



Christlich-muslimische Beziehungen in Deutschland

Arbeitshilfen Nr. 348

Christlich-muslimische Beziehungen in Deutschland

Arbeitshilfen Nr. 348

Inhalt

Geleitwort	6
1. Einleitung	8
2. Grundlagen der christlich-islamischen Begegnung	14
2.1. Normative Grundlagen	15
2.1.1. Grundlegende Orientierungen	15
2.1.2. Voraussetzungen, Ebenen und Ziele des Dialogs	19
2.2. Der christliche Blick auf den Islam: Elemente einer christlich-theologischen Positionsbestimmung zum islamischen Glauben	21
2.2.1. Der eine Gott	21
2.2.2. Bibel und Koran	23
2.2.3. Prophetie	25
2.2.4. Jesus und Maria	27
2.2.5. Menschenbild	30
2.2.6. Göttliches Recht	33
2.2.7. Mystik	36
2.2.8. „Abrahamitische“ Religionen	39
2.2.9. Dialog und Mission	42
2.3. Die Kirchen und der christlich-muslimische Dialog	46
2.3.1. Die katholische Kirche und der Islam	46
2.3.2. Die reformatorischen Kirchen und der Islam	54
2.3.3. Christen aus dem Orient und der christlich-muslimische Dialog	57
3. Schauplatz: Begegnungsort Deutschland	60
3.1. Gesellschaftlicher Rahmen	61
3.1.1. Zusammenleben in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft	61
3.1.2. Grundsätzliche Koordinaten der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Religion	62
3.2. Entwicklungen im muslimischen Leben in Deutschland	68
3.2.1. Moscheevereine und Verbände	68
3.2.2. Mitgliedschaft und Zugehörigkeit	70
3.2.3. Moscheen als Orte von Gebet, Bildung und Engagement	71
3.2.4. Imame	74
3.2.5. Institutionalisierung muslimischen Lebens in Deutschland	76
3.2.6. Islamisch-Theologische Institute	78
3.2.7. Jüdisch-muslimische Beziehungen in Deutschland	82
3.3. Verschiedene muslimische Gruppen und andere Religionsgemeinschaften im Umfeld des Islam in Deutschland	85
3.3.1. Sunniten und Schiiten	85
3.3.2. Ahmadiyya	89
3.3.3. Aleviten	91
3.3.4. Bahá'í	96
3.3.5. Êzîden (Jesiden)	99

4.	Geteiltes Leben: Christen und Muslime in Deutschland	102
4.1.	Wie Beziehung gelingen kann: bewusst gestaltete Begegnungen	103
4.1.1.	Multireligiöse Feiern	103
4.1.2.	Dialogbegegnungen und Moscheebesuche	106
4.1.3.	Gemeinsames Engagement	109
4.1.4.	Interaktion in der kategorialen Seelsorge	113
4.1.5.	Muslimische Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer in kirchlichen Einrichtungen	117
4.1.6.	Gemeinsame Bildung in Kindertageseinrichtungen und Schulen	119
4.1.7.	Hochschulen als Orte des Dialogs	120
4.1.8.	Katholisch-muslimische Partnerschaft und Eheschließung	122
4.2.	Was Beziehung erschwert: Konfliktthemen	126
4.2.1.	Apostasie und Konversion	126
4.2.2.	Blasphemie	128
4.2.3.	Muslimfeindlichkeit	130
4.2.4.	Extremismus, Islamismus, Salafismus	133
4.2.5.	Frauenrechte und Geschlechtergerechtigkeit	137
4.2.6.	Weibliche Genitalverstümmelung	139
4.3.	Kirchliche Perspektiven auf islamische Lebensvollzüge	141
4.3.1.	Einrichtung muslimischer Gebetsräume und Bau von Moscheen	141
4.3.2.	Gebetsruf	145
4.3.3.	Fastenmonat Ramadan und weitere Feste	147
4.3.4.	Speisevorschriften und Schächten	149
4.3.5.	Bekleidungsvorschriften und die Kopftuchdebatte	152
4.3.6.	Islamischer Religionsunterricht	155
4.3.7.	Beschneidung von Jungen	157
4.3.8.	Bestattungen	159
5.	Resümee	162
	Anmerkungen	166

Geleitwort

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“ (NA 3) – Mit diesen Worten aus der Konzilserklärung *Nostra aetate* wurde vor gut 60 Jahren ein neues Kapitel in den katholisch-muslimischen Beziehungen aufgeschlagen. Die darin zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung ist für die Haltung der katholischen Kirche gegenüber Muslimen seither Anspruch und Maßstab zugleich. Gerade dann, wenn es in der Begegnung zwischen beiden Religionsgemeinschaften zu Spannungen oder Missverständnissen kommt, ist es wichtig, sich des soliden Fundaments zu versichern, das *Nostra aetate* für die Dialogarbeit gelegt hat.

Die Frage nach dem Verhältnis zum Islam hat für die katholische Kirche in Deutschland vor allem infolge der Arbeitsmigration von Muslimen praktische Relevanz erlangt. Bereits 1973 plädierte die Würzburger Synode für „Offenheit und Sensibilität“ gegenüber den „Gläubigen des Islam“.¹ Neun Jahre später veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz dann erstmals eine Arbeitshilfe zum Thema „Muslime in Deutschland“. Das Dokument vermittelte kurze Informationen zur Lage muslimischer Zuwanderer in der Bundesrepublik Deutschland und legte ansonsten einen Schwerpunkt auf theologische Fragen der christlich-muslimischen Begegnung. Die islamische Präsenz in Deutschland wurde hier als gesellschaftliches Faktum anerkannt, aus dem sich eine konkrete Verantwortung für kirchliches Handeln ergibt. Dies war durchaus bemerkenswert zu einer Zeit, als Deutschland sich noch keineswegs als interkulturell und interreligiös geprägtes Einwanderungsland verstand. Die im Dokument von 1982 beschriebene Leitperspektive kann auch in unseren Tagen als wegweisend gelten: „Für Christen sollte es selbstverständlich sein,

muslimische Mitbürger als Menschen anzunehmen und ihren Glauben wie ihr Brauchtum achten zu lernen. Zur gegenseitigen Achtung gehört es, dass wir einerseits die Gemeinsamkeiten in den religiösen Überzeugungen erkennen und andererseits die bestehenden Unterschiede nicht übersehen. Es gilt vor allem, daran zu denken, dass die Bezeugung des Evangeliums Christi gegenüber den Muslimen in unserer Mitte zu einem wesentlichen Teil durch die Art und Weise geschieht, wie wir ihnen im täglichen Leben begegnen und wie wir mit ihnen umgehen.“²

Es folgten – wiederum mit einem Abstand von jeweils einem Jahrzehnt – zwei weitere Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz zu der Thematik: „Christen und Muslime in Deutschland – eine pastorale Handreichung“ von 1993 sowie „Christen und Muslime in Deutschland“ von 2003.³ Mit beiden Publikationen verband sich das Anliegen, Menschen im Raum der Kirche grundlegende Informationen über den Islam sowie praktische Hinweise für die Gestaltung des christlich-muslimischen Zusammenlebens zu geben. Gerade der zuletzt erschienenen Handreichung gelang es dabei, zur Entwicklung kirchlicher Positionen im Verhältnis von Staat, Gesellschaft, Kirche und Islam beizutragen. Fachkundig und differenziert wurden hier strittige Fragen erörtert, die wenige Jahre später auch bei der vom Bundesinnenministerium einberufenen „Deutschen Islam Konferenz“ (DIK) eine Rolle spielen sollten. Manche der Debatten dieser Zeit, die im Kern um die Rolle von Religion im öffentlichen Raum kreisten, beschäftigen uns auch heute noch.

In einigen Bereichen haben sich die Dinge aber auch weiterentwickelt. So zeichnet sich immer klarer ab, dass durch die Etablierung einer islamischen Hochschultheologie die Möglichkeiten für einen theologisch fundierten Dialog im deutschen Kontext gewachsen sind. Auch befinden sich vielerorts spezifisch muslimische Angebote

der Kategorialeseelsorge im Aufbau, nicht selten in einem guten Austausch mit christlichen Seelsorgenden. Und wenn wir auf den gesellschaftlichen Rahmen blicken, wird deutlich, dass das muslimische Leben in Deutschland in den vergangenen Jahren eine starke Pluralisierung erfahren hat, auch durch Migrationsbewegungen aus dem Nahen und Mittleren Osten. Diese und weitere Entwicklungen haben selbstverständlich Auswirkungen auf unsere Dialogarbeit.

Auf globaler Ebene wiederum ist festzustellen, dass der Dialog zwischen den beiden größten Religionsgemeinschaften insgesamt an Reichweite und Relevanz gewonnen hat. Dabei ist vor allem an das engagierte Wirken von Papst Franziskus zu erinnern. Das von ihm in Abu Dhabi 2019 unterzeichnete „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen“ markiert einen Meilenstein der christlich-muslimischen Verständigung. Zu denken ist auch an viele weitere Dialogbegegnungen von Papst Franziskus, ob 2021 im Irak oder zuletzt 2024 in Indonesien. Es war ihm dabei stets ein Anliegen, auch zeichenhaft zu verdeutlichen, dass ein geschwisterliches Miteinander von Christen und Muslimen dem Frieden und der Gerechtigkeit in der gesamten Welt dient.

Vor diesem Hintergrund haben sich die Kommission Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz und ihre Unterkommission für den Interreligiösen Dialog vor drei Jahren dafür ausgesprochen, eine Neufassung der Arbeitshilfe „Christen und Muslime in Deutschland“ auf den Weg zu bringen. Mit der Vorbereitung des Dokuments wurde eine Arbeitsgruppe unter der Leitung von Dr. Alexander Kalbarczyk (Bonn) betraut, in der folgende Fachleute mitwirkten: Prof. Dr. Johann Hafner (Potsdam), Dr. Dennis Halft OP (Trier), Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick (Frankfurt/Main), Dr. Andreas Renz (München), P. Prof. Dr. Tobias Specker SJ (Frankfurt/Main), Dr. Frank van der Velden (Limburg), Dr. Katrin

Visse (Berlin) sowie als Mitarbeiter der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) in Frankfurt am Main Dr. Timo Güzelmansur, Carolin Brusky und Robin Flack. Neben der Arbeitsgruppe leisteten auch weitere Experten aus Wissenschaft und Praxis einen Beitrag, darunter mehrere diözesane Islambeauftragte und auch muslimische Dialogpartner. Für juristische Fragen war das Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands ein wichtiger Ansprechpartner. Als hilfreich erwies sich zudem der Austausch mit Fachleuten aus dem Bereich der Ökumene. Allen, die ihre Expertise eingebracht haben, gilt mein herzlicher Dank.

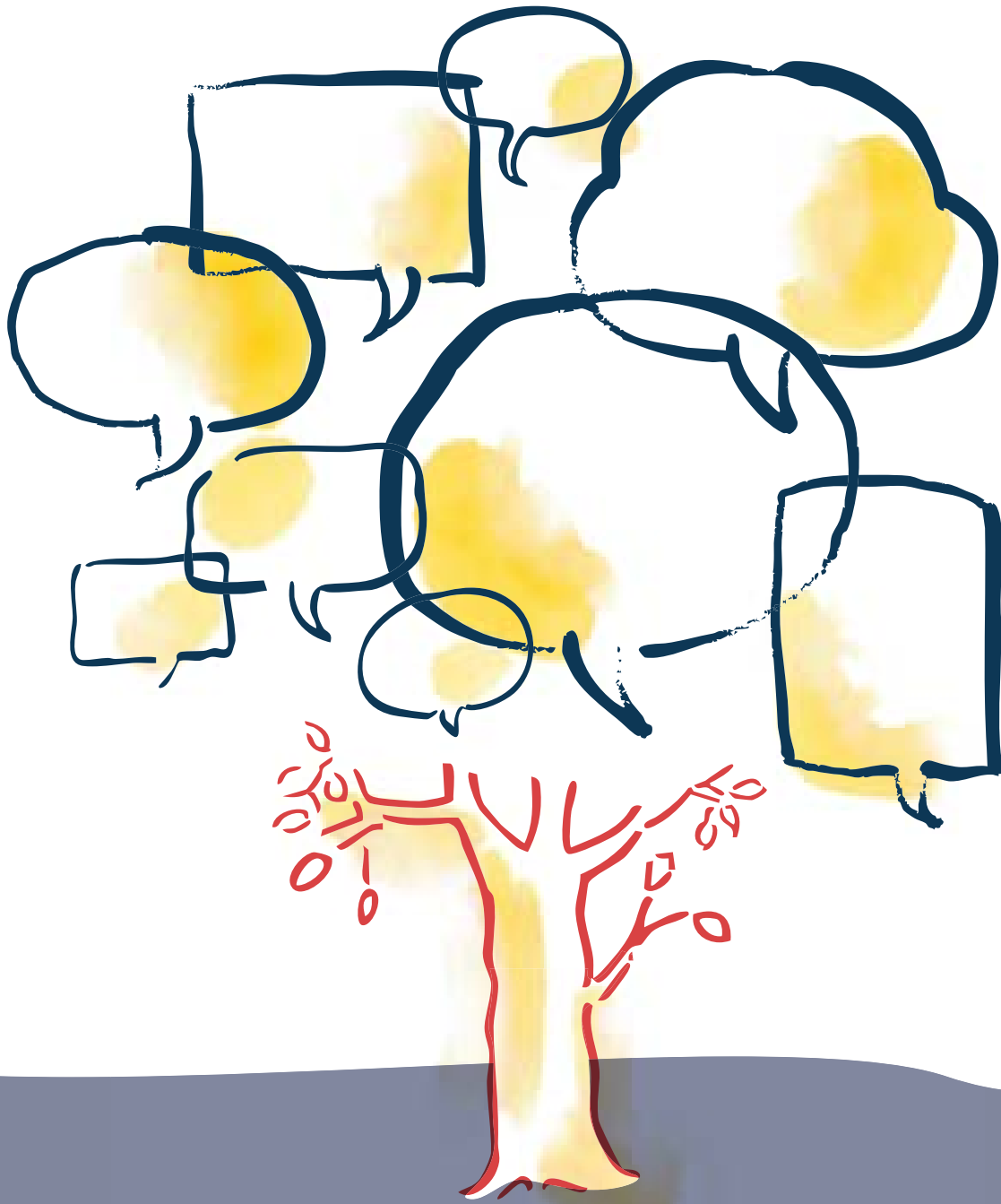
Der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz hat sich eingehend mit dem Entwurf für die Arbeitshilfe befasst und der nun vorliegenden Fassung im August 2025 zugestimmt. Ähnlich wie die ihr vorangehenden Dokumente will auch die neue Arbeitshilfe Orientierungen für die Begegnung und das Zusammenleben von Christen und Muslimen geben, sei es in theologischer oder in praktischer Hinsicht. Dabei wird sowohl das Verbindende als auch das Unterscheidende in den Blick genommen. Mit dem Titel der neuen Arbeitshilfe – „Christlich-muslimische Beziehungen in Deutschland“ – bringen wir auch zum Ausdruck, dass der Dialog letztlich immer von zwischenmenschlichen Beziehungen lebt.

Augsburg/Bonn, 25. Februar 2026



Bischof Dr. Bertram Meier

Vorsitzender der Kommission Weltkirche und
der Unterkommission für den Interreligiösen Dialog
der Deutschen Bischofskonferenz



1.

Einleitung

Muslime stellen mit etwa 5,5 Millionen Personen (ca. 6,5 Prozent der Gesamtbevölkerung) nach dem Christentum die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland dar.⁴ Die Geschichte des Islam reicht hierzulande bis vor den Zweiten Weltkrieg zurück. Seit der Arbeitsmigration der 1960er-Jahre lebt die dritte und vierte Generation von Menschen muslimischen Glaubens in Deutschland. Aufgrund verschiedener Migrationserfahrungen, der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Glaubensrichtungen sowie kultureller und sozialer Unterschiede war der Islam in Deutschland schon seit der ersten Generation von Muslimen plural geprägt. In den letzten Jahren hat sich muslimisches Leben in Deutschland weiter ausdifferenziert.

Wenn von „Muslimen in Deutschland“ oder „deutschen Muslimen“ die Rede ist, handelt es sich demnach um keine einheitliche Gruppe. Es geht sowohl um Menschen, die sich in ihrem Alltag stark an islamischen Normen orientieren, als auch um Menschen mit nur lockerer Bindung an die eigene religiöse Tradition. Viele, aber nicht alle haben eine Zuwanderungsgeschichte. Ebenso sind die in Deutschland vertretenen islamischen Glaubensrichtungen überaus vielgestaltig. Sie umfassen die unterschiedlichen Ausprägungen des sunnitischen und schiitischen Islam sowie weitere religiöse Richtungen. Nicht alle Menschen, die sich in Deutschland selbst als „muslimisch“ bezeichnen, werden auch von anderen Muslimen als Teil der islamischen Gemeinschaft (arab. *umma*) anerkannt. Bei den türkeistämmigen Aleviten in Deutschland wiederum lässt sich zunehmend die Tendenz beobachten, sich selbst als eigenständige, nichtislamische Religionsgemeinschaft zu verstehen. Auch Personen und Gruppen, die sich selbst dezidiert nicht als Muslime verstehen, werden aus kulturellen oder religionshistorischen Grün-

den in deutschen Statistiken der Gruppe der Muslime zugeordnet.

Schaut man auf das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Deutschland, so bietet sich ein Bild mit vielen Schattierungen: Sie reichen von einem alltäglichen Neben- und Miteinander über eine von vielen Engagierten aktiv gestaltete Dialoggeschichte. Daneben gibt es aber auch Sorge und Skepsis. Bisweilen schlagen die Vorbehalte sogar in eine tiefreichende Ablehnung des jeweils Anderen um.

Vielerorts teilen Christen und Muslime in unserem Land auf selbstverständliche Weise Lebenswelten miteinander: am Arbeitsplatz, in Vereinen und zivilgesellschaftlichen Organisationen, im Kindergarten und in der Schule, im Freundeskreis, teils auch in der Familie. Nicht immer steht dabei die religiöse Zugehörigkeit im Vordergrund. Mitunter werden die religiösen Unterschiede aber auch bedeutsam und erfordern eine bewusste Gestaltung: etwa im Religionsunterricht, in der theologischen Ausbildung an Universitäten, bei gemeinsamen Anlässen des Feierns und Gedenkens, bei interreligiösen Berührungspunkten in der Seelsorge. Durch solche und weitere Begegnungsräume sind in den vergangenen Jahren persönliche Beziehungen und auch ein besseres Verständnis des Anderen gewachsen. **Insgesamt konnte sich in Deutschland über Jahrzehnte eine vielfältige christlich-muslimische Dialoglandschaft entwickeln.**

Das Zusammenleben von Christen, Muslimen und weiteren religiösen oder weltanschaulichen Gruppen in Deutschland wird aber auch immer wieder herausgefordert. So können religiöse Identitäten in Überheblichkeit, Exklusivismus oder gar in eine Gesinnung der Ungleichwertig-

keit kippen, teilweise vermengt mit nationalistischen oder anderen ideologischen Tendenzen.

Nicht selten bilden Konflikte in islamischen Herkunftsländern den Hintergrund für Spannungen, die zwischen unterschiedlichen muslimischen Gruppierungen oder zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in Deutschland zutage treten. Manche Auseinandersetzungen hängen mit tiefgreifenderen Krisenphänomenen innerhalb islamischer Gesellschaften zusammen, seien es autoritäre und gewaltbereite Strömungen oder andere Entwicklungen, die den Kampf um Menschenrechte und Gerechtigkeit erschweren.

Zu berücksichtigen sind dabei auch die Erfahrungen religiöser Minderheiten in islamischen Mehrheitsgesellschaften. So kennen die Christen im Orient einerseits Phasen des friedlichen nachbarschaftlichen Zusammenlebens mit Muslimen, haben andererseits aber bis in die jüngste Zeit auch leidvolle Erfahrungen der Verfolgung gemacht. Die Gräueltaten des sogenannten „Islamischen Staats“ und weitere Gewaltakte haben mancherorts zu einem regelrechten Exodus der religiösen Minderheiten geführt. An den Ursprungsstätten des christlichen Glaubens im Nahen und Mittleren Osten ist die Zukunft des Christentums heute akut bedroht. Inmitten des Leids kann es als Zeichen der Hoffnung gelten, dass die Kirchen im Orient am Ziel inklusiver Gesellschaften festhalten. Und es ist wichtig, dass namhafte muslimische Autoritäten die Terrortaten, die unter Berufung auf den Islam begangen werden, immer wieder mit deutlichen Worten verurteilen und sich für die Überwindung radikaler Strömungen einsetzen.

Die Gefahr, die vom gewaltbereiten Islamismus bzw. Dschihadismus ausgeht, darf nicht unterschätzt werden. Diese globale Problematik hat auch Auswirkungen auf die Dialogarbeit in Deutschland. Durch dominantes Auftreten, gezielte mediale Inszenierungen, vor allem aber durch grausame Gewalt- und Terrortaten sind extremistische Akteure imstande, die öffentliche Wahrnehmung des Islam maßgeblich zu beeinflussen. Sie verursachen damit außerhalb wie in-

nerhalb islamischer Gemeinschaften enormes Leid und stellen eine ernsthafte Bedrohung für den gesellschaftlichen Frieden dar. Die Destabilisierung des Zusammenlebens von Muslimen und Nichtmuslimen in den Gesellschaften des Westens stellt das erklärte Ziel extremistischer Gruppierungen dar.

Des Weiteren gerät das Zusammenleben in einer offenen und pluralen Gesellschaft auch durch islamfeindliche Ressentiments und antimuslimischen Rassismus zunehmend unter Druck. Erfahrungen der Abwertung, Ausgrenzung und Anfeindung gehören für nicht wenige Musliminnen und Muslime in Deutschland zum Alltag. Auf diese Weise werden individuelle Teilhabechancen gemindert und gesamtgesellschaftliche Integrationsprozesse erschwert. So unterschiedlich die Phänomene auch sein mögen: **Beide Extremismen – Islamismus und Islamfeindlichkeit – haben die Tendenz, sich gegenseitig zu verstärken.**

Die deutlichere Präsenz des Islam in Deutschland schlägt sich regelmäßig in religionspolitischen Kontroversen nieder, etwa zu Fragen des Moscheebaus, des Gebetsrufs oder des Kopftuchtragens. Auch die Frage, inwiefern die islamische Religion Kritik aushalten muss oder wie es um das Verhältnis zwischen Glaube und Wissenschaft steht, wird in diesem Zusammenhang diskutiert. Über diese und weitere Themen muss ein sachlicher Diskurs möglich sein. Das bedeutet auch, dass man nicht mit zweierlei Maß messen darf. Schwierig wird es, wenn solche Debatten emotional und polarisierend geführt werden. Die in manchen Teilen der Gesellschaft gewachsene Skepsis gegenüber gemeinschaftlich gebundener und in der Öffentlichkeit sichtbarer Religion äußert sich gegenüber dem islamischen Glauben noch einmal in besonderer Weise. Zu fragen ist jeweils, inwiefern es tatsächlich um Herausforderungen geht, die sich aus der Präsenz des Islam in Deutschland ergeben, oder ob der Islam als Projektionsfläche dient, um den (vermeintlichen oder faktischen) Verlust von kulturellen bzw. religiösen Identitäten in Deutschland zu verhandeln.



Die Frage, wie sich islamische Gemeinschaften in die grundgesetzliche Ordnung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion integrieren lassen, wurde bislang nicht umfassend beantwortet. Hier ist vieles noch im Fluss. Klar ist aber: Die religionsfreundliche Säkularität der deutschen Verfassungsordnung steht grundsätzlich auch den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften offen. **Die Religionsfreiheit gilt für alle in Deutschland, auch für Musliminnen und Muslime.**

Die katholische Kirche ist herausgefordert, in dieser komplexen Situation ihre Haltung zum christlich-muslimischen Dialog zu erklären. Dabei geht es um Prozesse der realistischen Abwägung, genauen Differenzierung und geistlichen Unterscheidung. Die Kirche vertraut darauf, dass der Heilige Geist auch in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens wirksam ist. Die kirchliche Haltung blendet kritische Fragen nicht aus, richtet sich gleichzeitig aber auch nicht nach tagespolitischer Empörung oder aktuellem Zu-

spruch. **Maßgeblich für die Sichtweise der katholischen Kirche auf den Islam ist die Haltung der Wertschätzung (*aestimatio*), wie sie in der Konzilserklärung *Nostra aetate* grundsätzlich formuliert und im Wirken der Päpste seitdem konkretisiert wurde.**

Die Deutsche Bischofskonferenz hat zuletzt vor über 20 Jahren eine Arbeitshilfe zum Zusammenleben von Christen und Muslimen in Deutschland veröffentlicht. In der Zwischenzeit hat sich das muslimische Leben in Deutschland weiterentwickelt. Parallel zu einem Prozess der Pluralisierung der islamischen Gemeinschaften in Deutschland fanden verstärkte Bemühungen statt, das Verhältnis zwischen dem Staat und den Muslimen auf eine tragfähige Grundlage zu stellen, sowohl auf Bundes- als auch auf Länderebene. Während lange Zeit türkeistämmige Muslime die überwiegende Mehrheit bildeten, hat sich das Bild auch aufgrund von Migrationsbewegungen entscheidend verändert. Mittlerweile hat mehr als ein

Drittel aller Muslime in Deutschland seine Wurzeln im Nahen/Mittleren Osten oder in Nordafrika, etwa ein Fünftel weist einen Bezug zu Südosteuropa auf. Hinsichtlich der gewachsenen Zahl von Muslimen mit arabischem Hintergrund waren die großen Fluchtbewegungen aus Ländern wie Syrien und dem Irak von Bedeutung. Im gleichen Zeitraum hat das starke kirchliche Engagement in der Flüchtlingshilfe vielerorts dazu geführt, dass sich der alltägliche Dialog mit Muslimen intensiviert hat. Eine weitere bedeutsame Wegmarke war der Aufbau einer islamischen Hochschultheologie in Deutschland seit 2010. Dadurch ist es in zunehmendem Maße möglich geworden, einen theologisch fundierten Dialog zu führen. Mit Blick auf die weltkirchliche Ebene ist zu erwähnen, dass der starke Fokus, den Papst Franziskus auf die christlich-muslimische Begegnung legte, einen Widerhall im Dialoggeschehen in Deutschland gefunden hat. Diese und weitere Entwicklungen werden in der vorliegenden Arbeitshilfe reflektiert.

Zu den Adressaten der Arbeitshilfe gehören in erster Linie Multiplikatoren des christlich-muslimischen Dialogs sowie alle haupt- und ehrenamtlich Tätigen, die in einem katholischen Kontext mit Fragen der christlich-muslimischen Begegnung in Berührung kommen, sei es in Gemeinden, Wohlfahrtsverbänden, Bildungseinrichtungen oder an anderen kirchlichen Orten. Darüber hinaus soll mit der Veröffentlichung ein Beitrag zum besseren Verständnis zwischen Christen und Muslimen geleistet werden. Insofern richtet sich die Arbeitshilfe auch an alle, die am christlich-muslimischen Dialog interessiert sind.

Die Entwicklung des muslimischen Lebens in Deutschland hat es mit sich gebracht, dass mittlerweile eine umfangreiche deutschsprachige Literatur zu unterschiedlichsten Aspekten des Islam vorliegt. An vielen Stellen kann auf leicht verfügbare Beiträge aus Islamwissenschaft, islamischer Theologie oder weiteren Fachdisziplinen verwiesen werden. Vor diesem Hintergrund hat sich der Fokus im Vergleich zur Arbeitshilfe von 2003 etwas verändert. So wird beispielsweise auf eine grundsätzliche Einführung in den Islam in Ge-

schichte und Gegenwart, Theorie und Praxis verzichtet. Auch beansprucht die Arbeitshilfe nicht, sich allen gesellschaftlichen Fragen zu widmen, die sich aus dem Zusammenleben von Christen und Muslimen oder allgemein aus dem Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen ergeben. Vielmehr liegt der Schwerpunkt darauf, die christlich-muslimischen Beziehungen in Deutschland aus katholischer Perspektive näher in den Blick zu nehmen. Es wurde daher eine Auswahl von Themen- und Begegnungsfeldern getroffen, denen für die gegenwärtige Reflexion dieser Beziehungen Bedeutung zukommt. Dabei wurde die Arbeitshilfe bewusst als möglichst übersichtliches Kompendium angelegt, sodass sich einzelne thematische Schwerpunkte auch ohne Lektüre des Gesamtdokuments nachschlagen lassen.

Den Ausgangspunkt des Dokuments bilden einige Überlegungen zu den **Grundlagen der christlich-muslimischen Begegnung (Kapitel 2)**. Dabei geht es zunächst um die Frage, weshalb und mit welcher Haltung die Kirche den christlich-islamischen Dialog führt. Sodann werden zentrale Fragestellungen einer christlich-theologischen Positionsbestimmung zum islamischen Glauben beleuchtet, wobei jeweils sowohl Verbindendes als auch Trennendes aufgezeigt wird. Schließlich wird dargelegt, wie sich das Verhältnis der christlichen Kirchen zum Islam historisch entwickelt hat. Hier bilden auch die Erfahrungen der orientalischen Christen einen maßgeblichen Bestandteil.

Nach dieser systematischen und geschichtlichen Grundlagenbestimmung wird **Deutschland als konkreter „Schauplatz“ der christlich-islamischen Begegnung (Kapitel 3)** in den Fokus genommen. Die Leitfrage ist dabei, unter welchen Bedingungen die Begegnung zwischen Christen und Muslimen hierzulande stattfindet. Da ist zum einen das Faktum der religiösen und weltanschaulichen Pluralität, das sich so auch in anderen westlichen Gesellschaften findet. Da sind zum anderen aber auch die spezifisch deutsche Verfassungsordnung und weitere gewachsene Strukturen, die für das Verhältnis zwischen Staat

und Religion prägend sind. Darauf aufbauend werden markante Entwicklungen des muslimischen Lebens beschrieben und unterschiedliche muslimische Gruppierungen bzw. andere Religionsgemeinschaften im Umfeld des Islam in Deutschland vorgestellt.

Des Weiteren wird in diesem Kontext auch das Verhältnis zwischen Juden und Muslimen in Deutschland reflektiert: Einerseits haben sich über die Jahre mancherorts gute Dialogbeziehungen entwickelt, häufig auch mit christlicher Beteiligung; andererseits ist es im Zuge der Verschärfung des Nahostkonflikts zu erheblichen Irritationen gekommen. Zusätzlich zu anderen Formen des Antisemitismus stellen mittlerweile auch antisemitische Strömungen aus arabischen bzw. islamischen Gemeinschaften eine Bedrohung für jüdisches Leben in Deutschland dar. Auch dieser Realität muss sich die Kirche im Dialog stellen.

Im Anschluss an die Entfaltung theologischer und lebensweltlicher Grundlagen widmet sich der umfangreichste Teil des Dokuments **konkreten Praxisfragen der christlich-muslimischen Begegnung in Deutschland (Kapitel 4)**. Diese sind wiederum in drei Kategorien eingeteilt: Zunächst

wird ein Schwerpunkt auf gelingende Dialogbeziehungen und verbindende Lebenswelten gelegt, von multireligiösen Feiern über gemeinsames Engagement bis hin zu Berührungspunkten in Bereichen wie Arbeit, Seelsorge und Bildung. In einem weiteren Schritt werden Themen in den Blick genommen, die Dialogbeziehungen erschweren. Dazu gehören beispielsweise Gefahren des Extremismus, strittige Fragen im Kontext von Geschlechterrollen, aber auch Phänomene der Muslimfeindlichkeit. Schließlich werden kirchliche Perspektiven auf relevante muslimische Lebensvollzüge entfaltet. Dies betrifft etwa Diskussionen rund um Moscheebau und Muezzinruf, Speise- und Bekleidungs Vorschriften oder Fragen des islamischen Religionsunterrichts.

Das Dokument endet mit einem **Resümee (Kapitel 5)**, das Perspektiven für die Zukunft des christlich-muslimischen Dialogs aufzeigen will. Auch hier geht es darum, das Verbindende ins Bewusstsein zu rufen, ohne dabei das Unterscheidende einzuebnen. Wenn christlich-muslimische Begegnungen gelingen, handelt es sich um Dialogbeziehungen, die dem Gemeinwesen dienen und zugleich zur Vertiefung des eigenen Glaubens beitragen können.





2.

Grundlagen der christlich-islamischen Begegnung

- 2.1. Normative Grundlagen
- 2.2. Der christliche Blick auf den Islam: Elemente einer christlich-theologischen Positionsbestimmung zum islamischen Glauben
- 2.3. Die Kirchen und der christlich-muslimische Dialog

2.1. Normative Grundlagen

Weshalb und mit welchen Haltungen engagiert sich die Kirche im christlich-islamischen Dialog? Zu dieser Frage werden nachfolgend – auf der Basis der Konzilserklärung *Nostra aetate* – sechs grundlegende Orientierungen formuliert. Des Weiteren werden einige Überlegungen zu den Voraussetzungen, Ebenen und Zielen des interreligiösen bzw. christlich-muslimischen Dialogs angestellt.

2.1.1. Grundlegende Orientierungen

1. Der Islam ist in seiner religiösen Dimension zu verstehen

Vor allen gesellschaftlichen Herausforderungen stellt das Verhältnis zur islamischen Religion für den christlichen Glauben eine religiöse Herausforderung dar. „Man wird den Islam nie wirklich verstehen, wenn man ihn nicht vor allem als einen Glauben sieht“,⁵ hat schon einer der Vordenker von *Nostra aetate*, der ägyptische Dominikaner Georges Anawati, gemahnt. Der Islam nimmt in seinen normativen Quellen (Koran und Sunna) ausdrücklich Bezug auf die biblischen Texte, kommentiert diese, bestätigt sie und widerspricht ihnen. Im Verlauf der Geschichte haben Islam und Christentum sowohl in polemischer Abgrenzung als auch in enger kultureller, sozialer und wirtschaftlicher Verflechtung ihre eigenen Glaubensüberzeugungen durchdacht und mitunter Glaubenspraktiken in wechselseitiger Beeinflussung entwickelt. Die Beziehung zum Islam berührt also die eigene christliche Identität. Konstruktiv gestaltet, führt sie zu Neuentdeckungen und einem vertieften Selbstverständnis. So werden Christinnen und Christen in der Begegnung mit Muslimen und Muslimen immer wieder vor die Frage gestellt, was die Person Jesu, sein Kreuzestod und der Glaube an den dreieinigen Gott bedeutet.

Ebenso können Christinnen und Christen in der Begegnung mit muslimischen Gläubigen den Wert des Gebets, des Fastens und des Pilgerns neu entdecken. Auch werden sie vor die Frage gestellt, wie sie sich mit erkennbarer religiöser Identität als Religionsgemeinschaft in der säkularen Gesellschaft positionieren und sozial wie politisch aktiv sein wollen.

2. Der religiösen Herausforderung ist zuversichtlich und konstruktiv zu begegnen

Schon 1989 formulierte Papst Johannes Paul II. mitten im weltgeschichtlichen Umbruch: „Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar; sie regen sie sowohl dazu an, die Zeichen der Gegenwart Christi und des Wirkens des Geistes zu entdecken und anzuerkennen, als auch dazu, die eigene Identität zu vertiefen und die Gesamtheit der Offenbarung zu bezeugen, dessen Wahrerin sie zum Wohl aller ist.“ (*Redemptoris missio* 56) Christinnen und Christen können also die Präsenz islamischer Glaubens- und Lebenszeugnisse als Chance begrüßen: um zu lernen, den Ruf Christi und das Wirken des Geistes in neuen Begegnungen zu erkennen; und um den eigenen Glauben tiefer zu erkunden, zu verstehen und zu leben. Damit sich die positive Dimension der Herausforderung entfalten kann, gilt es, mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten angemessen umzugehen, die in der Begegnung mit dem islamischen Glauben erfahren werden. Denn sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede können eine konstruktive wie destruktive Wirkung entfalten: Die im gegenseitigen Kontakt erfahrenen Gemeinsamkeiten können zur wechselseitigen Akzeptanz beitragen und es erleichtern, in dem oder der Anderen einen gläubigen Menschen zu erkennen. Die Gemeinsamkeiten können aber auch Unterschiede verdecken, besonders, wenn sie einsei-

tig nur von christlicher oder islamischer Seite bestimmt werden. Auf der anderen Seite können die Differenzen in konstruktiver Weise zur Bereicherung und Reinigung⁶ des christlichen Glaubens beitragen. Dort, wo sie mit Dominanzstreben und Überlegenheit verbunden werden, können sie jedoch auch zur Abwertung und Ausgrenzung des Anderen führen. Insgesamt dürfen Christinnen und Christen allerdings zuversichtlich darauf vertrauen, dass in dem mutigen und geduldigen Bemühen des Verstehens und der Verständigung in ethischen, theologischen, spirituellen und alltagspraktischen Fragen die Offenbarung in ihrer ganzen Fülle immer mehr sichtbar wird.

Die Aufgabe der Kirche ist es, in diesem Prozess der Begegnung die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus zu bewahren und in Wort und Tat zu bezeugen und darauf zu hoffen, dass Menschen Christus begegnen und ihn tiefer und besser erkennen. Dies ist ihre Sendung, ihre Mission (siehe 2.2.9.). Zugleich muss sie sich stets vor Augen halten, dass ihr die Wahrheit nicht einfach hin gehört. Die Kirche muss die Wahrheit vielmehr auch im Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen immer wieder neu ergründen, in der Praxis leben und sie gerade so bewahren. Die Suche nach der Wahrheit ist dabei auf das Wohl aller Menschen gerichtet. **Das Bemühen um ein universales Gemeinwohl aller Menschen, das im Einsatz für die allgemeinen Menschenrechte konkret wird, ist deshalb ein wichtiger Horizont der christlich-islamischen Begegnung.**

3. Dialog gehört zum Wesen der Kirche und des Christseins

Der Dialog ist keine zusätzliche Beschäftigung für Spezialisten, sondern gehört zur Identität des christlichen Glaubens. Die Konzilerklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (1965), die häufig als „kopernikanische Wende“ bezeichnet wird, spricht deshalb davon, dass die Kirche gegenüber den anderen Religionen eine dialogische Haltung (*habitus*) einnimmt. Eine Haltung ist verlässlich und auf Dauer angelegt. Sie erfolgt nicht aus stra-

tegischen Überlegungen und ist von einer bloßen Meinungsbildung zu unterscheiden. Eine Haltung beansprucht die ganze Person und muss eingeübt und immer wieder neu angeeignet werden. Die dialogische Haltung ist dabei auf den Anderen gerichtet, macht sich aber nicht von ihm abhängig. Sie ist eine Selbstverpflichtung. Sie hofft darauf, dass sie Erwidern und Wechselseitigkeit findet, macht diese aber nicht zur Bedingung ihrer dialogischen Haltung.

4. Dialog bedeutet, den Anderen als Anderen anzuerkennen

Die katholische Kirche begegnet Musliminnen und Muslimen, wie *Nostra aetate* 3 ausdrücklich formuliert, auf wertschätzende Weise: **„Mit Hochachtung [*cum aestimatione*] betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten“**. Eine solche Haltung der Wertschätzung geht über ein unverbindliches Wohlmeinen hinaus. Sie erfordert eine positive Grundhaltung und ein wohlwollendes Interesse, bedeutet aber auch, den Anderen in seinem Selbstverständnis und Glaubenszeugnis ernst zu nehmen. Wertschätzen heißt demnach, die existenzielle Bedeutung, die der Glaube für den jeweils Anderen hat, zu berücksichtigen. Der oder die *Andersgläubige* ist eben auch der oder die *Andersgläubige*.⁷ Im Anderen den Bruder und die Schwester zu erkennen, die „man liebt und unterstützt“, ist der Kern der Geschwisterlichkeit aller Menschen, die Papst Franziskus in die Mitte seines interreligiösen Engagements gestellt hat.⁸ Eine Haltung der Wertschätzung bedeutet sodann auch, dass der Andere als Subjekt seines eigenen Glaubens anerkannt wird. Auch wenn man nicht jede Selbstinterpretation ohne Prüfung übernehmen muss, kann man an dem Selbstverständnis der Anderen nicht einfach vorbeigehen und ihnen von außen Deutungen zuschreiben. Vor allem kann man den anderen Glauben nicht schematisch und starr festlegen, sondern muss die gegenwärtige Vielfalt und die geschichtlichen Entwicklungen wahrnehmen und die heutigen Formen des islamischen Glaubens auf zukünftige Transformationen hin offenhalten.

5. Dialog bedeutet auch, kritisch zu unterscheiden

Den anderen Glauben ernst zu nehmen, bedeutet, weder blind gegenüber den Unterschieden zwischen den Religionen zu werden noch nachgiebig im Angesicht von Gewalt und Unrecht zu sein. Auch im Blick auf den christlich-islamischen Dialog gibt es eine Aufgabe der geistlichen Unterscheidung. Doch welche Kriterien gelten, um das Wirken des Geistes in der dialogischen Begegnung zu identifizieren? Das Kriterium kann nicht die inhaltliche Übereinstimmung in einzelnen Glaubenssätzen sein, sonst wäre der Dialog nur ein Selbstgespräch. Als Kriterien sind vielmehr zu nennen:

Erstens die Religionsfreiheit. Wenn nach der Konzilserklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (DH) der Glaubensakt „seiner Natur nach ein freier Akt“ ist (10), dann wirkt der Geist dort in der anderen Religion, wo sie diese Freiheit des Glaubens und Gewissens von politischen wie sozialen Zwängen akzeptiert und fördert. **Zweitens die aufrichtige Suche nach der Wahrheit.** Christinnen und Christen können dort den Geist auch in der anderen Religion erkennen, wo in Denken und Tun, vor allem aber auch im Gebet, nach Wahrheit gesucht und nicht Einfluss, Dominanz oder Vorherrschaft angestrebt wird. **Drittens die Beziehungsfähigkeit.** Die Haltung der Wertschätzung, auf die sich die Kirche gegenüber dem Islam selbst verpflichtet, macht den christlich-islamischen Dialog ernster und auch anspruchsvoller als das bloße Wort „Dialog“ auf den ersten Blick erkennen lässt, das in aller Munde ist und oftmals als schnelle Problemlösung gilt. Denn es geht im christlich-islamischen Dialog nicht allein um gegenseitige Information oder um die Darstellung unterschiedlicher Positionen und Meinungen, sondern um *Beziehung*. Das tiefere Kriterium, ob die Begegnung und der Dialog wirklich ein Teil der Heilsgeschichte Gottes ist, ist also weniger die Frage von Gemeinsamkeiten oder Unterschieden, sondern die Frage, ob der Dialog zu mehr Beziehung oder zu Spaltung, Separatismus und Isolation führt.

Diese Beziehung wurde lange Zeit wie das Gespräch zwischen zwei Personen vorgestellt, eine Vorstellung, die bis heute trägt und viele Menschen motiviert. Gerade in Zeiten des ökologischen Bewusstseins wird diese Vorstellung jedoch weiterentwickelt: Es wird immer deutlicher, dass die menschlichen Beziehungen eingebettet sind in ein Netz von Verflechtungen, die Leben ermöglichen. „Alles ist verbunden“, lautet die Leitperspektive der Enzyklika *Laudato si'*, die in *Fratelli tutti* weitergeführt wird. Diese Einsicht hat auch eine Konsequenz für die dialogische Haltung: Die Perspektive der „Interkonnektivität“, die die Dokumente von Papst Franziskus prägt, sieht die Religionen nicht als abgeschlossene Systeme, die erst in einem zweiten Schritt in Beziehung treten. Sie betont vielmehr, dass insbesondere Christentum, Judentum und Islam – gerade auch in ihrer Unterschiedenheit hinsichtlich ihrer Quellen, ihrer theologischen Fragestellungen, ihres gelebten Glaubens an vielen Orten über die Jahrhunderte hinweg sowie auch ihrer Beiträge zu den sozialen Herausforderungen der Gegenwart – eng ineinander verflochten und miteinander verbunden sind. Das lebendige Miteinander, die *Konvivialität*, entspricht ihrem Wesen folglich mehr als die separierte Koexistenz oder gar die Konfrontation.

6. Der Islam hat einen zweifachen theologischen Ort im christlichen Glauben

Wenn die dialogische Haltung Christentum und Islam in ein Netzwerk aus Beziehungen stellt, so geht es darum, dieser Realität auch theologisch gerecht zu werden und dem Anderen gerade in seiner Andersheit einen Platz im eigenen Glauben zu geben. Was aber ist der Platz des islamischen Glaubens, der Gott gerade nicht als den dreieinen und Christus nicht als Sohn Gottes bekennt, im christlichen Glauben?

Der christliche Glaube findet zwei Orte, in denen er die christlich-islamischen Beziehungen systematisch theologisch verankern kann. Es ist zum einen der Glaube an den kreativen Schöpferwillen und die universale Zuwendung des einen Gottes. So betrachtet *Nostra aetate* die Muslime

mit Hochachtung, die „den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat“ (NA 3).

Zum anderen muss sich die dialogische Haltung gegenüber dem Islam auch zu den spezifischen christlich-jüdischen Beziehungen in ein theologisches Verhältnis setzen. Theologisch sind die christlich-jüdischen Beziehungen im Bund Gottes gegründet, den er zuerst mit dem Volk Israel geschlossen hat und zu dem die Christinnen und Christen aus den Völkern durch Christus hinzugekommen sind, wie es Paulus im Bild des wilden Ölzeigs veranschaulicht (Röm 9–11). Der Islam befindet sich historisch sowohl in seinen normativen Quellen als auch in der späteren systematischen und rechtlichen Ausformung des Glaubens in enger Interaktion mit dem jeweiligen christlichen und jüdischen Kontext. Inwiefern sich diese historischen Beziehungen auch im islamischen theologischen Selbstverständnis niederschlagen, kann nur aus muslimischer Perspektive selbst bestimmt werden. Aus christlicher Perspektive ist der islamische Glaube neben seiner Gründung in der Schöpfungstheologie auch in Beziehung zur Theo-

logie des Bundes zu verstehen. Die Tradition hat diese bundestheologische Perspektive mitunter mit der biblischen Figur des Ismael verbunden. In jüngerer Zeit wird sie oftmals mit der Figur Abrahams ausgedrückt, wobei offenbleibt, wie dabei die je eigene Deutung der Figur durch die drei Religionen zu wahren ist (siehe 2.2.8.). Papst Franziskus brachte diese Bindung auf seiner Pilgerreise der Versöhnung in die Heimat Abrahams zum Ausdruck, indem er bei seinem Besuch im Irak betete: „**Allmächtiger Gott, unser Schöpfer, du liebst die Menschheitsfamilie und auch sonst alles, was deine Hände vollbracht haben. Wir, die Söhne und Töchter Abrahams, die dem Judentum, dem Christentum und dem Islam angehören, danken dir zusammen mit anderen Gläubigen und allen Menschen guten Willens, dass du uns Abraham, einen berühmten Sohn dieses edlen und geschätzten Landes, als gemeinsamen Vater im Glauben geschenkt hast.**“⁹



2.1.2. Voraussetzungen, Ebenen und Ziele des Dialogs

Voraussetzung für einen gelingenden Dialog in dem beschriebenen Sinne ist ein gesellschaftlicher und rechtlicher Rahmen, der **volle individuelle und gemeinschaftliche Religionsfreiheit** gewährleistet. Zwar löst die Religionsfreiheit nicht alle Asymmetrien im Blick auf Zugang zu Ressourcen, Organisationsstrukturen, gesellschaftliche Repräsentation und mediale Aufmerksamkeit auf, doch allein die Freiheit zum Bekenntnis ohne Druck von außen kann einen Dialog auf gleicher Ebene gewährleisten. Diese Freiheit ist in Deutschland uneingeschränkt gegeben, auch wenn der rechtliche Status der Religionsgemeinschaften derzeit unterschiedlich ist. Auf individueller Ebene setzt ein authentischer interreligiöser Dialog eine eigene religiöse Identität voraus, die jedoch offen und lernbereit ist, sowie ein grundsätzliches Vertrauen in den Dialogpartner.

Der interreligiöse Dialog umfasst mehr als nur das Gespräch zwischen zwei oder mehreren Partnerinnen und Partnern: Er ist ein **Beziehungsgeschehen**, das den ganzen Menschen und sein Leben in allen Dimensionen erfasst. Man kann verschiedene Aspekte oder Ebenen¹⁰ und damit verbunden Ziele und Haltungen oder Tugenden des interreligiösen Dialogs unterscheiden, die letztlich einander ergänzen und sich durchdringen:



1 Der Dialog des Alltags oder des alltäglichen Zusammenlebens: Menschen verschiedenen Glaubens kommen in der Nachbarschaft, im Stadtteil, im Kindergarten, in der Schule, am Arbeitsplatz, im Sportverein zusammen und lernen einander kennen, teilen Freude und Leid miteinander. Auf dieser Ebene können Unkenntnis, Vorurteile und Ängste abgebaut werden, Vertrauen und Freundschaften entstehen. Es ist die vielleicht wichtigste und nachhaltigste Form des Dialogs. Hier wird die Haltung des Respekts und der Offenheit gegenüber dem Anderen eingeübt und verinnerlicht.

2 Der Dialog der Praxis: Dieser führt über die alltäglichen Begegnungen hinaus in die konkrete Zusammenarbeit im Dienst der Menschen. Heute gibt es eine vielfältige interreligiöse Zusammenarbeit etwa im Bereich der kategorialen Seelsorge (Krankenhaus, Notfall, Gefängnis), in der Flüchtlingsarbeit oder in der gemeinsamen Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung. Während die anderen Ebenen des Dialogs „face-to-face“ („von Angesicht zu Angesicht“) sind, findet die praktische Form des Dialogs eher „side-by-side“ („Seite an Seite“) statt, d. h., gläubige Menschen verschiedener Religionen arbeiten zusammen im Dienst am Gemeinwohl. Diese Form des Dialogs prägt eine Haltung und Tugend der Gerechtigkeit und Solidarität, der tätigen Nächstenliebe.

3 Der Dialog des theologischen Austauschs: Man kommt über den Glauben miteinander ins Gespräch. Themen wie Gottesverständnis, Ethik, Menschenbild werden miteinander verglichen, Gemeinsamkeiten, Ähnlichkeiten, Unterschiede und Widersprüche werden gesucht und gefunden. Dabei kann man immer wieder feststellen, wie vielfältig die religiösen Traditionen und ihre Deutungen auch intern sind. Die Bestimmung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede wird dabei strittig bleiben. Ziel dieser Ebene ist nicht, sich in Glaubensfragen zu einigen. Unterschiede müssen ausgehalten werden, aber auch diese können zu Lernprozessen im eigenen Glauben führen. Hierzu gehört die Bereitschaft und Fähigkeit zur Selbstkritik und theologischen Religionskritik. Es gibt heute etablierte Foren des wissenschaftlich-theologischen Austauschs, doch ist der Dialog über Fragen des Glaubens nicht auf die professionelle Ebene beschränkt. Auch in der alltäglichen Begegnung kommt es zu religiösen Anfragen, etwa in Bezug auf religiöse Praktiken wie Essens- und Kleidungsvorschriften und das Fasten oder auch in Bezug auf theologische Themen wie die Anerkennung Muḥammads als Propheten oder das Gottesverständnis. Eine Sprachfähigkeit in Bezug auf den eigenen Glauben ist deshalb für alle Beteiligten eine wichtige Aufgabe.

④ Der **Dialog der spirituellen und ästhetischen Erfahrung**: Auf dieser Ebene geht es um ein tieferes Eintauchen in die religiöse Erfahrungswelt des oder der Anderen, z. B. durch den Besuch und die Erfahrung von religiösen Orten, d. h. der (sakralen) Architektur, Kunst (z. B. Kalligrafie) und Musik, durch gastweise Teilhabe am Gebet, Ritual oder Gottesdienst der Anderen, durch das Füreinanderbeten, durch gemeinsames Schweißen, Pilgern, Fasten, durch multireligiöse Feiern. Auch gemeinsames Singen und Musizieren können Formen des ästhetisch-spirituellen Dialogs sein. Der spirituelle Dialog erfordert in besonderer Weise eine Haltung der Offenheit und Wertschätzung gegenüber den religiösen Schätzen der Anderen, aber auch die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister.

⑤ Neben diesen vier genannten Ebenen könnte man noch den **Dialog der Repräsentanz** nennen: Akteure des Dialogs sind hier vor allem offizielle religiöse oder auch politische Repräsentantinnen und Repräsentanten. Dabei geht es um vertrauensbildende Maßnahmen, um Diplomatie oder religionspolitische Anliegen und nicht zuletzt um die Vorbildfunktion für die Gläubigen und die Gesellschaft. Als etwa Papst Franziskus und der Großimam der ägyptischen al-Azhar, Ahmad al-Tayyeb, im Februar 2019 in Abu Dhabi eine gemeinsame Erklärung zur Geschwisterlichkeit

(„Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen“) unterzeichneten und sich danach umarmten, war das ein starkes Signal der Versöhnung und Verständigung für die Weltöffentlichkeit.¹¹ Auf dieser Ebene sind besonders die Tugend der Klugheit und eine Haltung des Mutes gefordert.

Ziel dieser Formen des Dialogs ist eine konstruktive Beziehungsgestaltung zwischen Personen, die aber langfristig Auswirkungen auf Religionsgemeinschaften und zivile Gesellschaften hat oder haben kann. Sie findet in unserem Kontext stets in einem multikulturellen und multireligiösen und zugleich säkularen Umfeld statt. Die Alternative zu dieser Weise der Beziehungsgestaltung wäre etwa eine Haltung der Indifferenz, der bloßen Toleranz, der Selbstgenügsamkeit oder der polemischen und aggressiven Konfrontation, wie sie von religiös-fundamentalistischen und politisch-extremistischen Mentalitäten und Bewegungen vertreten wird. Diese Optionen aber widersprechen dem biblisch-jesuanischen Ethos der Nächstenliebe und Versöhnung. Die Kirche versteht sich in der Nachfolge Jesu Christi als Sakrament, d. h. als Zeichen und Werkzeug der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und zwischen allen Menschen, die Gottes geliebte Geschöpfe und Ebenbild sind (vgl. *Lumen gentium* 1, *Nostra aetate* 1).



2.2. Der christliche Blick auf den Islam: Elemente einer christlich-theologischen Positionsbestimmung zum islamischen Glauben

2.2.1. Der eine Gott

Ungeachtet aller Unterschiede ist festzuhalten: Christentum und Islam teilen die Überzeugung, dass Gott der eine und einzige Gott ist. Die römisch-katholische Kirche hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eindeutig bejaht, dass Christen und Muslime denselben Gott bekennen (vgl. NA 3, LG 16), ohne dabei die teils erheblichen Unterschiede in den jeweiligen Gottesvorstellungen zu übersehen. Christen wie Muslime glauben, dass Gott als Schöpfer und Richter wirkt, allmächtig und barmherzig ist und sich den Menschen offenbart hat. **Beide Religionen beziehen sich auf den Gott Abrahams, den Bibel wie Koran bezeugen, als ihren Ursprung und ihre Verbindung. Der arabische Begriff „Allah“**

bedeutet schlicht „Gott“. Er wird auch von arabischen Christen verwendet, sodass hier kein Gegensatz besteht.



Entsprechend stellte auch Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache an junge Muslime im marokkanischen Casablanca im Jahr 1985 fest: „Wir glauben an denselben Gott, den einzigen, den lebendigen, den Gott, der die Welten schafft und seine Geschöpfe zur Vollendung führt.“¹² Und dennoch gibt es eine Reihe theologischer Unterschiede in den Gottesvorstellungen, aufgrund derer immer wieder diskutiert wird, inwiefern es derselbe Gott ist, den Christen und Muslime bekennen.

Als Monotheisten gehen jüdische, christliche und muslimische Gläubige gleichermaßen davon aus, dass es nur einen Gott gibt. Zu ihm bekennen sich die drei Religionen in je unterschiedlicher Weise. Den „Gott Israels“, den die biblischen Schriften bezeugen, vom „Gott des Koran“ trennen zu wollen, würde zentralen Aussagen der jeweiligen Traditionen zuwiderlaufen. Der islamische Glaube betont, dass der Gott, der sich im Koran mitteilt, derselbe ist, der sich zuvor bereits den Juden und Christen offenbart hat. Trotz seines insgesamt ambivalenten Verhältnisses zu den „Leuten des Buches“, d. h. zu Juden und Christen, betont der Koran, dass der Gott der Muslime mit dem Gott der Bibel identisch ist: „Unser Gott und euer Gott ist einer“ (29:46).¹³ Zugleich kritisiert der Koran christliche Glaubensvorstellungen und widerspricht ihnen.

Es gilt im christlich-muslimischen Dialog (ebenso wie im christlich-jüdischen Dialog) die Unterschiede zwischen dem Sprechen vom „Gott Jesu Christi“ und „Gott, dem dreieinen“ auf der einen Seite und der starken Betonung des Eingottglaubens auf der anderen Seite zu bedenken. Sie bestehen wesentlich darin, dass das Christentum Gott trinitarisch, als Vater, Sohn und Heiliger Geist, versteht, während der Islam die absolute Einheit und Souveränität Gottes unterstreicht. Der erste Satz des islamischen Glaubensbekenntnisses „Es gibt keinen Gott außer Gott“, der die Einheit und Einzigkeit Gottes betont, scheint dem christlichen Glaubensbekenntnis zum dreieinen Gott zu widersprechen. Entsprechend ringen die christlich-muslimischen Auseinandersetzungen bis heute immer wieder darum, dass der Koran Jesus „nur“ als einen Propheten und Menschen versteht. Dass Gott sich als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart hat, wird im Koran abge-

lehnt. In direktem Gegensatz zur Formel „gezeugt, nicht geschaffen“ aus dem nizänischen Glaubensbekenntnis heißt es in Sure 112: „Er ist Gott, der Eine, ... er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt.“¹⁴

Insgesamt deutet der Koran die Bibel in entscheidenden Fragen um: Dies gilt vor allem hinsichtlich der Verneinung des Kreuzestodes Jesu und seiner Bedeutung (4:158), der Frage nach der göttlichen Natur Jesu bzw. seiner Gottessohnschaft (5:17; 19:35; 17:111) und der stellvertretenden Erlösung Jesu. Wiederholt erteilt der Koran zudem sehr vehement der Dreieinigkeit Gottes eine Absage (4:171), die als eine Verfehlung des Glaubens an den Einen und Einzigen (arab. *tawhīd*) angesehen wird. Die Trinität wird hierbei allerdings nicht entsprechend dem christlichen Verständnis aufgefasst (vgl. 5:116; 5:73) und – auch in der späteren islamischen Tradition – vielfach als „Beigesellung“ (arab. *širk*; 9:31) missverstanden.

Mit dem christlichen Argument, die Trinität sei im Koran falsch verstanden worden, ist jedoch noch keine theologische Klärung erreicht. Vielmehr stellt die beschriebene koranische Kritik des biblischen Gottesverständnisses für das christlich-muslimische Gespräch eine bleibende Provokation, Herausforderung und Aufgabe dar. Denn der Glaube an den einen Gott kann nicht einfach nur eine zentrale Schnittfläche zweier Gotteslehren sein, neben der dann noch, gleichsam abgelöst, die christliche Trinität und der muslimische *tawhīd* bestünden. Dennoch ist das Festhalten an einem gemeinsamen Grundbestand von übereinstimmenden Glaubensaussagen, die als gemeinsame Züge zweier eng verwandter Religionen benannt werden können, von hohem Wert. **Und so ist auch das Bekenntnis zu dem einen Gott von essenzieller Bedeutung für den christlich-muslimischen Streit über spezifische Aussagen der jeweiligen Gotteslehren.** Gott wird durch die Differenzen kein anderer sein, als er ist. Um diese Differenzen der Gotteslehren muss gestritten werden, um dem Eigensinn beider Religionen überhaupt gerecht zu werden. Zugleich wird das Wissen um das unverfügbare Geheimnis des stets größeren Gottes diese Ausei-

nandersetzung prägen und kann zu einer gemeinsamen Gottsuche führen. Denn es war und ist für beide Traditionen gleichermaßen komplex, das Unendliche im Endlichen zu denken: Gott als das „Absolute“ wird von den Menschen mit ihren begrenzten Wahrnehmungs- und Erkenntnismöglichkeiten immer nur relativ erfasst. Hier stellen Christen wie Muslime dieselben Fragen: Was bedeuten dann Allmacht, Herrlichkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes? Wie ist Gottes Handeln in der Welt zu verstehen? Wie ist überhaupt – und noch dazu in so bestimmter Weise – von Gott zu sprechen und wie ist zu einem solchen Gott zu beten? Entsprechend der gemeinsam aufgegebenen Fragen, die in den Traditionen zu unterschiedlichen Antworten führen, kann das interreligiöse Gespräch über Gott aufgenommen werden.¹⁵

Zuweilen wird hierbei jedoch eine völlige Gegensätzlichkeit der jeweiligen Gottesbilder konstruiert, die problematisch ist: Dem Christentum wird zugeschrieben, in ihm habe sich Gott seinem Wesen nach mitgeteilt, d. h. in Jesus Christus sich selbst als Liebe kundgetan, während er im Islam „nur“ seinen Willen, seine Gesetze, seine Rechtsleitung mitgeteilt habe. Diese schroffe Kontrastierung von koranischer „Willensoffenbarung“ Gottes (als Strenge) versus christlicher „Wesensoffenbarung“ (als Liebe) schafft jeweils ein abzulehnendes Gegenbild, trifft aber nicht das biblische oder koranische Gottesverständnis.

So steht für den Koran die Barmherzigkeit Gottes an erster Stelle, wie schon der erste Vers der Eröffnungssure („Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers“, 1:1), aber auch zahlreiche weitere Verse zeigen (z. B. „Er hat sich selber der Barmherzigkeit verschrieben“, 6:12). Umgekehrt gilt: Das christliche Gottesverständnis antwortet sehr entschieden auf menschliches Scheitern, Fehlgehen und Verlorensein, da es Rettung und Erlösung einschließt, was muslimischerseits selten umfassend wahrgenommen wird. **Denn die islamische Gotteslehre kennt weder eine Christologie noch eine Lehre vom Heiligen Geist, die hingegen für ein christliches Selbstverständnis unverzichtbar sind.** Zu verdeutlichen, dass das

christologische wie auch das trinitarische Dogma keine „Verwässerung“ des Monotheismus bedeuten, sondern vielmehr seine Konturierung, bleibt aus christlich-theologischer Perspektive eine wichtige Aufgabe für den Dialog. Damit ist zugleich klarzustellen, dass der Glaube an den Dreieinen dem muslimischen Glaubenssatz „Es gibt keinen Gott außer Gott“ nicht entgegensteht. Der in der Geschichte Jesu in endgültiger Weise offenbar gewordene Gott muss hierbei als der Gott Israels erschlossen werden. Ohne Zweifel liegt die „Charakteristik“ des christlichen Gottesverständnisses in der Rede von der Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth begründet. Die mit seiner Person verbundenen historischen Geschehnisse werden als Offenbarung gedeutet: In Jesu Verkündigung und Handeln wird die Zuwendung Gottes erfahrbar, im Gesamtzusammenhang von Leben, Tod und Auferweckung Jesu ereignen sich Rettung, Befreiung und Erlösung. Dieses Heilsgeschehen ist das Offenbarungsgeschehen, Gott teilt sich in Jesus Christus mit. Es bildet Ausgangspunkt und normative Vorgabe für den christlichen Glauben an Gott. Jesus wird nicht nur – wie im Koran – als Überbringer einer Botschaft geglaubt, sondern ist Selbstzusage Gottes. In ihm wird Gottes Wort Mensch, nicht der Mensch Jesu vergöttlicht. Diese Menschwerdung schließt das Kreuzesgeschehen ein: Verstanden als *Kenosis* (Entäußerung) umfasst das göttliche Eingehen in die Welt auch Leiden und Tod Jesu. Die Vorstellung eines „Leidens in Gott“ oder eines „mitleidenden Gottes“ ist dem islamischen Gottesverständnis hingegen fremd, nicht aber die Annahme seiner erfahrbaren Nähe (z. B. durch Koranrezitation). Die bleibende Gegenwart Gottes und Jesu Christi versuchte die christliche Tradition durch die Verbundenheit im **Heiligen Geist** verständlich zu machen.



Auch der Koran kennt eine Rede vom Geist Gottes (arab. rūḥ al-qudus), deutet diese aber anders, z. B. gemeinhin als Engel Gabriel.

Gott ist im christlichen Glauben ein beziehungsstiftender Gott, der die Menschen anredet und ihre Antworten in freier Zuwendung erhofft. So

ist das Christusbekenntnis zwar das Unterscheidende gegenüber Muslimen (und auch Juden) – und doch verpflichtet gerade dieses Bekenntnis zu der Annahme, dass Gott sich *allen* Menschen zugesagt hat und sich ihnen liebend zuwendet.

2.2.2. Bibel und Koran

Im Zentrum des islamischen Glaubens steht der Koran (arab. *qurʿān*), von dem Musliminnen und Muslime aussagen, er sei das Wort Gottes, das dem islamischen Propheten Muḥammad zwischen 610 und 632 in Mekka und Medina in arabischer Sprache offenbart wurde. Die Mehrdeutigkeit des Begriffs weist bereits auf die Verschränkung der mündlichen und der schriftlichen Überlieferungsgeschichte hin: „Koran“ bezeichnet zunächst das an den Propheten ergangene göttliche Wort, sodann das öffentliche Vortragen bzw. Rezitieren dieses Wortes durch Muḥammad, den einzelnen vorgetragenen Text, wie auch die Sammlung dieser Texte in Form einer Schrift respektive eines Buches (arab. *kitāb*)¹⁶. **Der Islam hat also mit Judentum und Christentum grundsätzlich die Vorstellung gemein, dass Gott sich dem Menschen durch sein Wort mitgeteilt hat.** Das durch Muḥammad rezitierte Wort wurde ca. 20 Jahre nach seinem Tod in einem Kanon von 114 Kapiteln, sogenannten „Suren“, die im Arabischen eigene Namen tragen, zusammengestellt. Wenn Muslime auf Passagen im Koran verweisen, benutzen sie in der Regel den Namen der Sure, nicht deren Nummerierung (z. B. Sure „Die Kuh“ statt 2. Sure). Die Verkündigung des Texts geschah vor einem bestimmten gesellschaftlichen Hintergrund, weshalb der Koran – wie jeder Text – der Auslegung bedarf. Tatsächlich haben die Muslime über die Jahrhunderte hinweg eine reiche Auslegungstradition in Form der Koranexegese (arab. *tafsīr*) hervorgebracht, die unterschiedlichen methodischen Ansätzen folgt. Einer der berühmtesten Kommentare ist jener von aṭ-Ṭabarī (gest. 923).

Der christliche Blick auf den Koran übersieht häufig seine poetisch-hymnische Sprachgestalt im Arabischen. Diese kommt nicht zuletzt in der

kunstvollen Rezitation, etwa während des Fastenmonats Ramadan, im ästhetischen Erleben zur individuellen Erbauung und in der Verehrung des Wortes als Bestätigungswunder für die göttliche Sendung Muḥammads zum Ausdruck.¹⁷ Übersetzungen des Koran in andere Sprachen können seine sprachliche Schönheit und seine in der islamischen Theologie entfaltete „Unnachahmlichkeit“ (arab. *iğāz*) kaum wiedergeben. Im Unterschied zum Islam besteht das Spezifikum des christlichen Glaubens darin, dass Gott nicht nur durch sein Wort gesprochen hat, sondern dieses in Jesus Christus Mensch geworden ist. **Bisweilen wird in der christlich-muslimischen Begegnung der Vergleich zwischen der „Fleischwerdung“ (Inkarnation) Gottes in Jesus Christus und der „Schriftwerdung“ (Inlibration) Gottes im Koran verwendet.**¹⁸ Dieser Vergleich mag hinken (u. a. deshalb, da er den Charakter des Koran als lebendige Interaktion verdeckt und da man christlicherseits Jesus Christus mit dem Gottesnamen anruft, was islamischerseits für den Koran nicht gilt); er lässt jedoch den hohen spirituellen Wert, den der Koran für Musliminnen und Muslime hat, erahnen. Seine Würdigung im Islam kommt der Christusfrömmigkeit in der christlichen Liturgie nahe, vergleichbar mit der christlichen Verehrung von Kreuzen oder Ikonen. Daraus folgt konkret, dass Koranausgaben mit Würde zu behandeln sind, indem sie beispielsweise auf einem Ständer in muslimischen Haushalten an herausragender Stelle platziert werden. Es verbietet sich, unachtsam mit dem arabischen Text und seiner Übersetzung umzugehen, überzählige Kopien mit Koranversen in den Müll zu werfen oder Ähnliches. Aufgrund der Koranfrömmigkeit werden Schändungen und Verbrennungen des Textes, wie sie in den letzten Jahren als Form des Protests gegen den Islam stattgefunden haben, als Sakrileg betrachtet.

Der Koran stellt sich bewusst in die Tradition seiner beiden monotheistischen Vorgängerreligionen, will diese aber zugleich überbieten, indem er biblische Narrative und Konzeptionen aufnimmt und sie im Sinne von Muḥammads Verkündigung des Einen Gottes reinterpretiert bzw. fort schreibt: „Und auf dich sandten wir herab das

Buch mit der Wahrheit; es bestätigt, was von dem Buch schon vorher da war, und gibt darüber Gewissheit. ... Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht. Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert darum um das Gute!“ (5:48) Der Anspruch des Koran, das unmittelbar offenbarte göttliche Wort zu sein, markiert den wesentlichen Unterschied zur biblischen Tradition, die von den Erfahrungen des Einzelnen bzw. des Volkes Israel mit seinem Gott berichtet und so als „Gottes Wort in Menschenwort“ zu verstehen ist.¹⁹ Die so begründeten, unterschiedlichen hermeneutischen Zugänge können eine Herausforderung für das christlich-muslimische Gespräch darstellen, zumal sie häufig unreflektiert bleiben. Eine Folge sind Missverständnisse bezüglich der Bedeutung schriftbasierter Argumente sowie konkurrierende oder sich widersprechende theologische Bewertungen, beispielsweise mit Blick auf den Kreuzestod Jesu.²⁰

Von Relevanz ist in diesem Zusammenhang auch die Art und Weise, wie auf andere Schriften Bezug genommen wird. Der Koran bezieht sich regelmäßig auf die heiligen Schriften von Judentum und Christentum, besonders auf die Tora (arab. *tawrāt*), den Psalter (arab. *zabūr*) und das Evangelium (arab. *inḡīl*), sowie, ohne sie beim Namen zu nennen, auf apokryphe Überlieferungen (u. a. das sogenannte Protoevangelium des Jakobus oder das Kindheitsevangelium nach Thomas). Dabei legt er seine eigene Konzeption von Gottes Wort zugrunde und fasst die historisch überlieferten Schriften als defizitär und korrekturbedürftig auf. Diese Argumentationsfigur liefert Musliminnen und Muslimen die theologische Begründung für die Notwendigkeit einer erneuten und abschließenden Offenbarung Gottes, den Koran, der auch das „Buch Gottes“ (arab. *kitāb Allāh*) genannt wird. Unter dieser Form der Aneignung bezichtigt die muslimische Auslegungstradition Juden (arab. *yahūd* oder *hūd*) und Christen (arab. *naṣārā*) der „Verfälschung“ (arab. *tahrīf*) ihrer eigenen Schriften.²¹ Sie stützt sich dabei besonders auf einzelne Koranverse, die der Kritik Muḥammads an in seinem Umfeld lebenden Juden geschuldet sein

dürften: „Seid ihr [Muslime] denn darauf aus, dass sie [d. h. die Juden] euch glauben, wo einige von ihnen Gottes Wort schon hörten, dann aber, nachdem sie es verstanden hatten, es verfälschten, und zwar wissentlich?“ (2:75). Der Fälschungsvorwurf kann sich sowohl auf den Bibeltext selbst (arab. *taḥrīf an-naṣṣ*) als auch auf dessen jüdische oder christliche Interpretation beziehen (arab. *taḥrīf al-maʿnā*).

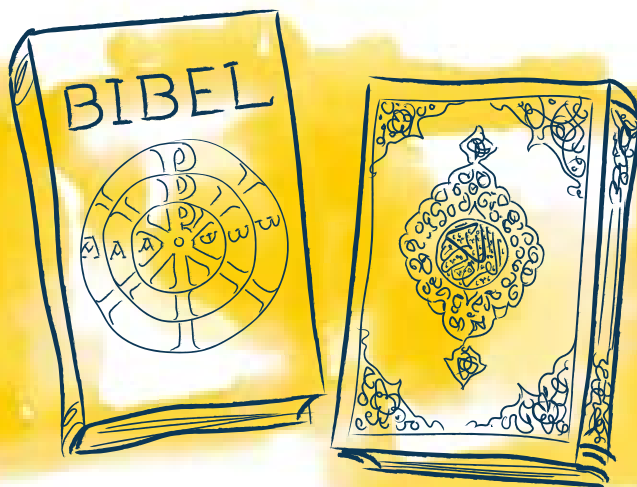
Der Glaube, dass Gott zu den Menschen spricht, ist Juden, Christen und Muslimen gemeinsam. Dennoch fällt es schwer, von einer „Einheit der Buchreligionen“ zu sprechen. Im Hintergrund steht nicht zuletzt der ambivalente, bisweilen auch überhöhungshermeneutische Umgang der islamischen Tradition mit den heiligen Schriften der beiden monotheistischen Vorgängerreligionen, der darauf zielt, den Wahrheits- und Geltungsanspruch der Verkündigung Muḥammads theologisch zu untermauern.

Mit Blick auf die christliche Bibel wiederum ist festzustellen, dass diese viele Schriften der jüdischen Bibel als ersten Teil ihres Kanons aufgenommen hat und daher – als Bibel Israels und als Altes/Erstes Testament – von einer „doppelten Kunde“ zeugt.²³ Zugleich unterscheidet sich das Alte/Erste Testament der katholischen Kirche hinsichtlich der Zahl, des Umfangs und der Anordnung kanonisierter Texte sowohl von der jüdischen Bibel als auch, innerchristlich, vom Kanon anderer Kirchen. Demgegenüber stellt der Koran trotz seiner vielfachen, durchaus auch positiven Bezugnahme auf die jüdisch-christlichen Schriften eine eigenständige Fortschreibung der Bibel dar, die eigene Akzente im Gottesbild setzt. **Gleichzeitig bleibt festzuhalten, dass der Koran Juden und Christen als Empfänger einer Offenbarungsschrift würdigt, nicht zuletzt dadurch, dass sie als monotheistische „Leute des Buches“ bzw. „Schriftbesitzer“ (arab. *ahl al-kitāb*) bezeichnet werden und ihnen auf dieser Grundlage ein besonderer Status zugewillt wird.**

Trotz dieses traditionell erhobenen Fälschungsvorwurfs hat die islamische Tradition eine Bibelauslegung hervorgebracht. Häufig werden einzelne alt- oder neutestamentliche Verse herangezogen, um sie als Voraussage des Auftretens des islamischen Propheten Muḥammad (oder – in der schiitischen Literatur – der Imame) zu deuten. Für eine solche Vorgehensweise können sich muslimische Autoren auf den Koran stützen, der behauptet, dass von Muḥammad „in der Tora und im Evangelium geschrieben [zu] finden“ (7:157) sei. Eine der beliebtesten typologischen Auslegungen in muslimisch-theologischen Werken ist in diesem Zusammenhang die Identifikation des Propheten Muḥammad mit dem johanischen Parakleten (wörtl. „der Herbeigerufene“)²², dem „Geist der Wahrheit“, der „euch in der ganzen Wahrheit leiten [wird]“. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird reden, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird“ (Joh 16,13).

2.2.3. Prophetie

Gemäß muslimischer Überlieferung wurde Muḥammad um 570 in Mekka geboren und ist 632 in Medina gestorben. Ab 610 soll er bis zu seinem Tod Offenbarungen erhalten haben. Musliminnen und Muslimen gilt er deshalb als Prophet



(arab. *nabī*) und Gesandter (arab. *rasūl*) Gottes.²⁴ **So bekennen muslimische Gläubige im Glaubenszeugnis, der Schahada (arab. *šahāda*), nicht nur, dass „es keinen Gott gibt außer Gott“, sondern auch, dass „Muḥammad sein Gesandter ist“.**



Schiitische Muslime setzen meist ‘Alī ibn Abī Tālib (gest. 661), Cousin und Schwiegersohn Muḥammads und erster schiitischer Imam, hinzu. Ihnen gilt ‘Alī als von Muḥammad bestimmter, rechtmäßiger Nachfolger, der um sein Recht gebracht worden sei.

Beide Titel, Prophet und Gesandter, sind im Koran grundgelegt, wobei Muḥammad häufiger als Gesandter bezeichnet wird. Nach muslimischer Auslegungstradition qualifiziert sich ein Gesandter im Unterschied zu einem Propheten dadurch, dass er durch einen Engel eine göttliche Botschaft in Schriftform, wie Muḥammad den Koran, empfangen habe, die ein neues religiöses Gesetz (arab. *šarī‘a*) begründe. Ein bloßer Prophet hingegen verfüge über keine Schrift, besitze aber Fähigkeiten, um Einblick in „das Verborgene“ (arab. *al-ḡayb*) zu nehmen und seinen Mitmenschen die Geheimnisse Gottes kundzutun.

Zu den zahlreichen Propheten im Koran zählen auch viele biblische und außerkanonische Gestalten, von denen nach Maßgabe der Verkündigung Muḥammads ein teilweise deutlich anderes Bild gezeichnet wird. Mose (arab. *Mūsā*), der als Vorbild Muḥammads analog zum Koran die Tora empfangen haben soll, wird wie Muḥammad mit beiden Titeln, Prophet und Gesandter, bedacht. Ebenso wie in der islamischen Auslegung eine Rangfolge zwischen den Gesandten und den Propheten besteht, wird eine solche auch unter den Propheten angenommen (vgl. 17:55). Jesus, „Sohn Marias“ (arab. *‘Isā ibn Maryam*) bzw. „der Messias“ (arab. *al-Masīḥ*), zeichnet sich im Koran dadurch aus, dass er mit dem heiligen Geist (arab. *rūḥ al-qudus*) gestärkt wurde (vgl. 2:253), wobei sich das Verständnis des heiligen Geistes vom trinitarischen unterscheidet. In der Tradition wird Jesus teilweise auch als Gesandter bezeichnet, weil er

die heilige Schrift des Evangeliums – in der Einzahl²⁵ – von Gott empfangen haben soll. Alle Propheten und Gesandten seien von Gott erwählt und rechtgeleitet, was sie, im Gegensatz zu anderen Menschen, frei von Sünde mache.

Der Koran stellt Muḥammad in eine Reihe mit anderen Propheten und Gesandten, die aus der jüdisch-christlichen oder außerbiblischen Tradition bekannt sind, und geht von einer Gleichheit der Offenbarungen Gottes aus, die abschließend in der von Muḥammad verkündeten Botschaft kulminiert habe. Sure 2:136 fordert zum Glauben an alle geoffenbarten Schriften, einschließlich des Koran, auf: „Sprecht: ‚Wir glauben an Gott und was auf uns herabgesandt ward und was auf Abraham und Ismael, auf Isaak und Jakob und auf die Stämme herabgesandt ward. Und an das, was Mose und was Jesus überbracht ward und was überbracht ward den Propheten von ihrem Herrn. Wir machen zwischen keinem von ihnen einen Unterschied.‘“ Die koranische Botschaft wird so einerseits universalisiert, andererseits macht sie sich selbst zum Maßstab der Beurteilung anderer Religionen und deren heiliger Schriften.

Charakteristisch für ein solches Verständnis sind in der nachkoranischen Tradition z. B. Illustrationen, die Muḥammad bei seiner Nachtreise (arab. *isrā’*) und anschließenden Himmelfahrt (arab. *mi‘rāğ*) inmitten biblischer Gestalten porträtieren und zeigen, wie diese Muḥammad ihre Ehre erweisen. Diese Investiturszene versinnbildlicht die ambivalente Anspruchshaltung des Islam, sich in die Kontinuität der beiden monotheistischen Vorgängerreligionen zu stellen und zugleich diese korrigieren bzw. übertreffen zu wollen, indem er sich theologisch als die ursprüngliche „Religion Abrahams“ (arab. *millat Ibrāhīm*) und dessen Monotheismus darstellt. So wird auch von Abraham gesagt, dass er „weder Jude noch Christ“, sondern „ein wahrer Gläubiger, ein Gottergebener“ (arab. *ḥanīf muslim*, Sure 3:67) gewesen sei. Dabei legt der Koran nahe, dass sämtliche Propheten und Gesandten in gleicher Weise die zentralen koranischen Lehren vertreten haben, nämlich die der Einheit Gottes, des jüngsten Gerichts und der Auferweckung der Toten.

In der „Kette der Propheten“ (arab. *silsilat al-anbiyāʾ*) nimmt Muḥammad die abschließende Position ein und wird in Sure 33:40 als das „Siegel der Propheten“ (arab. *ḥātām an-nabiyyīn*) bezeichnet. Diesen Titel fassen die meisten muslimischen Gläubigen im chronologischen Sinn auf, sodass jede postislamische Interpretation, welche die Finalität der Prophetenschaft Muḥammads infrage zu stellen droht, als unauthentisch und heterodox abgelehnt wird, wie etwa, nach muslimischer Mehrheitsauffassung, die der Ahmadis (siehe 3.3.2.). In Anlehnung an ihren manichäischen Gebrauch ist diese Metapher, die judenchristlichen Quellen entlehnt worden sein dürfte, aber wohl eher als Bestätigung des Wahrheitsanspruchs der von Muḥammad verkündeten Botschaft zu verstehen.²⁶ Für die muslimische Gemeinschaft (arab. *umma*) bleibt dennoch der Glaube an die abschließende Bedeutung der Propheten- und Gesandtschaft Muḥammads zentraler Bestandteil. In der schiitischen Tradition gilt das „Licht Muḥammads“ (arab. *nūr Muḥammad*) als Symbol seiner prophetischen Mission zur Ausbreitung des islamischen Glaubens, und die schiitischen Imane und Mitglieder der Prophetenfamilie (arab. *ahl al-bayt*) gelten als exklusive Repräsentanten dieses göttlichen Lichts auf Erden.²⁷

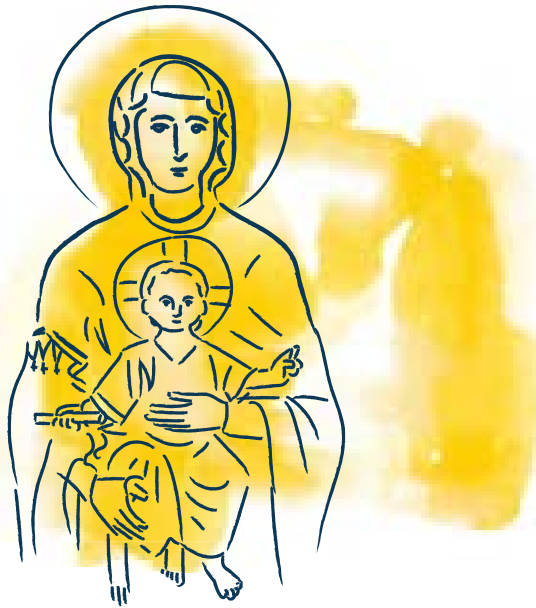
Die islamische Tradition hat im 9. und 10. Jahrhundert eine reiche Sammlung von Berichten über Aussprüche, Anweisungen und Handlungen des Propheten Muḥammad (arab. *ḥadīṭ*) hervorgebracht. Dabei gelten die Sammlungen von al-Buḥārī (gest. 870) und Muslim (gest. 875) nach sunnitischer Auffassung als die bedeutendsten, weil authentischsten. In der islamischen Jurisprudenz stellt die *Ḥadīṭ*-Literatur nach dem Koran die zweitwichtigste Quelle für die Bildung religiöser und rechtlicher Normen dar. Dies unterstreicht die hohe Wertschätzung für Muḥammad und seine Vorbildfunktion für viele Gläubige. Gleichzeitig gibt es einzelne Strömungen im Islam, wie etwa die Wahhabiten, die versuchen, die Verehrung Muḥammads und seiner Familie (insbesondere Fatimas, ‘Alis und deren Nachkommen) zu begrenzen oder gar zu verhindern, um eine mögliche Schmälerung der Bedeutung des koranischen Gotteswortes abzuwenden.

Wohlwissend, welche spirituelle und normative Bedeutung Muḥammad für Musliminnen und Muslime in der Ausrichtung ihres religiösen Lebens besitzt (vgl. Sure 33:21), aber auch welche Kontroversen seine Gestalt unter orientalischen Christinnen und Christen auszulösen vermag, hat die Kirche es sowohl auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in ihrer Erklärung *Nostra aetate* (1965) als auch in nachfolgenden offiziellen Dokumenten unterlassen, sich konkret zu Muḥammad und dessen koranischer Botschaft zu äußern.²⁸ Um diese „Lücke“ zu füllen und Muḥammad einen „Ort“ in der christlichen Theologie zu geben, waren besonders deutschsprachige Theologinnen und Theologen in den Jahrzehnten nach dem Konzil darum bemüht, Muḥammad theologisch zu „würdigen“.²⁹ Ob Muḥammad auch für Nichtmuslime eine Bedeutung haben kann, hängt vom Offenbarungsverständnis ab und auch davon, welche Aspekte seines Lebens als vorbildhaft bzw. anstößig beurteilt werden. Aus christlicher Sicht stellt der Kontrast zwischen der Anwendung von Gewalt durch Muḥammad und seine Anhänger gegenüber ihren Gegnern in Mekka und Medina und dem Gewaltverzicht und der Feindesliebe Jesu eine Herausforderung in der theologischen Bewertung dar. Auch wenn Versuche zu einer christlichen Positionsbestimmung vor allem innerchristliche, d. h. offenbarungstheologische, christologische und religionstheologische, Fragen berühren, so zeugen sie nach jahrhundertelanger scharfer Polemik gegen Muḥammad, wie sie ab dem 8. Jahrhundert in der christlich-apologetischen Literatur zu Fragen von Polygamie, Ehescheidung u. Ä. anzutreffen ist,³⁰ von einer aufgeschlosseneren Wahrnehmung und Deutung des Islam und seines Propheten.

2.2.4. Jesus und Maria

Zwischen Christen und Muslimen stellt die Bedeutung Jesu Christi seit jeher den zentralen theologischen Referenz-, Begegnungs- und Streitpunkt dar. Die Deutung Jesu, wie sie der Koran vornimmt, steht im Widerspruch zu fundamentalen christlichen Glaubensaussagen, da sie seine Menschwerdung, seine Gottessohnschaft, sei-

nen Kreuzestod und die Trinität verneint. Im Gegensatz dazu sind islamische Aussagen über Maria, die Mutter Jesu, weit weniger konfliktträchtig. Für ein ernsthaftes Bemühen um gegenseitiges Verständnis ist es zunächst ratsam, die zentralen Aussagen des Koran über Jesus und Maria zu kennen.³¹



Jesus wird im Koran fast durchgängig „Jesus, Sohn der Maria“ genannt. Ihm kommt als Diener und Gesandter Gottes insgesamt eine sehr würdige Rolle zu. Gleichzeitig wird jedoch unterstrichen, dass er „nur“ Sohn der Maria und eben nicht „Sohn Gottes“ sei (vgl. Sure 4:171). Es entspricht dem islamischen Glaubensbekenntnis und seiner Betonung der Einzigkeit und Einheit Gottes, dass das Menschsein Jesu durch die Beifügung „Sohn der Maria“ hervorgehoben wird. Die Beifügung verdeutlicht zugleich, dass Jesus keinen menschlichen Vater hat, der an dieser Stelle anderenfalls genannt würde. Dies schließt nach koranischem Verständnis ein, dass es sich um eine Jungfrauengeburt handelt. Anders gewendet: Gemäß dem Koran ist Jesus eine Schöpfungstat Gottes, aber nicht selbst göttlich, sondern in erster Linie ein islamischer Prophet (vgl. 2:87). Als solchem kommt ihm in der Reihe der Propheten (vgl. z. B. 2:136; 3:84; 4:163–165) ein herausragender Rang zu. Er überbringt den Christen eine heilige Schrift, das „Evangelium“ (siehe 2.2.2.). Gemäß dem Koran ist hiermit die Offenbarungsschrift des einen und einzigen Gottes gemeint.

Die Verkündigung (mit starken Parallelen zu Lk 1, 28–35) und Geburt Jesu werden im Koran gleich zweimal erzählt. Die spätere, medinensische Fassung der Kindheitsgeschichte liegt in Sure 3:42–51 vor. Bemerkenswert ist, dass in der dort geschilderten Verkündigungsszene Jesus als Wort Gottes charakterisiert wird: **„O Maria! Siehe, Gott verkündet dir ein Wort von sich. Sein Name sei: ‚Christus Jesus, Sohn der Maria‘.“**

(3:45) Eine frühere, mekkanische Fassung der Kindheitsgeschichte Jesu findet sich in der sogenannten „Mariensure“ (19:16–36). Zunächst wird berichtet, wie Gottes Geist ihr als engelsgleicher Mensch erscheint. Er verheißt ihr einen Jungen, woraufhin Maria fragt: „Wie soll mir denn ein Knabe werden, da mich ein Mensch niemals berührte und ich auch keine Dirne bin?“. Die Antwort lautet: „So spricht dein Herr: ‚Das ist mir ein Leichtes‘.“ (19:20 f.)

Maria gebärt gemäß der koranischen Überlieferung Jesus am Stamm einer Palme. Da sie gelobt hat zu fasten und mit niemandem zu sprechen, antwortet sie nicht auf die ihr begegnenden Vorwürfe ob des vaterlosen Kindes. Aber Jesus selbst, in der Wiege liegend, erklärt zum großen Erstaunen aller: „Siehe, ich bin der Knecht Gottes! Er gab mir das Buch und machte mich zum Propheten. Er verlieh mir Segen, wo immer ich auch war, und trug mir das Gebet auf und die Armensteuer, solange ich am Leben bin. Und Ehrerbietung gegen meine Mutter! Er machte mich zu keinem unglückseligen Gewaltmensch. Und Friede über mich am Tag, da ich geboren ward, am Tag, an dem ich sterben werde, und am Tag, da ich zum Leben werde auferweckt!“ (19:30–33) Hier finden sich wichtige islamische Kennzeichnungen Jesu: Er ist Diener und Gesandter Gottes, wahrer Muslim, der die Pflichten des Gebets und der Almosenabgabe einhält, und besonders friedliebend. Die Rede Jesu wird im unmittelbar folgenden Vers gedeutet: „Das ist Jesus, Sohn Marias, als Wort der Wahrheit, über das sie uneins sind. Es steht Gott nicht an, einen Sohn anzunehmen – gepriesen sei er! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‚Sei!‘ Und dann ist sie.“ (19:34 f.)

Der Koran wird auch in Bezug auf die Wunder, die Jesus wirkt, nicht müde, sein Menschsein zu betonen, denn diese führt er stets mit ausdrücklicher „Erlaubnis“ oder „Ermächtigung“ Gottes aus: Er heilt Kranke, erweckt Tote, haucht Vögeln aus Lehm Leben ein. Auch gibt es im Koran das sogenannte „Tischwunder“³², bei dem Jesus von Gott einen gedeckten Tisch für die hungrigen Jünger erbittet und dieser von Gott niedergesendet wird (vgl. 5:110–115). Dass es nicht statthaft ist, Gott, dem Einen, etwas „beizugesellen“ (arab. širk), findet sich in zahlreichen späteren Versen, die sich nun auch explizit gegen die inkarnatorischen und trinitarischen Aussagen der Christologie wenden.

Schließlich ist die Frage, ob und wie Jesus dem Koran zufolge gestorben ist, vor dem Hintergrund der Nichtgöttlichkeit des Propheten zu sehen. Jesus ist menschlich, d. h. sterblich, er isst und trinkt, er ist „Sohn der Maria“, sein Leben, Leiden und Sterben haben keine universal wirkende rettende oder erlösende Bedeutung. Vor allem aber kann ein Gesandter Gottes nicht am Kreuz sterben: Die Vorstellung einer Kreuzigung Jesu wird problematisiert und der Koran unterstreicht, dass der Versuch, Jesus zu töten, erfolglos geblieben sei. Gott bewahrte vielmehr seinen Propheten: Jesus wurde in den Himmel erhoben bzw. von Gott abberufen. Die entsprechenden Verse, die den Kreuzestod verneinen (3:54–60; 4:157f.), sind nicht eindeutig und haben daher zu sehr unterschiedlichen Deutungen geführt. Eine Lesart betont, die Verse richteten sich nicht primär gegen den christlichen Glauben, sondern dienten maßgeblich der Wertschätzung des von Gott gesandten Propheten Jesu. Eine weitere Deutung unterstreicht, Menschen hätten Jesus gar nicht von sich aus töten können, da dies dem Willen und Heilsplan Gottes entgegenstehe. Hinzu kommt, dass im Koran der Tod Jesu ausgehend von seiner wunderbaren Geburt verstanden wird. Der Passion kommt dementsprechend – anders als es die christlichen Evangelien bezeugen – keine Bedeutung zu. Hingegen ist gemäß islamischer Überlieferung auch mit Jesu Wiederkehr als Stellvertreter Muḥammads am Ende der Zeiten und als Fürsprecher am Tag der Auferstehung zu rechnen.

Jesus im Koran – eine Chance für das christlich-muslimische Gespräch?

Dem Koran kommt es entschieden darauf an, die Menschen zur Hinwendung zum stets größeren, einen Gott aufzurufen. Doch die Verehrung Jesu als zweite Person der Trinität wurde von Muslimen vielfach, entgegen dem christlichen Verständnis, als Abkehr vom „reinen“ Monotheismus gedeutet, ebenso wie die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist tritheistisch, d. h. als Verehrung von drei Gottheiten, missverstanden wurde. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und zur Trinität als ebenso „reinen“ Eingottglauben auszuweisen, ist im Dialog mit Muslimen bis heute eine gewichtige Aufgabe und ein Lernfeld für beide Seiten. Die jahrhundertealten theologischen Streitigkeiten begründen sich auch darin, dass die Muslime in Jesus nicht „mehr“ sehen können als „nur“ einen Propheten, der zudem noch vom islamischen Propheten Muḥammad als dem „Siegel der Propheten“ überboten wird.

Das christlich-muslimische Gespräch könnte gewinnen, wenn die hohe Wertschätzung, die der Koran sowohl Maria als auch Jesus zukommen lässt, unter Christinnen und Christen klarer wahrgenommen würde. Auf diese Weise können Jesus und Maria Lernorte der Begegnung von Christen und Muslimen werden.

Aus christlicher Perspektive steht dabei außer Frage, dass Maria den Sohn Gottes und Erlöser der Welt geboren hat. Die Einzigartigkeit des Christusereignisses in seiner universalen Bedeutung markiert den bleibenden Unterschied zwischen dem biblischen und dem koranischen Jesus. Allerdings ist für Christen auch das Menschsein Jesu Christi von zentraler Relevanz. Genau hier kann ein Ansatzpunkt für das christlich-muslimische Gespräch über Jesus liegen.

Die koranische und spätere islamische Aufnahme des biblischen Zeugnisses sieht Jesus als einen bedeutenden Boten und vorbildlichen Diener Gottes, der auch in Hadith-Literatur, Mystik und islamischer Frömmigkeit sehr positiv gestaltet wird. Vom islamischen Propheten Muḥammad wird

überliefert, er habe sich in einer besonderen Nähe zu Jesus gesehen. So heißt es in einem Hadith: „Ich stehe dem Sohn der Maria vor allen Menschen am nächsten. Die Propheten sind aufgrund eines (göttlichen) Auftrags geboren. Zwischen mir und ihm gibt es keine Propheten.“ (*Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Nr. 3442) Auch kann darüber nachgedacht werden, inwiefern die biblische Bezeichnung Jesu als Prophet in den neutestamentlichen Evangelien (Mk 6,4 par.; Lk 13,31–33) Jesu Selbstverständnis (in der Ankündigung des Reiches Gottes und in seinem Ruf zur Umkehr) widerspiegelt. Ein christlich-muslimisches Gespräch hierüber könnte zudem die vielfältigen Verständnisse der frühen Kirche über den „Christus des Glaubens“ weiter erschließen sowie die Ähnlichkeiten des koranischen Jesusbildes zu apokryphen Schriften des 2. Jahrhunderts thematisieren.

In ähnlicher Weise gilt es auch, eine verstärkte Wahrnehmung und Würdigung der islamischen „Mariologie“ zu entwickeln.³³ Vielerorts hat die Verehrung Mariens Eingang in die islamische Volksfrömmigkeit gefunden, was sich im Nahen und Mittleren Osten etwa an gemeinsamen Marienpilgerorten von Christen und Muslimen ablesen lässt. In manchen Ländern wird zudem das Fest **Mariä Verkündigung** als Anlass für christlich-muslimische Dialogbegegnungen genutzt. Im Hintergrund steht nicht zuletzt die Tatsache, dass auch die islamische Überlieferung der Verkündigung von Jesu bevorstehender Geburt eine große Bedeutung beimsst.



Im Libanon gibt es einen Feiertag zu Mariä Verkündigung (25. März) und auch in Jordanien wird das Fest von Christen und Muslimen gemeinsam begangen. In zeitlicher Nähe zu Mariä Verkündigung lädt die Deutsche Bischofskonferenz alljährlich zum Empfang für die Partnerinnen und Partner im christlich-islamischen Dialog ein.

2.2.5. Menschenbild

Die theologische Sicht vom Menschen ist grundlegend für das Verhältnis und das Zusammenleben von Christen und Muslimen. Dabei lassen sich sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede feststellen. Wichtigste theologische Grundlage für das islamische Menschenbild ist der Koran. Wie die Bibel bietet der Koran keine systematische Anthropologie. Vielmehr enthält er in Form mythologischer Sprache Erzählungen über den Ursprung des Menschen sowie implizite Aussagen über dessen Gottes-, Welt- und Selbstverhältnis.

Geschöpflichkeit und Würde des Menschen

Gott ist demnach der Schöpfer von allem und damit auch des Menschen. Geschöpflichkeit des Menschen heißt, der Mensch ist vom Schöpfer gewollt und abhängig von ihm, er ist endlich, er ist sterblich. Gott „bringt das Lebendige hervor aus dem Toten und das Tote hervor aus dem Lebendigen“ (Sure 6:95). Der Mensch wurde geformt aus Erde, Lehm, Wasser (vgl. 3:59; 25:54; 23:12) und in diese Bestandteile wird er dereinst wieder zerfallen. Zum Lebendigen aber wird er durch den Geist, den Gott ihm eingibt: „Er, der da alles, was er schuf, gut machte und der mit Lehm begann des Menschen Schöpfung, dann seine Nachkommenschaft machte aus einem Extrakt jämmerlichen Wassers, ihn dann ebenmäßig formte und von seinem Geist (arab. *rūḥ*) in ihn blies und euch Ohren, Augen, Herzen machte“ (32:7–9; vgl. 15:29; 38:72). Diese Schilderung erinnert an den Schöpfungsbericht der Bibel (vgl. Gen 2,7): Der Geist Gottes ist eine vitale Kraft, die den Menschen zu einem lebendigen Wesen macht.

Zugleich ist der Mensch mehr als ein Tier, durch die Geisteinhauchung wird er zu einem geistigen und moralischen Wesen. Sehr oft ist im Koran auch von der „Seele“ (arab. *nafs*) des Menschen die Rede: Wie das hebräische *nefeš* in der Bibel steht *nafs* im Koran häufig für „Person“ oder „Selbst“, auch wenn der Begriff der „Person“ erst in der neuzeitlichen islamischen Anthropologie tiefer reflektiert wird.³⁴ Der Koran kennt somit

wie die Bibel unterschiedliche Aspekte des Menschen, materielle und geistige. Ein Leib-Seele-Dualismus aber lässt sich nicht feststellen, auch wenn es durch spätere neuplatonische Einflüsse derartige Positionen besonders in der islamischen Philosophie und Mystik gab.

Von zentraler Bedeutung ist, dass sich schöpfungstheologisch keine Über- oder Unterordnung von Mann und Frau oder verschiedener Menschengruppen aus dem Koran herauslesen lässt: Gott erschuf die gesamte Menschheit „aus einem einzigen Wesen“ (4:1), alle haben also denselben Ursprung (vgl. 6:98; 7:189). Nicht nur feministische muslimische Theologinnen und Theologen leiten aus diesem Befund die Gleichwertigkeit von Mann und Frau, ja aller Menschen ab. Ob daraus auch die völlige Gleichberechtigung der Geschlechter und aller Menschen abzuleiten ist, ist innerislamisch freilich (noch) umstritten, gibt es doch auch Stellen im Koran, die eine ungleiche rechtliche Stellung von Mann und Frau zu rechtfertigen scheinen (wie 4:34).

Die Überzeugung von der gleichen Würde wird aber gestützt und noch verstärkt durch eine andere oft zitierte Stelle, wonach Gott den Menschen „als Sachwalter auf Erden“ eingesetzt hat (2:30). Das arabische Wort *ḫalīfa* kann „Nachfolger“ bedeuten, wird aber von den meisten modernen muslimischen Theologinnen und Theologen im Sinne von „Statthalterschaft“ oder „Sachwalterschaft“ verstanden. Diese Funktion kommt dem Menschen zu, weil er von Gott mit einem zumindest im gewissen Grade freien Willen, Vernunft, Sprache und damit auch moralischer Verantwortungsfähigkeit ausgestattet ist. Es ist das besondere Privileg, aber eben auch das Risiko des Menschen.³⁵ Viele moderne muslimische Theologinnen und Theologen sehen in dieser unter allen Geschöpfen einzigartigen Bestimmung die besondere Würde des Menschen, und zwar jedes Menschen: Es geht aus ihrer Sicht um die Verantwortung des Menschen, im Sinne und nach dem Willen Gottes zu leben und zu handeln.³⁶

Auch wenn der biblische Begriff der „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen (Gen 1,27) im Koran nicht explizit rezipiert wird, so lässt sich doch eine vergleichbare theologische Aussageintention feststellen: Die christliche Exegese ist sich heute darin einig, dass der biblische Begriff der Gottebenbildlichkeit in erster Linie eine Funktionsaussage ist, die den Auftrag des Menschen bezeichnet, verantwortlich gegenüber dem Mitmenschen (vgl. Gen 9,6) und der Mitschöpfung (Gen 1,28) zu handeln. Wenn die islamische Anthropologie mit Bezug auf den *ḫalīfa*-Begriff inhaltlich dasselbe aussagen kann, dann besteht in der Frage der besonderen Bestimmung und Würde des Menschen im Angesicht Gottes eine gemeinsame Grundüberzeugung, die weitreichende Konsequenzen für eine Ethik des Lebens und Zusammenlebens hat.³⁷ Dennoch bleiben noch offene Fragen und Themen für den Dialog. So sieht etwa die neuzeitliche katholische Theologie und Ethik die von Gott geschenkte Würde des Menschen als unverlierbar an und leitet daraus die Gleichheits- und Freiheitsrechte jedes Menschen ab. Ob diese Position, die in der universitären islamischen Theologie in Deutschland Konsens ist, sich mehrheitlich in der islamischen Theologie weltweit durchsetzen wird, bleibt abzuwarten. Hierzu bedarf es eines freien Diskurses.

Der Mensch in seiner ethischen Verantwortung

Mit den Begriffen Geschöpflichkeit und Würde des Menschen ist das biblische wie koranische Menschenbild noch keineswegs erschöpfend beschrieben: Gott und Mensch stehen, wenn auch nicht gleichwertig, als Bundespartner in einer Beziehung zueinander. Der Mensch wird seiner wesentlichen Bestimmung erst in der Beziehung zu Gott, im Beachten der göttlichen geoffenbarten Gebote gerecht. Auch wenn der Koran keine so ausgeprägte Bundestheologie kennt wie die Bibel, so hat Gott doch auch aus koranischer Sicht mit dem Menschen eine Art Ur-Vertrag geschlossen (vgl. 33:72), auf den sich der Mensch verpflichtet hat. Die Aussage von Sure 30:30, wonach der Glaube an den einen Gott die der natürlichen Veranlagung (arab. *fiṭra*) des Menschen

gemäße Religion ist, spielt dabei eine wichtige Rolle. Gott hat den Menschen im Laufe der Geschichte immer wieder angesprochen durch seine Propheten, die die Menschen mit ihrer Botschaft an die „Ur-Offenbarung“ erinnern. Außerdem ist der Mensch nicht nur Individuum, sondern von der göttlichen Bestimmung her ein soziales Wesen, das in Beziehung zu den Eltern, zum Ehepartner, zu den eigenen Kindern, zur Glaubensgemeinschaft, zur Menschheit steht. Der Mensch ist der über sich selbst hinaus Verwiesene. Der Koran enthält ähnliche Gebotsreihen wie der biblische Dekalog, Gebote und Verbote, die sich zum einen auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, zum anderen auf das Verhältnis der Menschen zueinander beziehen (vgl. 17:22–39; 6:151 f.), und die Scharia als islamische Lebensordnung regelt Details dieser Beziehungsgestaltung.³⁸

Die islamischen Quellen kennen zwar nicht in gleicher Weise die für die jesuanische Botschaft charakteristische Konzentration der Toragebote auf das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe. Dennoch rezipiert der Offene Brief „Ein gemeinsames Wort zwischen uns und euch“ von 138 muslimischen Gelehrten aus dem Jahr 2007 diese christliche Terminologie und sieht im Doppelgebot eine gemeinsame theologisch-ethische Basis von Christentum und Islam.³⁹

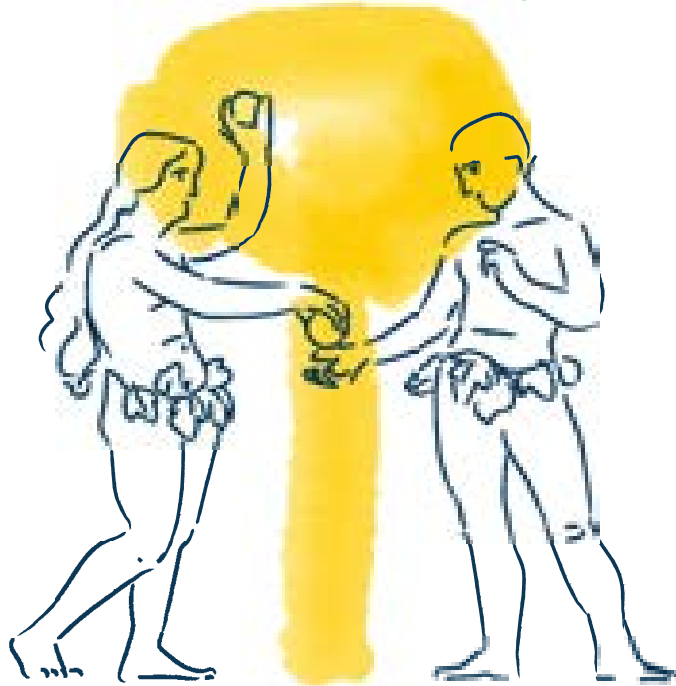
Die Freiheit und die Schwäche des Menschen

Wenn Gott den Menschen am Ende zur Rechenschaft ziehen wird für seine Entscheidungen und Handlungen, dann ist dies mit einem gerechten Gott nur vereinbar, wenn der Mensch zumindest ein gewisses Maß an Willens- und Handlungsfreiheit besitzt. Wiederum bieten weder Bibel noch Koran zur Frage der menschlichen Freiheit eine systematisch reflektierte Position. Nicht wenige Stellen in beiden Schriften scheinen eine deterministische Sichtweise zu vertreten, auf die sich spätere theologische Systeme in beiden Religionen berufen konnten. Gleichzeitig kann kein Zweifel daran bestehen, dass Offenbarung, Ethik und die Vorstellung eines gerechten Richters am Ende der Zeit zumindest die menschliche Freiheit

implizierten. Waren die vorherrschenden traditionellen theologischen Schulen in beiden Religionen überwiegend vom Gedanken der Vorherbestimmung geprägt,⁴⁰ so betonten neuzeitliche theologische Ansätze in beiden Religionen wieder stärker die Freiheit des Menschen.

Christliche und islamische Theologie wissen aber auch um die Schwäche des Menschen, nach Gottes Willen zu leben. Wie die Bibel kennt der Koran in mehreren Variationen die Sündenfallgeschichte, die hier paradigmatischen Charakter hat und sich an einem wesentlichen Punkt von der biblischen Version unterscheidet: Während das Urelternpaar in biblischer Erzählung uneinsichtig ist und die Schuld von sich weg zu schieben versucht, erkennt es in der koranischen Version den Fehler, bereut und bittet Gott um Vergebung. Einen überindividuellen Schuldzusammenhang kennt der Koran nicht; entsprechend wird ein solcher Gedanke durch die islamische Theologie zurückgewiesen. Jeder Mensch trägt seine eigene Verantwortung und Last; eine stellvertretende Sühne für andere wird vehement abgelehnt (vgl. Sure 6:164).⁴¹ Der traditionelle christliche Begriff der „Erbsünde“ führt heute auch jenseits des christlich-islamischen Dialogs zu schwerwiegenden Missverständnissen. Auch vor diesem Hintergrund ist er heute theologisch differenziert im Sinne einer Neigung zum Bösen und zur sozialen Schuldverstrickung zu verstehen, aus der sich der Mensch nicht selbst befreien kann.

Die vor allem vom Neuplatonismus beeinflusste Strömung der islamischen Mystik kennt die Vorstellung vom „vollkommenen Menschen“ (arab. *insān kāmil*): Demnach kann der Mystiker stufenweise zu einem vollkommenen Menschen aufsteigen und so die Einheit mit dem Schöpfer erreichen. Für den andalusischstämmigen Mystiker Ibn ‘Arabī (gest. 1240) etwa war Muḥammad ein solcher „vollkommener Mensch“ und damit nachahmenswertes Vorbild, Prototyp für alle Menschen.⁴²



Das christliche und das islamische Menschenbild

Der Mensch kann nach gemeinsamer christlicher und islamischer Überzeugung nicht angemessen verstanden werden ohne die Berücksichtigung seiner Beziehung zu Gott, seinem Schöpfer und Offenbarer. **Der Mensch ist aus Sicht der christlichen wie der islamischen Anthropologie ein endliches Geschöpf des guten Schöpfers, ausgestattet mit relativer Freiheit und individueller Würde, ein soziales Wesen, das berufen ist zu verantwortlichem Handeln gegenüber den Mitgeschöpfen und zu einer Beziehung mit Gott.** Zugleich wissen Bibel und Koran, christliche und islamische Theologie um die moralische Schwäche des Menschen: Er wird immer wieder sündig vor Gott und den Mitmenschen, verstößt gegen seine eigentliche Bestimmung und ist daher auf Gottes unendliche Vergebungsbereitschaft und Barmherzigkeit angewiesen, um das ewige Heil zu erlangen. Stärker als der koranische und islamische Sündenbegriff jedoch betont die biblisch-christliche Tradition die Verstricktheit des Menschen in die sozialen Strukturen der Sünde. Aus christlicher Überzeugung ist der Mensch daher nicht in der Lage, sich aus eigener Kraft aus diesen Strukturen zu befreien, sondern bedarf der bedingungslosen Versöhnung durch Gott, die im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi ihren unüberbietbaren Ausdruck gefunden hat. Jesus Christus war der „Gott entsprechende Mensch“ (Eberhard Jüngel), Mensch, wie ihn

Gott im Ursprung gedacht hat, frei von Sünde, wahres Ebenbild Gottes, Verwirklichung wahren Menschseins in Gottes- und Nächstenliebe.

2.2.6. Göttliches Recht

Im öffentlichen Diskurs westlicher Gesellschaften wird der Begriff „Scharia“ bisweilen als Synonym für drakonische Körperstrafen verwendet. Scharia wird diesem Verständnis nach mit einem archaischen Rechtssystem gleichgesetzt, das als gottgegeben, unveränderlich und grausam bewertet wird. Dazu trägt sicher auch die Art und Weise bei, wie der Begriff „Scharia“ heute in extremistischen Kreisen verwendet wird (siehe 4.2.4.).⁴³ Blickt man auf die Bedeutung von „Scharia“ in der islamischen Tradition, fällt die theologische und rechtliche Dimension des Begriffs vielschichtiger aus.

Das Wort selbst kann zunächst allgemein mit „Weg“ und spezifischer mit „der (von Gott) gebahnte Weg“ übersetzt werden. So wird der Terminus *šarīʿa* im Arabischen dafür benutzt, eine prophetische Religion in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen, z. B. *šarīʿat Mūsā* („Weg des Mose“) für das Judentum sowie *šarīʿat al-Masīḥ* („Weg des Messias“) für das Christentum. Scharia meint hier also erst einmal nur die von Propheten überlieferten Regeln, die für eine bestimmte Religion prägend sind.⁴⁴

Als islamrechtlicher Fachbegriff wird unter „Scharia“ die „Gesamtheit aller religiösen und rechtlichen Normen, Mechanismen zur Normfindung und Interpretationsvorschriften des Islam“ verstanden.⁴⁵ Scharia ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit einem alle Bereiche umfassenden göttlichen Normensystem. Dieses Normensystem ist nicht in kodifizierter oder kanonischer Form abrufbar, sondern muss jeweils aus den religiösen Quellen (allen voran Koran und Sunna) abgeleitet werden. Aus diesem Grund kann Scharia nicht einfach mit „islamischem Recht“ gleichgesetzt werden.

Das islamische Recht wird in zwei verschiedene, aufeinander bezogene Rechtswissenschaften unterteilt, die das Ziel haben, die abstrakte Scharia zu verstehen und in konkrete Rechtsnormen zu übersetzen. Die Rechtstheorie (arab. *uṣūl al-fiqh*, wörtlich: „Quellen des Verstehens“) beschäftigt sich mit den hermeneutischen Grundlagen, mittels derer aus dem Koran und aus anderen Quellen Regeln abgeleitet werden können. Unter Rückbezug ihrer jeweiligen theologischen Verortung bereiten die Rechtsgelehrten das methodische Fundament vor, sodass in der angewandten Rechtswissenschaft (arab. *fiqh*) dann konkrete Normen und Regeln aus den offenbarten Texten abgeleitet und aufgestellt werden können. Dabei befähigen allgemeine Prinzipien, die aus den religiösen Quellen gewonnen werden, die Rechtsgelehrten auch dazu, mittels eigenständiger Urteilsfindung (arab. *iğtihād*) Normen herzuleiten. Dies ist gerade mit Blick auf zeitgenössische Fragen relevant und wird daher vor allem von reformorientierten Gelehrten betont. **Zusammenfassend wäre islamisches Recht demnach der Versuch von Menschen, durch Interpretation aus den religiösen Quellen abzuleiten, welche Handlungen vollzogen werden können, sollen und müssen.**⁴⁶ Die theologische Reflexion, wie sie etwa im *kalām* betrieben wird, bildet dabei eine wichtige Grundlage für Rechtswissenschaft und Rechtstheorie.⁴⁷ Neben dem Rechtsdiskurs kam in islamischen Gesellschaften über lange Zeit auch den sogenannten *adab*-Werken als eigenem literarischem Genre Bedeutung zu, wenn es darum ging, Regeln des richtigen

Verhaltens zu formulieren. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch ethische Reflexionen zu Fragen der Morallehre und Sittlichkeit (arab. *ahlāq*). Werke wie das beliebte Genre der „Vierzig Hadithe“ und ihre Kommentare sowie andere Hadith-Sammlungen sind ebenfalls im Kontext des Nachdenkens über das rechte Handeln von Muslimen entstanden.⁴⁸

Bei der Auslegung vertreten die Rechtsgelehrten üblicherweise nicht den Anspruch, die Scharia – verstanden als göttliches Normensystem – vollständig zu erfassen. Es handelt sich dabei vielmehr um eine menschliche Annäherung an das göttliche Ideal. Trotz einiger Übereinstimmungen zwischen den Rechtsgelehrten lässt sich sagen: Einander widersprechende Auffassungen von verschiedenen Rechtsgelehrten sind eher die Regel als die Ausnahme. In diesem Sinne haben sich parallel zueinander verschiedene Auslegungstraditionen durchgesetzt, die als „Rechtsschulen“ bezeichnet werden und auch zueinander konträre Positionen einnehmen; im sunnitischen Islam haben sich vier Rechtsschulen etabliert (siehe 3.3.1.).

Unterschieden wird im islamischen Recht zwischen Regelungen, die die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen betreffen, und denjenigen, die die Beziehungen der Menschen untereinander tangieren. Der erste Bereich umfasst beispielsweise liturgische oder rituelle Fragen (z. B. Gebetsvorschriften) und gilt im Allgemeinen als Recht, das über die Zeiten nicht veränderbar ist. Anders verhält es sich mit dem zweiten Bereich, in dem die zwischenmenschlichen Beziehungen konkret ausgestaltet werden. Zeitgenössische Rechtsgelehrte gehen in der Regel davon aus, dass Normen in diesem Rechtsbereich veränderbar sind, weil ihr Rechtsgrund rational nachvollziehbar ist. Manche Gelehrte vertreten die Auffassung, dass sich Regelungen verfälschen, wenn sie gemäß ihrem Rechtsgrund nicht weiterentwickelt werden.⁴⁹ In fundamentalistischen Strömungen findet der Spielraum der Auslegungstraditionen hingegen kaum Beachtung.

Anknüpfungspunkte und Unterschiede mit Blick auf das christliche Verständnis

Nicht nur zwischen Islam und Christentum, sondern auch innerhalb der jeweiligen Religion gibt es mit Blick auf die Rede vom „göttlichen Recht“ sehr unterschiedliche Interpretationen und Herangehensweisen. Dennoch sollen hier hinsichtlich der sunnitischen und der katholischen Tradition – notwendigerweise cursorisch – einige Parallelen und Unterschiede dargelegt werden.⁵⁰

In beiden Religionsgemeinschaften kennt man die Vorstellung, dass Gott Urheber von Gesetzen bzw. Normen ist. In der katholischen Tradition wird zwischen dem unabänderlichen *ius divinum* und dem grundsätzlich änderbaren *ius humanum* unterschieden. Das göttliche Recht umfasst dabei sowohl das Naturrecht (*ius divinum naturale*) als auch das aus der Offenbarung abgeleitete Recht (*ius divinum positivum*). Die Frage, inwiefern es sich bei einer Norm um göttliches Recht handelt, wird letztlich durch das kirchliche Lehramt entschieden.⁵¹ Prägend für die islamische Tradition hingegen ist das Begriffspaar *šarīʿa* vs. *fiqh*: Der Gesamtheit des göttlichen Rechts wird die menschliche Erkenntnis dieses Rechts bzw. die Ableitung im konkreten Einzelfall gegenübergestellt.

Eine fortschreitende Erkenntnis des göttlichen Rechts durch den Menschen ist in beiden Traditionen möglich. Normen können deshalb unter gewissen Umständen und in einem bestimmten Rahmen verändert werden, vor allem dann, wenn es sich um konkrete Regelungen des zwischenmenschlichen Bereichs handelt. Die Frage, wie sich göttliche Normen in die jeweilige Zeit übersetzen lassen, beschäftigen sowohl christliche als auch muslimische Theologen.⁵²

Graduelle Unterschiede sind im Nachdenken über göttliches Recht und in der Themensetzung festzustellen: Im islamischen Denken steht vor allem das Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunft im Mittelpunkt, d. h. erkenntnistheoretische Fragestellungen über die Möglichkeit des sicheren Wissens; in der katholischen Tradition

wird eher nach der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft gefragt. Während in der islamischen Tradition die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Recht diskutiert wird, sorgt auf christlicher Seite bisweilen das Verhältnis von (Kirchen-)Recht und Theologie für Kontroversen.

Bedeutende Unterschiede lassen sich in der Frage der Autorität bezüglich der Normgebung und Normgewinnung sowie in der Reichweite des Rechts ausmachen. Islamische Rechtsgelehrte leiten – jeweils entsprechend ihren Rechtsschulen – aus den offenbaren Texten Regeln ab und betrachten diese als Annäherung an das göttliche Idealrecht, wenngleich sie um die Unterschiede und Widersprüche zwischen bestehenden Auslegungen wissen.⁵³ Nach katholischem Verständnis ist es das kirchliche Lehramt, das die Regeln aufstellt und kanonisiert. Im Islam gibt es keinen kodifizierten Kanon, sondern unterschiedliche Auslegungstraditionen.

Das kanonische Recht bezieht sich auf die kirchliche Gemeinschaft im Sinne der institutionell verfassten Kirche. **Die Frage, in welchem Rahmen, in welchem Umfang und für welche Adressaten islamisches Recht gelten soll, wird von Musliminnen und Muslimen heute unterschiedlich beantwortet.** Die nicht kodifizierte Scharia war in Ländern mit muslimischer Mehrheit bis ins 19. Jahrhundert geltendes Recht. Heute finden die rechtlich relevanten Bestandteile der Scharia auch in islamisch geprägten Staaten oft nur eingeschränkt Anwendung oder wurden gänzlich durch staatlich gesetztes Recht verdrängt. Insgesamt ist das heutige Recht in islamischen Ländern – auch infolge des kolonialen Einflusses – stark von europäischem Recht geprägt, etwa vom französischen *Code civil*. Für Musliminnen und Muslime in Deutschland haben in der Regel nur jene Teile der Scharia praktische Relevanz, die die Religionsausübung betreffen oder ethische Orientierungen enthalten. So wird auch in der islamischen Theologie in Deutschland der enge Zusammenhang zwischen rechtlichen und ethischen Reflexionen betont.⁵⁴

Sowohl das Judentum als auch der Islam wurden aus christlicher Perspektive immer wieder mit dem negativ konnotierten Begriff der „Gesetzesreligion“ belegt. Prägend waren dabei u. a. die paulinische Kritik am jüdischen Gesetz und Luthers Rechtfertigungslehre. Der schroffe Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade sowie Werken und Glauben wird in neueren christlich-theologischen Ansätzen relativiert. Mit der Erkenntnis, dass der Alte Bund unverbrüchlich fortbesteht, haben christliche Theologinnen und Theologen auch ein neues Verhältnis zur Tora sowie zu gelebter jüdischer Religiosität gewonnen. Mit Blick auf den Islam hat die katholische Kirche in *Nostra aetate* anerkannt, dass Musliminnen und Muslime bestrebt sind, mit ganzem Herzen Gottes „verborgenen Ratschlüssen“ zu folgen. Die Wertschätzung, die sich darin für muslimische Frömmigkeit ausdrückt, kann auch neue Perspektiven für ein katholisches Verständnis des islamischen Rechtsdiskurses eröffnen, ohne eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Gesetz und Freiheit damit überflüssig zu machen.

2.2.7. Mystik

Im christlich-muslimischen Gespräch wird Mystik immer wieder als Brücke zwischen beiden Religionen wahrgenommen.⁵⁵ Ausgangspunkt ist dabei die Feststellung, dass sowohl der christlichen Mystik als auch dem islamischen Sufismus eine individuelle Erfahrung der Gegenwart des einen Gottes zugrunde liegt. In dieser spirituellen Tiefendimension – dem Sich-Versenken in Gott – wird eine besondere gemeinsame Basis gesehen. So zitierte auch Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* den islamischen Mystiker 'Alī al-Ḥawwāṣ als „geistlichen Lehrer“⁵⁶, der feinsinnig auf die Bedeutung der inneren Gotteserfahrung verweist.

Gleichzeitig ist es wichtig, neben den Gemeinsamkeiten auch die Differenzen auszumachen. Dies gilt schon innerhalb von Christentum und Islam, denn sowohl „christliche Mystik“ als auch „Sufismus“ (arab. *taṣawwuf*) sind Sammelbegriffe. Mystische Traditionen sind vieldeutig und nur

prozesshaft zu verstehen.⁵⁷ Zu hinterfragen wäre auch die Annahme, dass mystische Strömungen eine besonders unverfängliche Gemeinsamkeit darstellten, da sie ausschließlich friedliebend seien; für beide Religionen lassen sich Gegenbeispiele finden.⁵⁸ Im Folgenden werden zunächst einige Grundzüge der christlichen Mystik und des islamischen Sufismus vorgestellt, um sie dann in ihrer Bedeutung für den interreligiösen Dialog einzuordnen.

Christliche Mystik

Die christliche Mystik wurzelt in den biblischen Schriften und der Glaubenspraxis des frühen Christentums. Sie hat sich im Laufe der Zeit in sehr unterschiedlichen Kontexten ausgeformt und lässt sich nur schwer als einheitliches Phänomen bestimmen. Im Mittelpunkt mystischer Bestrebungen steht die innere Erfahrung der Gegenwart Gottes, die vor allem durch inneres Gebet, Kontemplation, tätige Nächstenliebe, Askesse bzw. Überwindung des Materiellen erreicht werden soll. Ziel ist eine mystische Einung oder das Einswerden (lat. *unio mystica*) der menschlichen Seele mit Gott. Entsprechend spielen die Beruhigung des Geistes und das sich Öffnen für die Präsenz Gottes eine besondere Rolle für die mystische Frömmigkeit. Vielfältige Visionen, Auditionen und Ekstasen werden in der Literatur christlicher Mystikerinnen und Mystiker beschrieben. Neben Antonius dem Großen (gest. 356) und den sogenannten „Wüstenvätern“ gelten zunächst vor allem die Kirchenväter Origenes (gest. 254), Gregor von Nyssa (gest. nach 394) und Augustinus (gest. 430) sowie im 5. Jahrhundert Pseudo-Dionysios Aeropagita, auf den der Begriff „mystische Theologie“ zurückgeht, als prägend für die christliche Mystik. Während das Abendland gegenüber der Mystik eher zurückhaltend war, fand sie starken Eingang in die Orthodoxie: Das für die Orthodoxie zentrale Konzept der *theosis* (griech. für „Vergöttlichung“) beschreibt einen dynamischen Prozess des Ähnlichwerdens mit Gott, der sich der göttlichen Gnade verdankt und sich trinitarisch durch Liturgie, Sakramente, Gebet und Nachfolge Christi vollzieht.

Um das große Spektrum christlicher Mystik der Folgezeit zumindest anzudeuten, seien nur einige Namen genannt: Meister Eckhart (gest. ca. 1328), Mechthild von Magdeburg (gest. 1282), Johannes vom Kreuz (gest. 1591), Teresa von Ávila (gest. 1582), Franz von Sales (gest. 1622) oder Thérèse von Lisieux (gest. 1897). Sie alle stehen in einer Wechselbeziehung zur Theologie und Philosophie ihrer Zeit und zeichnen sich durch eine reiche Metaphorik aus. Als zeitgenössische Mystikerinnen können z. B. Madeleine Delbrêl (gest. 1964) oder Dorothee Sölle (gest. 2003) gelten.⁵⁹ Ein Spezifikum christlich-lateinischer Mystik ist die Bedeutung von Kreuz und Leiden Jesu Christi. Die **Passionsmystik** betont die Bedeutung der Leidenserfahrung als aktives Eingehen in dieses Heilsgeschehen, das Ertragen von Leid als Mittel der inneren Transformation („Läuterung“, „Reinigung“), als Nachahmung des Leidens Christi oder auch die Teilhabe an ihm. Die mystische Verbindung mit dem Kreuz und Leiden Christi – als Weg einer tiefen Gotteserfahrung – und die Meditation seiner Passion gelten hierbei als Weg der Erlösung und Heiligung und werden hierdurch für das eigene Leben relevant. Den Gegenpol dazu stellt die an der Auferstehung orientierte Lichtmystik dar.



Islamische Anknüpfungspunkte hinsichtlich der christlichen Passion bietet die in der schiitischen Tradition verankerte Ta'ziye-Zeremonie, bei der das Martyrium des Imams Husayn betrauert wird.

Islamischer Sufismus

Auch die mystische Ausrichtung des Islam, der Sufismus, ist höchst vielfältig und verzweigt.⁶⁰ Es wird angenommen, dass manche der frühen mystischen Asketen – ebenso wie auch christliche (nestorianische) Mönche dieser Zeit – Gewänder aus rauer Wolle (arab. *ṣūf*) trugen und sich der Begriff „Sufi“ hiervon ableitet.⁶¹ **Für die sufische Dimension des Islam ist die vorbehaltlose, innere Ausrichtung auf Gott zentral. Trotz einer Vielfalt an Sufi-Gemeinschaften und ihrer unterschiedlichen Ausformungen, Riten und Lehren verbindet sie alle das Ziel, eine tiefere, innere**

Verbindung mit Gott zu suchen. Deshalb wenden sie sich in strenger Selbstdisziplin von der Welt und allen äußeren Ablenkungen ab oder bemühen sich, in allem die göttliche Gegenwart zu erkennen. Im Mittelpunkt des spirituellen Strebens, eines geistlichen Weges (arab. *ṭarīq*), der Stufe um Stufe beschritten wird, steht die persönliche Gottesnähe bzw. eine Ergebenheit in Gott. Die historische Entwicklung, für die neben vielen anderen kontextuellen Prägungen auch christliche Einflüsse auszumachen sind, vollzog sich in mehreren Phasen.⁶²

Wenngleich es schon zu Lebzeiten des islamischen Propheten Muḥammad eine entsprechende Ausrichtung gegeben haben soll, musste in den ersten drei Jahrhunderten nach seinem Tod zunächst um die Berechtigung der mystischen Lehre und Praxis gerungen werden. In dieser Phase der Askese (arab. *zuhd*) lebten die Anhänger zurückgezogen in freiwilliger Armut (arab. *faqr*) und bestanden als eine Randbewegung. Als eine besondere und prägende Asketin dieser frühen Zeit gilt Rābī'a al-'Adawiyya al-Qaysiyya, auch bekannt als Rābī'a von Basra (gest. 801), die den Gedanken der reinen Gottesliebe lehrte.⁶³ Wenngleich das sufische Denken und seine Ausformungen die koranische Offenbarung und die Sunna des Propheten immer wieder mit sich in Einklang zu bringen suchten, wurde die Mystik vielfach als Gegensatz zur islamischen Glaubenslehre oder als Kritik ihrer Verengungen wahrgenommen, was zu Auseinandersetzungen führte.

In der Folgezeit kam es jedoch zu einer gewissen Versöhnung von Mystik und Orthodoxie, entscheidend geprägt durch Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111). Ab dem frühen 12. Jahrhundert lagen sufische Handbücher vor. Zunehmend erfolgte eine Systematisierung der mystischen Lehren und Schriften. Zu erwähnen ist hier auch der große Einfluss von Ibn 'Arabī, der die sufischen Lehren mit philosophischer Reflexion verband und zahlreiche Anhänger gewann.⁶⁴ Ebenso erlangte auch eine mystisch geprägte Lyrik einige Bedeutung, insbesondere auf Persisch. Zu nennen wären etwa die Mystiker und Dichter Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār (gest. 1221) und Ḡalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273).

Es entstanden sufische Gemeinschaften (arab. *ṭarīqa*; wörtlich „Weg“, oft missverständlich übertragen als „Orden“ oder „Bruderschaft“), in denen – angeleitet durch einen spirituellen Lehrer – ein individueller Weg zur Wahrheit erlernt wurde. Die sufische Praxis des Gedenkens Gottes (arab. *ḍikr*) bedeutet das wiederholte Aussprechen der Namen Gottes oder anderer kurzer, lobpreisender Glaubensformeln, kurzer Gebete oder koranischer Verse. Dies soll das Bewusstsein für die stete Gegenwart Gottes stärken. Zum anderen sind Dichtung, Gesang und Musik wichtige Ausdrucksmittel. Bekanntheit erlangten die als Gebet zu verstehenden Trance-Tänze der sogenannten „Derwische“ (von pers. *darwīš*; arab. *faqīr*).



Insgesamt hat die islamische Mystik weitere spezifische Formen populärer Religiosität hervorgebracht (z. B. Gräber- und Heiligenkult, hohe Verehrung Muḥammads bzw. seiner Familie und seiner Gefährten) und das theologisch-philosophische Denken stark geprägt. Auch hierin bleibt das sufische Erbe bis heute höchst bedeutsam.⁶⁵

Aus sufischer Perspektive stellt die Liebe zu Gott das treibende Motiv dar. Betont wird die Verbundenheit aller Dinge mit Gott, seine allumfassende Gegenwart in allem, was existiert. Entsprechend stehen die Einheit und Einzigkeit Gottes bei den sufischen Strömungen im Zentrum.

Alles eins im Herzen? Dialogische Perspektiven

Der knappe Überblick über die christliche Mystik und den Sufismus zeigt einerseits starke Berührungspunkte zwischen beiden Strömungen:

Diese bestehen z. B. in dem Bemühen, das eigene Leben auf Gott auszurichten und aus Gott heraus zu existieren, in der transformierenden und verwandelnden Kraft der Mystik sowie in ihrer Unterbrechung und Übersteigung des Alltäglichen. Deutlich wurde zugleich, dass die jeweiligen mystischen Strömungen nie ohne Rückbindung an

die religionspezifischen Glaubensbekenntnisse und die für diese grundlegenden Offenbarungen in Jesus Christus bzw. im Koran existieren. Anders gesagt: **Eine christliche oder islamische Mystik gibt es nicht unabhängig von christlicher oder islamischer Theologie. Daher wäre auch eine Gleichsetzung von christlicher und islamischer Mystik unangemessen.**

Sehr wohl können mystische Vorstellungen oder Erfahrungen aber einen lohnenden Ausgangspunkt für das interreligiöse Gespräch bieten. Wenn man die historische Entstehung und Verflochtenheit beider Traditionen näher betrachtet, lassen sich Parallelen entdecken, die das Gespräch über die jeweils eigene mystische Tra-

dition bereichern können. Dies gilt beispielsweise für den mehrstufigen Wegcharakter der Mystik (Stufenweg des Aufstiegs und Abstiegs) sowie die entsprechenden geistlichen Übungen (Lesen der Schrift, Meditation, Gebet, Kontemplation).⁶⁶

Bedeutsam für eine Sichtung christlicher Mystik mit Blick auf den Islam sind darüber hinaus auch den Dialog prägende Personen, wie z. B. Charles de Foucauld (gest. 1916), der einen Rosenkranz für Muslime formulierte, mit dem allein Gott angerufen wird und die Liebe zu Gott Ausdruck findet.⁶⁷ Zu nennen ist hier auch das Zeugnis des ermordeten Christian de Chergé (gest. 1996), Prior des Trappistenklosters Tibhirine in Algerien, der 1994 in seinem geistlichen Testament zentrale Dialogeinsichten formulierte: „Nun werde ich, wenn es Gott gefällt, meinen Blick mit dem Gottes, des Vaters, vereinen dürfen, um so mit Ihm seine Kinder aus dem Islam zu betrachten, und zwar so, wie Er sie sieht, ganz erleuchtet von der Herrlichkeit Christi, auch sie Früchte seines Leidens, angetan mit den Gaben des Geistes, dessen tiefverborgene Freude immer die sein wird, die Gemeinschaft zu begründen und die Ähnlichkeit wiederherzustellen, indem er mit all den Unterschieden unter den Menschen spielt.“⁶⁸

2.2.8. „Abrahamitische“ Religionen

Der Dialog zwischen den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam hat aus religionshistorischen wie theologischen Gründen eine besondere Bedeutung. Judentum, Christentum und Islam haben sich in gemeinsamen geografischen und kulturellen Räumen entwickelt, ließen sich voneinander anregen und setzten sich zugleich voneinander ab.⁶⁹ Sie teilen ähnliche religiöse Erfahrungen und Erzähltraditionen miteinander. Alle drei Religionen bekennen den einen Gott, der die Welt erschaffen hat, der sich den Menschen gegenüber barmherzig zeigt, aber ihnen einst auch als Richter entgegentreten wird. Den gemeinsamen Bezugspunkt bilden die biblischen Erzählungen und Gestalten des Volkes Israel in der Jüdischen Bibel bzw. im Alten/Ersten

Testament, auch wenn diese von jeder Religionsgemeinschaft teils anders verstanden, akzentuiert und fortgeschrieben werden – im Neuen Testament ebenso wie in den Schriften des rabbinischen Judentums oder im Koran. Der gemeinsame „Stammvater“ Abraham erfährt in allen drei Religionsgemeinschaften Verehrung.

Abram, der später Abraham genannt wurde, zeugte mit seiner Nebenfrau Hagar seinen Sohn Ismael bzw. Ismā‘īl, als dessen Nachfahren sich viele arabische Muslime begreifen. Juden hingegen sehen sich als Nachkommen von Isaak (arab. Ishāq), den Abra(ha)m mit seiner Frau Sara(i) zeugte. Weil Sara neben Isaak keinen zweiten Erben duldet (Gen 21,10), werden Ismael und seine Mutter verstoßen und in die Wüste geschickt – verbunden mit der Zusage Gottes, dass er auch die Nachkommen Ismaels „zu einem großen Volk machen“ wolle (Gen 21,13). Ismael kehrt später zurück und bestattet, zusammen mit Isaak, den gemeinsamen Vater Abraham (Gen 25,9). Die Bibel verweist mit dieser Erzählung sowohl auf konkurrierende Ansprüche zwischen Brüdern als auch auf die Möglichkeit geschwisterlicher Koexistenz.

Tatsächlich stehen Judentum und Islam in enger Nähe zueinander: Beide vertreten einen konsequenten Monotheismus ohne göttliche Mittlerfigur, beide sind dezentral organisiert, beide betonen die genaue Befolgung religiöser Regeln (Halacha bzw. Scharia). Dennoch lässt sich nicht ohne Weiteres sagen, das Judentum sei mit dem Islam enger verwandt als mit dem Christentum. Dagegen sprechen vor allem religionsgeschichtliche Gründe: Das rabbinische Judentum und das frühkirchliche Christentum haben, auf je unterschiedliche Weise, Motive der israelitischen Tempelreligion, welche im Jahr 70 durch die Römer zerstört wurde, weitergeführt. Beide teilen sich die Jüdische Bibel bzw. das Alte/Erste Testament. Jesus wie auch Paulus entstammen der pharisäischen Bewegung, aus der das Rabbinertum schließlich hervorgeht, und beide erkennen die besondere Erwählung des Gottesvolkes an.

Jüdisch-christlich-muslimisch

Trotz unterschiedlicher Bilder von Abra(ha)m bzw. Ibrāhīm haben sich seit der Aufklärung Begriffe wie „abrahamische“ oder „abrahamitische“ Religionen eingebürgert, wenn es um die Beschreibung jüdisch-christlich-muslimischer Konstellationen geht.⁷⁰ Die Grundlage bilden dabei tatsächliche oder angenommene Gemeinsamkeiten zwischen den drei Religionen.⁷¹ Betont wird vor allem der monotheistische Ursprung von Judentum, Christentum und Islam. Zudem wird auf historische Verflechtungen zwischen den drei Religionen verwiesen, so etwa auf der Iberischen Halbinsel unter der Herrschaft muslimischer Dynastien in al-Andalus zwischen dem 7. und dem 15. Jahrhundert. Prägend sind in diesem Zusammenhang auch Überlieferungen eines (relativ) friedlichen Zusammenlebens von Muslimen, Juden und Christen (*Convivencia*). Zum Ausdruck kommt diese Vorstellung beispielsweise auch in Lessings *Ringparabel* von 1779, in der die Gleichberechtigung und „Verwandtschaft“ zwischen Judentum, Christentum und Islam beschworen wird. Humanistischerseits verbindet sich damit wiederum die Forderung nach „Toleranz“ zwischen den Religionen.

Die gemeinsame Bezugnahme auf Abraham trägt im interreligiösen Dialog dazu bei, eine Haltung der gegenseitigen Wertschätzung und der Friedfertigkeit zu fördern. Auch deshalb bleibt sie bedeutsam. Gleichzeitig werden Begriffe wie „abrahamitische Religionen“, „abrahamitische Spiritualität“ und „abrahamitische Geschwisterlichkeit“ aus religionshistorischer Perspektive bisweilen kritisch hinterfragt. Dies ist etwa dann angebracht, wenn eine Symmetrie oder Gleichförmigkeit zwischen den Religionen suggeriert wird, die weder der theologischen Komplexität von Judentum, Christentum und Islam im Einzelnen noch ihrem Verhältnis zueinander gerecht wird. Unter Verweis auf die je eigenen Wahrheits- und Geltungsansprüche der Religionen und ihre Divergenzen werden solche „harmonisierenden“ Bestrebungen von religionswissenschaftlicher wie auch von theologischer Seite teils scharf kritisiert.⁷² Im Fokus der Kritik

steht auch die Vorstellung einer „abrahamischen Ökumene“, die von einer monotheistischen Offenbarung an Juden, Christen und Muslime ausgeht.⁷³ Allerdings will eine solche „Ökumene“ in der Regel die Unterschiede zwischen den Religionen nicht eibebnen, sondern im Gespräch thematisieren: „Für eine abrahamische Ökumene eintreten heißt nicht, die trennenden Differenzen zwischen Judentum, Christentum und Islam überspielen, heißt nicht leugnen, dass Juden, Christen und Muslime Wahrheitsansprüche gegeneinander vertreten, die nicht auflösbar sind, sondern heißt, diese unvereinbaren Wahrheitsansprüche gegeneinander in richtigem Geist gesprächsfähig machen.“⁷⁴ Auf diese Weise sollen echte „Geschwisterlichkeit“ und Solidarität praktiziert werden.

Einerseits weisen Judentum, Christentum und Islam im Hinblick auf ihre Gottes-, Menschen- und Weltbilder bedeutsame Parallelen auf (z. B. Schöpfung der Welt und Erschaffung des Menschen, Offenbarung Gottes durch Propheten und heilige Schriften, Gottes Handeln in der Geschichte, Messias-Glaube, Jüngstes Gericht und Leben nach dem Tod). Andererseits gewannen sie ihre Identität in der Traditionsbildung lange Zeit durch theologische Differenzierung und Abgrenzung voneinander, wie anhand der gemeinsamen Religionsgeschichte des Nahen Ostens, des Mittelmeerraums und Europas ablesbar ist. Zudem werden Vorstellungen, die sich mit dem Begriff der „abrahamitischen“ Religion verbinden, gerade von jüdischer und muslimischer Seite nicht selten abgelehnt. Neben theologischen Gründen werden dabei auch historische und strukturelle Asymmetrien zwischen den drei Religionsgemeinschaften angeführt.

Dialogpraxis im Trialog

Trotz aller Kritik ist zu bedenken, dass der Trialog⁷⁵ zwischen Juden, Christen und Muslimen durch seine starke Rezeption in der Praxis an Plausibilität gewonnen hat: „Spätestens in der Wirkungsgeschichte wird Abraham zur Symbolfigur des (spannungsvollen) Miteinanders der monotheistischen Religionen.“⁷⁶ Ein Gebrauch



der Adjektive „abrahamisch“, „abrahamitisch“ oder „trialogisch“, der sich dessen bewusst ist, dass die Gemeinsamkeiten zwischen den drei Religionen nicht deren Unterschiede verwischen oder verdecken, ist daher in der Dialogpraxis gut vertretbar. Einen möglichen theologischen Ansatzpunkt bildet etwa eine religionsverbindende Theologie der Gastfreundschaft, die sich mit Rekurs auf die Erzählungen von Abraham und Sara (Gen 18,1–16) entwerfen lässt.⁷⁷

Inzwischen berufen sich mehrere pastorale und religionspädagogische Konzepte interreligiösen und interkulturellen Lernens auf den Trialog zwischen den abrahami(tischen) Religionen.⁷⁸ Besonders für den Religionsunterricht liegen Ansätze und Materialien vor, die ein trialogisches Lernen in den Mittelpunkt stellen.⁷⁹ Zu dieser Entwicklung haben seit dem 11. September 2001 auch verschiedene multireligiöse Initiativen beigetragen, die sich ausdrücklich auf Abraham berufen. Auch das langjährige bundesweite Dialogprojekt jüdischer, christlicher und muslimischer Akteure – „Weißt du, wer ich bin?“ – betont die Gemeinsamkeiten zwischen den drei monotheistischen Religionsgemeinschaften. Im Zentrum steht dabei nicht die Suche nach Gemeinsamkeiten oder Harmonisierungen in der Gotteslehre, sondern die Frage nach sozialetischen Zielen: Mit welchen Zielen und Mitteln können wir unsere Verantwortung für die Gestaltung der Welt gemeinsam wahrnehmen?⁸⁰

Papst-Besuch im Irak

Als Papst Franziskus auf seiner Irak-Reise im März 2021 u. a. die Ebene von Ur besuchte, von

der aus, nach biblischer Überlieferung, Abram und Sarai aufbrachen, um in das Land Kanaan zu ziehen (vgl. Gen 11,31), sprach er ein Gebet der „Kinder Abrahams“ (siehe auch 2.1.2. und 4.1.1.). **Diese Geste steht katholischerseits für eine Weiterentwicklung im interreligiösen Dialog und eröffnet die Möglichkeit, dass Juden, Christen und Muslime – als Kinder Abrahams – unter bestimmten Bedingungen auch gemeinsam einen Gebetstext sprechen.** Bereits die Konzilerklärung *Nostra aetate* hatte Muslime als diejenigen gewürdigt, die sich den göttlichen Ratschlüssen unterwerfen, „so wie Abraham sich Gott unterworfen hat“ (NA 3). Und auch das Judentum würdigte das Konzil als „Stamm Abrahams“, mit dem „das Volk des Neuen Bundes ... geistlich verbunden ist“, sodass „alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind“ (NA 4). Aufgrund der Verflechtungen, die sich in solchen Aussagen widerspiegeln und die monotheistischen Religionen im Vergleich etwa zu fernöstlichen „ähnlicher“ erscheinen lassen, stellt die Gestalt Abra(ha)ms bzw. Ibrāhīms eine wichtige Bezugsfigur zwischen Juden, Christen und Muslimen dar. In multireligiösen Formaten haben die Vertreter der Religionen in den letzten Jahren immer mehr zur Zusammenarbeit, besonders in gesellschaftlich-ethischen Fragen, gefunden. Die Bezugnahme auf Abraham hat auch künftig das Potenzial, im interreligiösen Dialog eine positive, verbindende Perspektive zwischen den Religionen zu eröffnen, die durchaus zu einer Befriedung von Konflikten beitragen kann.

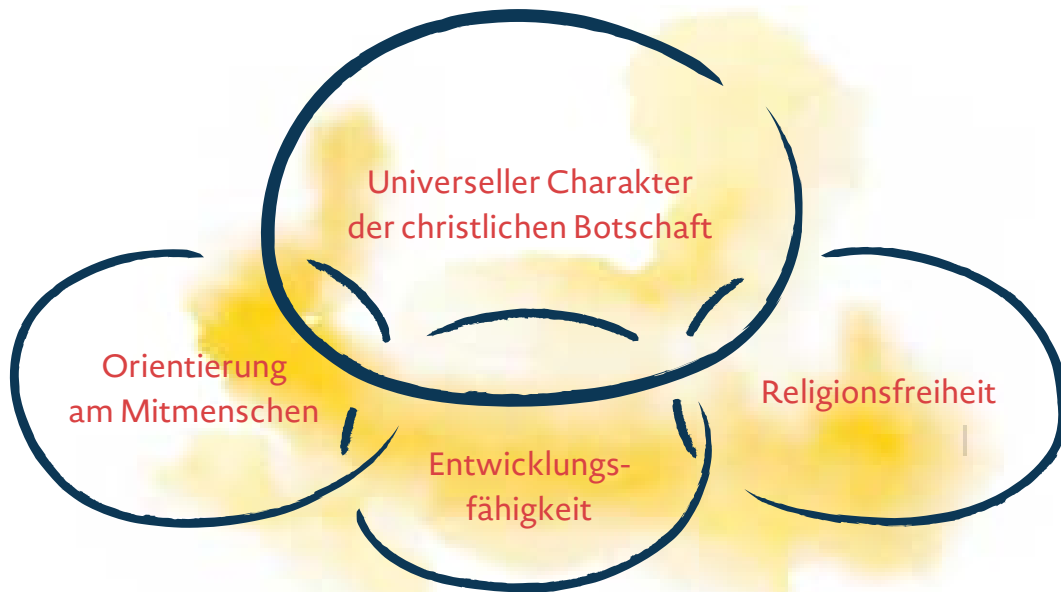
2.2.9. Dialog und Mission

Der Begriff der Mission⁸¹ berührt eine grundlegende Dimension des christlichen Glaubens und wird zugleich sowohl in der interreligiösen Begegnung als auch aus säkularer Perspektive kritisch angefragt: Einerseits ist die Mission als Auftrag, den christlichen Glauben über alle ethnischen, religiösen und kulturellen Grenzen hinweg weiterzugeben, biblisch verankert und kontinuierlich in der gesamten Geschichte des Christentums in sehr unterschiedlichen persönlichen, gemeinschaftlichen und institutionellen Formen gelebt worden. Andererseits ruft das Wort der Mission ernsthafte Kritik, die sich auf die Gewaltgeschichte des Christentums und die Verquickung von Missions- und Kolonialgeschichte bezieht, aber auch Missverständnisse und stereotype Bilder hervor.⁸² Daher sind für den christlich-islamischen Dialog sowohl das Verständnis der Mission als auch die Beziehung von Mission und Dialog zu klären.⁸³

Der Kontext: Skepsis und Kritik

Trotz der relativ uneingeschränkten Möglichkeit der Glaubensausübung im säkularen Kontext liberaler westlicher Gesellschaften ist eine hohe Skepsis gegenüber allen Tätigkeiten und Institutionen zu beobachten, die mit dem Themenfeld der Mission in Verbindung gebracht werden.⁸⁴ Der Begriff der Mission wird mit Aktivitäten der öffentlichen Predigt, der persönlichen Ansprache an der eigenen Haustür oder der aufdringlichen Verbreitung von Schriften in Verbindung gebracht. Diese werden mitunter als offensiv und als Verletzung der Privatsphäre wahrgenommen, als taktische Werbung disqualifiziert und als Gefährdung des öffentlichen Friedens kritisiert. Der Begriff der Mission wird deshalb mit einem intoleranten Religionsverständnis identifiziert, das nicht diskursiv-argumentativ auftritt, sondern seine Auffassung manipulativ durchsetzt und allein auf quantitative Mitgliederengewinnung ausgerichtet ist. Hinter der Ablehnung offensiver missionarischer Aktivitäten stehen tiefergehende Fragen in der Beziehung säkularer Gesellschaften zur Religion: Die Skep-

sis richtet sich zum einen gegen den öffentlichen Ausdruck von Religion und ihre Beanspruchung des öffentlichen Raums, die der Tendenz zur Privatisierung von Religion entgegenläuft.⁸⁵ Zum anderen steht der Begriff der Mission exemplarisch für religiöse Wahrheitsansprüche, die über den Bereich der persönlichen Überzeugung und Meinung hinaus Gültigkeit beanspruchen. Die Skepsis gegenüber missionarischen Tätigkeiten ist also in eine ambivalente Haltung westlich-europäischer Gesellschaften gegenüber der Religion eingebettet: Der Betonung von Offenheit und religiöser Toleranz auf der einen Seite steht die Ablehnung konkreter religiöser Ausdrucksformen und bestimmter Religionen gegenüber, die mit Exklusivität, sichtbarer religiöser Praxis und Bedrohung des gesellschaftlichen Friedens in Verbindung gebracht werden.⁸⁶ „Mission“ ist ein Kristallisationspunkt dieser Ambivalenz. Auch interreligiös wird Mission in Spannung zur Wertschätzung religiöser Pluralität gesehen: Mission scheint die Gleichwertigkeit oder sogar das Existenzrecht der anderen Religion zu bestreiten. Zudem wird die Verbindung von christlicher Missions- und westlicher Kolonialgeschichte kritisch angeführt. Die Differenzierungen und Fortentwicklungen im christlichen Missionsverständnis tun dieser interreligiösen Skepsis keinen Abbruch, sondern werden mitunter sogar als äußere Imagepflege und als strategische Neuerungen, um das Ziel des Proselytismus besser zu erreichen, disqualifiziert. Schließlich treffen Missionsbewegungen in verschiedenen, auch islamisch geprägten Ländern auf Apostasie- und Blasphemiegesetze, mit denen religiöse Minderheiten unter Druck gesetzt werden sollen. Insofern stellt Mission auch in den christlich-islamischen Beziehungen ein Konfliktfeld dar: Missionarische Aktivität und Interesse am Dialog scheinen sich zu widersprechen. Dementsprechend sind auch innerkirchlich die dialogorientierten Milieus und die Milieus, in denen missionarische Aktivitäten gefördert werden, bis in die Gegenwart wenig miteinander verbunden.



Das christliche Verständnis von Mission

Die kritischen Anfragen sind ernst zu nehmen. Ein christliches Verständnis von Mission muss sich immer auch der Missbrauchsanfälligkeit sogar von subjektiv aufrichtigen Missionsbemühungen bewusst sein, besonders dort, wo sie in Kombination mit sozialer, politischer oder gar militärischer Macht auftritt. Die Geschichte des Christentums lehrt einen selbstkritischen Blick auf jede Verquickung von missionarischen Aktivitäten mit gewaltsamer Durchsetzung sowie territorialer Dominanz, aber auch auf Missionsbemühungen, die auf die Konversion von Kollektiven zielen, die ihren Erfolg in quantitativen Konversionen bemessen oder sich bei der Verkündigung manipulativer Methoden bedienen. Zugleich muss die Kritik christlicher Mission, die aus antikolonialer, andersreligiöser oder auch selbstkritischer Perspektive geäußert werden kann, gerechterweise die Vielfalt der Missionsformen berücksichtigen.⁸⁷

Angesichts der kritischen Anfragen ist jedoch auch festzuhalten, was unabhängig von den unterschiedlichen Formen und Verständnissen der innere Wert der christlichen Mission ist. **Zu nennen ist erstens der universelle und grenzüberschreitende Charakter der christlichen Botschaft.** Das Evangelium ist an keinen Ort festgebunden, mit keiner Kultur identisch. Bei einem

tiefen Respekt vor kultureller und religiöser Vielfalt hält der christliche Glaube deshalb an der Universalität religiöser Werte, Haltungen und Ansprüche fest und tritt der Behauptung von unüberbrückbarer kultureller oder ethnischer Unterschiedlichkeit entgegen. Und es ist nachvollziehbar, dass Menschen, die den Christusglauben selbst als unersetzliche Quelle von Trost und Liebesfähigkeit erfahren, ihn auch anderen wünschen. **Zweitens ist die Orientierung am Anderen hervorzuheben.** Christlicher Glaube ist extrovertiert und sowohl auf die Linderung der Not als auch auf die Förderung des Lebens anderer Menschen bezogen. Nimmt man die Orientierung am Anderen ernst, so geht Mission immer mit einer gewissen Absichtslosigkeit einher, die jeglichem Streben nach Hegemonie und Vorherrschaft entgegensteht. **Drittens ist das dynamische Menschenbild einer ansprechbaren, sich verändernden und entscheidungsfähigen Person zu nennen.** Mission geht mit persönlichen Lebensentscheidungen, Umbrüchen und neuen Ausrichtungen einher. Sie bejaht die Bedeutung des individuellen Glaubens für das Verständnis von Religion. Deswegen gehört die Möglichkeit zur Konversion zum christlichen Menschenbild hinzu. Zugleich wird deutlich, dass diese nur in Freiheit und religiöser Selbstbestimmung geschehen darf. **Deswegen sind viertens Mission und der Einsatz für Religionsfreiheit eng verbun-**

den.⁸⁸ Um die strategische Ausnutzung asymmetrischer Machtverhältnisse zu vermeiden, die die Echtheit der Glaubensüberzeugung beschädigen würde, beinhaltet die Religionsfreiheit auch den Einsatz für die Freiheit der anderen Religionen. Mission setzt auf diese Weise die Pluralität der Religionen voraus und steht vor der Aufgabe, das missionarische Verständnis mit einer positiven Haltung zur religiösen Vielfalt zu vereinbaren. Gerade das missionarische Engagement muss sich deshalb entschieden gegen eine abwertende Darstellung der anderen Religionen wenden. Es gilt unbedingt der Einsicht zu folgen, dass der eigene Glauben durch die Abwertung des Anderen niemals überzeugender werden kann.

Die Beziehung von Mission und Dialog

Werden diese vier Wesensmerkmale eines christlichen Missionsverständnisses berücksichtigt, sind Dialog und Mission einander nicht entgegengesetzt. Einerseits, so formuliert die Enzyklika *Redemptoris missio* (RM) von 1990, hat der Dialog „Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art“ (56). Andererseits steht er nicht im Gegensatz zur Mission, sondern hat „eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon“ (55). Diese Sicht bekräftigen die Dokumente des päpstlichen Dikasteriums für den Interreligiösen Dialog „Dialog und Mission“ (1984), „Dialog und Verkündigung“ (1991) und „Dialogue in Truth and Charity“ (2014). **Dementsprechend ist das ernsthafte dialogische Engagement kein Ausdruck eines halbherzigen Bekenntnisses zu Christus. Umgekehrt impliziert die Mission kein halbherziges oder gar taktisches Verständnis des Dialogs und ist kein Ausdruck mangelnder Wertschätzung der Andersgläubigen.**

Christliche Mission und das islamische Verständnis von *da‘wa*

Das christliche Verständnis von Mission ist zwar in der Systematik des eigenen Glaubens verankert und hat ein spezifisches Profil. Zugleich ist es nicht vollkommen isoliert und einzigartig, sondern weist Parallelen zu islamischen Verständnissen auf, die sich mitunter am Begriff *tablīg*, häufi-

ger jedoch am Begriff *da‘wa*⁸⁹ orientieren. Systematische Parallelen bestehen in der universalen Ausrichtung des Glaubens, in dem Vertrauen auf die Ansprechbarkeit und Veränderungsfähigkeit der menschlichen Person wie auch in dem gemeinschaftsbildenden und extrovertierten Charakter der Religion. Christliche und muslimische Missionsaktivitäten haben sich zudem in verschiedenen Epochen beeinflusst und sind derart eng verwoben, dass sie sich in einer Epoche mehr ähneln als die missionarischen Aktivitäten der jeweilig einzelnen Religion über die Epochen hinweg. Trotz der historischen und systematischen Parallelen wird die Gleichsetzung des christlichen Missionsbegriffs mit dem islamischen Begriff der *da‘wa* von islamischen Theologinnen und Theologen kritisch betrachtet.⁹⁰ Diese Kritik ist ernst zu nehmen. Es ist darauf zu achten, wo eigenständige islamische Glaubens- und Organisationsformen durch eine christliche Perspektive falsch interpretiert werden. Zugleich ist aufmerksam darauf zu schauen, wo durch die Behauptung einer Unvergleichbarkeit eine selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen und politischen Geschichte vermieden und eine einseitige Identifizierung des Christentums mit kolonialer und imperialer Geschichte unternommen wird.

Von diesem umfassenden Verständnis der *da‘wa* zu unterscheiden sind spezifisch missionarisch orientierte Bewegungen, die ab dem 19. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit den verschiedenen christlichen Missionen in islamisch geprägten Ländern entstehen und sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter Nutzung moderner Medien noch einmal deutlich verstärken. Zu denken ist hier an die Bewegung der Ahmadiyya, an die südasiatische Tablighi Jama‘at oder die pakistanische Da‘wat-e Islami. Eine eigene Bedeutung erlangt die *da‘wa* vor allem ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Zuge salafistischer Bewegungen.⁹¹ Hier realisiert sich die *da‘wa* in offensiven missionarischen Tätigkeiten wie spezifisch arrangierten polemischen Diskussionen (arab. *muḥāḍarāt*), in persönlichen Ansprachen, Hausbesuchen und einer strategischen street-*da‘wa* wie z. B. der Koranverteilaktion „Lies!“ oder

öffentlichen rituellen Gebeten. Die Aktionen dienen sowohl der Mitgliederwerbung, vor allem unter jungen Männern mit familiärer Migrationsgeschichte, als auch der Provokation, um einerseits Dominanz im öffentlichen Raum zu inszenieren und andererseits bewusst Ablehnung hervorzurufen und damit Konsolidierung nach innen zu bewirken. Die im engeren Sinne missionarische Tätigkeit mit Predigten, Vorträgen und Informationsmaterial verquickt sich so mit Identitätspolitik und einer lifestyle- und medial orientierten Subkultur. Die *da'wa* im salafistischen Kontext zielt klar auf Abgrenzung zur als unislamisch charakterisierten Umwelt und auf die Ausgrenzung des islamischen Mainstreams – sowie erst recht von sufischen Gruppierungen wie innerislamischen Minderheiten. Diese Charakteristika machen die salafistische *da'wa* in besonderer Weise attraktiv für Menschen in existenziellen Grenzsituationen, weshalb das Gefängnis einen spezifischen Ort der missionarischen Tätigkeiten darstellt – sei es durch inhaftierte Akteure der salafistischen Szene, sei es durch eigene Gefangenenhilfsorganisationen.

Aus christlicher Perspektive gibt es zwar gewisse Ähnlichkeiten in der Ästhetik, in der komplexitätsreduzierenden religiösen Lehre, in Mechanismen der Identitätsbildung und in der Ablehnung bestimmter liberaler Themenbereiche zu einigen offensiven christlichen Missionstätigkeiten. Jedoch sind gegenüber vorschnellen Gleichsetzungen die Unterschiede in der Radikalität der Abgrenzung nach innen und vor allem in der Frage von Militanz und Gewalt, die allerdings auch innerhalb verschiedener salafistischer Strömungen stark umstritten ist, zu berücksichtigen.

Spezifische Handlungsfelder

Die Spannung zwischen der grundlegenden Verankerung des Missionsbegriffs im christlichen Glauben und seinem Konfliktpotenzial im Blick auf säkulare Gesellschaften wie den interreligiösen Dialog hat sowohl zu einer intensiven Bearbeitung des Missionsbegriffs in wissenschaftlicher Forschung als auch zu konkreten Handlungsvereinbarungen geführt. Wichtig sind hier

einerseits spezifische Situationen: Hinzuweisen ist auf die Empfehlungen zur Begleitung muslimischer Taufbewerber und -bewerberinnen oder auf das Verhältnis von Flüchtlingshilfe und missionarischen Aktivitäten.⁹² Bedeutsam ist andererseits, dass sich bereits 2011 der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog, der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) und die Weltweite Evangelische Allianz (WEA) mit dem Dokument „Mission Respect“ auf konkrete Prinzipien missionarischer Aktivitäten im interreligiösen Kontext geeinigt haben, die Proselytismus, manipulativem Vorgehen und strategischer Instrumentalisierung von asymmetrischen Situationen entgegenwirken sollen.⁹³

Abschließend kann man sich insbesondere im Blick auf die herausfordernden Handlungsfelder zugunsten eines gesellschaftlichen und globalen Gemeinwohls fragen, ob der missionarische Auftrag nicht auch eine gemeinsame Dimension für christliche und muslimische Glaubende hat. Diese gründet im Schöpferwillen Gottes und realisiert sich im Einsatz für Gerechtigkeit, Menschenwürde und den Schutz der Umwelt. Dieser Auftrag ist interreligiös verbindend und zugleich fundamental christlich, macht er doch deutlich, dass die christliche Mission im Letzten auf das Reich Gottes zielt, das nicht getrennt werden kann von den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen. In dieser Weise gilt das Wort aus *Evangelii gaudium*: „**Die Evangelisierung und der interreligiöse Dialog sind weit davon entfernt, einander entgegengesetzt zu sein, vielmehr unterstützen und nähren sie einander.**“ (251)



2.3. Die Kirchen und der christlich-muslimische Dialog



2.3.1. Die katholische Kirche und der Islam

Kurzer historischer Rückblick

Über Jahrhunderte hinweg war die Auseinandersetzung des westlichen Christentums mit dem Islam von verteidigenden Glaubensdarstellungen (Apologetik) und kontroversen Auseinandersetzungen (Polemik) gekennzeichnet. Daneben gab es jedoch auch durchaus dialogbereite Ansätze. Einen wichtigen Referenzpunkt der christlich-muslimischen Begegnung stellt bis heute die Überlieferung der Reise dar, die der hl. Franz von Assisi (gest. 1230) 1219 in das ägyptische Damiette unternommen haben soll: In einer von starker gegenseitiger Feindseligkeit geprägten Phase der militärischen Konfrontation zwischen dem westlichen Kreuzfahrerheer und den ayyubidischen

Truppen suchte Franziskus in friedensstiftender Absicht das Gespräch mit Sultan al-Kāmil Muḥammad al-Malik (gest. 1260).⁹⁴

Als Beispiel für die geistige Auseinandersetzung mit dem Islam im lateinischen Mittelalter ist Nikolaus von Kues (gest. 1464) zu nennen, der in seiner „Sichtung des Koran“ (*Cribratio Alkorani*) ein ambivalentes Verhältnis zum Propheten und zur Heiligen Schrift der Muslime erkennen ließ.⁹⁵ Als Quelle diente ihm dabei hauptsächlich die (nicht unproblematische) lateinische Koranübersetzung, die der englische Theologe Robert von Ketton (gest. 1157) im 12. Jahrhundert angefertigt hatte. In jedem Falle bleibt festzuhalten, dass Nikolaus von Kues dafür eintrat, auf Differenzen zwischen den Religionsgemeinschaften nicht auf kriegerische Weise, sondern durch den Austausch von Argumenten zu reagieren. Diese Haltung liegt auch seiner Schrift über den Frieden zwischen den Religionsgemeinschaften (*De pace fidei*) zugrunde, in der die Gottesverehrung als Gemeinsamkeit zwischen den monotheistischen Religionen betont wird.⁹⁶ Darüber hinaus waren die Philosophie und Theologie des lateinischen Mittelalters insgesamt von einer fruchtbaren Rezeption muslimischer Gelehrsamkeit geprägt, insbesondere der Werke des Universalgelehrten Ibn Sīnā (Avicenna, gest. 1037) oder des Aristoteles-Kommentators Ibn Rušd (Averroes, gest. 1198). Auch hier zeigte sich, dass neben Abgrenzung durchaus intellektuelle Wertschätzung möglich war.



Abgrenzung und Polemik

Die Wahrnehmung des Islam in der lateinischen Kirche war (mit einzelnen Ausnahmen) lange Zeit abgrenzend und polemisch. Charakteristisch war dabei u. a., dass sich die westliche christliche Tradition kaum mit dem Koran oder der vielfältigen nachkoranischen islamischen Tradition beschäftigte, sondern sich auf die Person Muḥammads fokussierte. Entsprechend wurden Muslime – in falscher Analogie zum Christentum – lange als „Mohammedaner“ bezeichnet. Bestritten wurde Muḥammads Anspruch auf Prophetie durch die Disqualifikation seiner Person als Betrüger, wahnhaft Kranker oder Gewalttäter. Wahrgenommen wurde der Islam nicht aufgrund von Originalquellen, sondern anhand von theologischen Vorentscheidungen. So wurde der Islam als Häresie, als Götzendienst oder – am positivsten – als eine Religion der natürlichen Vernunft ohne Offenbarungsanspruch gedeutet.

Im Mittelpunkt stand meist nicht das Interesse, die islamische Religion zu verstehen, sondern die eigene religiöse Identität im Kontrast zu behaupten. Zudem war häufig das Streben nach territorialer, ökonomischer und politischer Vorherrschaft ausschlaggebend, oft vor dem Hintergrund militärischer Konfrontation. Deswegen ist vorrangig von den Arabern, Mauren, Sarazenen oder Türken und nicht von Muslimen die Rede (während umgekehrt europäische Christen in islamischen Quellen als „Franken“ bezeichnet werden). Ausnahmen in der stereotypen Wahrnehmung und Ansätze für ein echtes Interesse an den Quellen islamischer Tradition boten oftmals Ordenschristen und andere Personen, die in islamisch geprägten Ländern unmittelbar mit Muslimen in Kontakt kamen.

Gleichzeitig darf jedoch nicht übersehen werden, dass kirchliche Aussagen über den Islam lange Zeit eine stark apologetische und polemische Schlagseite hatten. Im Hintergrund standen dabei auch militärische Konflikte, sei es im Kontext der arabischen Expansion auf der Iberischen Halbinsel im 8. Jahrhundert oder der osmanischen Eroberungen auf dem Balkan ab dem 14. Jahrhundert. Auch mit Blick auf das schwierige historische Kapitel der Kreuzzüge (10.–13. Jahrhundert) ist die antiislamische Polemik des lateinischen Mittelalters mitzuberücksichtigen: So erwies sich neben politischen und wirtschaftlichen Erwägungen auch das Bestreben, die muslimischen „Sarazenen“ mit Waffengewalt aus Jerusalem zu vertreiben, als motivierender Faktor. Dabei wurde der Islam in der Regel nicht als eigenständige mono-

theistische Religion wahrgenommen, sondern als christliche Häresie, wenn nicht sogar als Vorbote des Antichristen. Bestimmte polemische Bilder sollten sich lange Zeit als wirkmächtig erweisen.

Neuere Entwicklungen im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils

Vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben katholische Islamkenner wie Louis Massignon (gest. 1962), Georges Anawati OP (gest. 1994) und Robert Caspar MAfr (gest. 2007) wichtige Pionierarbeit geleistet, um ein besseres katholisches Verständnis des Islam zu ermöglichen. Ihre Bemühungen spiegeln sich auch in den Texten des **Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965)** wider.

Die Zeit des Konzils markiert einen grundlegenden Neuanfang im Verhältnis der katholischen Kirche zum Islam sowie zu weiteren nichtchristlichen Religionen. Bereits während der Konzilsberatungen hat Papst Paul VI. in seiner Antrittsenzyklika *Ecclesiam suam* (ES, 1964) den genuin dialogischen Charakter der Kirche betont. Ausgehend von der Überzeugung, dass der Glaube einem Gespräch zwischen Gott und Mensch gleicht und der „transzendente Ursprung des Dialogs ... im Plane Gottes selbst“ liegt (ES 72), zeichnet Paul VI. **mehrere konzentrische Dialogkreise: mit der „Menschheit als solcher“, mit „all jenen, die an Gott glauben“, mit den „getrennten christlichen Brüdern“ sowie schließlich auch innerhalb der Kirche.** Zum Kreis der Gottgläubigen zählt er dabei neben den Juden vor allem auch die Muslime: „Wir denken hier an das jüdische Volk, dem Unsere Zuneigung und Achtung gilt, weil es ein gläubiger Anhänger der Religion ist, die wir die des Alten Testamentes nennen. Sodann meinen Wir jene, die Gott in der Religion des Monotheismus, besonders in der Form des Islams anbeten; für alles, was in ihrer Gottesverehrung wahr und gut ist, verdienen sie Unsere Achtung“ (ES 111). Als Grundlage des interreligiösen Dialogs wird die gegenseitige Hochachtung benannt, als Ziel das gemeinsame Engagement für Religionsfreiheit, menschliche Geschwisterlichkeit sowie weitere soziale, kulturelle und staatliche Belange (vgl. ES 112). Während der Terminus „Dialog“ in früheren Dokumenten des römischen Lehramts weitgehend unbekannt war, wurde er mit *Ecclesiam suam* zu einem kirchlichen Schlüsselbegriff erhoben.

Diese Reflexionen fanden Eingang in die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hervorzuheben sind dabei vor allem folgende Dokumente:

- Mit der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* vom 16. November 1964 (LG) vollzieht sich die Abkehr von einem engen Heilsexklusivismus. Zunächst wird festgehalten, dass die jüdische Gemeinschaft den „Bund und die Verheißungen“ erhalten hat, wobei „die Gaben

und Berufung Gottes ... ohne Reue“ sind. In einem weiteren Schritt werden auch die muslimischen Gläubigen in den Heilsplan Gottes eingeordnet: „Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird.“ (LG 16) Das entscheidende Wort im lateinischen Text lautet *nobiscum*: Ungeachtet mancher Unterschiede im Gottesbild, beten Muslime keinen anderen Gott an, sondern wenden sich „mit uns“ an den *einen* Gott (siehe 2.2.1.).

- Als Magna Charta des Dialogs ist die Erklärung *Nostra aetate* (NA) besonders hervorzuheben,⁹⁷ die fast ein Jahr nach LG promulgiert wurde (am 28. Oktober 1965): „In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht.“ (NA 1) In dem Bewusstsein, dass die Kirche nichts von dem ablehnt, was in anderen Religionen „wahr und heilig ist“, werden Christinnen und Christen dazu ermutigt, den Dialog „mit Klugheit und Liebe“ zu führen (vgl. NA 2). Bemerkenswert ist hier die theologische Verhältnisbestimmung zum Islam, die sowohl Verbindendes als auch Trennendes klar benennt: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle

Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“ (NA 3) Diese grundsätzlich wertschätzende Verhältnisbestimmung zum islamischen Glauben mündet in dem Aufruf, vergangene Konflikte beiseitezulassen und stattdessen „sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen“ und zusammen für das Gemeinwohl einzutreten.

- In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* vom 7. Dezember 1965 (GS) wird der Gedanke von den drei Dialogkreisen in umgekehrter Richtung entfaltet: Ausgehend von der Notwendigkeit eines innerkirchlichen und sodann auch ökumenischen Dialogs, der auf die Einheit der Christen abzielt, wird die Bedeutung des interreligiösen Dialogs unterstrichen: „Wir wenden uns dann auch allen zu, die Gott anerkennen und in ihren Traditionen wertvolle Elemente der Religion und Humanität bewahren, und wünschen, dass ein offener Dialog uns alle dazu bringt, die Anregungen des Geistes treulich aufzunehmen und mit Eifer zu erfüllen. ... Da Gott der Vater Ursprung und Ziel aller ist, sind wir alle dazu berufen, Brüder zu sein. Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.“ (GS 92)
- Eine Grundbedingung dafür, dass die Kirche ein positives Verhältnis zu religiöser Pluralität gewinnen konnte, war schließlich die Anerkennung der Religionsfreiheit. Dies wurde mit der Erklärung *Dignitatis humanae* (DH), ebenfalls vom 7. Dezember 1965, verbindlich erreicht. Im Fokus steht nicht etwa eine Verteidigung kirchlicher Vorrechte, sondern die theologische Grundlegung des individuellen Rechts auf Religionsfreiheit, das „auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet“ ist (DH 2). Die Religionsfreiheit wird auch deshalb begrüßt, weil sie die Wahrheitssuche ermöglicht – „auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedan-

ken austauschs und des Dialogs“ (DH 3). Mit dieser Einsicht verbindet sich ein universaler Auftrag: „Damit nun friedliche Beziehungen und Eintracht in der Menschheit entstehen und gefestigt werden, ist es erforderlich, dass überall auf Erden die Religionsfreiheit einen wirksamen Rechtsschutz genießt und dass die höchsten Pflichten und Rechte des Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft in Freiheit zu gestalten, wohl beachtet werden.“ (DH 15) Die katholische Kirche tritt deshalb weltweit nicht nur für die Religionsfreiheit ihrer eigenen Gläubigen ein, sondern für die Religionsfreiheit aller Menschen, auch für die Freiheit von Musliminnen und Muslimen. Im Abu-Dhabi-Dokument von 2019 haben sich Papst Franziskus und der Großimam der ägyptischen al-Azhar gemeinsam dazu bekannt, dass jeder Mensch Anspruch auf „Bekenntnis-, Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit“ hat.

Gerade vor dem Hintergrund der langen Konfliktgeschichte zwischen Kirche und Islam wird deutlich, dass *Nostra aetate* und die weiteren genannten Konzilstexte tatsächlich eine neue Sichtweise auf den islamischen Glauben und auf den gemeinsamen Auftrag von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit begründet haben. Auch jenseits von Fragen des praktischen Zusammenlebens wurden dabei Elemente einer neuen theologischen Perspektive auf den Islam grundgelegt.⁹⁸

Weitere Wegmarken der Entwicklung des katholisch-muslimischen Dialogs

Die Konzilstexte sollten eine nachhaltige, bis heute nicht abgeschlossene Wirkungsgeschichte auf die Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen katholischen Christen und Muslimen entfalten. Nicht zu unterschätzen ist dabei auch die Relevanz zeichenhaften Handelns.

Einen Meilenstein markierten insbesondere die multireligiösen Gebetstreffen, die Papst Johannes Paul II. am 27. Oktober 1986 in Assisi begründet hatte.

Insgesamt 47 Delegationen, die 13 unterschiedliche Religionsgemeinschaften repräsentierten, nahmen die Einladung des Papstes an, in der Stadt des hl. Franziskus für Frieden zu beten. Das Motto des Treffens war „Zusammensein, um zu beten“ – jeder auf seine Weise, aber vereint in einem gemeinsamen Anliegen. Das Bild des Papstes in der Mitte von Würdenträgern unterschiedlicher Religionen – darunter auch muslimische Repräsentanten – ging um die Welt.

Mindestens ebenso aussagekräftig war ein weiteres Bild: Als Papst Johannes Paul II. 1999 eine muslimische Delegation im Vatikan empfing, küsste er das ihm überreichte Koranexemplar. Dies sorgte durchaus für kontroverse Diskussionen, wurde insgesamt aber als starkes Symbol des Respekts vor dem Glauben der Muslime gewertet. Zwei Jahre später betrat er dann als erster römischer Papst eine Moschee. Sowohl der Besuch der Umayyaden-Moschee in Damaskus durch Johannes Paul II. im Jahr 2001 als auch der Besuch der Blauen Moschee in Istanbul durch Benedikt XVI. im Jahr 2006 wurden als wichtige Gesten der christlich-muslimischen Begegnung wahrgenommen. Bei beiden Anlässen kam es zu Momenten des geistlichen Innehaltens, die auch als Gebet des jeweiligen Papstes verstanden wurden.

Für Irritationen im christlich-muslimischen Verhältnis sorgte zwischenzeitlich die Vorlesung, die Papst Benedikt XVI. an der Universität Regensburg hielt. Der inhaltliche Fokus lag dabei auf dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, genauer gesagt auf der Feststellung, dass ein nicht vernunftgemäßes Handeln dem Wesen Gottes zuwider sei. Ein in diesem Kontext wiedergegebenes Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos über den islamischen Propheten Muḥammad, das Benedikt selbst als „unannehmbar schroff“⁹⁹ bezeichnet hat, rief hitzige Reaktionen hervor. Positiv zu vermerken ist, dass der Streit letztlich zur Förderung des theologischen Dialogs beitrug. Davon zeugen der Brief von 138 muslimischen

Gelehrten – *Ein gemeinsames Wort zwischen uns und euch* – aus dem Jahr 2007 und das im Jahr darauf initiierte Katholisch-Muslimische Forum.

Die theologischen und praktischen Impulse, die Papst Franziskus für den christlich-muslimischen Dialog gegeben hat, sind vielfältig. Als er kurz nach seinem Amtsantritt die Insel Lampedusa besuchte, verknüpfte er Gottes Frage an Kain angesichts des Brudermords (Gen 4,9) mit der Gleichgültigkeit Europas angesichts des Sterbens geflüchteter Menschen. Mit Blick auf die vielen Toten, von denen ein großer Teil muslimischen Glaubens war, fragte der Papst: „Wer hat geweint über den Tod dieser Brüder und Schwestern?“ Hier ist ein Motiv angelegt, das sich wie ein roter Faden durch das Pontifikat von Papst Franziskus zog: Unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit sind alle Menschen als Geschöpfe des einen



Vaters miteinander geschwisterlich verbunden. Darüber hinaus gibt es aber auch eine besondere Form der Geschwisterlichkeit zwischen Juden, Christen, Muslimen und Gläubigen weiterer monotheistischer Religionsgemeinschaften in der abrahamitischen Tradition. Dies unterstrich Papst Franziskus im März 2021 auch eindringlich

mit dem „Gebet der Kinder Abrahams“ in der Ebene von Ur.

Die oben kurz umrissene Überlieferung der Begegnung zwischen dem heiligen Franziskus und dem ayyubidischen Sultan im Jahr 1219 bildete 800 Jahre später auch den historischen Bezugspunkt für eine weitere wegweisende christlich-muslimische Begegnung: Am 4. Februar 2019 unterzeichneten Papst Franziskus und Großimam Ahmad al-Tayyeb in Abu Dhabi das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen“. Darin heißt es: **„Der Glaube lässt den Gläubigen im anderen einen Bruder sehen, den man unterstützt und liebt.“** Erstmals in der Kirchengeschichte bildete ein interreligiöses Dialog-Dokument die Grundlage für ein lehramtliches Schreiben: In der Enzyklika *Fratelli tutti* aus dem Jahr 2020 vertiefte Papst Franziskus die Themen des Dokuments von Abu Dhabi. Leitmotivisch ist auch hier wieder die bereits im Titel angelegte „Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft“ zwischen den Menschen unterschiedlichen Glaubens.

Daran knüpfte auch Papst Leo XIV. zu Beginn seines Pontifikats an: „Eines der starken Themen des Pontifikats von Papst Franziskus war die universale Geschwisterlichkeit. In dieser Hinsicht hat der Heilige Geist ihn wirklich ‚gedrängt‘, die Öffnungen und Initiativen, die bereits von früheren Päpsten, insbesondere seit Johannes XXIII., unternommen worden sind, mit großen Schritten voranzubringen. Der Papst der Enzyklika *Fratelli tutti* hat sowohl den ökumenischen Weg als auch den interreligiösen Dialog gefördert, vor allem durch die Pflege der zwischenmenschlichen Beziehungen, und zwar so, dass der menschliche Charakter der Begegnung immer hervortat, ohne die kirchlichen Bindungen zu relativieren. Möge Gott uns helfen, sein Zeugnis zu beherzigen!“ Mit Blick auf den christlich-muslimischen Dialog betonte Papst Leo XIV. – in Anlehnung an *Nostra aetate* 3 – das Verbindende zwischen beiden Religionen: „Die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den Muslimen sind durch ein wachsendes Engagement für den Dialog und die Geschwisterlichkeit

gekennzeichnet, das begünstigt wird von der Wertschätzung gegenüber diesen Brüdern und Schwestern, ‚die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat‘ ... Ein solcher Ansatz, der auf gegenseitigem Respekt und Gewissensfreiheit beruht, ist eine solide Grundlage, um Brücken zwischen unseren Gemeinschaften zu bauen.“¹⁰⁰

Zusätzlich zum Wirken der Päpste verdanken sich in den vergangenen Jahrzehnten viele Impulse für das christlich-muslimische Miteinander den Erfahrungen von Ordensleuten, die mit und unter Muslimen leben.

Zu nennen sind dabei zum einen charismatische Figuren: Charles de Foucauld, der als Einsiedler freundschaftliche Beziehungen zu den muslimischen Tuareg in Algerien unterhielt, Christian de Chergé, der einem kleinen Trappistenkloster im Atlasgebirge vorstand und der muslimischen Spiritualität sehr verbunden war, oder Paolo dall'Oglio, der in Syrien das Kloster Mār Mūsā al-Ḥabašī wiederbegründete und für den das Christus-Zeugnis und die Liebe zum Islam zusammengehörten. Alle drei Ordensmänner wurden auf unterschiedliche Weise Opfer gewaltvoller Konflikte in Algerien bzw. Syrien: Im Kontext der Wirren des Ersten Weltkriegs wurde Charles de Foucauld 1916 vor seiner Einsiedelei getötet. Christian de Chergé und sechs weitere Mitbrüder wurden 1996 wahrscheinlich von der extremistischen Splittergruppe „Groupe Islamique Armée“ ermordet. Paolo dall'Oglio hat sich 2013 in das von islamistischen Rebellen besetzte Gebiet im Osten Syriens begeben und gilt seitdem als verschollen.

Zum anderen ist aber auch relevant, dass nahezu alle katholischen Ordensgemeinschaften, die in muslimisch geprägten Ländern aktiv sind, sich dem interreligiösen Dialog verpflichtet wissen, darunter Ordensleute aus der benediktinischen, dominikanischen, franziskanischen und jesuitischen Tradition oder aus der Gesellschaft der Missionare von Afrika („Weiße Väter“).

Bis heute ist es der Gemeinschaft Sant'Egidio ein Anliegen, den „Geist von Assisi“ lebendig zu halten: In der Tradition des Treffens, zu dem Johannes Paul II. 1986 eingeladen hatte, organisiert Sant'Egidio jedes Jahr ein internationales Weltgebetstreffen für den Frieden. Neben dieser Gemeinschaft stellt auch die Fokolarbewegung eine geistliche Gemeinschaft dar, die wichtige Basisarbeit für den christlich-muslimischen Dialog leistet. Bemerkenswert ist, dass auf diese Weise jenseits der Religionsgrenzen gemeinsame Formen von Spiritualität gelebt werden können, ohne dass dies ein Aufgeben der eigenen religiösen Identität bedeuten würde.¹⁰¹

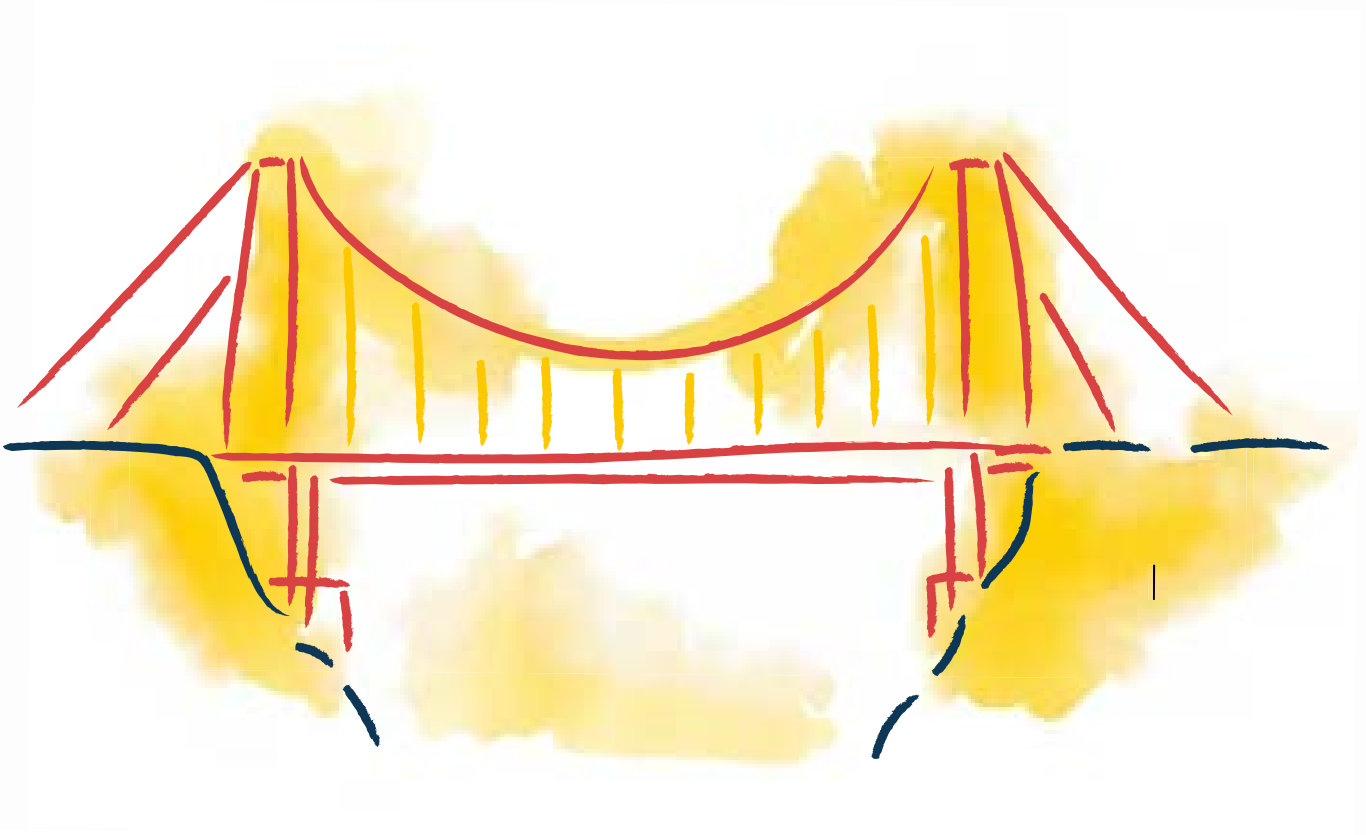
Institutionelle Verankerung des Dialogs

Neben der theologischen Fundierung des interreligiösen Dialogs im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils war bedeutsam, dass Papst Paul VI. den Dialog auch institutionell fest verankert hat. Bereits zu Pfingsten 1964 – noch vor Abschluss des Konzils – richtete er das vatikanische „Sekretariat für die Nichtchristen“ ein, das 1988 von Papst Johannes Paul II. in den „Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog“ umbenannt wurde. Bei der jüngsten Kurienreform 2022 hat Papst Franziskus die Einrichtung zum „Dikasterium für den Interreligiösen Dialog“ erhoben – mit folgendem Auftrag: „Das Dikasterium setzt sich dafür ein, dass der Dialog mit den Anhängern anderer Religionen in angemessener Weise und in einer Haltung des Zuhörens, der Wertschätzung und des Respekts geführt wird. Es pflegt verschiedene Formen von Beziehungen zu ihnen, damit durch den Beitrag aller Frieden, Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Schutz und Bewahrung der Schöpfung sowie die geistigen und moralischen Werte gefördert werden können. ... In dem Bewusstsein, dass der interreligiöse Dialog durch Handeln, theologischen Austausch und spirituelle Erfahrung konkret wird, fördert das Dikasterium eine echte Suche nach Gott unter allen Menschen“ (*Praedicate Evangelium* 148 und 149). Ebenso wie seine beiden Vorgängerinstitutionen verfügt das Dikasterium über eine eigene „Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Muslimen“. Die „Kommission für die religiösen Beziehungen

zum Judentum“ hingegen ist dem Dikasterium zur Förderung der Einheit der Christen („Ökumene-Dikasterium“) zugeordnet. Beide Kommissionen wurden 1974 auf der Grundlage von *Nostra aetate* von Papst Paul VI. eingesetzt. **Wichtig ist, dass im Vatikan seit einem halben Jahrhundert verlässliche Ansprechpartner für die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs zur Verfügung stehen. Die römischen Stellen leisten bis heute einen relevanten Beitrag für die interreligiöse Vernetzung weltweit und für die Dialogarbeit der einzelnen Ortskirchen.**

Auch in Deutschland hat der christlich-muslimische Dialog einen festen Platz in den kirchlichen Strukturen gefunden. Auf Ebene der Deutschen Bischofskonferenz wurde 1998 die Unterkommission für den Interreligiösen Dialog ins Leben gerufen, die der Kommission Weltkirche zugeordnet ist. Analog zur römischen Struktur besteht darüber hinaus eine eigenständige Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, die dem Verantwortungsbereich der Ökumenekommission angehört. Für den Herbst 2026 wurde die Einrichtung einer neuen Kommission „Ökumene und Interreligiöser Dialog“ beschlossen.

Die zentrale Aufgabe der Unterkommission für den Interreligiösen Dialog liegt in der Förderung und Gestaltung des Dialogs zwischen Christen und Muslimen in Deutschland. Zu diesem Zweck erarbeitet sie kirchliche Positionen, unterstützt die Vernetzung zwischen den diözesanen Dialogbeauftragten, wirkt auf die Entwicklung neuer Dialogformate hin, setzt sich für eine Verbesserung der Rahmenbedingungen des Dialogs ein und unterhält auch selbst vielfältige Dialogbeziehungen. Neben regelmäßigen Zusammenkünften mit Repräsentanten der islamischen Verbände pflegt die Unterkommission beispielsweise auch den Austausch mit Vertretern der muslimischen Hochschultheologie und Zivilgesellschaft. Des Weiteren lädt der Vorsitzende der Unterkommission für den Interreligiösen Dialog seit 2018 jedes Jahr in zeitlicher Nähe zum Hochfest „Verkündigung des Herrn“ die Partnerinnen und Partner im christlich-islamischen Dialog zu einem



Jahresempfang ein.¹⁰² Dabei steht vor allem die geistliche Dimension der Begegnung zwischen Christen und Muslimen im Mittelpunkt.

Das christlich-islamische Dialog-Engagement der katholischen Kirche und insbesondere die Arbeit der Unterkommission erfahren maßgebliche Unterstützung durch die Expertise der Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO), die als Fachstelle der Deutschen Bischofskonferenz ebenfalls der Kommission Weltkirche zugeordnet ist. Gegründet wurde CIBEDO 1978 in Köln als Initiative der „Weißen Väter“. Seit 1998 ist CIBEDO auf dem Campus der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main angesiedelt. Zu den Aufgaben der Fachstelle gehört es, den christlich-muslimischen Dialog in Deutschland aktiv mitzugestalten, Fortbildungen für Multiplikatoren und weitere Dialoginteressierte durchzuführen, die Entwicklung des muslimischen Lebens in Deutschland und Europa zu begleiten und zu dokumentieren sowie Expertisen und Veröffentlichungen im Bereich des christlich-islamischen Dialogs vorzubereiten. Die CIBEDO-Beiträge haben sich als angesehene Fachzeitschrift zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen etabliert. Außerdem verfügt CIBEDO

über eine umfangreiche Spezialbibliothek zum Islam sowie zum christlich-islamischen Dialog.

In fast allen katholischen Diözesen in Deutschland wurden Beauftragte für den Dialog mit den Gläubigen anderer Religionen benannt. Während gerade in größeren Diözesen eigene Stellen für den jüdisch-christlichen bzw. den christlich-muslimischen Dialog eingerichtet werden konnten, ist die Dialog-Beauftragung andernorts mit Aufgaben im Bereich der Ökumene oder der interkulturellen Arbeit verbunden. Die diözesanen Dialogbeauftragten können als entscheidende Multiplikatorinnen und Multiplikatoren im christlich-muslimischen Dialog gelten, die immer wieder Brücken zwischen Gläubigen beider Religionsgemeinschaften bauen. Oft ist es ihrem Engagement zu verdanken, dass auf diözesaner und lokaler Ebene Dialog-Initiativen entwickelt, koordiniert und vorangetrieben werden. Sie sind die ersten Ansprechpartner für katholische Gemeinden, Priester und pastorale Mitarbeiter ebenso wie für muslimische Gemeinden und Organisationen. Die Beauftragten unterstützen und ermöglichen die christlich-muslimische Begegnung durch vielfältige Bildungs- und Dialogformate.

Als wichtige Dialogforen sind darüber hinaus die beiden Gesprächskreise „Juden und Christen“ sowie „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zu nennen. In beiden Gesprächskreisen arbeiten engagierte Vertreterinnen und Vertreter der jeweiligen Religionsgemeinschaften seit vielen Jahren vertrauensvoll zusammen. Mit ihren Positionierungen wirken die Gesprächskreise in die Gesellschaft und in die Religionsgemeinschaften hinein.¹⁰³ Erwähnenswert ist in diesem Kontext auch, dass interreligiöse Formate sich als fester Bestandteil der Katholikentage etabliert haben und großen Anklang finden. Auf kommunaler Ebene sind die Räte der Religionen bzw. die Runden Tische der Religionen als kontinuierliche Begegnungsformate vieler Religionsgemeinschaften zu nennen, jeweils mit starker christlicher und muslimischer Beteiligung. Darüber hinaus haben sich regional mehrere christlich-muslimische Arbeits- und Gesprächskreise gebildet. Die Christlich-Islamische Gesellschaft e. V. (CIG) mit Sitz in Köln ist seit 1982 in der Förderung der Verständigung zwischen christlichen Kirchen und islamischen Gemeinschaften aktiv.

Ein Rückblick auf die vergangenen 60 Jahre zeigt: **Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil hat der christlich-muslimische Dialog an vielen Orten in Deutschland einen festen Platz erhalten. Auch dank dieser lebendigen Dialog-Landschaft wird es immer wieder aufs Neue möglich, dass ein tieferes Verständnis für den jeweils Anderen wächst und Menschen unterschiedlichen Glaubens gemeinsam ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen.**

2.3.2. Die reformatorischen Kirchen und der Islam

Die Reformatoren und der Islam

Das Verhältnis der reformatorischen Kirchen zum Islam von den Anfängen der Reformation bis zur Gegenwart ist komplex und vielschichtig. Es lässt sich ohne die Kenntnis und Berücksichtigung der historischen Umstände zur Zeit der Reforma-

tion nicht angemessen verstehen: Zum einen standen die Reformatoren in der Tradition der Westkirche, deren Verhältnis zum Islam jahrhundertlang überwiegend von Apologetik, Polemik und Abgrenzung geprägt war. Zum anderen standen sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts Europa und das Osmanische Reich, das damals die bedeutendste islamische Macht darstellte, in einer militärischen Konfrontation gegenüber. Die Reformation und die sogenannten „Türkenkriege“ (1529 belagerten die Osmanen erstmals mit ihren Truppen Wien) fielen zeitlich zusammen, was die Wahrnehmung des Islam in den reformatorischen Kreisen stark beeinflusste. Persönliche Beziehungen mit Muslimen gab es so gut wie keine.

Martin Luther (gest. 1546), der wesentliche Initiator der Reformation, betrachtete die „Türken“ (von Muslimen sprach man in dieser Zeit noch nicht) angesichts der militärischen Bedrohungen als eine endzeitliche Strafe Gottes für die Sünden der Christenheit, mit der er sie zu Buße und Umkehr rufe.¹⁰⁴ In seinen Schriften wie „Vom kriege widder die Türcken“ (1529)¹⁰⁵ und „Verlegung des Alcoran Bruder Richardi“ setzte er sich kritisch mit dem Islam und insbesondere dem Koran (in lateinischer Übersetzung) auseinander, wobei seine Hauptkritikpunkte auf der islamischen Ablehnung der christlichen Heilswahrheiten wie Trinität und Erlösung durch Jesus Christus basierten. **Zwar lobte Luther durchaus die fromme Glaubenspraxis der Muslime, doch sah er im Islam – ähnlich wie im Judentum und im Katholizismus – eine „Gesetzesreligion“, die das Heil durch eigene Werke statt durch Gnade und Glaube zu erlangen suche.** Die Türkenchriften Luthers waren somit „nicht nur Kampfschriften nach außen, sondern auch Kampfschriften nach innen“¹⁰⁶, also Teil der innerchristlichen Auseinandersetzung. Im Zentrum von Luthers Polemik standen die Person und der Lebenswandel Muḥammads.

In seinem Großen Katechismus von 1529/30 wird Luthers religionstheologischer Exklusivismus deutlich: „... wo man nicht von Christus predigt, da ist kein Heiliger Geist, der die christliche Kirche macht, beruft und sammelt, außerhalb derer nie-

mand zu dem Herrn Christus kommen kann. ... Denn die außerhalb der Christenheit sind, seien es Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, mögen zwar nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, aber sie wissen doch nicht, wie er gegen sie gesinnt ist. Sie können von ihm auch weder Liebe noch etwas Gutes erhoffen; deshalb bleiben sie in ewigem Zorn und Verdammnis. Denn sie haben den Herrn Christus nicht und sind auch mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet.“¹⁰⁷ Luther setzte sich für die Drucklegung der lateinischen Koranübersetzung von Robert von Ketton ein, weil er der Überzeugung war, dass sich durch die bessere Kenntnis des Koran dessen „schändlicher“ Charakter umso deutlicher erweise.¹⁰⁸

Reformatoren wie Huldrych Zwingli (gest. 1531), Philipp Melanchthon (gest. 1560) und Johannes Calvin (gest. 1564) äußerten sich in ähnlicher Weise kritisch und ablehnend zum Islam.¹⁰⁹ Zwingli war allerdings gegen eine militärische Auseinandersetzung und sprach sich stattdessen wie Theodor Bibliander (gest. 1564) für eine friedliche Missionierung der „Türken“ aus. Calvin sah den Islam als eine Religion, die mit dem Christentum fundamental unvereinbar sei, argumentierte jedoch ohne moralische Abwertung. Trotzdem erkannten einige Reformatoren auch die moralische Disziplin und den Glaubenseifer der Muslime an. Ironie der Geschichte ist, dass die Reformation ihr politisches Überleben zu einem nicht geringem Maße ausgerechnet den Osmanen verdankt, weil Kaiser Karl V. die Verfolgung der Protestanten angesichts der militärischen Bedrohung durch die Türken einstellen musste.¹¹⁰

Die Aufklärung und neuzeitliche Missionsbestrebungen

Erst in der Zeit und im Gefolge der Aufklärung im 18. Jahrhundert begannen einige Theologen der reformatorischen Kirchen den Islam und den Koran aus einer weniger polemischen Perspektive zu studieren. Die Forschung und Übersetzung islamischer Texte führten zu einem besseren Ver-

ständnis der islamischen Theologie und Praxis. So erschien 1772 die erste deutsche Übersetzung des Koran aus dem arabischen Original durch den evangelischen Pfarrer und Professor Friedrich Megerlin (gest. 1778). Dieses neue Wissen ermöglichte es, differenziertere Ansichten über den Islam zu entwickeln.

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert stand das Verhältnis der reformatorischen Kirchen zum Islam im Kontext des europäischen Kolonialismus. Die Kolonialmächte betrachteten die islamische Religion oft als Hindernis für ihre „zivilisatorische“ Mission. Reformatorische Missionsgesellschaften wie die Basler Mission oder die Londoner Missionary Society, die in den Kolonialgebieten aktiv wurden, sahen ihre Aufgabe darin, den christlichen Glauben durch Bildung, medizinische Hilfe und Verkündigung zu verbreiten. Diese Interaktionen führten zu Spannungen und Konflikten mit der muslimischen Bevölkerung, aber auch zu einer intensiveren theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam.

Ökumenische und interreligiöse Bewegungen

Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat das Verhältnis der reformatorischen Kirchen zum Islam maßgeblich beeinflusst und verändert. Organisationen wie der Weltkirchenrat haben den interreligiösen Dialog gefördert und Plattformen für den Austausch zwischen Christen und Muslimen geschaffen. Diese Initiativen zielen darauf ab, gegenseitiges Verständnis und Frieden zu fördern. Auch die ökumenische und interreligiöse Öffnung der katholischen Kirche im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils lieferte wichtige Impulse, ebenso die Erkenntnisse und Erfahrungen des christlich-jüdischen Dialogs. In der *Charta Oecumenica*, die 2001 von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), der die meisten reformatorischen, orthodoxen und anglikanischen, altkatholischen und freikirchlichen Kirchen in Europa angehören, und dem römisch-katholischen Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) feierlich unterzeichnet wurde, verpflichteten sich die Kirchen in Art. 11, den Dialog

mit dem Islam auf allen Ebenen zu intensivieren, den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen und bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenzuarbeiten.¹¹¹

Neuere kirchliche Dokumente

Der Islam war bis weit ins 20. Jahrhundert hinein für die evangelische Theologie und Kirchen eher ein Randthema. „Die gegenwärtigen Zugänge der evangelischen Kirchen zum Islam und zu muslimischen Menschen nahmen ihren Anfang überwiegend im Umfeld der sozialdiakonischen Arbeit unter den ‚Gastarbeitern‘ seit den späten 1970er-Jahren.“¹¹² In den letzten Jahrzehnten haben zahlreiche evangelische Theologinnen und Theologen,¹¹³ die Landeskirchen, die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) sowie die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) zum Islam Stellung bezogen und das religionstheologische Verhältnis zu formulieren versucht. Es handelt sich dabei um einen langwierigen und vielschichtigen Prozess, „der weder im Bereich der akademischen Theologie noch im Bereich der kirchlichen Äußerungen durch Grundagentexte, Handreichungen und Erklärungen schon zu einer einheitlichen Lehrbildung gekommen ist“¹¹⁴.

Wichtig in diesem Zusammenhang wurde die Handreichung des Rates der EKD „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ aus dem Jahr 2000, die eine theologische Orientierung und Grundsätze in der Begegnung mit Muslimen bietet, rechtliche Rahmenbedingungen des Islam absteckt und Bereiche des praktischen Zusammenlebens erörtert.¹¹⁵ Vertritt diese Handreichung in religionstheologischer Hinsicht eine offene und inklusive Haltung gegenüber dem Glauben der Muslime ähnlich der katholischen Position seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, so ist die Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ von 2006 desselben Organs, jedoch von anderen Autorinnen und Autoren (und nach dem 11. September 2001) verfasst, im Duktus deutlich abgrenzender und kritischer, was inner-evangelisch auch zu heftigen Kontroversen geführt hat.¹¹⁶ Wenn man auch noch die freikirch-

lichen Positionen berücksichtigt,¹¹⁷ die zum Teil stärker abgrenzend und theologisch exklusivistisch sind, wird deutlich, dass das Spektrum der kirchenamtlichen und theologischen Positionen in den evangelischen Kirchen und Gemeinschaften deutlich breiter ist als etwa in der katholischen Kirche. Zu berücksichtigen ist, dass die kirchlichen Verlautbarungen nach evangelischem Verständnis weniger verbindlich sind als katholische lehramtliche Texte.

2011 erschien im Auftrag des Amtes der VELKD und des Kirchenamtes der EKD eine vollständig überarbeitete Neuauflage des Standardwerkes „Was jeder vom Islam wissen muss.“¹¹⁸ 2015 veröffentlichte die EKD zusammen mit dem Koordinationsrat der Muslime (KRM) einen „Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland“, der grundsätzliche Haltungen und praktische Hilfestellungen für den Dialog bietet.¹¹⁹ Im selben Jahr erschien von der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland die Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“, die das Verhältnis von Mission und Dialog reflektiert und dabei auch die Frage stellt, was Christen von Muslimen im Dialog lernen können.

Von besonderer Bedeutung ist das Impulspapier „Reformation und Islam“ der Konferenz für Islamfragen der EKD von 2016, das im Kontext des Reformationsjubiläums die Aussagen der Reformatoren zum Islam historisch-kritisch einordnet und vorsichtig relativiert: „Eine Übertragung der reformatorischen Positionierungen und Abgrenzungen in die Gegenwart ist nicht ohne Weiteres möglich und erfordert besondere Sorgfalt.“ Die Islamwahrnehmungen der Reformatoren und insbesondere Martin Luthers müssen demnach „aus heutiger Sicht in mancherlei Hinsicht als polemisch, einseitig, schemenhaft und holzschnittartig bezeichnet werden. ... Sie stehen damit in einer deutlichen Spannung zu gegenwärtigen dialogischen Ansätzen, die dem Selbstverständnis und der Eigenständigkeit des muslimischen Glaubenszeugnisses Respekt und Achtung entgegenbringen möchten. Eine solche dialogische Haltung erfordert es deshalb auch, aufmerksam

zu sein für die Entstehung von Feindbildern und Bedrohungsszenarien, sie erfordert differenzierte Information und fortwährende persönliche Begegnungen.“¹²⁰

2018 schließlich hat die EKD ein Positionspapier zum christlich-islamischen Dialog veröffentlicht, in dem es weniger um eine theologische Verhältnisbestimmung geht als vielmehr um die aktuelle gesellschaftliche Situation und die Aufgabe des Dialogs, der mit einer Haltung des Respekts und der Wertschätzung gegenüber den Musliminnen und Muslimen zu führen sei. „Die Notwendigkeit, zu einem konfliktarmen Zusammenleben und zum gesellschaftlichen Frieden beizutragen, wird in allen Dokumenten als eine wichtige Aufgabe beschrieben. Seit den Anfängen der Zuwanderung von Muslimen nach Deutschland nahmen die Kirchen die damit verbundenen Probleme als eine diakonische und sozialetische Aufgabe wahr“.¹²¹

Zusammenfassend können Grundhaltungen wie die Achtung der Religion des Anderen, die Wahrnehmung des Islam als eigenständige und vielgestaltige Religion, der Dialog und die Zusammenarbeit als diakonische Aufgabe als Konsens im Verhältnis der evangelischen Kirchen zum Islam festgestellt werden. In diesem Zusammenhang ist schließlich noch auf das von dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), von der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) und dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog des Vatikans (PCID) im Jahr 2011 gemeinsam unterzeichnete Papier „Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ zu verweisen, das gemeinsame Grundlagen und Haltungen im Spannungsfeld von Dialog und Mission formuliert.¹²² Das gemeinsame christliche Zeugnis und der gemeinsam geführte Dialog mit dem Islam sind zu einer wichtigen Aufgabe der Ökumene geworden und können einen Lerngewinn für alle Beteiligten bedeuten.

2.3.3. Christen aus dem Orient und der christlich-muslimische Dialog

Wenn man von „Christen aus dem Orient“¹²³ spricht, bezieht man sich auf Gläubige der Kirchen in den islamisch geprägten Ländern des Nahen Ostens, Kleinasiens und Nordafrikas.¹²⁴ Des Weiteren zählen auch Gläubige der Kirchen aus Äthiopien und Eritrea dazu – Länder mit einer Parität zwischen Christen und Muslimen. In Indien schließlich leben Christen und Muslime als religiöse Minderheiten gemeinsam in einer hinduistisch geprägten Gesellschaft.

Von regionalen Phänomenen zu weltweiten Konfessionen

Das orientalische Christentum wurde in seiner historischen Entstehung vor allem durch das breite Spektrum der byzantinischen, syrischen, assyrischen, armenischen, koptischen und äthiopischen Orthodoxien geprägt. Seine unterschiedlichen selbstständigen Kirchen sind Mitglieder in den Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland. Zu ihnen gehören die Syrisch-Orthodoxe Kirche, die Apostolische Assyrische Kirche des Ostens, die Armenisch-Orthodoxe Kirche, die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien, die Koptisch-Orthodoxe Kirche, die Äthiopisch-Orthodoxe Kirche und die Eritreisch-Orthodoxe Kirche. In der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) ist die Metropole der Griechisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien als einzige der orientalischen Kirchen in Deutschland vertreten. Der Zentralrat Orientalischer Christen in Deutschland e. V. (ZOCD) ist ein Laiengremium von Mitgliedern dieser Kirchen.



Viele orientalische Christinnen und Christen gehören darüber hinaus Kirchen an, die sich im Laufe ihrer historischen Entwicklung mit der römisch-katholischen Kirche vereinigt (uniert) haben (in geringerer Anzahl gibt es in der Region auch „lateinische“ Christinnen und Christen). Die mit Rom unierte Rituskirchen sind integraler Bestandteil der katholischen Ortskirchen. Zu ihnen zählen die Maronitische Kirche, die Melkitische Griechisch-Katholische Kirche, die Syrisch-Katholische Kirche, die Syro-Malankarische Kirche (Indien), die Syro-Malabarische Kirche (Indien), die Chaldäisch-Katholische Kirche, die Koptisch-Katholische Kirche, die Äthiopisch-Katholische Kirche und die Eritreisch-Katholische Kirche.

Die meisten orientalischen Christinnen und Christen, die in Deutschland leben, sind in den vergangenen Jahrzehnten zugewandert. Darin spiegelt sich auch die Entwicklung der orientalischen Kirchen von regionalen Phänomenen hin zu weltweiten Konfessionen im Verlauf der letzten zwei Jahrhunderte. Vielerorts sind eigene Strukturen – Gemeinden, Diözesen, Klöster – entstanden, und aktuell werden die ersten Priesterweißen und Ordensprofessen von jungen Menschen gefeiert, die bereits in Deutschland geboren wurden. In den Gemeinden aller Kirchen des orientalischen Christentums wächst so eine jüngere Generation heran, die nicht nur die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt, sondern die sich kulturell in Deutschland beheimatet fühlt und oft besser Deutsch als die Sprachen ihrer Herkunftsländer spricht.

Eine besondere Schwierigkeit dieser jüngeren Generation orientalischer Christinnen und Christen ist, dass die notwendige Kenntnis der unterschiedlichen liturgischen Sprachen nur in den „Sonntagsschulen“ der Gemeinden vermittelt werden kann. Hier lassen sich bei allen Unterschieden durchaus auch Parallelen zum Spracherwerb junger Musliminnen und Muslime ziehen, die in Moscheegemeinden Kenntnisse des Koran-Arabischen erwerben.

Opferstimmen hören, Ressentiments entgegenwirken, Versöhnung ermöglichen

Viele Christinnen und Christen des Orients erinnern sich an lange Jahre eines friedlichen Zusammenlebens und einer gegenseitigen Wertschätzung von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit in ihren Herkunftsländern. Sie engagieren sich bis heute auf den verschiedenen Ebenen eines nachbarschaftlichen, gesamtgesellschaftlichen oder theologischen Religionsdialogs. Unter den zahlreichen Beispielen für interreligiöse Dialogaktivitäten in der Region lassen sich etwa das Kloster Mār Mūsā al-Ḥabaṣī in Syrien oder die christlich-islamische „Adyan Foundation“ im Libanon nennen. Der 2021 von christlichen Intellektuellen und Theologen veröffentlichte Grundlagentext „Wir wählen das Leben in Fülle“¹²⁵ wirbt für eine aktive Rolle von Christen in den Gesellschaften des Nahen Ostens und für ein gemeinsames Engagement der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften. Dank solcher Initiativen verfügt das orientalische Christentum auch in schwierigen Zeiten über eigene Ressourcen für gelingendes interreligiöses Zusammenleben.

Gleichzeitig gilt: In den aktuellen Krisenszenarien sind viele Christen – ebenso wie auch Angehörige anderer Religionsgemeinschaften im Nahen Osten und in Nordafrika – zu Opfern religiös begründeter Ausgrenzungen und **Verfolgungen** geworden. Die Solidarität mit all diesen Verfolgten, besonders aber mit den orientalischen Christinnen und Christen, ist der katholischen Kirche in Deutschland ein vornehmliches Anliegen.¹²⁶



Ab 2014 wurden im syrischen und irakischen Bürgerkrieg besonders auch religiöse Minderheiten wie die Êzîden (Jesiden) zu Opfern des sogenannten „Islamischen Staats“ (IS), aber auch viele schiitische und moderate sunnitische Muslime wurden bedrängt und verfolgt.

Für orientalische Christinnen und Christen stellen sich diese Gewalterfahrungen als Teil einer langen Leidensgeschichte der eigenen Gemeinschaft dar. Auch in der Phase ihrer bürgerlichen Emanzipation war es immer wieder zu regionalen Pogromen (Damaskus 1860, Anatolien nach 1873) und organisierten Vertreibungen (z. B. die Zwangsumsiedlung der griechischen Christen aus der Türkei in den 1920er-Jahren) gekommen – bis hin zum Genozid an syrischen und armenischen Christen in der Türkei (1915 bis 1916). Die Verfolgungen im irakischen und syrischen Bürgerkrieg von 2014 bis 2017 bewirkten eine nachdrückliche Retraumatisierung, die weiter anhält. Die Stimmen der Opfer sind ein wichtiges Korrektiv des gesellschaftlichen Diskurses in den Herkunftsländern, wo sie neben der kulturellen Teilhabe religiöser Minderheiten auch deren volle Rechtssicherheit und politische Gleichberechtigung einklagen. Die Opferstimmen dürfen auch im christlich-muslimischen Dialog in Deutschland nicht übergangen werden.

Eine häufige Schilderung lautet: In Ländern wie Syrien und dem Irak gab es lange Zeit vergleichsweise wenige Probleme mit muslimischen Nachbarn, bis im Jahr 2015 Kirchen und Wohnhäuser nicht nur von den Schergen des sogenannten „Islamischen Staats“ (IS), sondern auch von den eigenen Nachbarn zerstört und geplündert wurden. Teilweise verbindet sich diese Schilderung mit dem Pauschalurteil, dass „der Islam“ in der extremistischen Ideologie des IS sein „wahres Gesicht“ gezeigt habe. Hier besteht die Gefahr, dass Gewalterfahrungen und Traumatisierungen für islamfeindliche Ressentiments am rechten politischen Rand instrumentalisiert werden. **Es gilt einerseits, die Opferstimmen zu hören und mit den Opfern religiöser Verfolgung solidarisches zu sein. Andererseits ist diskriminierenden Fremdzuschreibungen und stereotypen Schuldzuweisungen entgegenzuwirken.**

Dort, wo Opfer von Gewalt und Krieg auch auf der jeweils „anderen Seite“ gesehen werden und „Opferkonkurrenz“ vermieden wird, können – heute oder zukünftig – versöhnende Begegnungen von orientalischen Christen und Muslimen ermöglicht werden, auch in Deutschland. Kulturelle Verbindungslinien zwischen maronitischen oder syrisch-katholischen Christen und muslimischen Libanesen und Syrern können zu wichtigen Ressourcen einer Verständigung werden. Die Gemeinsamkeiten in Sprache und Kultur, Musik und Essen verbinden. Ermutigende Beispiele lassen sich z. B. aus der langjährigen Versöhnungsarbeit des Interreligiösen Rats für Bosnien und Herzegowina gewinnen.¹²⁷ Es geht auch darum, den vielen positiven Beispielen des interreligiösen Dialogs in den Herkunftsländern wieder einen Raum zu geben, in dem sie neu erinnert werden können. Die jahrhundertlangen Erfahrungen von Christinnen und Christen aus islamisch geprägten Ländern sind vor diesem Hintergrund auch ein wesentlicher Beitrag für den Dialog mit Musliminnen und Muslimen in Deutschland.



3.

Schauplatz: Begegnungsort Deutschland

- 3.1. Gesellschaftlicher Rahmen
- 3.2. Entwicklungen im muslimischen Leben in Deutschland
- 3.3. Verschiedene muslimische Gruppen und andere Religionsgemeinschaften im Umfeld des Islam in Deutschland

3.1. Gesellschaftlicher Rahmen

3.1.1. Zusammenleben in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft

In Deutschland ist die Vielfalt religiöser, weltanschaulicher und kultureller Prägungen zur gesellschaftlichen Normalität geworden. Die Kirchen sehen es als ihre Aufgabe, das Zusammenleben in der pluralen Gesellschaft aktiv mitzugestalten.¹²⁸ Dazu bedarf es einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber gesellschaftlichem Wandel, der Fähigkeit zur friedlichen Austragung von Konflikten und der Anerkennung von gemeinsamen Normen, die für ein menschenwürdiges Miteinander unabdingbar sind.

Vor dem Hintergrund voranschreitender Säkularisierungsprozesse lässt sich eine wachsende Plausibilität von weltanschaulichen Entwürfen beobachten, die nicht an eine herkömmliche Religion oder Konfession gebunden sind. So hat in Teilen der Bevölkerung das Verständnis dafür abgenommen, worum es religiösen Menschen überhaupt geht. Einerseits zeigen sich im gesellschaftlichen Diskurs über Religionsfragen bisweilen weiterhin stark kirchenkritische Reflexe. Andererseits wird die generelle Skepsis gegenüber Religion zunehmend anhand von Fragen diskutiert, die die religiöse Praxis von Musliminnen und Muslimen betreffen. Außer Acht gelassen wird dabei häufig die Tatsache, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften keine homogenen Blöcke darstellen, sondern sich auch intern durch Pluralität auszeichnen.

Nicht nur das islamische, sondern auch das katholische Glaubensleben wird in Deutschland maßgeblich durch die Erfahrungen von Migrantinnen und Migranten geprägt. Gerade in urbanen Siedlungsräumen verfügt ein beträchtlicher Teil der katholischen Christinnen und Christen über eigene oder familiäre Migrationserfahrungen.

Hier bestehen Überschneidungen mit den Lebenswelten vieler Musliminnen und Muslime. Auch ist Katholiken und Muslimen das Bewusstsein, Teil einer weltumspannenden Glaubensgemeinschaft zu sein, gemeinsam. Mit Blick auf die Realität christlichen und muslimischen Lebens ist es daher wichtig, die gelegentlich vorherrschende Fehlwahrnehmung der jeweils anderen Religionsgemeinschaft als homogene Gruppe aufzubrechen und in ihr Facetten der eigenen Vielfalt zu erkennen.

Gesellschaften wären auch ohne Migration soziokulturell vielfältig. Die Migrationsbewegungen der letzten Jahrzehnte haben diesem Trend jedoch einen zusätzlichen Schub verliehen. Der Islam gehört zu den Religionsgemeinschaften, die vor allem durch Migration nach Deutschland gekommen sind, sei es durch Arbeits- und Bildungsmigration oder durch Fluchtmigration. Entsprechend ist die muslimische Gemeinschaft in Deutschland in ethnischer, konfessioneller, kultureller und sprachlicher Hinsicht überaus divers (siehe 3.2.1.). Muslimisches Leben hat sich in der beschriebenen Vielfalt hierzulande fest etabliert. Etwa die Hälfte aller Musliminnen und Muslime in Deutschland besitzt die deutsche Staatsbürgerschaft.

Trotzdem wird islamischer Religiosität ihre Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft immer wieder abgesprochen. Tatsächliche oder vermeintliche Probleme, die im Bereich der gesellschaftlichen Integration von Migranten diskutiert werden, erfahren nicht selten eine Reduktion auf den Identitätsmarker „Islam“. Andere identitätsstiftende Merkmale, wie z. B. sozialer Hintergrund, erlernter Beruf, Elternschaft, persönliche Einstellungen oder Begabungen, treten hingegen in den Hintergrund. Zugleich werden auch Menschen anderer Religionszugehörigkeit oder

Weltanschauung, die aus islamisch geprägten Ländern stammen, als Muslime klassifiziert.

Die Anerkennung religiöser und kultureller Verschiedenheit in Deutschland erfordert einen gesellschaftlichen Diskurs, der die Notwendigkeit der interkulturellen und interreligiösen Öffnung ins Zentrum rückt.¹²⁹ Nicht die Eingliederung in eine vermeintlich einheitliche „Nationalgesellschaft“ taugt dabei als Leitbild, sondern die Erkenntnis, dass Integration mit gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen einhergeht: Auf der einen Seite steht die unbestrittene Notwendigkeit „von zwingenden Normen, wie sie sich aus dem Grundgesetz und den Menschenrechten ableiten lassen“, auf der anderen Seite gibt es ein weites Feld „rechtlicher, politischer und kultureller Normen“, um die eine Gesellschaft immer wieder neu ringen muss.¹³⁰ Das bedeutet gerade nicht, Vorbehalte kleinzureden und Probleme auszublenden. Die plurale, offene Gesellschaft ist kein konfliktfreier Raum. Nicht der Verzicht auf Konflikte, sondern ihre gewaltfreie, transparente und faire Aushandlung ist integraler Bestandteil demokratischer Gesellschaften. Eine in diesem Sinne verstandene Konfliktfähigkeit kann auch als Zeichen erfolgreicher Integration gelten.¹³¹

Angesichts des besorgniserregenden Anwachsens rechtsextremer Tendenzen haben die deutschen Bischöfe im Februar 2024 betont: Das Volk – im Sinne des deutschen Grundgesetzes (GG) – ist nicht eine „Gemeinschaft der ethnisch und kulturell Gleichen oder Ähnlichen“, sondern eine „Gemeinschaft der Gleichberechtigten, die auf der Grundlage der Menschen- und Bürgerrechte unsere Gesellschaft gemeinsam aufbauen und gestalten“.¹³² Eine Verengung des Solidaritätsprinzips auf ein kulturell homogen gedachtes Volk lässt sich mit der katholischen Soziallehre nicht vereinbaren. **Alle Formen des Rassismus – einschließlich des antimuslimischen Rassismus – stehen im Widerspruch zum christlichen Menschenbild.** Die Kirche stellt sich solchen menschenfeindlichen Tendenzen theologisch begründet

mit großer Entschiedenheit entgegen. Dies gilt auch mit Blick auf politische Gruppierungen, die versuchen, mit islamfeindlichen Ressentiments Wahlen zu gewinnen.

Für die Kirche stellt sich auch die pastorale Aufgabe, die mit dieser Entwicklung verbundenen Verunsicherungen und Sorgen im Horizont des Glaubens anzugehen. Bisweilen wird dabei eher die emotionale als die argumentative Ebene gefragt sein. Hier dürfen Christinnen und Christen die Zuversicht haben, „dass man negativen Emotionen nicht ausgeliefert sein muss. Im wechselseitigen Beistand der Gläubigen und vor allem im Vertrauen auf die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes lässt sich das Negative ertragen und sogar in Lebensförderliches verwandeln.“¹³³ Damit dies gelingt, müssen Kirchengemeinden selbst Orte des Dialogs sein, nach innen wie nach außen. Die Vielfalt innerhalb der Kirche bietet einen guten Ausgangspunkt für den Dialog mit Menschen anderer religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen.

3.1.2. Grundsätzliche Koordinaten der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Religion

Zwei Säulen der grundgesetzlichen Ordnung: individuelle und korporative Seite von Religion

Die Besonderheit der grundgesetzlichen Ordnung von Staat, Religion und Weltanschauung liegt darin, dass die Verfassungs- und Rechtsordnung in Deutschland nicht nur den Aspekt individueller Glaubensfreiheit regelt. Vielmehr wird auch ausdrücklich die gemeinschaftliche, korporative Dimension von Religion in den Blick ge-



nommen. Somit basiert die grundgesetzliche Ordnung in diesem Bereich auf zwei Säulen: Religion und religiöse Aktionen. Letztere sind nicht einfach individuelle Handlungen, sondern verfügen immer über einen Gemeinschaftsbezug. Deutlich wird dies daran, dass das Grundgesetz zum einen den menschenrechtlichen Aspekt individueller religiöser Freiheit gewährleistet (in Art. 4 Abs. 1 und 2), zum anderen aber auch auf die „Religionsgemeinschaften“ bzw. „Religionsgesellschaften“ Bezug nimmt.¹³⁴

Begriffsstreit: Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?

Um die Jahrtausendwende wurde eine Diskussion darüber geführt, ob das traditionelle Staatskirchenrecht zu einem offenen, modernen Religionsverfassungsrecht fortzuentwickeln sei. Auch wenn diese Debatte mittlerweile an Bedeutung verloren hat, bleibt festzuhalten: **Die grundgesetzliche Ordnung zeichnet sich dadurch aus, dass sie keine religiöse Richtung bevorzugen will. Die in den Normtexten verwendeten Begrifflichkeiten sind so gefasst, dass sich neben den Kirchen prinzipiell auch weitere Religionsgemeinschaften auf sie berufen können.** Dies schließt aber nicht aus, dass es zu Anwendungsschwierigkeiten und sehr grundsätzlichen juristischen Streitigkeiten kommen kann. So ist es beispielsweise bis heute strittig, inwiefern sich islamische Verbände juristisch als Religionsgemeinschaft qualifizieren lassen.

Grundaspekte der Ordnung von Staat und Religion

Dass die Dimension organisierter Religion in der bundesrepublikanischen Ordnung ausdrücklich berücksichtigt wird, ist das Ergebnis einer langen, auch konfliktreichen Entwicklungs- und Lerngeschichte. Das Grundgesetz knüpft dabei ausdrücklich an einen 1919 in der Weimarer Nationalversammlung gefundenen Kompromiss an. Kirche, aber auch andere Religionen sollten nicht einfach aus dem öffentlichen Leben in den Privatbereich verbannt werden. Anders als in Frankreich wollten die Mütter und Väter der Weimarer Verfassung die religiösen Akteure auf freiheitliche

Art und Weise in das Gesamtgefüge von Staat und Gesellschaft einbeziehen. Dies wirkt bis heute fort: **Eine strikte Trennung von Staat und Religion ist nicht der Regelungsweg des deutschen Grundgesetzes.**

Früh hat das Bundesverfassungsgericht betont, dass das Grundgesetz „dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität“ auferlegt. Deshalb ist die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen ebenso untersagt wie die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse.¹³⁵ Diese Neutralität verpflichtet den Staat zur Zurückhaltung in der Bewertung religiöser Angelegenheiten. Dem Staat fehlen hierzu Maß und Richtschnur. Die wohlwollende, fördernde Religionsneutralität darf prinzipiell nicht zur inhaltlichen Bewertung religiösen Verhaltens führen. Staatliche Maßnahmen werden problematisch, wenn sie bestimmte religiöse Richtungen bevorzugen. Gleichwohl ist es dem Staat nicht grundsätzlich verwehrt zu differenzieren. Dies wird auch nicht durch den religionsverfassungsrechtlichen Grundsatz der Parität ausgeschlossen. Es kann also zu verfassungskonformen, d. h. gerechtfertigten Ungleichbehandlungen kommen.

Das Grundrecht der Religionsfreiheit

Das Grundrecht der Religionsfreiheit verschafft religiösen Individual- oder Gemeinschaftsakteuren keine rechtlichen Freifahrtscheine. Um die rechtlich verbindliche Reichweite des grundrechtlichen Schutzes (nach Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) zu ermitteln, bedarf es anspruchsvoller juristischer Prozeduren.

Die verfassungsrechtliche Verbürgung des Grundrechts der Religionsfreiheit kann von einzelnen Gläubigen, von Personengruppen, aber auch von religiösen juristischen Personen in Anspruch genommen werden. Die Funktion der Grundrechte ist vorrangig, staatlich ungerechtfertigte Eingriffe abzuwehren (*Abwehrfunktion*). Darüber hinaus wirkt die verfassungsrechtliche Gewährleistung der Religionsfreiheit aber auch als Grundprinzip der gesamten deutschen Rechts-

ordnung. Das heißt, dass damit staatlicherseits auch eine Schutzpflicht verbunden sein kann, wie sie sich z. B. in der Strafbarkeit einer Störung der Religionsausübung manifestiert (vgl. § 167 des Strafgesetzbuches).

In den letzten Jahrzehnten kam es häufig zu Konflikten darüber, wie weit bestimmte Handlungsweisen von islamischen Gläubigen durch die Religionsfreiheit geschützt sind. Konkrete Fälle sind etwa: die Frage, inwiefern das islamische Kopftuch getragen werden kann, sei es durch eine Lehrerin, eine Schülerin oder Rechtsreferendarin, aber auch in anderen Arbeitsverhältnissen (siehe 4.3.5.); das Gebet eines Schülers bzw. einer Schülerin während der Unterrichtszeit im staatlichen Schulgebäude (siehe 4.3.1.); oder – als Frage gemeinschaftlicher Religionsausübung – baurechtliche Herausforderungen beim Moschee-Bau und der Muezzin-Ruf (siehe 4.3.1. und 4.3.2.).

Prinzipiell ist der durch das Grundgesetz eröffnete Schutzbereich als weit zu verstehen.¹³⁶ Er lässt sich nicht auf historisch überkommene Formen der Religionsausübung, die unter dem Begriff der „Kultusfreiheit“ zusammengefasst werden, beschränken. Das Grundrecht der Religionsfreiheit steht dem Grunde nach allen praktizierten Formen religiöser Verhaltensweisen zuerst einmal offen gegenüber. Maßgeblich für die Eröffnung des Schutzbereiches ist das religiöse Selbstverständnis der Individual- oder Kollektivperson, die sich auf dieses Grundrecht berufen will. Sie muss aber jeweils plausibel darlegen, dass dieses eigene Selbstverständnis religiös motiviert ist. Insofern können sich die unterschiedlichsten Formen islamischer Verhaltensweisen auf das Grundrecht der Religionsfreiheit berufen, wenn es um die Abwehr staatlicher Eingriffe geht (sei es z. B. beim Kopftuchverbot oder bei der Beschränkung des Muezzin-Rufs).

Allein der Umstand, sich auf das Grundrecht der Religionsfreiheit berufen zu können, heißt rechtlich aber noch nicht, dass dies – etwa im Zuge einer gerichtlichen Auseinandersetzung – erfolgreich sein muss. Selbst religiös motivierte Handlungen können an grundrechtliche Schranken

stoßen. Gesetzgeber, Behörden oder Gerichte müssen sich prinzipiell um einen schonenden Ausgleich zwischen der grundrechtlichen Freiheitsposition und gegenläufigen anderen Rechtsgütern bemühen. Wenn eine Beamtin ein Kopftuch tragen will, kann sie dabei ebenso an Grenzen stoßen wie eine Schülerin, die aus religiösen Gründen dem schulischen Sportunterricht fernbleiben will. **Die Verhältnisbestimmung, wie viel religiöse Freiheit sich in bestimmten Konstellationen verwirklichen lässt, ist keineswegs einfach und richtet sich nach den konkreten Fallgestaltungen.** Das Kopftuchtragen in der Schule kann vielleicht nicht als abstrakte Gefahr durch gesetzgeberische Entscheidung untersagt werden, aber ein Verbot des Kopftuchs als religiöses Symbol kann in konkreten Konfliktsituationen in der Schule rechtlich zulässig sein. Die Teilnahme am Schwimmunterricht kann wegen des staatlichen Bildungs- und auch Erziehungsauftrags ggf. verlangt werden, weil sich dem Sittsamkeitsempfinden der Schülerin beispielsweise durch entsprechende Schwimmkleidung Rechnung tragen lässt.

Grundsätzlich gewährleistet ist auch das religiöse Erziehungsrecht der Eltern. Gleichzeitig nimmt der Staat hier aber ein verfassungsrechtlich abgesichertes Wächteramt wahr (vgl. Art. 6 Abs. 2 Satz 2 GG). Diese spezielle Schutzverpflichtung berechtigt den Staat z. B. dazu, die Zulässigkeit religiös motivierter Beschneidung von Jungen gesetzlich zu regeln (wie es in § 1631d des Bürgerlichen Gesetzbuches geschehen ist).¹³⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen: Mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit verbindet sich keine generelle Erlaubnis, unter religiösen Vorzeichen zu tun oder zu lassen, was man will. Ebenso wenig ist es ein Vehikel, sich von staatlichen Vorgaben nach Belieben zu befreien. Auch das Grundrecht der Religionsfreiheit kann in verfassungskonformer Art und Weise eingeschränkt werden. Insofern gilt für alle religiösen Richtungen, dass die grundgesetzliche Offenheit für Religion und religiöse Verhaltensweisen nicht grenzenlos ist. Gewährt wird die gleiche Freiheit bzw. gleichermaßen beschränkbare Freiheit.

Allgemeines zu verfassungsrechtlichen Regelungen zur organisierten Form von Religion

Die besondere Seite der grundgesetzlichen Ordnung von Staat und Religion liegt darin, dass die korporative, institutionell-organisatorische Seite von Religion rechtlich gewährleistet ist. Dies geht über die religiöse Vereinigungsfreiheit bzw. die gemeinschaftliche Religionsausübung hinaus. So können religiöse Gruppen, die als „Religionsgemeinschaft“ bzw. „Religionsgesellschaft“ qualifiziert werden, bei der Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten – im Rahmen des für alle geltenden Gesetzes – ein Selbstbestimmungsrecht beanspruchen.¹³⁸ Das Grundgesetz ermöglicht Religionsgesellschaften nicht nur, Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts zu erwerben,¹³⁹ sondern die Verfassung sieht sogar vor, dass Religionsgesellschaften der Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen werden kann.¹⁴⁰ Und die besondere Verankerung des religionsbezogenen Unterrichts als eigenständiges Unterrichtsfach (nach Art. 7 Abs. 3 GG) setzt voraus, dass dieses Schulfach in Übereinstimmung mit den Grundsätzen einer „Religionsgemeinschaft“ erteilt wird.

Religionsgemeinschaft/Religionsgesellschaft – Qualifikations- und Statusfragen

Im Kontext der Debatte zu islamischer Selbstorganisation gibt es immer wieder die Vorstellung, dass eine Religionsgemeinschaft bzw. Religionsgesellschaft erst mit der Verleihung des Körperschaftsstatus „anerkannt“ sei. Dies ist religionsverfassungsrechtlich nicht korrekt, da das Grundgesetz nicht zwischen anerkannten und nicht anerkannten Religionsgesellschaften unterscheidet. Auch eine zivilrechtlich verfasste Religionsgesellschaft kann das Selbstbestimmungsrecht beanspruchen. Für die Erteilung des Religionsunterrichts ist der Körperschaftsstatus ebenfalls keine zwingende Voraussetzung.

Die grundgesetzliche Ordnung basiert auf der Grundannahme, dass der Staat nicht mit einer Religion „an sich“ interagieren kann, sondern nur

mit der Organisation von Religion. Jedoch verbinden sich mit den religionsverfassungsrechtlichen Schlüsselkategorien „Religionsgemeinschaft“ bzw. „Religionsgesellschaft“ immer wieder erhebliche Anwendungsprobleme, die gerade die unterschiedlichen islamischen Gruppierungen und Verbände betreffen. Relevant ist dies vor allem mit Blick auf den schulischen Religionsunterricht. Eine Schwierigkeit liegt darin, dass es in Deutschland – anders als etwa in Österreich – kein spezielles Zulassungs- oder Qualifizierungssystem zur Feststellung gibt, ob eine gesellschaftliche Gruppierung als Religionsgemeinschaft bezeichnet werden kann. Die Forderung nach Einführung eines solchen Verfahrens ist 2010 vom 68. Deutschen Juristentag abgelehnt worden. Eine Folge ist, dass der Aspekt, ob es sich bei einer entsprechenden Gruppierung um eine Religionsgesellschaft/Religionsgemeinschaft handelt, bei Antragstellungen in Verwaltungsverfahren oder gerichtlichen Auseinandersetzungen als „Vorfrage“ geprüft wird. Diese Qualifizierungsfrage ist auch zu unterscheiden von der Erlangung der Rechtsfähigkeit oder der Verleihung des Körperschaftsstatus.¹⁴¹ Für den Erwerb der Rechtsfähigkeit einer mitgliedsbasierten Religionsgemeinschaft als einer religiösen Kerninstitution kommt nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts vor allem die Rechtsform des Vereins in Betracht.¹⁴²

Ungeachtet der Schwierigkeiten, den organisierten Islam unter religionsverfassungsrechtliche Kategorien zu subsumieren, gibt es mittlerweile eine ganze Reihe grundlegender Gerichtsentscheidungen. Auf diese Weise kam es (in praktischer und rechtsdogmatischer Hinsicht) zu gewissen Klärungen, wenngleich vieles noch nicht abschließend geklärt ist.¹⁴³

Fest steht, dass die grundgesetzliche Ordnung von islamischen Gruppierungen keine „Verkirchlichung“ verlangt. Gefordert wird vielmehr eine gewisse Form der Selbstorganisation von Gläubigen, aus der sich erkennbar ergibt, dass diese Organisationsform der „allseitigen Religionspflege“ dient und keine Zwischenstellung zwischen

politischen, sozialpflegerischen und religiösen Zwecksetzungen einnimmt. **Der religiös-weltanschaulich neutrale Staat benötigt ein religiös sprachfähiges und legitimes Gegenüber. Die Rechtsordnung und die Rechtspraxis erweisen sich dabei – im Interesse praktikabler Lösungen – immer wieder als kompromiss- und lernfähig.** So konnten für bestimmte Bereiche – wie den schulischen Religionsunterricht¹⁴⁴ oder die seelsorgerliche Betreuung in Gefängnissen¹⁴⁵ – pragmatische (aber teils auch umstrittene) Übergangslösungen gefunden werden. Zu konstatieren ist jedoch auch, dass die Frage, inwiefern islamische Verbände als Religionsgesellschaft bzw. Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes zu betrachten sind, aus unterschiedlichen Gründen gegenwärtig noch nicht abschließend geklärt ist.

Islamische Verbände als Körperschaften des öffentlichen Rechts?

Falls die Qualifikation als Religionsgesellschaft im verfassungsrechtlichen Sinne geklärt sein sollte, würde auch die Möglichkeit bestehen, den Körperschaftsstatus verliehen zu bekommen. Die religionsverfassungsrechtliche Ordnung ermöglicht die Verleihung ausdrücklich auch an „neue“ Religionsgesellschaften, sodass dieser Rechtsstatus kein Exklusivrecht bisher schon korporierter Kirchen und Religionsgesellschaften darstellt. Der Körperschaftsstatus ist z. B. Voraussetzung für die Befugnis, von den Mitgliedern „hoheitlich“ einen Mitgliedsbetrag, die sogenannte „Kirchensteuer“, einzuziehen (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 6 der Weimarer Reichsverfassung). Die bisweilen diskutierte Frage einer „Moscheesteuer“ würde daher diesen Rechtsstatus voraussetzen. Der Status ist zudem Voraussetzung für die Inanspruchnahme weiterer Rechtspositionen (z. B. bei der Berücksichtigung religiöser Interessen im Zusammenhang mit der Aufstellung von Bebauungsplänen oder bei der gesetzlichen Anerkennung als Träger der freien Jugendhilfe).

Die Befugnis für die Verleihung des Körperschaftsstatus liegt bei den Bundesländern.¹⁴⁶ Der Rechtsstatus wird immer nur für ein Bundesland verliehen. Zu unterscheiden ist hierbei zwischen der Erstverleihung und der Zweitverleihung (in einem anderen Bundesland). Bis jetzt ist den Anträgen der größeren islamischen Verbände in Deutschland auf Verleihung dieses Rechtsstatus nicht entsprochen worden.¹⁴⁷ In den letzten Jahren haben aber durchaus aus der islamischen Tradition kommende Religionsgesellschaften den **Körperschaftsstatus** erhalten.



Körperschaften des öffentlichen Rechts sind z. B. die Ahmadiyya Muslim Jamaat in Hessen und in Hamburg, die aus der sufischen Tradition kommende Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi in Nordrhein-Westfalen oder die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) in Nordrhein-Westfalen und Hamburg.

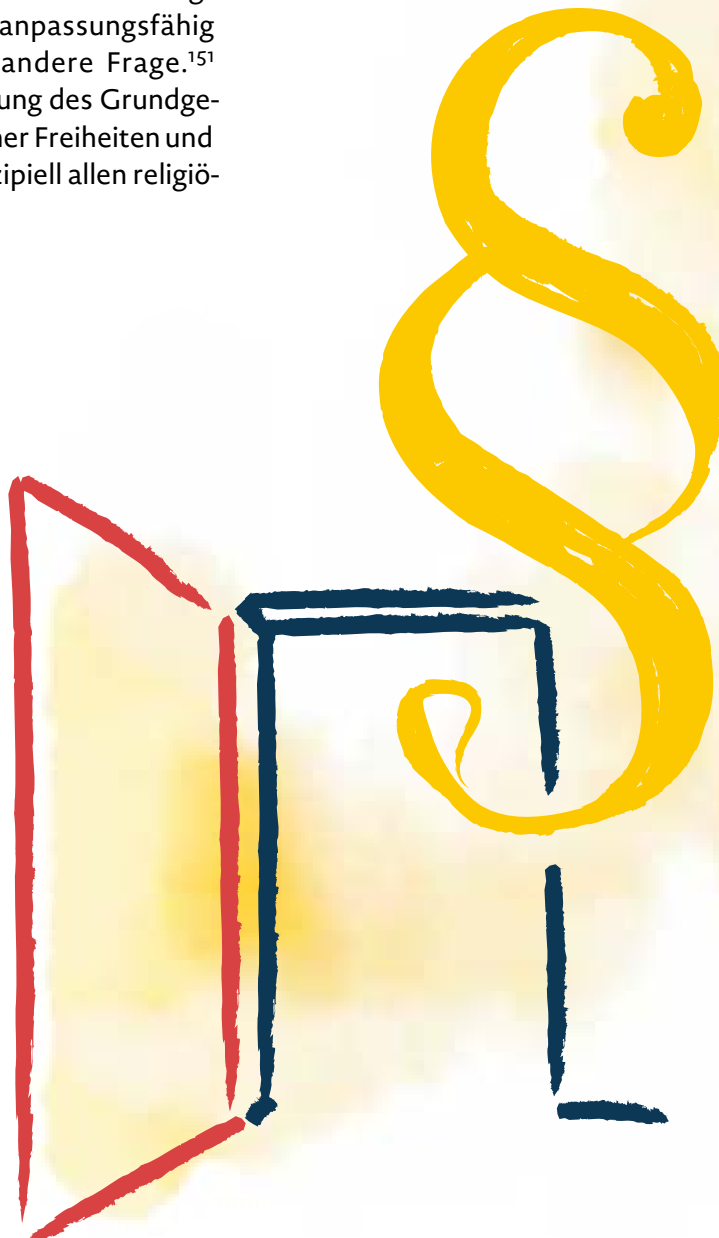
Der Körperschaftsstatus ist eine juristisch schwierige Angelegenheit. Gerade hinsichtlich der islamischen Verbände sind hier viele Fragen noch nicht hinreichend geklärt. **Prinzipiell ist der Rechtsstatus aber kein Vorrecht bestimmter religiöser Richtungen oder Akteure, sondern steht sämtlichen Religionsgesellschaften offen.**

Kooperative Verhandlungslösungen

Es ist durchaus mit Schwierigkeiten behaftet, die durch das Grundgesetz vorgegebenen religionsverfassungsrechtlichen Kategorien bundeseinheitlich zu interpretieren. Auf Ebene der Länder gibt es immer wieder Bemühungen, „Islamverträge“ oder „Staatsverträge“ mit muslimischen Verbänden abzuschließen, so etwa in Hamburg und Bremen.¹⁴⁸ Bisweilen bleiben die entsprechenden Verhandlungen ergebnislos, wie es etwa 2016 in Niedersachsen der Fall war. Zuletzt wurden in Rheinland-Pfalz erfolgreich Verhandlungen geführt, die in Verträge zwischen dem Land und vier islamischen Religionsgemeinschaften im Dezember 2024 mündeten. Auf diese Weise wurde erneut ein typisch deutscher Ordnungsweg im Be-

reich des Religionsverfassungsrechts beschritten, der auf kooperative Verhandlungslösungen setzt.¹⁴⁹

Insgesamt hat sich die historisch vorgeprägte grundgesetzliche Ordnung von Staat und Religion in den letzten Jahren als stabiler wie auch flexibler Ordnungsrahmen erwiesen. Durch interpretatorische Weiterentwicklungen – etwa vonseiten des Bundesverwaltungsgerichts zur Frage islamischer Dachverbände – ist die lange Zeit maßgebliche Formel zur Definition von Religionsgesellschaften zumindest etwas geöffnet worden.¹⁵⁰ Ob man das Verständnis einer Religionsgesellschaft damit schon anpassungsfähig fortentwickelt hat, ist eine andere Frage.¹⁵¹ Grundsätzlich bietet die Ordnung des Grundgesetzes jedoch ein Modell gleicher Freiheiten und rechtlicher Optionen, die prinzipiell allen religiösen Richtungen offenstehen.



3.2. Entwicklungen im muslimischen Leben in Deutschland

3.2.1. Moscheevereine und Verbände

Eine nennenswerte islamische Präsenz in Deutschland lässt sich erst nach dem Abschluss von Anwerbeabkommen mit Staaten mit großem muslimischen Bevölkerungsanteil verzeichnen, d. h. mit der Türkei (1961), Marokko (1963), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968). **Somit ist die Entwicklung der muslimischen Vereinigungen in Deutschland eng mit den Migrationsbewegungen der vergangenen Jahrzehnte verbunden.**¹⁵² Anfangs verspürten die wenigsten muslimischen „Gastarbeiter“ das Bedürfnis, ein organisiertes islamisches Gemeindeleben aufzubauen. Die Intention, Geld zu sparen und für eine Zukunft im Heimatland zu investieren, war prägend für diese Zeit. Der Aufenthalt in Deutschland wurde als befristet verstanden und die Menschen konzentrierten sich angesichts ihrer Rückkehrpläne auf ihre Arbeit. Zeitweise zur Verfügung gestellte Räume, wie beispielsweise in Fabriken und kirchlichen Gemeindezentren, reichten für Freitags- und Festtagsgebete zunächst aus. Je mehr auch muslimische Familien in Deutschland ein neues Zuhause fanden, desto mehr wuchs das Anliegen, den religiösen Bedürfnissen auch in Deutschland nachzukommen, gerade mit Blick auf die religiöse Sozialisation von Kindern. Somit entstanden ab Mitte der 1970er-Jahre die sogenannten „Laden- und Hinterhofmoscheen“, in denen die Gebete gemeinschaftlich verrichtet wurden und den Kindern religiöse Bildung ermöglicht wurde.

Mehrheitlich bildeten sich türkischsprachige „Einheitsgemeinden“, von denen sich allmählich weitere muslimische Organisationen abspalteten; ausschlaggebend waren Faktoren wie politische Gemeinsamkeit bzw. Differenz, mystische Ausrichtung, Zugehörigkeit zu einer anderen islamisch-religiösen Strömung oder auch „Macht-

kämpfe“ im Moscheeverein. Bis Ende der 1980er-Jahre gab es kaum architektonisch erkennbare und öffentlich sichtbare Moscheen in Deutschland. Erst danach wurden repräsentative Moscheen vermehrt gebaut und deuteten auf einen Wandel hin. Die Zahl der Moscheen bzw. Moscheegemeinden in Deutschland dürfte heute bei über 2.500 liegen.¹⁵³ Etwa jede zehnte Moschee ist städtebaulich markant, d. h. durch Minarett oder Kuppel klar als muslimisches Gebetshaus erkennbar.¹⁵⁴

Ab den 1970er-Jahren vereinigten sich Moscheevereine in diversen Dachverbänden, die sowohl auf Landesebene als auch auf Bundesebene organisiert wurden:



- seit 1973: der **Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ)** mit rund 300 Moscheen, geprägt von der mystischen Tradition des Gelehrten Süleyman Hilmi Tunahan (gest. 1959);
- seit 1984 die **Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB)** mit knapp 1.000 Moscheegemeinden, die der Religionsbehörde „Diyanet“ der Türkischen Republik untersteht;
- seit 1986 der **Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IRD)** mit über 400 Moscheen;
- seit 1987 der **Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)** mit etwa 300 Moscheen;
- seit 1994 die **Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland (IGBD)** mit 80 Moscheen, deren geistliches Oberhaupt der Großmufti von Bosnien-Herzegowina ist;

- seit 2007 die **Union der Islamisch-Albanischen Zentren in Deutschland (UIAZD)** mit 37 Moscheen;
- seit 2008 der **Zentralrat der Marokkaner in Deutschland (ZRMD)** mit rund 100 Moscheen;
- seit 2009 die **Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden (IGS)** mit ca. 150 Moscheen.

Der sunnitische Islam in Deutschland ist nicht in erster Linie nach Rechtsschulen organisiert, denn ein gemeinsames Gebet ist in der Regel möglich. Stattdessen organisieren sich Gemeinden stärker nach Herkunftsländern und auch nach religionspolitischen Ausrichtungen. Vor diesem Hintergrund wirken sich Auseinandersetzungen und Konflikte in den Heimatländern auch deutlich auf das Zusammenleben in Deutschland aus: Polarisierungen und Spannungen innerhalb der betroffenen Gemeinden werden verstärkt, was wiederum Auswirkungen auf den interreligiösen Dialog hat.

Dies zeigt sich umso klarer, wenn ein anderer Staat Einfluss nimmt. So ist z. B. die DITIB (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*) satzungsgemäß von der türkischen Religionsbehörde (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) abhängig, die wiederum direkt dem türkischen Präsidenten unterstellt ist. Dessen Kurs eines türkisch-sunnitischen Nationalismus wirkte sich spätestens seit 2016 zunehmend auf die DITIB aus.

Für die größte Mitgliedsgemeinschaft des Islamrats wiederum, die **Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG)** mit 323 Moscheen, ist bis heute ihre Gründerfigur – der prominente Vertreter eines politischen Islam in der Türkei, Necmettin Erbakan (gest. 2011) – prägend. Hinsichtlich des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) ist festzustellen, dass er nicht ethnisch organisiert ist, sondern eine große kulturelle Vielfalt muslimischen Lebens abbildet; umstritten ist allerdings die türkisch-nationalistisch geprägte **Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine**

in Europa e. V. (ATIB), die mit über 120 Moscheen den größten Mitgliedsverband bildet. Die schiitische IGS gilt aufgrund ihrer Nähe zum mittlerweile verbotenen Islamischen Zentrum Hamburg (IZH), das unter der Kontrolle der Islamischen Republik Iran stand, als problematisch. Ein schiitischer Dachverband in Deutschland ohne Verbindungen zum iranischen Regime bleibt ein Desiderat.

Während die DITIB und der VIKZ ihre sprachliche und kulturelle Homogenität aus der Türkei größtenteils beibehalten haben, sind der IRD und der ZMD pluraler aufgestellt. Dennoch bilden sowohl im IRD als auch im ZMD türkischsprachige Vereine weiterhin die Mehrheit. Anders als der Vorstand des IRD ist der des ZMD sprachlich und kulturell heterogen zusammengesetzt. 2007 wurde von diesen vier großen Verbänden der **Koordinationsrat der Muslime (KRM)** in Köln gegründet. 2019 wurde er um die UIAZD und den ZRMD erweitert. Im Oktober 2023 trat der VIKZ aus dem Koordinationsrat aus.

Die Moscheen und Islam-Verbände vertreten in der Regel eine traditionelle Auslegung der Lehren des Islam. Anders verhält es sich mit dem 2010 gegründeten **Liberal-Islamischen Bund (LIB) e. V.** Dieser versteht sich als eine bundesweite Religionsgemeinschaft, nicht aber als eine Gegenbewegung, sondern als „Erweiterung zu den meist traditionell-konservativen Islamverbänden in Deutschland“.¹⁵⁵ Der LIB e. V. ist an fünf Standorten – Köln, Frankfurt am Main, Berlin, Stuttgart und Hamburg – vertreten und bietet u. a. „inklusive egalitäre Gebete“ an.¹⁵⁶

Zu erwähnen ist zudem die **Hizmet-Bewegung**, die sich ab Mitte der 1990er-Jahre in Deutschland etablierte (auch „Gülen-Bewegung“ genannt, nach ihrem Gründer Fethullah Gülen, gest. 2024). Sie hat sich nicht als Verband verfasst, sondern baut sich über eine persönliche Netzwerkstruktur auf, was ihr den Vorwurf der Intransparenz einbringt. Betrieben werden vor allem Schulen und Bildungseinrichtungen.¹⁵⁷ Die Hizmet-Bewegung wird in der Türkei der Beteiligung am Putschversuch 2016 sowie der Unterwanderung des

Staatsapparats bezichtigt. Unter den türkischen Staatsbürgern, die in den letzten Jahren in Deutschland vermehrt Asyl beantragt haben, befinden sich daher auch einige Anhänger der Gülen-Bewegung. Nicht selten stößt die Bewegung bei anderen türkischstämmigen Personen oder Vereinigungen hierzulande auf Ablehnung, was auch im interreligiösen Dialog zu Spannungen beiträgt.

Als eine der ältesten muslimischen Gemeinschaften in Deutschland gilt die **Ahmadiyya** (siehe 3.3.2.). Sie geht auf den indisch-islamischen Reformier Mirza Ghulam Ahmad (gest. 1908) zurück und spaltete sich in zwei Gemeinschaften: die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) und die Ahmadiyya Anjuman Isha'at-i-Islam Lahore (AAIL). Die AMJ wurde 1955 gegründet, unterhält deutschlandweit über 50 Moscheen und etwa 225 lokale Gemeinden und ist seit 2013 als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Die AAIL unterhält in Berlin die älteste bestehende Moschee Deutschlands, die Wilmersdorfer Moschee aus dem Jahr 1924.

Während bei den ersten Migrationsbewegungen in den 1960er-Jahren Muslime mehrheitlich aus der Türkei, aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus Nordafrika kamen, sind mittlerweile Muslime aus dem Nahen und Mittleren Osten in Deutschland stärker präsent. Vor allem seit 2015 ist die Zahl von Muslimen aus arabischen Staaten gestiegen, darunter insbesondere syrien- und irakstämmige Personen, die aus ihren Heimatländern geflohen sind. Der Anteil der Türkeistämmigen lag unter den Muslimen in Deutschland vor dem Zuzug von Geflüchteten 2015 bei rund 53 Prozent; bis 2020 ging diese Zahl auf rund 45 Prozent zurück.¹⁵⁸ Somit hat die sprachliche und kulturelle Vielfalt von Muslimen in den letzten Jahren zugenommen.

3.2.2. Mitgliedschaft und Zugehörigkeit

Anders als bei den Mitgliedsregistern der evangelischen Landeskirchen und der katholischen Bistümer gibt es keine institutionelle Erfassung

der Zugehörigkeit zum Islam. Es hat sich aber eine an pragmatischen Erwägungen orientierte Erfassung der „Moschee-Mitgliedschaft“ herausgebildet.¹⁵⁹ Die Antwort auf die Frage „Wer ist ein Muslim?“ hängt davon ab, welche Merkmale man gelten lässt. Hierzu gibt es mehrere Möglichkeiten, die alle ihre Grenzen haben:



- Nach **islamischem Recht** wird ein Mensch Muslim, der das Glaubensbekenntnis (arab. *šahāda*) überzeugt ausspricht („mit Herz und Zunge“); Muslim bleibt, wer danach keine öffentliche Apostasie (arab. *rida*) begeht. Aber das Recht weiß, dass mit dieser Formalbestimmung nicht unterschieden werden kann, ob jemand ein wahrer Gläubiger (arab. *mu'min*) oder ein Heuchler (arab. *munāfiq*) ist. Letzterer ist nur äußerlich ein Muslim, denn ihm fehlt der Glaube (arab. *īmān*) oder – nach einer Minderheitsmeinung – das Tun (arab. *ʿamal*).
- Lässt man die **persönliche Selbstzurechnung** gelten, ist zu bedenken, dass sie sehr unterschiedliche Motive haben kann. Sie kann aus voller Überzeugung erfolgen, kann aber auch Ausdruck der kulturellen Identität sein, z. B. wenn jemand im Herkunftsland (der Eltern oder Großeltern) als Muslim gezählt wurde oder wenn sich jemand von der Mehrheitskultur abgrenzen möchte. Sie ist nicht automatisch Ausdruck der praktizierten Religiosität.¹⁶⁰
- Auch wenn es immer wieder geschieht, ist es nicht sinnvoll, alle Migranten und Flüchtlinge aus einem **muslimisch geprägten Land** als Muslime zu zählen. Je nach Herkunftsregion sind bis zu 30 Prozent der Geflüchteten Nichtmuslime. Das gilt besonders für die Länder des Nahen Ostens.
- Das sichtbarste Merkmal ist die **Teilnahme an religiösen Veranstaltungen** im Wochen- oder Jahreszyklus. Zwei Drittel der sich als Muslime verstehenden Menschen nehmen am Opferfest oder Ramadan teil. Das Fasten verbindet Familien, Männer wie Frauen sowie Freunde

und Gäste. Es besitzt eine starke Aussagekraft für das muslimische Gemeinschaftsgefühl. Ein Viertel nimmt am Freitagsgebet teil, das zu den basalen Pflichten von männlichen Sunniten und Schiiten gehört. Es bildet das Gravitationszentrum, um das herum sich Gemeindeleben und die religiöse Identität der Einzelnen entwickeln. Das Freitagsgebet ist von außen wahrnehmbar und damit entscheidend für die Wertschätzung oder Ablehnung durch die Umgebungsgesellschaft. Dem Ideal eines frommen Muslims kommt derjenige am nächsten, der das tägliche Gebet verrichtet, was 39 Prozent tun.¹⁶¹ Diese Angaben können sich aber auch auf Stoßgebete, freies Gebet (arab. *duʿā*), das fünfmalige rituelle Hauptgebet (arab. *ṣalāt*) oder zusätzliches Gottesgedenken (arab. *dīkr*) beziehen.

- Gewiss gibt es Fromme, die nicht in die Moschee gehen, und umgekehrt Moscheegänger, die nur wegen sozialer Erwartung kommen. Dennoch besitzt das Merkmal **Moscheebesuch** – zumindest mit Blick auf männliche Muslime – eine hohe Aussagekraft für die Zugehörigkeit zur islamischen Religionsgemeinschaft. Inneres Religiössein und praktisches In-die-Moschee-Gehen korrelieren sehr stark.¹⁶²

Mit dem Merkmal „Moscheebesuch“ für Mitgliedschaft schließt man kulturalistische und ethnische Konzepte aus, wie sie teilweise auch von islamischen Religionsverbänden selbst verwendet werden.¹⁶³ Zugleich sind es insbesondere populistische, islamfeindlich geprägte Gruppen, die auf solche Konzepte zurückgreifen, um zu behaupten, dass sich Muslime nicht integrieren könnten, weil sie irreversibel „kulturell geprägt“ seien. Jedoch: **Muslimsein ist im theologischen Selbstverständnis keine Religion eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Kultur und sollte auch in der Außensicht nicht als solche behandelt werden.**

Die Fokussierung des Muslimseins auf praktizierende Muslime führt auch dazu, diese von „Kulturmuslimen“ zu unterscheiden. Für den Dialog mit Muslimen ist es wichtig, die unterschiedli-

chen Identifikationsgrade im Blick zu behalten, die es auch unter Katholiken, Protestanten und Juden gibt. Die Qualifizierung „Kultur“ muss kein Defizitbegriff sein, sondern bezeichnet die Personen, welche ihre Religion für gesellschaftlich wichtig halten, aber nicht alle Regeln für sich persönlich übernehmen. Man kann mit Überzeugung „kultureller Muslim“ sein (ähnlich liberaler Jude, Traditionskatholik, Kulturprotestant), auch wenn sich dies nicht im Kernbereich des Religiösen (z. B. gemeinschaftlicher Kult, persönliches Gebet), sondern in anderen Bereichen ausdrückt (z. B. Kleidung, Wohnungseinrichtung).

3.2.3. Moscheen als Orte von Gebet, Bildung und Engagement

Das deutsche Wort Moschee geht auf den arabischen Begriff *masǧid* zurück und bedeutet wörtlich „Stätte der Niederwerfung“. Im Koran werden diese Stätten als Orte beschrieben, an denen der Namen Gottes gedacht und nur der eine Gott angebetet wird (vgl. 22:40 und 72:18). Somit ist die zentrale Funktion von Moscheen, fünfmal täglich zu gegebenen Zeiten das gemeinschaftliche Hauptgebet zu ermöglichen. Ein weiteres arabisches Wort für Moscheen lautet *ǧāmiʿ* (türk. *cami*) und bedeutet „Ort der Versammlung“. Historisch gesehen wurden in einer *ǧāmiʿ* neben den täglichen Hauptgebeten auch das wöchentliche Freitagsgebet und die Festtagsgebete, welche zweimal im Jahr stattfinden, gemeinschaftlich verrichtet. In größeren Städten gab es eine Hauptmoschee – auch bekannt als Freitagsmoschee –, in der sich alle Muslime einer Ortschaft zu größeren gottesdienstlichen Anlässen versammelten, und daneben mehrere kleinere Moscheen in der Nachbarschaft, um das gemeinschaftliche Verrichten der täglichen Pflichtgebete zu ermöglichen. Heute, vor allem in Deutschland, steht diese Differenzierung nicht mehr im Vordergrund. Die demografischen Strukturen Deutschlands haben die Gemeinden dazu bewogen, die Funktionen einer Hauptmoschee auch auf kleinere Moscheen zu übertragen. Sowohl die Größe der Moscheen als auch die Entfernungen können ein Freitags- bzw. Festtagsgebet für die

ganze Ortsgemeinde nicht mehr ermöglichen. In Deutschland kommen weitere Herausforderungen, z. B. die Vereinbarkeit des Freitagsgebets mit den Arbeitszeiten der Betenden, hinzu. Um die Wege kurz zu halten, ist es notwendig, alle gottesdienstlichen Angebote an möglichst vielen Orten anzubieten.

Eine Moschee erfüllt für Musliminnen und Muslime in Deutschland folgende Funktionen:



- Ort des Gottesdienstes:** Primär dienen Moscheen der Gebetsversammlung. Nur Männer sind zum Besuch des Freitagsgebets verpflichtet, Frauen können stattdessen zu Hause das Mittagsgebet verrichten. Daher sind Moscheen am Freitag vor allem der Treffpunkt von Männern. Zu anderen Gebetszeiten kann sich dieses Bild ändern, sodass Frauen genauso stark vertreten sind oder auch die Mehrheit in der Moschee bilden können. Dies ist oft bei langen nächtlichen Gebeten an Ramadan-Abenden und in gesegneten Nächten zu beobachten. Es gibt die Tradition, vier besondere Nächte mit Gebeten, Gottesgedenken und Lobpreisungen in der Moschee zu feiern: die Nacht der Wünsche (arab. *laylat ar-rağā'ib*), die Nacht der Himmelfahrt des Propheten (arab. *laylat al-isrā'*), die Nacht der Vergebung (arab. *laylat al-barā'a*) und die Nacht der Bestimmung (arab. *laylat al-qadr*).
- Ort der Feier und Gemeinschaft:** Neben Hauptgebeten finden in Moscheen kollektive freie Gebete wie Bitt- und Dankgebete, Gottesgedenken und -lobpreisungen, Koranrezitationen und auch Predigten statt. Anlässe können sein: religiöse Festtage, Hochzeiten, Beerdigungsfeiern, Verabschiedungsfeierlichkeiten vor der Pilgerreise oder Beschneidungsfeiern. Zu diesen Anlässen werden auch Festessen – im Falle einer Beerdigung ein Traueressen im Andenken an den Verstorbenen – veranstaltet. Neben religiösen kann es soziale Anlässe geben: In den meisten Fällen haben Moscheen eine Teestube, in der auch Fußballspiele ausgestrahlt werden.
- Ort der Bildung:** Oft befinden sich in Moscheengebäuden Klassenzimmer, Freizeiträume und Bibliotheken bzw. Leseräume. Korankurse und Religionsunterricht für Kinder und Erwachsene tragen zur religiösen Bildung und Sozialisierung bei. Deutschkurse für Migranten und Geflüchtete, Sprachförderung und Nachhilfeunterricht bzw. Hausaufgabenhilfe für Kinder werden jedoch häufiger angeboten als Sprachkurse in der Herkunftssprache.¹⁶⁴
- Ort der kulturellen Vermittlung und der Integration:** Während sich die etablierten Moscheegemeinden meist nach sprachlichen und ethnischen Zugehörigkeiten gliedern (Türkisch, Arabisch, Urdu, Albanisch, Bosnisch usw.), können in der Diaspora – und dort vor allem in neueren Zuzugsgebieten von Muslimen – „Einheitsgemeinden“ entstehen, in denen die Betenden sprachlich, kulturell und konfessionell vielfältig sind. In den vergangenen Jahren ist zu beobachten, dass Moscheen vermehrt Bildungsangebote in deutscher Sprache anbieten. Diese Entwicklung dokumentiert, dass jüngere Musliminnen und Muslime immer weniger der Gemeindesprache folgen können und daher weniger an Veranstaltungen in dieser Sprache interessiert sind. Diesen Angeboten kann auch bildungspolitische Bedeutung zugesprochen werden: Moscheegemeinden nehmen bezüglich der Integration der Muslime eine Erwartungshaltung in der Mehrheitsgesellschaft und Politik wahr und stellen sich dieser Aufgabe. Es geht darum, zur Integration beizutragen, ohne Menschen von ihrer Religion zu entfremden.
- Ort der Aktivitäten und des Austauschs:** Freizeitangebote, Jugendarbeit und Frauenberatung stärken den sozialen Zusammenhalt der Mitglieder und binden die Moscheegänger an die Gemeinde. Die Moscheen dienen darüber hinaus als „Safe Spaces“, an denen man Missverständnisse und Diskriminierungen, die im Kontakt mit der deutschen Mehrheitsgesellschaft immer wieder vorkommen, hinter sich lassen kann.

- **Ort der sozialen Arbeit:** Eine weitere Funktion von Moscheen sind karitative Tätigkeiten, wie Sammeln und Verteilen von Opfergaben, von läuternden Pflichtabgaben (arab. *zakāt*) bzw. von religiös motivierten Spenden (arab. *ṣadaqa*), Organisieren von Suppenküchen für die Gemeinde, vor allem für Studierende und Geflüchtete, Unterstützung von Menschen durch Not- und Katastrophenhilfe. Opfergaben können in Form von geschächteten Opfertieren als Spende dargebracht und an Bedürftige verteilt werden. In der Regel geht es um eine Geldspende an Moscheen für die Organisation der Schächtung. Während einige muslimische Organisationen die eigenen Koranschulen unterstützen, schicken andere die Spenden ins Ausland, mehrheitlich an Bedürftige im Herkunftsland.
- **Ort des Dialogs:** Moscheen in Ländern wie Deutschland, wo Muslime eine Minderheit bilden, haben in den letzten beiden Jahrzehnten ihre Bemühungen um Kontakt mit der Mehrheitsgesellschaft verstärkt. Interreligiöse Dialogveranstaltungen tragen dazu bei, dass Moscheen in der Nachbarschaft Bekanntheit und Anerkennung erlangen. Zudem wird so Konflikten entgegengewirkt. Über das ganze Jahr hinweg werden Schulklassen und weitere Gruppen empfangen und Nachbarn, benachbarte Kirchengemeinden und öffentliche Personen wie Politiker zum Fastenbrechen im Ramadan eingeladen. Jährlich wird am Tag der Deutschen Einheit (3. Oktober) der **Tag der offenen Moschee** veranstaltet.

Moscheen gelten als islamisches Pendant zu christlichen Kirchen. Moscheegemeinschaften unterscheiden sich aber von christlichen Gemeinden bzw. Pfarreien, die hauptsächlich nach dem Territorialprinzip eingeteilt sind. Dementsprechend gehören alle Personen, die in einem bestimmten Sprengel wohnen, zur Pfarrei. Dagegen baut sich eine Moscheegemeinde eher nach der Zustimmung der Gläubigen zu einem Imam bzw. Prediger auf. Betende suchen sich eine Moschee auch aus pragmatischen Gründen (Nähe zur Wohnung oder zur Arbeit, weil sie die Predigt-

sprache verstehen oder diese als ihre emotionale Sprache ansehen).

Moscheegemeinden sind in der Regel eingetragene Vereine mit einem Vorstand und Vereinsmitgliedern. An den Angeboten der Moschee nehmen auch Nichtmitglieder teil. Während religiöse Angebote für sie kostenfrei sind, können für weitere Angebote Beiträge erhoben werden. Neben der Verwaltung gibt es einen Imam, der als Vorbeter, Prediger, Seelsorger und Lehrer die religiösen Aufgaben verantwortet. In den Moscheen übernehmen meist Ehrenamtliche die Aufgabe eines Muezzins. Sie tragen den Gebetsruf vor und leiten die Gemeinde bei freien Gebeten an.¹⁶⁵

Große Gemeinden wie die Kölner DITIB-Moschee beherbergen im Gebäudekomplex auch Läden, die selbst betrieben bzw. vermietet werden. Moscheen mit solchen Einnahmequellen haben eine größere finanzielle Entscheidungsfreiheit als Moscheen, die stärker auf Spenden angewiesen sind.

Weil Muslime mit türkischen, südosteuropäischen und nordafrikanischen Wurzeln bereits in vierter Generation in Deutschland leben, gibt es unter den Gläubigen das Bedürfnis, dass die **Predigtsprache** nicht nur auf die Herkunftssprache beschränkt bleibt.



Die Predigt (arab. *ḥuṭba*) gehört zum Freitagsgebet und hat dementsprechend eine feste liturgische Form. Neben religiösen Ratschlägen an die Mitbetenden umfasst sie Lobpreisungen und Gedenken an Gott, Friedens- und Segenswünsche für den Propheten sowie die Rezitation aus dem Koran. Diese Elemente werden auch in nicht arabischsprachigen Predigten in der Originalsprache vorgetragen.

Einige Moscheen bzw. Verbände veröffentlichen deutsche Übersetzungen der Predigten auf ihrer Internetseite. Zunehmend findet Deutsch auch in der Predigt selbst Verwendung. Übliche Modelle sind: eine Predigt in der Herkunftssprache

mit der Projektion der Übersetzung auf eine Leinwand; zwei aufeinanderfolgende Gebetsangebote, das erste mit der Predigt in der Herkunftssprache, das zweite mit der Predigt auf Deutsch; zwei bzw. mehrsprachige Predigten in einem Gebet; eine Predigt in der Herkunftssprache mit einer anschließenden Zusammenfassung in deutscher Sprache oder umgekehrt. Insgesamt lässt sich feststellen, dass deutschsprachige religiöse Angebote – neben Predigten auch Lernkreise, Beratungen und didaktisches Material – für Musliminnen und Muslime immer wichtiger werden.

3.2.4. Imame

In Moscheen können hauptamtliche oder auch ehrenamtliche Imame tätig sein. In Gemeinden ohne einen festen Imam übernehmen kompetente Betende die Rolle des Vorbeters, sodass die gemeinschaftlichen Hauptgebete verrichtet werden können. In Deutschland dürfte die Zahl der hauptamtlichen Imame bei ca. 2.300 Personen liegen.¹⁶⁶ Etwa 35 Prozent bis 40 Prozent der bundesweit hauptamtlichen Imame sind bei der DITIB beschäftigt. Rechnet man die IGMG und den VIKZ hinzu, dürften etwa zwei Drittel der hauptamtlichen islamischen Religionsbediensteten in Deutschland Angestellte der größeren türkisch geprägten Verbände sein.

Hauptamtliche Imame werden entweder aus dem Ausland entsandt (mehrheitlich in DITIB-Moscheen) oder es handelt sich um intern ausgebildete Imame (mehrheitlich in VIKZ-Moscheen). Es ist zu vermerken, dass alle Verbände in Deutschland außeruniversitär ausgebildete, deutschsprachige Imame beschäftigen. Die an einer deutschen Universität ausgebildeten muslimischen Theologen hingegen wählen bislang meistens den Schuldienst oder die akademische Karriere. Der Beruf des Imams erscheint ihnen als in Deutschland sozialisierten Hochschulabsolventen oft wenig attraktiv. Dies liegt an mangelnder finanzieller Absicherung, aber ggf. auch an der Abhängigkeit vom jeweiligen Vorstand bzw. Verband. In kleineren Gemeinden kann es aus finanziellen Gründen vorkommen,

dass studierte Imame oder Imame im Selbststudium sich ehrenamtlich engagieren. Nur ein knappes Viertel der Imame ist in Deutschland geboren; etwa ein Drittel der hauptberuflichen Imame wird aus dem Ausland entsandt.¹⁶⁷ Die Moscheeverbände und der deutsche Staat versuchen, die ausländische Entsendepraxis zu reduzieren und die inländische Ausbildung des islamischen religiösen Personals auszubauen. Dies ist auch ein Anliegen der Deutschen Islam Konferenz (DIK). Dazu gehört, die Ausbildung von Imamen in Deutschland staatlich anzuerkennen und auf diese Weise praktische Hürden abzubauen.¹⁶⁸

Folgende Verbände organisieren (überwiegend gemeindepraktisch angelegte) Imam-Ausbildungen in Deutschland:



- Der VIKZ bildet seit den 1980er-Jahren in Köln Imame aus. Das Ausbildungsprogramm für Gemeindeglieder setzt den Abschluss der Vollzeitschulpflicht voraus und beträgt drei Jahre.
- Die AMJ KdöR betreibt seit 2008 die Ausbildungsstätte „Jamia Ahmadiyya Deutschland/ Institut für Islamische Theologie und Sprache“ für Imame mit einem Campus in Riedstadt (Hessen). Teilnahmevoraussetzung ist der Realschulabschluss, die Ausbildungsdauer beträgt sieben Jahre.
- Das Islamkolleg Deutschland e. V. in Osnabrück¹⁶⁹ ist eine akademisch fundierte und anerkannte Stätte zur Aus- und Weiterbildung von religiösem Personal für Moscheegemeinden. Sie wird vom Bündnis Malikitischer Gemeinden, der Islamischen Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland, den „Muslimen in Niedersachsen“, dem Zentralrat der Muslime in Deutschland und dem Zentralrat der Marokkaner in Deutschland unterstützt.
- Der IRD und die IGMG betreiben seit 2014 eine Berufsfachschule für Muslimische Führungskräfte in Mainz, die angehende Imame nach Erfüllung der regulären Schulpflicht besuchen

können. Nach einem Vorbereitungsjahr dauert die Ausbildung drei Jahre.

- Die DITIB bietet seit 2020 in Dahlem (Eifel) ebenfalls eine Ausbildung für „Religionsbedienstete“ an, die von Frauen und Männern besucht wird. Die männlichen Absolventen können in den Moscheen als Imame angestellt werden, Frauen erhalten eine Anstellung für andere Aufgaben. Das Bildungsprogramm richtet sich an Absolventinnen und Absolventen des Studiengangs „Internationale Theologie“ in der Türkei sowie der islamisch-theologischen Zentren in Deutschland und dauert zwei Jahre.
- Die MTO Shahmaghsoudi KdöR – Schule des islamischen Sufismus bietet intern Weiterbildungsmöglichkeiten an, die zur Gemeindearbeit qualifizieren.

Von muslimischer Seite wird angestrebt, eigene Ausbildungsstätten als Berufsschulen anerkennen zu lassen. Es geht um eine praktische Ausbildung zur Gemeindearbeit. Wichtig sind dabei in der Regel „eine korrekte liturgische Koranrezitation, verlässliche islamrechtliche Kenntnisse, besonders zur rituellen Reinheit, sowie die sichere Beherrschung des Ritualgebets“¹⁷⁰. Theologische Kenntnisse bzw. Abschlüsse, an die die Ausbildung anknüpft, werden in der Regel vorausgesetzt. Insgesamt ist das Interesse der Verbände an einem theologisch-akademischen Hochschulstudium der Imame an deutschen Universitäten bisher relativ gering geblieben. Stattdessen werden theologische Kenntnisse oftmals im Ausland erlernt. Kritisiert werden fehlende bzw. eingeschränkte Mitwirkungsrechte an islamisch-theologischen Hochschulen in Deutschland; angefragt wird dabei auch das Fehlen des klassischen Curriculums und der praktischen Fächer.

Auch wenn sowohl seitens der Mehrheitsgesellschaft als auch der Moscheegemeinden ein Bedarf an in Deutschland akademisch ausgebildeten Imamen besteht, finden viele junge muslimische Theologen nach dem Hochschulabschluss keine angemessen vergütete Anstellung. Diese



Aufgabenbereiche eines Imams

Vorbeten und predigen: die täglichen gemeinschaftlichen Hauptgebete, die wöchentlichen Freitagspredigten und -gebete, die Festtagsgebete und -predigten; Gebete und Rahmenprogramme im Ramadan, Totengebete

Bildung: Auswendiglernen und Rezitation von Koransuren und -passagen; Koran- und Islamunterricht

Seelsorge: Betreuung der Gemeinde, individuelle Gespräche, Rechtsberatung in religiösen Angelegenheiten

Kasualien: Eheschließung und -beratung, Totenwaschung und Bestattungszereemonie

weitere Aufgabenbereiche für deutschsprachige Imame: interreligiöser Dialog, Öffentlichkeitsarbeit, Jugendarbeit

Problematik hängt mit den finanziellen Rahmenbedingungen bzw. der historisch gewachsenen Struktur der einzelnen Moscheegemeinden zusammen.

Die fehlende Standardisierung der Stellenbeschreibungen für Imame, mangelnde Standards im Bewerbungsverfahren sowie unzureichende Kompetenzen der Moscheeleitung bei der Bewertung theologischer Qualifikationen stellen sich als Herausforderungen bei der Suche nach einem neuen Imam dar. Diese Umstände führen zu einem informellen Arbeitsmarkt, der stark auf Mundpropaganda basiert. Zusätzlich werden hohe Erwartungen an Sprachkenntnisse in der Herkunftssprache der Gemeinde gesetzt und sind arbeitsrechtliche Unsicherheiten verbreitet. Die Anforderungen an Imame gehen nicht selten über ihre tatsächlichen Qualifikationen hinaus; sie werden teilweise mit theologischen und seelsorgerischen Aufgaben konfrontiert, ohne eine entsprechende Ausbildung erhalten zu haben. Die jeweilige Stadtgesellschaft erwartet, dass der Imam als Stellvertreter des Islam bei öffentlichen Veranstaltungen auskunftsfähig ist und sich im interreligiösen Dialog engagiert. Erfahrungen mit Moscheeunterricht fehlen oft, besonders wenn es um große, heterogene Gruppen von bis zu 80 Kindern geht. Somit gelingt es vielen Moscheegemeinden nicht, gute Arbeitsbedingungen für angehende Imame zu ermöglichen und die Tätigkeit für sie attraktiv zu gestalten. Zudem bestehen bisweilen Vorurteile gegenüber jungen Theologinnen und Theologen, die an einer deutschen Universität ausgebildet wurden. Von manchen werden sie als Vertreter eines staatlich regulierten Islamverständnisses beargwöhnt, was auch mit Erfahrungen in den Herkunftsländern zusammenhängt.¹⁷¹

Das Bundesinnenministerium, die türkische Religionsbehörde Diyanet und die DITIB haben Ende 2023 eine schrittweise Beendigung der Entsendung staatlich bediensteter Religionsbeauftragter aus der Türkei nach Deutschland vereinbart. Im Rahmen einer gemeinsamen Ausbildungsinitiative sollen künftig jährlich 100 Imame in Deutschland ausgebildet werden, während die

Entsendung aus der Türkei in gleicher Stärke schrittweise reduziert wird. Diese Veränderung könnte allmählich den jungen deutschsprachigen Imamen mit Hochschulabschluss eine bessere Berufsperspektive ermöglichen, vorausgesetzt die Gemeinden mit verfestigten Strukturen erkennen den Mehrwert dieser Veränderung für ihre Gemeinde. **Die Frage nach einer bedarfsgerechten Ausbildung und angemessenen Vergütung des religiösen Personals in Moscheegemeinden bleibt für Muslime in Deutschland eine Zukunftsfrage.**¹⁷²

3.2.5. Institutionalisierung muslimischen Lebens in Deutschland

Es ist davon auszugehen, dass Menschen islamischen Glaubens zivilgesellschaftlich genauso aktiv wie andere Bevölkerungsgruppen sind (siehe 4.1.3.). Musliminnen und Muslime engagieren sich in Sport-, Kultur- und Musikvereinen, Parteien und Gewerkschaften, sozialen Einrichtungen, Migrantenselbstorganisationen und vielen weiteren Gruppierungen. Wo sie sich in Deutschland in eigenen zivilgesellschaftlichen Organisationen zusammenschließen, ist der eingetragene Verein (e. V.) die übliche Organisationsform.

Soziale Arbeit und Wohlfahrtsverbände

Besonders in den Bereichen Soziale Arbeit, Gesundheit und Pflege haben sich in den vergangenen Jahren viele eingetragene Vereine gegründet, die sich selbst als „muslimisch“ bezeichnen. Ihr Angebot umfasst z. B. Sozial- und Bildungsdienste, aber auch Qualifizierungsangebote in der sozialen und religiösen Betreuung bedürftiger, kranker und sterbender Menschen. Dort, wo Verbände und Vereine mit Unterstützung der kommunalen Behörden arbeiten, gelten bei der Zertifizierung der Angebote und bei der Ausbildung der Mitarbeitenden in der Regel die entsprechenden Standards.

Die zunehmende Professionalisierung muslimischer Sozialer Arbeit und Bildungsarbeit hat mancherorts dazu geführt, dass muslimische Organisationen Mitglied in den Paritätischen Wohlfahrtsverbänden geworden sind. Als Beispiel einer größeren muslimischen Wohlfahrtseinrichtung unter dem Dach des Paritätischen wäre das 1996 gegründete Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen (BFmF) e. V. in Köln zu nennen, das sich zu einer anerkannten Anlaufstelle der Sozial- und Bildungsarbeit sowie einem Partner des interreligiösen Dialogs entwickelt hat.

Im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz (DIK) und darüber hinaus wurde immer wieder die Frage der Gründung islamischer Wohlfahrtsverbände bzw. eines islamischen Spitzenverbands der freien Wohlfahrtsverbände diskutiert. In konzeptioneller Hinsicht leistet die islamische Theologie in Deutschland ihren Beitrag zur fachwissenschaftlichen Begleitung einer islamischen Wohlfahrtspflege.¹⁷³ Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände haben sich gegenüber der Gründung eines islamischen Wohlfahrtsverbands grundsätzlich wohlwollend positioniert, sofern die Angebote eines solchen Verbands allen Menschen ungeachtet ihrer Verbands- oder Religionszugehörigkeit offenstehen. Statt eines gemeinsamen Spitzenverbands wurden bisher allerdings nur Wohlfahrtsorganisationen in Trägerschaft einzelner muslimischer Organisationen gegründet, z. B. An-Nusrat e. V. – Islamischer Wohlfahrtsverband (getragen durch die Ahmadiyya Muslim Jamaat) oder Ihsan e. V. (in Trägerschaft des DITIB-Bundesverbands). Als bundesweit tätiger Verband fungiert zudem der 2016 gegründete Sozialdienst muslimischer Frauen e. V. (SmF). Das 2016 von verschiedenen Verbänden gegründete Islamische Kompetenzzentrum für Wohlfahrtswesen (IKW) e. V. unterstützt muslimische Träger beim Aufbau der Wohlfahrtspflege.

Kitas und Schulen in muslimischer Trägerschaft

In Deutschland gab es im Jahr 2017 rund 30 Kindertageseinrichtungen, deren Trägerorganisationen sich als „muslimisch“ bezeichnen. Für 2024

ist von einer niedrigen dreistelligen Zahl solcher Einrichtungen auszugehen.¹⁷⁴ Die Tendenz ist zunehmend und entspricht dem Wunsch vieler muslimischer Eltern nach einer wertebundenen und religionssensiblen Erziehung der eigenen Kinder. Wie andere Kitas müssen aber auch die Einrichtungen in muslimischer Trägerschaft ein offenes Angebot für alle Kinder in ihrem Einzugsbereich anbieten. Fragen von Erziehungsplänen und Ausbildungsstandards, von Leitbildern und Zertifizierungen etc. sind im Bereich der Kindertageseinrichtungen durch landesweite Erziehungspläne festgelegt und werden von den zuständigen lokalen Behörden kontrolliert. Unter diesen Rahmenbedingungen ist es im Sinne der Gleichbehandlung aller legitim, wenn auch muslimische Vereine die Trägerschaft einer Kita übernehmen können.

Während die genannten Kitas sich als „muslimisch“ bewerben, ist die Sache im Bereich der privaten Schulen komplizierter. Der Begriff „islamische Schule“ ist international besetzt im Sinne der vorrangigen Vermittlung religiöser Fächer im Gegensatz zum weltlichen Fächerkanon.¹⁷⁵ Dies ist in Deutschland nicht der Fall. Alle Ersatzschulen in bekannter oder vermuteter Trägerschaft einer muslimischen Gruppierung oder Organisation unterstehen der deutschen Schulaufsicht, unterrichten den gewohnten Fächerkanon, setzen die an den öffentlichen Schulen üblichen Curricula um und führen zu den anerkannten deutschen Schulabschlüssen.¹⁷⁶ Es kommt in Deutschland daher eher selten vor, dass sich eine private Ersatzschule als „islamische Schule“ bezeichnet; eines der wenigen Beispiele ist die „Islamische Grundschule Berlin“. Darüber hinaus werden mehrere Schulen durch die Hizmet-Bewegung betrieben, die sich mit ihren Bildungseinrichtungen vor allem an Familien mit türkisch-muslimischem Hintergrund richtet.¹⁷⁷ Genaue Daten zu Schulen mit islamischen Trägerorganisationen in Deutschland liegen nicht vor.¹⁷⁸

Bildungsarbeit, Sport und Kultur

Im Bereich der Jugend- und Erwachsenenbildung wurden in den vergangenen Jahrzehnten eben-

falls mehrere Organisationen gegründet, die der muslimischen Zivilgesellschaft oder islamischen Verbänden zuzurechnen sind. Dabei handelt es sich beispielsweise um Zusammenschlüsse von Moscheegemeinden oder muslimischen Einzelpersonen, die Bildungsaktivitäten auf regionaler Ebene verantworten. Während die katholische und die evangelische Kirche je eigene Landesarbeitsgemeinschaften im Bereich der freien Träger der **Erwachsenenbildung** besitzen, sind vergleichbare Strukturen auf muslimischer Seite noch im Aufbau.



Beispiele für muslimische Bildungseinrichtungen, die sich an die gesamte Gesellschaft richten, sind das Muslimische Bildungswerk Bayern, die Muslimische Akademie Heidelberg oder das DITIB-Moscheeforum Köln.

In den Bereichen Sport und Kultur gibt es zahlreiche Eigenorganisationen, die sich in Bezug auf bestimmte Herkunftsländer, d. h. weniger religiös als vielmehr „landsmannschaftlich“ oder regional, orientieren. Religiöse Identitäten mögen in kulturellen Vereinen, wie Musik- oder Folkloregruppen, eine Rolle spielen, sind aber nicht der entscheidende Marker für die Zugehörigkeit zum Verein. Im Sport zeigen sich Einrichtungen, wie z. B. „türkische“ Fußballclubs, bei näherer Betrachtung meist als offene Stadtteilclubs, in denen Jugendliche aller Nationalitäten und vieler kultureller oder religiöser Herkunft aktiv sind. Diese Clubs gehören den üblichen Landes- und Regionalverbänden ihrer Sportart an und bilden keine eigenen übergeordneten Strukturen aus.

3.2.6. Islamisch-Theologische Institute

Genese Islamisch-Theologischer Institute in Deutschland

Ab der Jahrtausendwende wurde in Deutschland die Frage erörtert, ob Lehrstühle für Islamische Theologie eingerichtet werden sollen. Im Hintergrund stand u. a. ein gewachsenes Bewusstsein, dass Deutschland ein Einwanderungsland ist, in

dem Musliminnen und Muslime dauerhaft leben werden. Zwar gab es – mit der Islamwissenschaft/Orientalistik – an deutschen Universitäten bereits eine lange Tradition der philologischen und historischen Auseinandersetzung mit muslimisch geprägten Gesellschaften und Ideen, aber keine theologische Innenreflektion. Um die Lücke zu schließen, folgten testweise erste Gründungen einzelner Stiftungsprofessuren. In Frankfurt am Main wurde 2002 vom türkischen Präsidium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) ein Lehrstuhl für islamische Religion gestiftet, ebenfalls 2002 wurde an der Universität Erlangen-Nürnberg das Interdisziplinäre Zentrum für Islamische Religionslehre (IZIR) gegründet. 2004 folgte an der Universität Münster ein Lehrstuhl für die Religion des Islam und 2007 in Osnabrück ein Lehrstuhl für islamische Religionspädagogik. Mit Letzterem ist angezeigt, dass ein zentrales Anliegen der Islamischen Theologie die Ausbildung von Lehrkräften für den islamischen Religionsunterricht ist, der sich parallel in einigen Bundesländern etabliert hat (siehe 4.3.6.).

2010 hat der Wissenschaftsrat empfohlen, Islamische Theologie an Hochschulen einzurichten. Entsprechend hat die Bundesregierung die Etablierung der Islamischen Theologie in Deutschland gefördert, Stiftungsprofessuren verstetigt und Zentren ausgebaut. Als Erstes setzte die Goethe-Universität Frankfurt am Main die Empfehlung des Wissenschaftsrats um und startete zum Wintersemester 2010/2011 einen Studiengang in Islamischer Theologie. Das dort 2009 eingerichtete Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam hatte schon vorher einen religionswissenschaftlichen Teilstudiengang „Islamische Religion“ mit theologischen Inhalten betreut. 2012 wurden an mehreren Standorten Zentren für Islamische Theologie errichtet: Münster, Osnabrück, Tübingen, Frankfurt am Main, Gießen und Erlangen-Nürnberg. 2019 folgten in Paderborn und Berlin (Humboldt-Universität) Islamisch-Theologische Institute. Sie alle wurden vom Bundesministerium für Bildung und Forschung gefördert. Parallel wurde die Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG) gegründet, die als Kommunikationsplattform zwischen

Wissenschaft und Gesellschaft dient und die Institute untereinander sowie mit angrenzenden Fächern vernetzt. Zugleich wurde 2012 (zunächst als Verein) mit dem Avicenna-Studienwerk eine muslimische Studienstiftung geschaffen (vergleichbar mit dem katholischen Cusanuswerk).

Für die Lehrstuhlbesetzungen kamen aufgrund der Neugründung zunächst nur Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus benachbarten Disziplinen (etwa Islamwissenschaft oder Sozialwissenschaften) oder im Ausland ausgebildete muslimische Theologinnen und Theologen infrage. Inzwischen sind auch die ersten Absolventen der Islamischen Theologie an deutschen Hochschulen im Lehr- und Forschungsbetrieb involviert.

Islamische Theologie im deutschen Kontext

Eine Herausforderung besteht darin, dass die Islamische Theologie sowohl der islamisch-theologischen Tradition als auch den Anforderungen der deutschen Universitätslandschaft gerecht werden soll. In Tübingen gibt es beispielsweise vier Professuren, die der islamischen

Tradition entsprechen (islamische Glaubenslehre, Koranwissenschaft, islamisches Recht, Hadith-Studien und Prophetische Tradition); hinzu kommen drei mit deutschem Universitätsvorbild (islamische Geschichte und Gegenwartskultur sowie Religionspädagogik). Andere Fakultäten ordnen die Lehrstühle anders: Berlin hat z. B. Koran und Hadith in einer Professur für „Islamische Textwissenschaften“ gebündelt; zudem wurden hier die Fächer „Vergleichende Theologie in islamischer Perspektive“ sowie „Islamische Ideengeschichte“ eingerichtet. Eine Anpassung an Theologieformen, die sich an deutschen Universitäten herausgebildet haben, findet man in neuen Bezeichnungen und Forschungsfeldern. So umfasst die traditionelle Rechtswissenschaft (arab. *fiqh*) nicht nur Rechtsfragen, sondern reflektiert (im Teilbereich *uṣūl al-fiqh*) auch grundlegendere Normenfragen; dies entspricht dem, was in der Philosophie Ethik und Hermeneutik genannt wird. In Tübingen findet sich ein Lehrstuhl für „islamisches Recht“. In Frankfurt am Main nennt man dieses Fach „Normenlehre“ und arbeitet auch rechtsvergleichend. In Berlin wird dieser Bereich neu aufgeteilt mit einer Professur für „Islamisches Recht in Geschichte und Gegen-



Islamische Theologie an deutschen Hochschulen

Deutschland: Berlin, Erlangen/Nürnberg, Frankfurt am Main, Gießen, Hamburg, Koblenz, Münster, Osnabrück, Paderborn, Tübingen

Österreich: Wien, Innsbruck

Schweiz: Luzern und Fribourg

Die Institute und Forschungseinrichtungen an den Universitäten sind nicht zu verwechseln mit außeruniversitären Einrichtungen. Hierzu zählen etwa Ausbildungsstätten der Moscheeverbände, u. a. für die Imamausbildung (siehe 3.2.4.), und muslimische Akademien, die Fortbildungskurse in Seelsorge, Theologie und andere religiöse Themen anbieten. Ebenso finden sich islamisch-theologische Disziplinen an Hochschulen für angewandte Wissenschaften (z. B. PH Freiburg, PH Karlsruhe, PH Ludwigsburg, PH Weingarten, PH Wien).

wart“ und einer für „Islamische Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik“, in der z. B. auch Genderfragen reflektiert werden. Die Schwerpunktverlagerungen hängen nicht nur mit der hiesigen Universitätslandschaft zusammen, sondern auch mit der Tatsache, dass die Reflexion über islamisches Recht in einem säkularen Staat wie Deutschland keine unmittelbare juristische Relevanz hat.

Eine weitere Besonderheit liegt darin, dass die Islamische Theologie in Deutschland verschiedene Kultur- und Reflexionsräume miteinander verbindet, u. a. türkische, persische, bosnische und arabische Traditionen. Dadurch werden Verknüpfungen hergestellt zwischen Zugängen und Methoden Islamischer Theologie, die zuvor zum Teil geografisch, historisch oder ethnisch getrennt waren. Die Heterogenität der Studierenden und Lehrenden sowie die grundgesetzlich garantierte Forschungsfreiheit verstärken im deutschen Kontext die Entwicklung vielfältiger islamisch-theologischer Zugänge. Gemeinsam mit interdisziplinären Kooperationen und spezifischen Fragestellungen, die sich aus dem Leben in Deutschland ergeben, kann dies auf längere Sicht zur Herausbildung einer eigenen Theologietradition führen. Die Bedeutung ethnisch geprägter theologischer Zugänge oder die methodische Trennung der Rechtsauslegung je nach Rechtsschule könnte hingegen abnehmen. Die neuen Fragen, Methoden und Forschungsbedingungen der Islamischen Theologie in Deutschland sind auch für die internationale Islamische Theologie interessant und werden schon jetzt wahrgenommen.

Besondere geschichtliche Bezüge bestehen zur Islamwissenschaft – zum einen wegen der thematischen Nachbarschaft, zum anderen da einige islamische Theologinnen und Theologen in dieser Fachrichtung ausgebildet wurden.¹⁷⁹ Anders als die Islamwissenschaft widmet sich die Islamische Theologie allerdings der Erforschung des Islam aus einer glaubenden Innenperspektive. Durch Fragestellungen wie der Beheimatung islamischen Glaubens in Deutschland als Religion einer Minderheit, Auswirkungen von Migra-

tion und Rassismuserfahrungen sowie anderen Verflechtungen von muslimischem Leben mit gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen bestehen auch thematische Überschneidungen und interdisziplinärer Austausch zwischen der Islamischen Theologie und sozialwissenschaftlichen Fächern.

Zur christlichen Theologie besteht gleichfalls eine prägende Beziehungsgeschichte. Vor der Entwicklung eigener islamischer Institute bot das von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart koordinierte „Theologische Forum Christentum – Islam“ seit 2003 einen Raum der Begegnung und Selbstreflexion; es findet bis heute jährlich statt. Ebenso arbeiten seit Jahren einige christliche und muslimische Theologinnen und Theologen inhaltlich zusammen, vor allem in der Komparativen Theologie. Einteilungen christlicher Theologien wurden teils übernommen, wie z. B. das Fach „Systematische Theologie“; in der Theologietradition muslimisch geprägter Gesellschaften wären eher islamisches Recht und Schriftexegese als „Leitwissenschaften“ zu nennen. Es findet somit in Deutschland eine gewisse Schwerpunktverschiebung statt, auch durch die neue Akzentuierung von *kalām*, der rationalen Begründung der Glaubenslehre. In Münster kombiniert der Lehrstuhl „Kalām, Islamische Philosophie und Mystik“ verschiedene Reflexionstraditionen miteinander.

Insgesamt wird man sagen können, dass systematisch-theologische Ansätze in der Islamischen Theologie in Deutschland einen vergleichsweise hohen Stellenwert aufweisen. Gerade im systematischen Bereich nimmt die Islamische Theologie Anteil an der gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung, beispielsweise auch im Deutschen Ethikrat. Inwieweit die Impulse aus der akademischen Theologie die muslimischen Communities nachhaltig prägen, bleibt abzuwarten.

Perspektiven für Absolvierende der Islamisch-Theologischen Institute

Die Studierenden der Islamischen Theologie sind nach einer Studie aus dem Jahr 2020 zu 80 Pro-

zent weiblich, stark motiviert, den Glauben kennenzulernen und den Islam in der deutschen Öffentlichkeit mitzugestalten, und weniger an Berufsqualifikationen orientiert.¹⁸⁰ Eine Studie aus dem Jahr 2022 mit möglichen Mehrfachnennungen zeigt, dass 43,5 Prozent der Absolvierenden im pädagogischen Bereich arbeiten und 15,2 Prozent in der Wissenschaft bleiben. 26,1 Prozent gaben an, in der Sozialen Arbeit tätig zu sein, 13 Prozent in der Gemeindefarbeit und 6,5 Prozent in der Seelsorge.¹⁸¹ Insgesamt überwiegt demnach die Tätigkeit in sozialen Praxisfeldern.

Zur Einstellung an Schulen ist über die Hochschulbildung hinaus noch eine Lehrerlaubnis notwendig, die in Anlehnung an islamische Tradition als *Idschaza* (arab. *iğāza*) bezeichnet wird. Je nach Bundesland, in denen auch die Kooperationspartner und Modelle variieren, entscheidet ein Beirat, welche Lehrkräfte die Lehrerlaubnis erteilt bekommen. Auch die Beteiligung muslimischer Organisationen an den Studiengängen erfolgt durch Beiräte. Das Beiratsmodell geht darauf zurück, dass die Religionsgemeinschaften in Fragen bekenntnisgebundener Lehre an Universitäten hinzugezogen werden müssen (gemäß Art. 4 und 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung). Die Beiräte setzen sich je nach Standort aus verschiedenen islamischen Verbänden zusammen. Ihre Aufgabe ist es, in bekenntnisrelevanten Fragen zu beraten und an Berufungsverfahren mitzuwirken. Entsprechend beziehen sie Stellung zu Fragen der Lehrbefugnis. In Frankfurt am Main entschied man sich gegen das Beiratsmodell. Es gab bereits Fälle, in denen theologische Ansichten der Lehrkräfte mit denen der in den Beiräten vertretenen Verbände nicht übereinstimmten und die Lehrerlaubnis entzogen wurde.

Islamische Verbände könnten Arbeitgeber für viele islamische Theologinnen und Theologen sein. Bisher halten sie sich bei Einstellungen aber eher zurück und rekrutieren sowohl für Imam-Ämter als auch für andere Tätigkeiten oftmals eigens ausgebildetes Personal. Ob ohne die Universitätsabsolvierenden der Bedarf an seelsorgerischem Angebot gedeckt werden kann, wird die Zukunft

zeigen. Neben dem sozialen Bereich stehen islamischen Theologinnen und Theologen die breiten Betätigungsfelder einer geisteswissenschaftlichen Ausbildung offen, darunter auch universitäre Anstellungen. Hinzu kommen neue Bildungseinrichtungen wie die Muslimische Akademie in Heidelberg.

Perspektiven für die katholische Kirche

Die Etablierung von Islamisch-Theologischen Instituten bietet eine Chance für den christlich-muslimischen Dialog. Zu den neuen Kooperationsformen zählen auf universitärer Ebene gemeinsame Graduiertenkollegs (Osnabrück), Masterstudiengänge (Tübingen) und Campus mit geteilten Bibliotheken, Räumen, Seminaren (in Münster ab Sommer 2026). Das bereits erwähnte Netzwerk „Theologisches Forum Christentum – Islam“ ist seit über zwei Jahrzehnten ein lebhaftes Diskussionsforum. Andere Akademien bieten theologische Arbeit für die Zivilgesellschaft, wie beispielsweise „Die Wolfsburg“ im Bistum Essen, wo im Projekt „Interkulturelle und religionssensible Ethik im Gesundheitswesen“ christlich-muslimisch an medizinethischen Fragestellungen gearbeitet wird. In diesem und anderen Feldern erweist sich die Etablierung Islamischer Theologie an deutschen Hochschulen als große Bereicherung, bei der theologische Perspektiven gemeinsam entwickelt werden und sich gegenseitig positiv beeinflussen können.

Aus der Möglichkeit, in Deutschland zusammen Theologie zu betreiben, könnten in Zukunft auch gemeinsame Theologien erwachsen. Von gemeinsamen theologischen Reflexionen zeugen bereits die Komparative Theologie, verschiedene Ansätze einer interreligiösen Theologie und das Projekt „Intertheologie“. Bei Letzterem wird – in Kooperation verschiedener Institute und Fakultäten – der historischen Realität wie der systematischen Bedeutung der Verflechtungen von jüdischen, christlichen und islamischen Traditionen nachgegangen.¹⁸² Dadurch unterscheidet sich Intertheologie von Komparativer Theologie, in der jeweils aus einer eigenen Tradition heraus unter bestimmten Aspekten vergleichbare Phäno-

mene einer anderen religiösen Tradition reflektiert werden, um dabei Erkenntnisse für die eigene Theologie fruchtbar machen. Durch die Nachbarschaft der unterschiedlichen Theologien werden auch die christlichen Theologien in Zukunft weiter herausgefordert und bereichert.

3.2.7. Jüdisch-muslimische Beziehungen in Deutschland

Die Entwicklung der jüdisch-muslimischen Beziehungen in der Bundesrepublik Deutschland hat sich in mehreren Phasen vollzogen, beeinflusst durch Migration, politische Ereignisse im Nahen Osten und gesellschaftliche Veränderungen. Nach der Schoah lebten nur noch wenige Jüdinnen und Juden in Deutschland: Für 1955 wird die Zahl mit knapp 16.000 Personen angegeben.¹⁸³ Zugleich gab es in Deutschland nur eine kleine muslimische Gemeinschaft, hauptsächlich Studierende, Geschäftsleute und erste Arbeitsmigranten aus islamischen Ländern. Infolge des Anwerbeabkommens zwischen Deutschland und der Türkei 1961 kam eine größere Zahl muslimischer Gastarbeiter nach Deutschland: So wuchs die Zahl der Muslime von 6.000 Personen im Jahr 1945 auf 500.000 Personen im Jahr 1972.¹⁸⁴ In den ersten beiden Jahrzehnten der Bundesrepublik fand kaum eine nennenswerte Interaktion zwischen Juden und Muslimen statt. Beide Gruppen waren klein und hatten wenige Berührungspunkte. Die politischen und militärischen Konflikte zwischen Israel und arabischen Staaten, insbesondere nach dem Sechstagekrieg 1967, sowie die schwierige Lage der Palästinenser begannen jedoch allmählich das Verhältnis zwischen den jüdischen und muslimischen Gemeinschaften in Deutschland zu belasten. Die Spannungen verschärften sich zunehmend mit den Konflikten im Nahen Osten, insbesondere nach dem Libanonkrieg 1982.

Die muslimische Gemeinschaft in Deutschland erfuhr ab den 1970er-Jahren einen weiteren Zuwachs und zugleich auch eine kulturelle Pluralisierung durch Zuwanderung aus unterschiedlichen islamisch geprägten Ländern. Gleichzeitig

fand auch in der jüdischen Religionsgemeinschaft in Deutschland ein Wandel statt: Nach der deutschen Wiedervereinigung und dem Ende des Kalten Krieges kamen viele Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland. So verdreifachte sich die registrierte Mitgliederzahl der jüdischen Religionsgemeinschaft zwischen 1990 und 2000 (von 29.000 auf 88.000 Personen).¹⁸⁵

2024 lag die Zahl der Jüdinnen und Juden in Deutschland bei ca. 200.000 Personen, wobei ca. 95.000 in einer Gemeinde registriert waren.¹⁸⁶ Die Zahl der Musliminnen und Muslime wurde zuletzt auf ca. 5,5 Millionen geschätzt. Somit bilden Juden eine kleine und Muslime eine große Minderheit. Ungeachtet erheblicher historischer Unterschiede wird bisweilen eine Parallele gezogen zwischen Erfahrungen, die die jüdische Gemeinschaft im 19. Jahrhundert in Deutschland machte, und gegenwärtigen Erfahrungen von Musliminnen und Muslimen hierzulande. Verwiesen wird dabei auf rechtliche oder faktische Formen der Diskriminierung. Zu beachten ist allerdings: Während Jüdinnen und Juden ihre Bürger- und Freiheitsrechte im 19. Jahrhundert erst erstreiten mussten, können sich im heutigen Deutschland Musliminnen und Muslime grundsätzlich auf die gleichen Rechte berufen wie alle anderen Bürger.

Die Frage, auf welche Weise sich in Deutschland – neben kirchlich geprägten Organisationsformen – auch Strukturen nichtchristlicher Religionsgemeinschaften etablieren und gestalten lassen, verbindet Juden und Muslime. Außerdem kennen beide Gemeinschaften die – historische oder aktuelle – Erfahrung von Vorbehalten und Feindseligkeit aus den Reihen der Mehrheitsgesellschaft sowie skeptische Tendenzen in der jeweils eigenen Gemeinschaft gegenüber einer (angeblichen oder tatsächlichen) Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft. Mit Blick auf einige religionspolitische Auseinandersetzungen (z. B. Beschneidung oder Schächten) ist festzustellen, dass Juden und Muslime sich in Deutschland für übereinstimmende Ziele einsetzen. Auch vertreten sie hinsichtlich der Notwendigkeit, rechtsex-

treme Tendenzen zu bekämpfen, ähnliche Positionen.

Mit dem Anwachsen beider Gemeinschaften vergrößerte sich das Interesse am interreligiösen Dialog. Erste Veranstaltungen und Foren wurden ins Leben gerufen, oft angeregt durch akademische Institutionen, Vereine und kirchliche Träger. Seit den 2000er-Jahren gewinnen Initiativen an Bedeutung, die darauf abzielen, die abrahamitischen Religionen in einen religiösen und zivilgesellschaftlichen Austausch zu bringen. Das Ziel ist es, sich vor Ort für ein besseres Verständnis der Religionsgemeinschaften untereinander und für den Abbau von Spannungen einzusetzen, häufig auch mit starker Beteiligung der christlichen Kirchen.

In den letzten Jahren haben sich die jüdisch-muslimischen Beziehungen in Deutschland weiter differenziert. Einerseits wurden erfolgreiche Dialoginitiativen auf den Weg gebracht. So hat beispielsweise das 2013 gestartete Programm „Dialogperspektiven“ des Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks Studierende verschiedener religiöser

Hintergründe, insbesondere Muslime und Juden, miteinander in den Dialog gebracht. Das Projekt „Shalom Aleikum“ des Zentralrats der Juden wiederum hat es sich zum Ziel gemacht, Vorurteile abzubauen und ein gutes Zusammenleben zu fördern. Andererseits haben die Spannungen zwischen beiden Religionsgemeinschaften vor dem Hintergrund sehr unterschiedlicher Sichtweisen auf den Nahostkonflikt erheblich zugenommen. Eine deutliche Zäsur erfuhren die Dialogbemühungen mit dem terroristischen Überfall der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 und den darauffolgenden Kriegshandlungen Israels, die im Gaza-Streifen wiederum zu humanitär katastrophalen Zuständen führten. Einander entgegenstehende Solidaritätsbekundungen haben sich auch in Deutschland überaus negativ auf das Verhältnis zwischen Juden und Muslimen ausgewirkt. Das Vertrauen zwischen Akteuren des jüdisch-muslimischen Dialogs, das sich zuvor oft als tragfähig erwies, wurde vielerorts erschüttert.

In arabischen Staaten und weiteren Herkunftsländern von Muslimen sind im Kontext des politischen Konflikts mit Israel antisemitische Stereotype weitverbreitet; die türkische Religionsbehörde Diyanet hat in letzter Zeit ebenfalls zur Verschärfung antijüdischer Ressentiments beigetragen. Die antisemitischen Untertöne, die sich auch in Deutschland in die Proteste mischen, werden in den jüdischen Gemeinden zu Recht mit zunehmender Sorge registriert. Zwar ist Kritik an der Politik israelischer Regierungen grundsätzlich legitim. Aber: Antijüdische Parolen und Gewalttaten sind durch nichts zu rechtfertigen.

Gleichzeitig macht es sich die deutsche Mehrheitsgesellschaft zu einfach, wenn sie Antisemitismus in erster Linie als „importiertes“ Problem muslimischer Migrantinnen und Migranten darstellt. **Die Kirchen stehen in besonderer Weise in der Verantwortung, den unterschiedlichen ideologischen Spielarten von Antisemitismus entgegenzutreten und sich für ein respektvolles Zusammenleben der Religionsgemeinschaften in Deutschland zu engagieren.**



„Schalom“ – hebräisch „Frieden“



„Salām“ – arabisch „Frieden“

Das Ziel eines gerechten Friedens im Heiligen Land, der die Rechte von Israelis wie Palästinensern gleichermaßen schützt, darf nicht aufgegeben werden. Mit Blick auf das interreligiöse Zusammenleben in Deutschland ist darauf hinzuwirken, dass der Blick auf den jeweils Anderen weniger von internationalen Konflikten geprägt wird und der Fokus stärker auf der gemeinsamen gesellschaftlichen Verantwortung hierzulande liegt. Trotz aller Herausforderungen gibt es weiterhin Initiativen, die sich im Großen wie im Kleinen dafür einsetzen, Vorurteile abzubauen und das interreligiöse Miteinander zu fördern. Solches Engagement ist ein Zeichen, dass religiöse Verschiedenheit nicht der Grund für politische Konflikte sein muss, sondern zu deren Entschärfung beitragen kann.



3.3. Verschiedene muslimische Gruppen und andere Religionsgemeinschaften im Umfeld des Islam in Deutschland

In Deutschland werden Menschen, deren Wurzeln in islamisch geprägten Regionen liegen, oft unterschiedslos als „Muslime“ betrachtet. Die große innerislamische Vielfalt wird dabei ebenso ausgeblendet wie die Tatsache, dass in islamischen Herkunftsländern auch einige andere Religionsgemeinschaften beheimatet sind. Auf die orientalischen Christen wurde bereits näher eingegangen (siehe 2.3.3.). Im Folgenden soll nun ein Überblick gegeben werden über verschiedene islamische (bzw., je nach Sichtweise, mit dem Islam eng verbundene) Glaubensrichtungen:



- **Sunniten und Schiiten** (siehe 3.3.1.), die zwei zahlenmäßig größten islamischen Gruppen, wobei sowohl in Deutschland als auch weltweit die überwiegende Mehrheit der Muslime sunnitisch ist;
- **Ahmadis** (siehe 3.3.2.), die sich selbst als Muslime verstehen, denen von vielen anderen Muslimen jedoch ihre Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft (arab. *umma*) abgesprochen wird;
- **Aleviten** (siehe 3.3.3.), die in der Türkei in der Regel als Muslime gelten, sich in Deutschland aber zunehmend als eigenständige Religionsgemeinschaft definieren.

Des Weiteren wird auf zwei dezidiert nichtislamische Glaubensrichtungen eingegangen: **Bahá'í** (siehe 3.3.4.) und **Éziden** (Jesiden; siehe 3.3.5.). Beide Gemeinschaften stammen aus dem religionsgeschichtlichen bzw. kulturellen Umfeld des Islam, leiden in ihren islamisch geprägten Herkunftsländern (Iran bzw. Irak) jedoch bis in die

Gegenwart unter Diskriminierung und Verfolgung. Wenn diese beiden Religionen ebenfalls in den Blick genommen werden, soll nicht bestritten werden, dass es sich um separate Glaubensgemeinschaften handelt. Stattdessen geht es hier um ihre historischen Verflechtungen mit islamischen Strömungen. Gleichzeitig werden sie als eigenständige Partner des interreligiösen Dialogs gewürdigt.

3.3.1. Sunniten und Schiiten

Ursprung und Entwicklung der Spaltung

Die Trennung zwischen Sunniten und Schiiten ist im Verlauf der islamischen Geschichte durch Streitigkeiten über politische und religiöse Führungsfragen entstanden, die auch zu dogmatischen und rituellen Differenzen führten.

Als der islamische Prophet Muḥammad im Jahr 632 aufgrund einer Krankheit plötzlich verstarb, entstand ein Machtvakuum. Er hinterließ keine männlichen Nachkommen und seine Nachfolge war nicht geregelt. Die Konfliktlinie verlief entlang der Frage, wer die religiöse und politische Führung der Gemeinde übernehmen sollte. Die Gruppierung, aus der später die Sunniten (arab. *ahl as-sunna*, „Leute der Sunna“) hervorgingen, unterstützte die Wahl von Abū Bakr, einem engen Gefährten und Schwiegervater Muḥammads, zum ersten Kalifen (arab. *ḫalīfa*, „Nachfolger“); sie war der Ansicht, dass keine Blutverwandtschaft für die Nachfolge nötig sei. Die Gruppierung wiederum, die später die Schiiten (arab. *šīʿat ʿAlī*, „Partei des ʿAlī“) konstituierte, glaubte, dass nur ein Mitglied der Familie Muḥammads, insbesondere sein Vetter und Schwiegersohn ʿAlī ibn

Abī Ṭālib, das Recht habe, sein Nachfolger zu werden. Aus sunnitischer Sicht gab es in den ersten Jahrzehnten nach dem Tode Muḥammads insgesamt vier „rechtgeleitete Kalifen“ (arab. *al-ḥulafāʾ ar-rāšidūn*): Abū Bakr (Kalif von 632–634), ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb (Kalif von 634–644), ʿUṯmān ibn ʿAffān, (Kalif von 644–655) und schließlich auch ʿAlī ibn Abī Ṭālib (Kalif von 656–661). Aus schiitischer Perspektive hingegen gilt ʿAlī als erster rechtmäßiger Kalif und Imam.

Die Spaltung der *umma* vollzog sich mit der Ermordung des Kalifen ʿUṯmān, der Ausrufung ʿAlis zum Kalifen (allerdings ohne Unterstützung namhafter *ṣaḥāba*, d. h. „Prophetengefährten“) und der sich anschließenden ersten *fitna* („schwere Prüfung“, „Bürgerkrieg“).¹⁸⁷ Nach der Ermordung ʿAlis kam es zu weiteren Auseinandersetzungen, die zunächst mit dem Verzicht von ʿAlis älterem Sohn Ḥasan (gest. 670) auf das Kalifat beendet werden konnten. Nach dem Tod des Kalifen Muʿāwīya, des Begründers der sogenannten Umayyaden-Dynastie, im Jahr 680 flammte der Konflikt erneut auf. Religionsgeschichtlich relevant ist dabei die Schlacht von Karbalāʾ (Kerbela) im selben Jahr: Den gewaltsamen Tod von Ḥusayn, dem jüngeren Sohn ʿAlis, deuten Schiiten als Martyrium, dessen Angedenken für sie bis heute von zentraler spiritueller Bedeutung ist.

Aus sunnitischer Sicht wurde Wert darauf gelegt, dass die Legitimität eines Kalifen vom Konsens bzw. von der Wahl aus der Gemeinschaft abhängt. Die Schiiten hingegen glauben an eine göttlich bestimmte Linie der Imame innerhalb der direkten Nachkommenschaft ʿAlis und Fātimas (der Tochter Muḥammads, gest. 632); auch heute noch verehren Schiiten in besonderer Weise die Familie Muḥammads (arab. *ahl al-bayt*). Das Amt des Imams (verstanden nicht nur als Vorbet, sondern als religiös-politisches Oberhaupt) bildet für die schiitische Theologie und Identität ein zentrales Element. Der erste Imam ist demnach ʿAlī, gefolgt von seinen Söhnen Ḥasan und Ḥusayn. Die wichtigste schiitische Gruppierung kennt in dieser Linie insgesamt zwölf Imame und wird entsprechend „Zwölfer-Schia“ genannt.

Im Verlauf der islamischen Geschichte entbrannten an der Frage, wer Anspruch auf das Kalifat bzw. Imamat erheben kann, zu unterschiedlichen Zeiten und Orten Konflikte. Nicht zuletzt durch dynastische Streitigkeiten wurde die *umma* in politischer wie religiöser Hinsicht weiter fragmentiert. Auf sunnitischer Seite stellte die Abschaffung des Kalifats der Osmanen im Jahr 1924 einen Einschnitt dar. Seitdem gibt es immer wieder Bewegungen, die auf eine Wiedererrichtung des Kalifats abzielen, in den letzten Jahren vor allem in Form islamistischer bzw. dschiha-distischer Bestrebungen.

Infolge der Islamischen Revolution 1979 wurde im Iran die „stellvertretende Herrschaft des Rechtsgelehrten“ (pers. *velāyat-e faqīh*) als Regierungssystem etabliert, sodass die Geistlichkeit nunmehr politische Macht ausübt. Auch im Irak und im Libanon finden sich Geistliche, die eine politische Schia vertreten. Gleichzeitig gibt es in allen drei Ländern namhafte Geistliche mit stark quietistischen Tendenzen, d. h., dass sie eine direkte politische Beteiligung der Religionsgelehrten an der Politik ablehnen. Als bedeutsamer Vertreter dieser Strömung gilt Großayatollah ʿAlī al-Ḥusaynī as-Sīstānī, den Papst Franziskus 2021 auf seiner Reise in den Irak traf.

Religiöse Überzeugungen und Praktiken

Der Name „Sunniten“ leitet sich von der Gesamtheit der tradierten Lebensweise (arab. *sunna*) des islamischen Propheten Muḥammad ab. Das heißt jedoch nicht, dass Schiiten die *sunna* grundsätzlich für weniger bedeutsam halten. Beide Glaubensrichtungen teilen nicht nur das Bekenntnis zum Koran, sondern betrachten auch die (jeweils als authentisch anerkannten) Aussprüche des Propheten (*Ḥadithe* bzw. in ihrer Gesamtheit *sunna*) als fundamentale Quellentexte. Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dass die Zwölfer-Schia den Imamen u. a. mit Blick auf die Auslegung der Quellen Unfehlbarkeit zuschreibt. Wichtig für die schiitische Theologie ist insgesamt die Vermittlerfunktion, die die Imame in der Beziehung zwischen Gott und Mensch ein-

nehmen. Von sunnitischen Muslimen wird dies abgelehnt. Zumindest grundsätzliche Übereinstimmungen bestehen zwischen Sunniten und

Schiiten auch bezüglich der sogenannten „**fünf Säulen**“ des Islam:



Neben den bereits beschriebenen Differenzen bezüglich des Kalifats bzw. Imamats unterscheiden sich Sunniten und Schiiten auch hinsichtlich der Frage, welche Überlieferungen des Propheten ihnen jeweils als authentisch gelten. Während im sunnitischen Islam sechs Hadith-Sammlungen einen quasi-kanonischen Status haben (die sogenannten „sechs Bücher“), werden von zwölferschiitischen Gelehrten in aller Regel vier andere Sammlungen herangezogen (die sogenannten „vier Bücher“).



Hadith-Sammlungen

Bei den „sechs Büchern“ der Sunniten handelt es sich um die sogenannten „authentischen“ (arab. *ṣaḥīḥ*) Sammlungen von al-Buḥārī (gest. 870) und Muslim (gest. 875) sowie um die „Sunan“-Werke von an-Nasāʾī (gest. 915), Abū Dāwūd (gest. 888), at-Tirmidī (gest. 892) und Ibn Māǧa (gest. 887). Die Namen der drei schiitischen Hadith-Sammler sind: al-Kulaynī (gest. 941), Ibn Bābawayh (gest. 991) und Abū Ġaʿfar aṭ-Ṭūsī (gest. 1067); von Letzterem (bekannt als „Scheich Tusi“) stammen zwei Sammlungen.

Um Normen abzuleiten, werden Koran und Sunna mittels unterschiedlicher hermeneutischer Herangehensweisen interpretiert (siehe 2.2.6.). Im Verlauf der islamischen Geschichte haben sich hierbei vier sunnitische Rechtsschulen (arab. *maḏhab*, im Plural: *maḏāhib*) herausgebildet:



- **Mālikiten**
(benannt nach Mālik ibn Anas, gest. 795),
- **Ḥanafiten**
(benannt nach Abū Hanīfa, gest. 767),

- **Šāfiʿiten** (benannt nach aš-Šāfiʿī, gest. 820),
- und **Ḥanbaliten**
(benannt nach Ibn Ḥanbal, gest. 855).

Die Verbreitung der Rechtsschulen weist gewisse geografische Schwerpunkte auf, wodurch auch nationale Prägungen entstanden sind (z. B. Ḥanafiten hauptsächlich in der Türkei, Mālikiten in Nordafrika, Ḥanbaliten in Saudi-Arabien).

Die vorherrschende zwölferschiitische Rechtsschule ist die **Ġaʿfariyya**, benannt nach dem sechsten schiitischen Imam Ġaʿfar aš-Šādiq (gest. 765). In der sogenannten „**Botschaft aus Amman**“ aus dem Jahr 2004, in der hochrangige muslimische Gelehrte zu Toleranz und Einheit in der islamischen Welt aufriefen, wurden insgesamt **acht Rechtsschulen** anerkannt: Neben den vier sunnitischen und der zwölferschiitischen auch die Zayditen, Ibāditen und Zāhiriten.¹⁸⁸

Messianisch geglaubt wird bei den Schiiten die Figur des Mahdī, ein in der Endzeit auftretender Nachfahre Muḥammads. Zwar ist der Glaube an einen Mahdī auch in der sunnitischen Eschatologie präsent. Für die Zwölfer-Schia hat er jedoch eine identitätsstiftende Bedeutung: Sie glauben, dass nach dem Tod des elften Imams, Hasan al-ʿAskarī, im Jahr 874 sein kleiner Sohn zum Schutz vor Feinden entrückt worden sei. Er wird mit dem Mahdī identifiziert, dessen Rückkehr aus der Verborgenheit weiterhin erwartet wird. In Vertretung seiner Herrschaft hat sich in der Zwölfer-Schia eine klerikale Geistlichkeit (arab. *ʿulamāʾ*) entwickelt.

Die Sunniten feiern die üblichen islamischen Feiertage wie das Fest des Fastenbrechens (arab. *ʿīd al-Fiṭr*) und Opferfest (arab. *ʿīd al-Aḏḥā*). Die Schiiten begehen zusätzlich das Aschura-Fest, das an das Martyrium von Imam Ḥusayn in der Schlacht von Karbalāʾ erinnert. Dieses Ereignis hat als Tag der Trauer und des Gedenkens eine zentrale Bedeutung im schiitischen Islam.

Als zentrale religiöse Orte gelten für alle Muslime:



- **Mekka:** Neben der Ka'ba inmitten der Heiligen Moschee (arab. *al-masğid al-ḥarām*) sind weitere Orte von Bedeutung, die im Rahmen der Pilgerfahrt nach Mekka besucht werden, wie etwa das Minā-Tal, der 'Arafāt-Berg oder die Muzdalifa-Ebene;
- **Medina**, hier vor allem die Prophetenmoschee (arab. *al-masğid an-nabawī*);
- **Jerusalem** (arab. *al-Quds*, „heilige Stadt“): der Bezirk des „edlen Heiligtums“ (arab. *al-ḥaram aš-šarīf*), d. h. der **Tempelberg** mit al-Aqsā-Moschee und Felsendom.



Gemäß der islamischen Tradition soll Muḥammad eine Nachtreise (arab. *isrā'*) zur „fernen Kultstätte“ (arab. *al-masğid al-aqsā*) – identifiziert als Ort auf dem Jerusalemer Tempelberg – unternommen haben, wo er andere Propheten aus der islamischen Tradition (Abraham, Mose, Jesus) traf und mit ihnen als ihr Imam betete. Sodann soll er von Jerusalem zu einer Himmelfahrt (arab. *mi'rāğ*) aufgebrochen sein.

Für Schiiten sind außerdem die Gräber der Imame im Irak, Iran und im saudischen Medina, insbesondere die Stätten von 'Alī und Ḥusayn, bedeutende Pilgerorte; die jährliche Pilgerreise von ca. 20 Millionen Schiiten in die irakische Stadt Karbalā' gilt als größte der Welt. Des Weiteren gibt es für Sunniten und Schiiten viele lokal bedeutsame Grabstätten religiöser Persönlichkeiten, die gelegentlich konfessionsübergreifend besucht werden.

Verbreitung

Ein Großteil der Muslime weltweit (etwa 85–90 Prozent) wird zum Sunnitentum gezählt. In vielen Ländern von Nordafrika bis Südostasien mit einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung haben

die Sunniten eine dominierende gesellschaftliche Position. Schätzungsweise machen Schiiten weltweit etwa 10–15 Prozent der Muslime aus. In Ländern wie Iran, Irak und Bahrain stellen sie die Mehrheit; bedeutsame schiitische Minderheiten finden sich im Libanon, in Syrien, im Jemen und in Aserbaidschan. Schiiten sind hauptsächlich in Regionen mit persisch- oder arabischsprachiger Bevölkerung vertreten, während Sunniten nicht nur in arabischsprachigen Gebieten, sondern auch in anderen kulturellen Räumen wie Südosteuropa, Subsahara-Afrika und Südostasien leben.

In Deutschland sind ungefähr drei Viertel aller Muslime Sunniten. Davon ist die Mehrzahl wiederum türkeistämmig (ca. 45 Prozent), gefolgt von Muslimen mit Verbindungen zu arabischsprachigen Ländern (27 Prozent) oder Ländern Südosteuropas (19 Prozent). Gemäß Studienergebnissen aus dem Jahr 2020 waren nur vier Prozent der Muslime in Deutschland Schiiten und knapp acht Prozent Aleviten; zwölf Prozent nannten keine Spezifizierung der Glaubensrichtung.¹⁸⁹

3.3.2. Ahmadiyya

Gründung und Ausschluss aus der islamischen Gemeinschaft

Die Gemeinschaft der Ahmadiyya ist innerhalb des sunnitischen Islam auf dem indopakistanischen Subkontinent unter britischer Herrschaft entstanden. Der Stifter ist Mirzā Ġulām Aḥmad (gest. 1908) aus Qādiyān im Punjab, der ab 1889 beanspruchte, göttliche Offenbarungen erhalten zu haben. Wenige Jahre später sah er sich selbst als Mahdī (endzeitlicher Messias), als Verkörperung Krishnas und wiedergekehrter Jesus und Muḥammad. Diese Ansprüche und vor allem die Annahme einer nachkoranischen Offenbarung führten dazu, dass die Bewegung von den anderen Muslimen sehr schnell als häretisch eingestuft wurde. Sie wurde 1974 nach einem Parlamentsbeschluss Pakistans sowie seitens der Muslim World League sogar offiziell vom Islam ausgeschlossen – ein bislang einmaliger Vorgang, zumindest in der neueren islamischen Geschich-

te. Die Gemeinschaft wird bis heute in Pakistan diskriminiert und verfolgt.

Selbstverständnis und Lehre

Die Ahmadiyya sieht sich selbst nicht als eine Abspaltung vom Islam, sondern als eine innerislamische Reformbewegung, als „eine Renaissance des tatsächlichen Islam“.¹⁹⁰ Der Name soll sich nicht vom Gründer, sondern von der koranischen Verheißung des „Aḥmad“ (Sure 61:6) herleiten.

In ihrer Glaubenspraxis unterscheiden sich die Ahmadis kaum vom sunnitischen Islam: Für sie gelten die sogenannten „fünf Säulen“ ebenso wie die sechs Glaubensartikel; Koran und Sunna sind die verbindlichen Grundlagen. Darüber hinaus allerdings gelten auch die Schriften von Mirzā Ġulām Aḥmad als Offenbarungsschriften und auch die Aussagen seiner Nachfolger sind normativ. **Das weltweit propagierte Motto der Gemeinschaft lautet: „Love for All, Hatred for None“ – „Liebe für Alle, Hass für Keinen“.** Jesus spielt eine wichtige Rolle für die Ahmadis, allerdings in Form einer spezifischen Jesus-Überlieferung, wonach dieser, dem Kreuzestod entkommen, auf der Suche nach den verlorenen Stämmen Israels nach Afghanistan und Kaschmir ausgewandert und dort eines natürlichen Todes gestorben sei. Sein Grab verehren die Ahmadis in Srinagar.

Verbreitung und Struktur

Weltweit gehören geschätzt mehr als zehn Millionen Menschen der Gemeinschaft an, die vor allem aufgrund der Verfolgung im Heimatland Pakistan weltweit verstreut leben. Nach dem Tod des Stifters übernahm ein Kalif mit dem Titel „ḥalīfatū l-Masīḥ“ (Nachfolger des verheißenen Messias) die Leitung der Gemeinschaft; nach dessen Tod kam es zur Spaltung: Eine kleinere Gruppe, die nach ihrem zentralen Sitz als Lahore-Gruppe bezeichnet wird (offiziell: Ahmadiyya Anjuman Isha’at-i-Islam Lahore, AAII), anerkennt Mirzā Ġulām Aḥmad nur als Reformator, nicht als Propheten und Mahdī. Die deutlich größere Gruppe wird Qādiyānī genannt; sie sieht im Stifter ei-

nen Mahdī und Propheten, wenn auch einen gegenüber Muḥammad nur „sekundären“ Propheten, der kein neues Gesetz offenbart habe. Der Kalif der Qādiyānī, der von einem Wahlkomitee der Gemeinde auf Lebenszeit gewählt und mit dem Titel „Hazrat“ („Seine Heiligkeit“) angesprochen wird, residiert seit 1974 im Exil in Großbritannien. Das Kalifat wird rein spirituell verstanden.

Präsenz in Deutschland

Mit der 1925 eröffneten Wilmersdorfer Moschee konnten sich als erste muslimische Gemeinschaft überhaupt in Deutschland Angehörige der Lahore-Ahmadiyya etablieren. Bis heute ist eine kleine Gemeinde der Lahoris in Berlin vertreten und ihre Moschee die älteste noch erhaltene in Deutschland. Bereits kurz nach dem Zweiten Weltkrieg gründeten Qādiyānī-Ahmadis eine erste Missionsstation in Hamburg, 1954 erschien von ihnen die erste muslimische Koranübersetzung ins Deutsche (2022 vollständig überarbeitet), 1957 eröffneten sie in Hamburg die erste Moschee. 1959 wurde die Nuur-Moschee in Frankfurt am Main gebaut, wo sich seit 1969 der deutsche Hauptsitz der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) befindet.

In Deutschland gibt es heute schätzungsweise etwa 50.000 Ahmadis, die in der AMJ organisiert sind. Sie unterhält etwa 220 Moscheegemeinden sowie einen TV-Sender, einen Verlag und Zeitschriften. Seit 1975 findet einmal jährlich in einer deutschen Stadt die dreitägige Hauptversammlung der AMJ („Jalsa Salana“) mit bis zu 40.000 Teilnehmenden statt, die größte regelmäßig stattfindende Versammlung von Muslimen in Europa. Seit 2008 bildet die AMJ in mehrjährigen Kursen in Riedstadt-Goddelau eigene Imame für Deutschland aus. Die AMJ hat als erste islamische Gemeinschaft in Deutschland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erhalten (2013 in Hessen, 2014 in Hamburg). In Hessen ist sie neben der DITIB Trägerin des bekenntnisgebundenen Islamunterrichts an Grundschulen. Seit 2014 nimmt die AMJ auch an der Deutschen Islam Konferenz teil. 2018 gründete die AMJ mit An-Nusrat e. V. den ersten islamischen Wohlfahrtsverband auf Bundesebene.

Katholische Positionierung

Für Christinnen und Christen empfiehlt es sich, dem innerislamischen Streit über die Einordnung der Ahmadis neutral gegenüberzustehen; einem ausgrenzenden Diskurs bzw. ausgrenzenden Verhalten sollte kirchlicherseits nicht gefolgt werden.¹⁹¹ Hinsichtlich des Anspruchs der Ahmadis, einen „Reformislam“ zu vertreten, ist der Reformbegriff kritisch zu hinterfragen. Die Gemeinschaft ist gewaltfrei und betont das Recht auf Religionsfreiheit sowie die Trennung von Staat und Religion; zugleich vertritt sie insgesamt eine sehr traditionelle Auslegung des Islam, etwa in der Frage der Geschlechterrollen oder der Bekleidungs Vorschriften für Frauen. Zahlreiche Äußerungen des Gründers und der ersten Ahmadiyya-Kalifen über das Judentum und das Christentum, die grundsätzlich als normativ für die Gemeinschaft gelten, sind polemisch, zum Teil auch mit jüdenfeindlichen Stereotypen.¹⁹² Eine kritische Auseinandersetzung damit steht noch weitgehend aus.¹⁹³ Die Überzeugung, Jesus sei vom Kreuzestod verschont worden und dann nach Kaschmir ausgewandert, wo er schließlich gestorben und begraben worden sei, widerspricht dem christlichen Glaubensbekenntnis wie auch der historisch-kritischen Forschung. Die stark missionarische und teils apologetische Ausrichtung der Bewegung kann den theologischen Dialog erschweren. Jedoch sind auf praktischer und alltäglicher Ebene an vielen Orten und in einigen Gremien Ahmadiyya-Gemeinden im interreligiösen Dialog engagiert und werden als Dialogpartner geschätzt (z. B. an Runden Tischen und in Räten der Religionen). Zu würdigen sind in diesem Zusammenhang auch das soziale Engagement, etwa in Form der jährlichen Aufräumaktionen zu Neujahr, Charity Walks und Blutspendenaktionen, oder die klare Verurteilung des Hamas-Terrors nach dem 7. Oktober 2023.

3.3.3. Aleviten

Im Zuge der Arbeitsmigration aus der Türkei kamen ab den 1960er-Jahre auch Aleviten nach Deutschland. Heute leben hierzulande schätzungsweise 600.000 Aleviten (zum Vergleich:

die Zahl der Schiiten wird auf ca. 200.000 geschätzt). Der Anteil der Aleviten unter den türkeistämmigen Einwanderern und ihren Nachkommen in Deutschland (ca. ein Viertel) dürfte höher sein als der Anteil der Aleviten an der Gesamtbevölkerung der Türkei (ca. 15–20 Prozent). Dies liegt daran, dass ein großer Teil der Arbeitsmigranten aus Regionen stammte, die stark von Aleviten bewohnt waren. Zudem unterstützten die Aleviten vor dem Militärputsch von 1980 überwiegend die Opposition, weshalb viele von ihnen danach Asyl in Deutschland suchten und erhielten. Der türkische Staat rechnet die Aleviten dem Islam zu und gesteht ihnen kaum Eigenständigkeit zu. Diese restriktive, am sunnitischen Islam orientierte Religionspolitik und die Praxis der türkischen Religionsbehörde erschweren die alevitische Glaubenspraxis. Im Hinblick auf ein friedliches Zusammenleben in Deutschland ist zu berücksichtigen, dass das Verhältnis zwischen türkisch geprägten Sunniten und Aleviten nicht immer spannungsfrei ist. Bisweilen gerät dies in größeren Zusammenhängen (wie den politischen Konflikten im Nahen/Mittleren Osten) aber weniger in den Blick als das Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten.

Religiöse Lehre und Praxis

Die Selbstbezeichnung *Alevi* wird vom vierten Kalifen ‘Alī ibn Abī Ṭālib hergeleitet und bedeutet „Anhänger Alis“. Seit Anfang des 19. Jahrhunderts ist *Alevi* ein Sammelbegriff für verschiedene religiöse Gruppierungen wie *Qizilbaş* (türk. *Kızılbaş*), *Tahtacı* etc., die das Cem-Ritual praktizieren.¹⁹⁴

Die Aleviten führen ihre Entstehungsgeschichte auf den Kalifen ‘Alī zurück, für den sie in den Auseinandersetzungen der frühislamischen Geschichte Partei ergriffen haben. Neben ‘Alī spielt auch Ḥāğgī Baktāš Walī (türk. *Hacı Bektaş Veli*, gest. ca. 13. Jh.), auf den sich der Zweig der Baktāšiten (türk. *Bektaşî*) beruft, für die Aleviten eine wichtige Rolle. Die religiösen Vorstellungen der Aleviten enthalten u. a. Elemente aus dem Volksislam, Schamanismus, Sufismus und Manichäismus. Das Alevitentum zeichnet sich somit durch ein vielschichtiges und integratives Religionsver-

ständnis aus.¹⁹⁵ Der alevitische Kultspruch „Allāh/Hak-Muhammet-Ali“ betont, dass Aleviten Muḥammad und ‘Alī als Teil der göttlichen Wahrheit betrachten. Sie verehren – wie die Schiiten – die zwölf Imame als einzige legitime Nachfolger Muḥammads und in besonderer Weise dessen Familie. Häufig werden sie daher als eine Sondergruppe innerhalb der Schia betrachtet. **Abgesehen vom islamischen Glaubensbekenntnis, das Aleviten in ergänzter Form verwenden, haben sie ein ambivalentes Verhältnis zu den in Koran und Sunna begründeten religiös-rituellen Pflichten sowie zum islamischen Recht.** Der Grund dafür ist, dass sie den Koran, wie er heute vorliegt, nicht als göttlich betrachten und eine Hermeneutik anwenden, die zwischen der sichtbaren und verborgenen Dimension des Textes unterscheidet. Neben dem Glaubensbekenntnis betonen die Aleviten den Glauben an die heilige Kraft (türk. *kutsal güç*), an den Weg zur Vervollkommenung des Menschen (türk. *insan-ı kamil olmak*) und an die Unsterblichkeit der Seele (türk. *canın ölmezliği*).



Die alevitische Form des Glaubensbekenntnisses lautet: „Es gibt einen Gott, Muhammet ist sein Prophet und Ali sein Auserwählter/Freund.“ Die Kurzform ist: „Ya Allah, ya Muhammet, ya Ali“.

Die rituellen Versammlungen der Aleviten finden in einem *cemevi* (Versammlungshaus) statt, das anders als eine Moschee nicht in Richtung Mekka ausgerichtet ist. Sie befolgen dabei die Lehre von Ḥāğgī Baktāš, dem der Satz zugesprochen wird „meine Kaaba ist der Mensch“ (türk. „*benim kabem insandır*“). Mittelpunkt ihres Kultes ist der *cem*, ein liturgisches Gedenken an ein mythisches Mahl von 40 heiligen Männern und Frauen, dem Muḥammad während seiner Himmelfahrt beigewohnt haben soll. Zu Beginn der rituellen Versammlung muss das „Einvernehmen“ sowohl zwischen den anwesenden Einzelpersonen als auch zwischen dem **Dede** bzw. der **Ana** und der gesamten Versammlung hergestellt werden, damit die Zeremonie stattfinden kann. Durch einen ekstatischen Tanz (türk. *semah*) um die eigene Achse und im Kreis drehend wird versucht, eine

mystische Einigung mit Gott, die als Urzustand des Menschen verstanden wird, zu erreichen. Ziel des alevitischen (religiösen) Lebens ist die Vervollkommenung des Menschen. Dazu muss der Einzelne auf einem mystischen Pfad wandern und die vier Tore, nämlich Ordnung, mystischer Weg, Erkenntnis, Wahrheit, und die 40 Stufen passieren, damit er ein vollkommener Mensch wird und sich mit der göttlichen Wahrheit (türk. *Hak*) vereinen kann. „Seiner Hände, Lende und Zunge Herr sein“ (türk. *eline, beline, diline sahip olmak*) gilt als sozial-religiöses Lebens- und Identitätskriterium der Aleviten. Aleviten heben sich ferner auch dadurch hervor, dass sie monogam leben und dass Männer und Frauen gleichermaßen am Kult teilnehmen. Frauen haben eine stärkere soziale Position als im traditionellen sunnitischen und schiitischen Islam. Das Ideal, dass Frauen und Männer im Alevitentum gleichwertig und gleichberechtigt sein sollen, wird aus der Sichtweise begründet, dass der Mensch als Spiegelbild Gottes angesehen wird. So werden alle Lebewesen als Träger einer unsterblichen göttlichen Seele betrachtet. Dadurch rücken der Mensch und seine Verantwortung für seine Umgebung in den Mittelpunkt der alevitischen Lehre, gemäß dem Satz: „Das wichtigste Buch ist der Mensch“.



Dede und Ana

Die türkische Bezeichnung Dede bedeutet wörtlich „Großvater“; gemeint ist hier ein religiöser Würdenträger; das weibliche Äquivalent ist Ana („Mutter“). Die Institution des Dede kennt folgende Abstufung: Rehber („Wegweiser“), Pir („Alter, Meister“), Mürşit („Leiter, Lehrer“).

Religiöse Autoritäten und Tradierung

Die Glaubensüberzeugungen der Aleviten erfahren von Sunniten und Schiiten starke Ablehnung. Angesichts eines entsprechenden Verfolgungsdrucks setzte ihre Überlebensstrategie Jahrhunderte lang auf Abkapselung und Verborgenheit, ein Faktum, das bei der Ausformung der alevitischen religiösen Identität eine wichtige Rolle spielt.¹⁹⁶ So wurde ihr Glaube von ihren religiösen Autoritäten (den *Dedes*) in der Regel mündlich tradiert, oft in

Form der religiösen Poesie bzw. des religiösen Gesangs. Die geistlichen Trägerfamilien spielen eine entscheidende Rolle für die Konservierung, Erhaltung und Weitergabe der Lehre.¹⁹⁷ Es gibt ein klar definiertes Verhältnis zwischen Geistlichkeit und übrigen Gemeindemitgliedern (Lehrer-Schüler-Verhältnis), d. h. jede Alevitin und jeder Alevit in einer Gemeinde steht unter der Leitung einer geistlichen Trägerfamilie, von denen es ca. 140 anerkannte Stammfamilien gibt, deren Ursprung auf die zwölf Imame zurückgeführt wird. Die Trägerfamilien sind wiederum anderen Trägerfamilien unter- und zugeordnet. Diese traditionellen Strukturen lassen sich aufgrund von Binnenmigration in der Türkei und Migration ins Ausland nicht mehr aufrechterhalten. Durch die Akademisierung und Professionalisierung der Glaubensunterweisung und -lehre der Aleviten beispielsweise in Deutschland an staatlichen Universitäten und öffentlichen Schulen bricht für die Gemeinschaft eine neue Phase an. Dabei ergeben sich durchaus auch Spannungen zwischen der traditionellen Glaubensweitergabe einerseits und Tendenzen der Akademisierung andererseits. Es entstehen neue Ämter, die das Amt des *Dede* und der *Ana* im Idealfall ergänzen.

Trotz der starken mündlichen Tradierung der alevitischen Lehre wurden Regeln und Anweisungen für den alevitischen Weg in den *Buyruk*-Texten (Gebote) schriftlich festgehalten, von denen jedoch verschiedene Manuskripte/Ausgaben existieren.¹⁹⁸ Die Werke *Nehcü'l Belâğa*, *Makalat*, *Vilayetname* und die Gedichte der sogenannten „sieben großen Dichter“ (Seyyid Nesimi, Fuzuli, Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini, gest. 15–16. Jh.) werden als schriftliche Quellen für den alevitischen Weg angesehen. Untereinander weisen die alevitischen Traditionen zum Teil große Unterschiede auf. Aleviten haben viele vorislamische Elemente bewahrt und auch nach dem Auftreten des Islam ihm fremde Vorstellungen integriert, z. B. den Glauben an die Reinkarnation der menschlichen Seele. Fragen des Verzehrs von Alkohol oder Schweinefleisch sind nicht religiös festgelegt. Gleiches gilt für Kleidungs Vorschriften.

Selbstverständnis und Organisationsstrukturen

Viele Muslime ziehen wegen all dieser Eigenheiten die Rechtgläubigkeit der Aleviten in Zweifel. Deswegen ungeachtet ist festzustellen, dass sie sich selbst in den Herkunftsländern überwiegend als Teil des Islam betrachten. Allerdings wird dieses Thema in den letzten Jahren unter den Aleviten rege diskutiert. Während die Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich sich „neben dem Sunnitentum und Schiitentum“ als „eine eigenständige Glaubensgemeinschaft innerhalb des Islam“¹⁹⁹ betrachtet, erstritt sich die Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich (AABF) das Recht, nicht im Rahmen des Islamgesetzes behandelt zu werden, und setzte durch, dass sie als eine eigenständige Religionsgemeinschaft „frei-Aleviten Österreich“ behandelt wird.²⁰⁰ Hinzu kommt, dass seit 2018 an der Universität Wien ein eigener Fachbereich für Alevitisch-Theologische Studien mit einer eigenen Professur errichtet wurde. In Deutschland ist die Alevitische Gemeinde Deutschland K.d.ö.R. (AABF) in dieser Zuordnung nicht festgelegt.²⁰¹ Sie schärft aber ihr eigenständiges Profil durch das Erteilen von alevitischem Religionsunterricht seit 2002 u. a. in den Bundesländern Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Saarland und durch den **Abschluss von (Staats-)Verträgen bzw. durch die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts.**



Zwischen der Alevitischen Gemeinde in Deutschland und den Bundesländern – u. a. Hamburg (2012), Bremen (2014), Rheinland-Pfalz (2019), Schleswig-Holstein (2021) – wurden Verträge unterzeichnet. Dadurch erhalten die Aleviten u. a. das Recht, auf öffentlichen Friedhöfen Bestattungen nach den alevitischen Vorschriften vorzunehmen und Gottesdienste, Andachten und Bestattungsfeierlichkeiten zu halten.

Mit Sitz in Köln ist die AABF eine etablierte Institution, die mit ca. 160 Gemeinden in Deutschland präsent ist und in allen größeren Städten ein Cem-Haus hat. Der alevitische Religionsunter-

richt ist ordentliches Unterrichtsfach außer in Bremen und in Hamburg; in Hamburg ist die Alevitische Gemeinde im Rahmen des „Religionsunterrichts für alle“ (RUFA) an der Gestaltung des Unterrichts beteiligt. Jährlich nehmen ca. 1.500 Schülerinnen und Schüler am alevitischen Religionsunterricht teil, der im Einvernehmen mit der AABF ausschließlich von alevitischen Lehrkräften erteilt wird, die die religiöse Bildung als übergreifende fachliche Kompetenz vermitteln. Die Lehrkräfte müssen über eine religiöse Bevollmächtigung seitens der Alevitischen Gemeinde verfügen, genannt *Destur*. Alevitische Religionspädagogik kann an der Pädagogischen Hochschule in Weingarten (Kontaktstudiengang) und an der Universität in Hamburg studiert werden. Zudem gibt es in einigen Bundesländern für grundständig ausgebildete Lehrkräfte die Möglichkeit, einen Qualifizierungskurs zu absolvieren.

Außerhalb der Türkei und der türkischen Diaspora gibt es nur wenige Aleviten. Die in Syrien und im Süden und Südwesten der Türkei beheimateten 'Alawiten (Nusairier)²⁰² unterscheiden sich von den anatolischen Aleviten in ihren rituellen Praktiken sehr stark, z. B. darin, dass Frauen nicht an den religiösen Zeremonien teilnehmen dürfen und keine religiöse Initiation erhalten. Ebenso werden keine Musikinstrumente beim Ritual verwendet. Daher kann man von zwei verschiedenen religiösen Gemeinschaften sprechen.

In der Türkei sind die Aleviten vonseiten der dominierenden Sunniten einem hohen Assimilierungsdruck ausgesetzt. Das staatliche Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet) lässt Moscheen in alevitisch besiedelten Dörfern errichten. Ferner ist die Teilnahme am Religionsunterricht in staatlichen Schulen, der sich als Religionskunde versteht, aber sunnitisch geprägt ist, auch für Aleviten verpflichtend. Im Zuge von Binnenmigration in die Großstädte der Westtürkei und, mehr noch, bei der Migration nach Deutschland, haben sich die traditionellen religiösen Strukturen der Aleviten weitgehend aufge-

löst. Unter allen islamischen und verwandten Glaubensrichtungen haben Aleviten die höchste Affinität zu säkularen Strömungen. Inwiefern die Aleviten in Deutschland ihre eigene Theologie weiterentwickeln bzw. sich außerhalb des Islam verorten werden, bleibt offen. Allerdings ist festzustellen, dass der Anteil der Alevitinnen und Aleviten, die sich als muslimisch bezeichnen, abgenommen hat: Bezeichneten sich 2008 rund drei Viertel der alevitischen Glaubensangehörigen als muslimisch, war es 2020 nur noch die Hälfte.²⁰³

Feste und Feiertage

Der Aşure-Tag (beweglich, der 13. Tag des Muḥarram) gehört zu den wichtigsten religiösen Feiertagen der Aleviten. In Erinnerung an die Ermordung Ḥusayns (türk. Hüseyin), des Enkels des islamischen Propheten Muḥammad, durch Yazīd I. im Jahre 680 bei der Schlacht von Karbalā', halten die alevitischen Gläubigen eine zwölfwältige Fastenzeit im Monat Muḥarram. Während dieser Zeit verzichten Alevitinnen und Aleviten u. a. auf Fleisch, was symbolisch dafür steht, dass in dieser Zeit kein Blut fließen darf. Am Ende der Fastenzeit wird eine Süßspeise (türk. *aşure*) gekocht und als Symbol der Dankbarkeit im familiären und sozialen Umfeld verteilt. Durch diese Süßspeise bringen die Aleviten ihren Dank zum Ausdruck, dass Zeynel Abidin, der Sohn von Imam Ḥusayn, das Massaker von Kerbela überlebte, da er aufgrund



einer Erkrankung zu Hause blieb. Mittlerweile hat sich in Deutschland etabliert, dass die Aleviten zu den Aşure-Feierlichkeiten neben Familienangehörigen auch Freunde, Nachbarn und Mitglieder anderer religiöser Traditionen einladen. Auf diese Weise werden zwischenmenschliche und interreligiöse Beziehungen gestärkt und das friedliche Zusammenleben wird gefördert. Die Deutsche Bischofskonferenz gratuliert den Aleviten seit 2012 zur Muḥarram-Fastenzeit und zu den Aşure-Feierlichkeiten mit einem Grußwort.

Des Weiteren sind Hızır-Lokması (16. Februar), Nevruz und der Gedenktag des Heiligen (türk. Hazreti) ‘Alī (21. März) nicht bewegliche Feiertage, die in den Verträgen mit den Bundesländern eine besondere Erwähnung als „Sonn- und Feiertage“ der Aleviten finden. Das Gedenken an das Pogrom in der mittelanatolischen Stadt Sivas am 2. Juli 1993 ist für die Erinnerungskultur der Aleviten zentral. Anlässlich eines Kulturfestivals zum Gedenken an den alevitischen Gelehrten und Dichter Pir Sultan Abdal, der Ende des 16. Jahrhunderts hingerichtet wurde, kamen in Sivas zahlreiche Dichter, Künstler, Schriftsteller, Intellektuelle und Gelehrte zusammen. Ein islamistisch-ultranationalistischer Mob stürmte den Veranstaltungsort in Anwesenheit untätiger Sicherheitskräfte; insgesamt 35 Menschen kamen in den Flammen ums Leben. Dieses Ereignis gehört in der jüngeren Geschichte zu den Schlüsselmomenten für eine nach außen sichtbare und selbstbewusste alevitische Identitätsbildung.

Perspektiven für den Dialog

Die alevitische Gemeinschaft gehört mittlerweile zu einem festen Bestandteil der religiösen Landschaft in Deutschland. Somit beteiligt sie sich auch am interreligiösen Dialog. Alevitinnen und Aleviten verweisen in diesem Kontext häufig auf den Ausspruch, dass der Weg zu Gott einer sei, es aber 1001 Arten gebe, ihn zu gehen.²⁰⁴ Bisweilen geht man auch so weit, die verschiedenen religiösen Traditionen nur als unterschiedliche äußere Erscheinungen derselben Religion bei Gott zu betrachten.²⁰⁵ Die Verschiedenheit, die zwischen den Religionsgemeinschaften faktisch

besteht und die aus kirchlicher Sicht im Dialog zu respektieren ist, wird ausgeblendet. Positiv ist jedoch zu würdigen, dass religiöse Pluralität aus alevitischer Sicht als Bereicherung gesehen wird.

Die dynamische Beschäftigung der Alevitinnen und Aleviten mit der eigenen religiösen Identität spiegelt sich auch in ihren interreligiösen Beziehungen. Aufgrund der angedeuteten Entwicklungen des Nähe- und Distanzverhältnisses zu den verschiedenen islamischen Traditionen scheint dieser Prozess noch nicht abgeschlossen zu sein. Mitunter werden christliche Dialogpartner hellhörig, wenn sie trinitarisch anmutende Glaubensaussagen von alevitischer Seite wahrnehmen. Mit der Betonung im ersten Teil des Glaubensbekenntnisses, dass es einen und einzigen Gott (türk. Allah/Hak) gibt, wird eine Gemeinsamkeit zwischen Judentum, Christentum und Islam formuliert; das Alevitentum gehört somit zu den monotheistischen Religionen. Mit dem zweiten Teil des Glaubensbekenntnisses (dem Bezug zu Muḥammad) zeigen Aleviten ihre besondere Nähe zum Islam. Mit dem dritten Teil (dem Bezug zu ‘Alī) betonen sie die Selbstständigkeit ihrer Gemeinschaft. Für Aleviten besteht eine enge Verbindung zwischen Gott, Muḥammad und ‘Alī: „Der Glaube an Allah, an Mohammed, den Gesandten (türk. Resul), und an Ali, den Wegbereiter (türk. Veli) – wir nennen diese Gemeinschaft Dreiheit.“²⁰⁶ Mit dem Begriff Üçleme („Dreiheit“) soll eine Einheit zum Ausdruck gebracht werden, die sich im Wesentlichen auf das Gottesverständnis von Muḥammad und ‘Alī bezieht. Da diese Dreieinigkeit des anatolischen Alevitentums etwas anderes als die christliche Lehre von der Dreieinigkeit meint, sollte Üçleme nicht mit „Trinität“ wiedergegeben werden.

Nach christlicher und alevitischer Überzeugung verdankt der Mensch seine Existenz Gott; der Mensch ist Geschöpf Gottes. Im anatolisch-alevitischen Schöpfungsmythos wird der Mensch sogar Abbild Gottes genannt, weil der Mensch mit einem Willen und einer Seele ausgestattet und mit Vernunft begabt ist: Gott schuf ihn als Mann und Frau, in voller Freiheit und als Wesen, das nicht nur aus Materiellem, sondern auch aus

Geistigem besteht. Es gehört zu den wichtigsten Aufgaben des menschlichen Wesens, in Harmonie mit seinen Mitmenschen, den Tieren und der Natur zu leben. Daraus ergibt sich eine Verantwortung für Ökologie und Frieden. Diese geteilte Überzeugung kann angesichts der aktuellen globalen Herausforderungen als guter Ansatzpunkt für gemeinsames Engagement und eine Vertiefung des katholisch-alevitischen Dialogs dienen.

3.3.4. Bahá'í

Entstehung und Verbreitung

Die Ursprünge der Bahá'í-Religion liegen in Persien in der Mitte des 19. Jahrhunderts, wo im zwölferschiitischen Islam die messianische Erwartung der Wiederkehr des verborgenen Imams (al-Mahdī) 1.000 Jahre nach seinem Verschwinden weitverbreitet war: Ein Mann namens Sayyid 'Alī Muḥammad (gest. 1850) aus Shiraz erhob 1844 den Anspruch, Stifter einer neuen Religion zu sein.²⁰⁷ Er nannte sich selbst „Bāb“ (arab. „Tor“) und sah sich selbst als Mahdī und zugleich als Vorbote einer neuen Offenbarung. Mit diesem Anspruch wurden er und seine Anhänger, die bald sehr zahlreich wurden, von den islamischen Autoritäten als Häretiker und Apostaten betrachtet und von den politischen Machthabern verfolgt. Der Bāb wurde 1850 in Tabriz öffentlich hingerichtet. Seine letzte Ruhestätte fand er nach Überführung im Jahr 1909 auf dem Berg Karmel in Haifa (Israel), heute eine wichtige Pilgerstätte für die Angehörigen der Bahá'í.

Der eigentliche Stifter der Bahá'í-Religion aber ist Mīrzā Husayn 'Alī Nūrī (gest. 1892), der 1817 in Teheran geboren wurde und einer der frühen Anhänger des Bāb war. Er beanspruchte im Jahr 1863, der vom Bāb vorhergesagte neue Offenbarer zu sein, der die endlose Kette von Propheten und Offenbarungsreligionen für die gegenwärtige Zeit weiterführt. Er wurde unter dem Ehrentitel „Bahā'u'llāh“ (arab. „Herrlichkeit/Glanz Gottes“) bekannt. Aufgrund dieses Anspruchs wurde er in Teheran verhaftet und danach nach Bagdad (1853–1863), Konstantinopel und Adrianopel

(1863–1868) und schließlich Akko in Palästina (1868–1892) verbannt. Während dieser Verbannung schrieb er die als geoffenbart geltenden religiösen Schriften der Bahá'í-Religion wie das *kitāb-i-aqdās* („Das Heiligste Buch“), das auch das Religionsgesetz der Bahá'í enthält. Außerdem schickte er Briefe an wichtige politische Repräsentanten (z. B. Kaiser Wilhelm I.) und religiöse Würdenträger (z. B. Papst Pius IX.) in aller Welt.

Seine Schriften, die alle als von Gott geoffenbart gelten, umfassen etwa 100 Bände, in persischer und arabischer Sprache verfasst und weitgehend im Original erhalten. 1892 starb er in Akko, wo er auch beigesetzt wurde. Zu seinen Lebzeiten setzte er seinen ältesten Sohn 'Abdu'l-Bahā (gest. 1921) als Gemeindeoberhaupt und unfehlbaren Ausleger der heiligen Schriften ein. Dieser wiederum bestimmte seinen ältesten Enkel Shoghi Effendi (gest. 1957) zu seinem Nachfolger und verbindlichen Schriftausleger.

Es gibt heute etwa fünf bis sechs Millionen Bahá'í, die in fast allen Staaten der Welt leben. In Deutschland wurde 1905 die erste Gemeinde gegründet, 1937 wurde die Religion jedoch von den Nationalsozialisten verboten. Heute leben etwa 5.000 bis 6.000 Bahá'í im Land mit über 100 lokalen Geistigen Räten. 2013 wurde der deutschen Bahá'í-Gemeinschaft der Körperschaftsstatus verliehen. Im Iran, wo heute noch etwa 300.000 Bahá'í leben, werden sie seit den Anfängen und vor allem wieder seit der Revolution 1979 allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit schwer diskriminiert (z. B. Verbot von bestimmten Berufen und Studium) und verfolgt (Verhaftungen, Folter, Hinrichtungen).

Lehre und Anspruch

Die Bahá'í-Religion ist dem Selbstverständnis nach eine eigenständige monotheistische Religion. Gottes Einzigkeit und Einheit steht im Zentrum des Bekenntnisses. Gott wird als Schöpfer verehrt, der alles aus Liebe erschaffen hat, das Wesen des absolut transzendenten Gottes aber sei letztlich unergründlich. Nur durch seine Offenbarer, die Manifestationen, ist

Gott in der Schöpfung präsent. Alle Offenbarungsreligionen entstammen derselben göttlichen Quelle, die Unterschiede seien „allein dadurch bedingt, dass die Boten Gottes zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gewirkt haben. Ihre Lehren entsprachen jeweils den Bedürfnissen und Problemen der Zeit.“²⁰⁸ Neun dieser Boten oder Manifestationen Gottes werden besonders geehrt: Abraham, Mose, Buddha, Zarathustra, Krishna, Jesus, Muḥammad, Bāb und Bahāʾuʾllāh.²⁰⁹ Sie haben alle Offenbarungsschriften gebracht und eine Religion gestiftet, sie werden alle als gleichrangig angesehen. Ihre Botschaft hilft den Menschen, Gottes Eigenschaften und Willen zu erkennen und im Glauben zu verwirklichen. Es gibt demnach einen unveränderlichen Teil in den Religionen, nämlich grundlegende ethische Gebote und die Spiritualität, und einen veränderlichen, zeit- und kontextbedingten Teil, die konkreten Gesetze. Verbunden mit dieser spezifischen Sicht der Offenbarungsgeschichte ist ein Phasenmodell in Bezug auf jede neue Religion: Nach der Entstehung und der Blütezeit kommt eine Phase des Verfalls und Niedergangs, bevor eine neue Religion entsteht, die die früheren ablöst. Die Baháʾi sehen ihre Religion als die dem gegenwärtigen Zeitalter angemessenste Religion für alle Menschen, alle eschatologischen Erwartungen früherer Religionen seien durch Bahāʾuʾllāh erfüllt.

Die Menschheit wird als Einheit gesehen, die Würde jedes Menschen als Gottes Ebenbild und die Freiheits- und Gleichheitsrechte aller Menschen inklusive der Religionsfreiheit werden stark betont.²¹⁰ Trotz Verfolgung vor allem im Iran, streben Baháʾi politische Veränderungen nur mit gewaltlosen Mitteln an. Das menschliche Leid wird als Folge der menschlichen Freiheit, der Naturgesetze bzw. zufälligen Abläufe des Lebens betrachtet, Gott jedoch will dem Menschen nicht schaden. Die Seele des Menschen wird als unsterblich betrachtet, sie tritt nach dem körperlichen Tod in eine weder räumlich noch zeitlich begrenzte Welt ein, entweder in der Nähe Gottes oder in der Ferne zu Gott. Als Grundübel der Welt wird die Uneinigkeit der Menschheit beklagt.²¹¹ Von daher forderte Bahāʾuʾllāh die Entwicklung

von universalen politischen, rechtlichen und exekutiven Strukturen.

Die Organisationsstruktur

Nach dem Tod des Shoghi Effendi wurde 1963 das Universale Haus der Gerechtigkeit mit Sitz in Haifa als oberstes internationales Baháʾi-Gremium eingerichtet, das als von Gott geführt betrachtet wird. Die Mitglieder dieses Gremiums werden alle fünf Jahre von den Mitgliedern der mehr als 180 Nationalen Geistigen Räte gewählt. Ebenso gibt es einen Geistigen Rat auf örtlicher Ebene, der aus neun jährlich neu gewählten Mitgliedern besteht und für Gemeindeangelegenheiten zuständig ist. Entscheidungen werden auf all diesen Ebenen nach gemeinsamer Beratung mit einfacher Mehrheit getroffen, Einstimmigkeit wird jedoch angestrebt. Neben den Beschlussgremien gibt es beratende Gremien. Jedes volljährige Gemeindemitglied kann wählen und gewählt werden, den Status einer Geistlichkeit gibt es ebenso wenig wie Hauptamtliche. Die Gemeinden finanzieren sich durch festgelegte Abgaben (19 Prozent des jährlichen Vermögenszugewinns abzüglich notwendiger Lebenshaltungskosten) sowie freiwillige Spenden.

Die Baháʾi-Weltgemeinde ist seit 1948 als NGO bei den Vereinten Nationen akkreditiert und arbeitet in vielen internationalen und nationalen politischen und religiösen Gremien (z. B. Religions for Peace, Runder Tisch der Religionen, Abrahamisches Forum) sehr aktiv mit.

Die religiöse Praxis

Es gibt keine Aufnahme rituale in der Baháʾi-Religion; mit dem 15. Lebensjahr kann man die Mitgliedschaft schriftlich bestätigen. Die Gemeinschaft der Baháʾi hat keine Liturgie im engeren Sinn und kaum Rituale und Symbole: Die Gläubigen sollen individuell nach einer Waschung von Gesicht und Händen auf reinem Boden einmal täglich eines von drei vorgeschriebenen Gebeten sprechen (Richtung Grabmal des Bahāʾuʾllāh), außerdem meditieren sowie in den heiligen Schriften lesen. Außerdem soll die kür-

zeste Glaubensformel täglich 95-mal rezitiert werden: „*Allāhu abhā*“ (arab. „Gott ist der Herrlichste“). Aus dieser persönlichen Spiritualität heraus soll der Charakter durch Tugenden wie Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, Vertrauenswürdigkeit, Demut, Gerechtigkeit, Frieden gebildet und ein ethisches Handeln im Alltag geprägt werden.²¹² Sexualität hat nur innerhalb der monogamen Ehe zwischen Mann und Frau ihren legitimen Platz, die vor zwei vom Geistigen Rat autorisierten Zeugen mit einer schlichten Zeremonie geschlossen wird unter der Voraussetzung, dass alle Elternteile zustimmen. Als letzter Ausweg ist eine Ehescheidung durch den örtlichen Geistigen Rat möglich. „Religiöse Mischehen sind ausdrücklich erlaubt.“²¹³ Außer einem strikten Alkohol- und Drogenverbot gibt es keine Speisevorschriften. Die obligatorische Pilgerfahrt zum Haus des Bāb in Shiraz oder zum Haus Bahā’u’llāhs in Bagdad ist aus politischen Gründen seit Langem nicht möglich, stattdessen pilgern die Bahá’i zu den Gräbern der beiden in Nordisrael.

Grundlage der Gemeindeaktivitäten sind die „19-Tage-Feste“ jeweils zu Beginn des neuen Monats. An diesen Tagen trifft man sich in den sogenannten Andachtshäusern oder in privaten Wohnräumen zur Andacht mit Lesungen aus den heiligen Schriften nicht nur aus den Bahá’i-Quellen, sondern auch aus Koran und Bibel, die nicht als verfälscht betrachtet werden.²¹⁴ Danach werden Gemeindeangelegenheiten gemeinsam beraten und schließlich isst und feiert man gemeinsam. Gegenwärtig gibt es mindestens ein Andachtshaus auf jedem Kontinent, in Europa steht es in Langenhain bei Hofheim am Taunus. Die Andachtshäuser verfügen alle über eine Kuppel und neun Eingänge, es gibt keine Bilder und Skulpturen.

Der Bahá’i-Kalender ist ein Sonnenkalender mit 19 Monaten á 19 Tagen plus vier bzw. fünf Schalttagen. Die Zeitrechnung beginnt mit dem Jahr 1844, der ersten Verkündigung des Bāb. Außerdem gibt es neun Heilige Tage im Jahr, an denen Arbeitsruhe herrscht: Das Neujahrsfest (am 21. März), das Ridvan-Fest am 21. und 29. April sowie 2. Mai anlässlich der Verkündigung

Bahā’u’llāhs, die Verkündigung des Bāb am 23. Mai, das Hinscheiden Bahā’u’llāhs am 29. Mai, den Märtyrertod des Bāb am 9. Juli, den Geburtstag des Bāb am 20. Oktober und den Geburtstag Bahā’u’llāhs am 12. November. Der 19. Monat im Kalender gilt als Fastenmonat, d. h. von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang wird auf Speisen, Getränke und Rauchen verzichtet.

Neben den regelmäßigen Zusammenkünften sind zumindest die größeren Gemeinden sozial-caritativ aktiv und vor allem im interreligiösen Dialog sehr engagiert.

Katholische Positionierung

Bislang gibt es keine lehramtliche Aussage der katholischen Kirche zur Bahá’i-Religion. Auch wenn sie religionsgeschichtlich und -phänomenologisch aus dem schiitischen Islam hervorgegangen ist, sollte sie als eigenständige monotheistische Religion mit einer hochstehenden Ethik gewürdigt werden, die viele Gemeinsamkeiten mit dem biblisch-christlichen Glauben aufweist.²¹⁵ Jesus wird als Prophet und sogar in seiner „Göttlichkeit“²¹⁶ verehrt, wobei diese Aussage nicht mit der christlichen Auffassung identisch ist. Auch der Anspruch Bahā’u’llāhs, die Wiederkunft Christi zu sein, kann christlicherseits nicht anerkannt werden.²¹⁷ Die Behauptung, Jesus habe das mosaische Gesetz aufgehoben und die Juden hätten ihn gekreuzigt, entspricht nicht dem heutigen christlichen Verständnis und der historisch-kritischen Forschungslage.

Auch wenn das zyklische Offenbarungsverständnis der biblischen Sicht widerspricht, so besteht doch die gemeinsame Überzeugung, dass alle Menschen und Religionen in die eine Heilsgeschichte Gottes einbezogen sind. Das Selbstverständnis der Bahá’i, die „aktuellste“ Form von Religion für das gegenwärtige Zeitalter zu sein, kann die katholische Kirche nicht anerkennen. Insgesamt werden die dogmatischen Unterschiede zwischen den Religionen in der Bahá’i-Religion aus katholischer Perspektive zu wenig ernst genommen. **Positiv zu würdigen sind die eindeutig friedliche Botschaft, die Anerkennung der Tren-**

nung von Religion und Politik und das starke Engagement der Bahá'í im interreligiösen Dialog von der lokalen bis zur weltweiten Ebene.²¹⁸

3.3.5. Êzîden (Jesiden)

Das Êzîdentum (Jesidentum) weist gewisse Berührungsflächen mit anderen religiösen Traditionen des Nahen/Mittleren Ostens auf, stellt aber eine Religion eigener Art dar. Êzîde (Jeside) kann man nicht werden. Vielmehr ist man nur dann êzîdisch, wenn beide Elternteile Êzîden waren. In die Gemeinschaft werden Kinder durch den ersten Haarschnitt mit drei, fünf oder sieben Monaten nach der Geburt oder durch eine Taufe aus dem Wasser der Weißen Quelle in Lalisch (Nordkurdistan) aufgenommen. Wegen der strikten Heiratsregeln verliert man sein Êzîdentum, wenn man einen Nichtêzîden ehelicht. Dies bringt die Gemeinschaft unter Druck, wenn sie in der Diaspora (beispielsweise in Deutschland) lebt und die jüngere Generation den Heiratsregeln kritisch gegenübersteht.²¹⁹

Verbreitung

Die ersten Êzîden, die in den 1960er-Jahren nach Deutschland migrierten, vor allem nach Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen, waren zu einem großen Teil Kleinbauern. Genaue Zahlen gibt es nicht. Von gut einer Million Êzîden weltweit sind ca. 600.000 bis 700.000 im Irak ansässig. In ihrem Siedlungsgebiet im nordwestirakischen Gebiet Sindschar wurden sie 2014 Opfer eines Genozids durch den sogenannten „Islamischen Staat“ (IS): Dörfer wurden verwüstet, Männer zu Massenhinrichtungen geführt, Frauen und Mädchen versklavt, Jungen entführt.²²⁰ Seither leben ca. 400.000 Êzîden entwurzelt und traumatisiert in Flüchtlingslagern. Einige sind nach Deutschland geflüchtet und erhielten hier einen Schutzstatus. Die Zahl der Êzîden in Deutschland wurde zuletzt auf ca. 200.000 geschätzt. Neben dem Irak ist die Bundesrepublik somit das zweitwichtigste Land für die Êzîden geworden. Organisiert haben sie sich hierzulande in mehreren Vereinen und Verbänden. Die Frage, wer das

Êzîdentum in Deutschland repräsentiert, ist innerhalb der Community umstritten. Auf politischer Ebene gut vernetzt ist der Zentralrat der Êzîden in Deutschland (ZÊD), der 2017 in Bielefeld gegründet wurde und dem 2025 insgesamt 20 Vereine und Gemeinden angehörten (in Baden-Württemberg, Bayern, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz).²²¹

Die Traditionslinien von lokalen Mîrs und Scheichs (religiöse Autoritäten) und Qewals (Textkundigen) zu den Muriden (Laien) wurden durch die Vertreibung unterbrochen. Die Qewals lernten die Hymnen von klein auf und gelten bis heute als das religiöse Gedächtnis der Êzîden. Sie gaben ihr religiöses Wissen auf Rundreisen in den êzîdischen Gebieten von Region zu Region, von Dorf zu Dorf weiter. Heute kommen Qewals auch nach Deutschland oder leben selbst hier und tragen Gesänge bei bestimmten Anlässen vor. Dennoch ist diese Weitergabe in Deutschland empfindlich gestört, weil die religiösen Autoritäten von der jüngeren Generation teilweise nicht anerkannt werden oder weil Sprachbarrieren entstehen. Daher haben gerade in der Bundesrepublik die Bemühungen der Gemeinden und Kulturvereine zugenommen, die religiösen Lieder, Mythen und Verfolgungsgeschichten zu sammeln, aufzuzeichnen und zu publizieren.

Glaube und Praxis

Zentral sind die Qewls (sprich „Kauls“), die traditionell nur mündlich weitergegeben werden dürfen. Es handelt sich um religiöse Hymnen, die von mythisch-historischen Personen stammen sollen, die jedoch als himmlischen Ursprungs angesehen werden. Daneben werden Beyts rezitiert, ebenfalls poetische Texte, die vom Leben êzîdischer Heiliger und Helden handeln. Der am häufigsten zitierte Text ist das sogenannte Glaubensbekenntnis (kurd. *Şehda Dîn*), das allabendlich von den Gläubigen rezitiert werden sollte. Die Qewls werden meist gesungen, folgen einer bestimmten Melodie und werden von als heilig angesehenen Instrumenten (Flöte und Tamburin) begleitet.

Die Gesänge und Erzählungen bieten verschiedene Versionen der Glaubenslehre. So steht in den meisten Schöpfungserzählungen die Erschaffung einer weißen Perle am Anfang, die für 40.000 Jahre auf den Rücken des Vogels Anfar gelegt wurde. Danach schuf Gott die sieben Tage der Woche und für jeden Tag einen Engel. Am ersten Tag, dem Sonntag, schuf er das Mittlerwesen Tawûsî Melek, den „Pfauenengel“. Anderen Erzählungen zufolge trat Gott mit seinen Engeln aus dem Innern der Perle hervor, ließ diese in vier Teile zerspringen und schuf daraus die Welt. Biblische Stoffe tauchen in starker Variation auf: So berichten die Qewls von einer stufenweisen Erschaffung Adams und von zwei verschiedenen Sintfluten.

Gott wird Xwedê (Gott) oder Ezda (Schöpfer) genannt. Von seinem Namen leiten die Êzîden ihre Selbstbezeichnung ab. Jedoch greift er weder in den Alltag ein, noch ist er der häufigste Adressat der Rituale. Gebete richten sich auch an den Sonnenengel Şêşims und an den obersten Engel Tawûsî Melek.²²² Er ist „für immer Gott“ (kurd. *her tu xuday*), die Repräsentation und der Vermittler Gottes, und tritt praktisch an dessen Stelle. Neben diesen beiden gelten noch andere Figuren als göttlich wie Sultan Êzî²²³ und Scheich Adi (Şêxadî).²²⁴ Letzterer wird im Hauptheiligtum in Lalisch verehrt und bildet auch das Ziel der Wallfahrten. Êzîden gilt er als die große Reformfigur, Religionswissenschaftler halten ihn für den Beginn des Êzîdentums.

Geschichte

Ob es vor Scheich Adi schon eine êzîdische Religion gab, ist umstritten – je nachdem, ob man im Êzîdentum altiranische, zoroastrische Elemente sieht oder den Ursprung in mittelalterlichen muslimisch-sufischen Traditionen ansetzt. Êzîden selbst führen sich sogar auf die Sumerer (ca. 2900–2000 v. Chr.) zurück.²²⁵ Aus Furcht vor der Entdeckung durch Muslime wurde fast nur mündlich überliefert. Für Laien galt bereits im 12. Jahrhundert ein „Leseverbot“, das sich zum Teil bis heute gehalten hat. Schriftliche Quellen stammen von anderen, die auf Êzîden Bezug genom-

men haben; die ältesten davon aus dem 12. Jahrhundert. Es würde eine Verengung darstellen, würde man Religion von schriftlichen Zeugnissen und fixierten Dogmen abhängig machen. Religion kann auch aus Verhaltensregeln und Riten bestehen, welche sich lokal sehr unterschiedlich entwickeln können.

Êzîden waren unter muslimischer Herrschaft häufiger Verfolgung ausgesetzt, wurden nicht zu den geduldeten Schriftbesitzern (wie u. a. Juden und Christen) gezählt und stattdessen verdächtigt, Magie zu betreiben, Hunde zu verehren und den



Tawûsî Melek und Iblîs

Gemäß der êzîdischen Überlieferung soll Tawûsî Melek es abgelehnt haben, sich vor Adam niederzuwerfen. Diese Überlieferung weist eine deutliche Parallele zum koranischen Bericht über den Teufel (arab. *Iblîs*) auf: Anders als die anderen Engel widersetzt er sich Gottes Befehl, sich vor Adam niederzuwerfen (vgl. Koran 7:11). Die Identifikation von Tawûsî Melek mit Iblîs bildet vermutlich den Hintergrund des falschen Vorwurfs, Êzîden würden den Teufel anbeten. Interessant ist, dass auch die islamische Tradition eine andere Deutung der Begebenheit kennt: Sufische Mystiker wie Manşûr al-Ḥallâğ (gest. 922) sehen in Iblîs den wahren Gläubigen, da er Gott so sehr liebte, dass er es vorzog, von ihm verflucht zu werden, als sich vor jemand anderem niederzuwerfen. Auch die Geschichte von Tawûsî Melek wird so gedeutet, dass er allein Gott die Ehre erweisen wollte.

Satan anzubeten. Diese Vorwürfe wurden beim Genozid 2014 wiederholt und kursieren auch in Deutschland. Aufgrund dieser geschichtlichen Erfahrung fällt es Muslimen und Êzîden nicht leicht, miteinander in Kontakt zu treten.

Nach êzîdischer Auffassung soll mehrmals täglich in Richtung der Sonne gebetet werden, wobei die Gebete zum Sonnenaufgang und zum -untergang verpflichtend sind. Êzîden halten den Mittwoch für den wöchentlichen Feiertag, auch wenn an ihm keine liturgischen Veranstaltungen stattfinden. Wenigstens einmal im Leben soll ein Êzîde nach Lalisch pilgern, dort das Grabmal von Scheich Adi betend umkreisen und dem spirituellen, unfehlbaren Oberhaupt der Gemeinschaft, Bavê Şêx, besegnen.

tet, der die Menschen und die Natur segnet. Man schmückt das Haus, entzündet ein Freudenfeuer, schlachtet ein Tier und beschenkt sich gegenseitig mit bunten Eiern, die als Symbol der Fruchtbarkeit oder der Perle, aus der die Schöpfung entstand, verstanden werden.

Im interreligiösen Dialog in Deutschland sind die Êzîden ein relativ neuer Akteur. Mancherorts sind êzîdische Gemeinden Mitglieder der Räte der Religionen bzw. der Runden Tische der Religionen. Auch bestehen vereinzelt Kontakte zwischen katholischen und êzîdischen Gemeinden. Zu den Wegbereitern eines christlich-êzîdischen Dialogs in Deutschland gehört die 2011 gegründete „Christlich-Ezidische Gesellschaft für Zusammenarbeit in Forschung und Wissen-

Êzîdisches Religionssymbol



Zu den wichtigsten Festen zählt das siebentägige Gemeinschafts- oder Versammlungsfest Cejna Cîmayê in der zweiten Oktoberwoche in Lalisch. Während dieser Zeit sollen sich die Sieben Heiligen Engel dort versammeln. Ein weiterer Höhepunkt des Jahres ist das Fest Îda Êzi, das auf einen Freitag um die Wintersonnenwende fällt und bei dem man der Erschaffung der Welt durch Gott und seine Engel gedenkt. Es wird vorbereitet durch zwei Feste (eines zu Ehren von Şêşîms,²²⁶ das andere zu Ehren der Vorfahren) in Wochenabständen und jeweils mit dreitägigem Fasten. Eher ein Familienfest ist die Neujahrsfeier am ersten Mittwoch im Monat Nisan (April). An diesem Tag wird die Herabkunft von Tawûsî Melek erwar-

schaft“. Für Katholikinnen und Katholiken, die Mitgliedern der êzîdischen Gemeinde ihre Wertschätzung ausdrücken wollen, bietet es sich an, Glückwünsche zum Fest Îda Êzi zu übermitteln, das während der christlichen Adventszeit stattfindet. Darüber hinaus ist die Solidarität mit Êzîdinnen und Êzîden anlässlich der Erinnerung an den Völkermord 2014 ein wichtiges Zeichen der Verbundenheit. Der Genozid-Gedenktag wird jedes Jahr am 3. August begangen. Dem Zentralrat der Êzîden und weiteren êzîdischen Akteuren ist es ein Anliegen, diesen Tag gemeinsam mit Partnern aus anderen Religionsgemeinschaften sowie mit Vertretern aus Politik und Gesellschaft zu begehen.



4.

Geteiltes Leben: Christen und Muslime in Deutschland

- 4.1. Wie Beziehung gelingen kann: bewusst gestaltete Begegnungen
- 4.2. Was Beziehung erschwert: Konfliktthemen
- 4.3. Kirchliche Perspektiven auf islamische Lebensvollzüge

4.1. Wie Beziehung gelingen kann: bewusst gestaltete Begegnungen

4.1.1. Multireligiöse Feiern

Die faktische Pluralität der Religionen in der bundesdeutschen Gesellschaft führt zu vielfältigen Berührungen und Begegnungen im Alltag. Das beginnt im Kindergarten, setzt sich in der Schule, am Arbeitsplatz, im Verein und im Stadtteil fort. An diesen Orten und zu bestimmten Anlässen wie der Einweihung von öffentlichen Gebäuden, bei Jubiläen oder auch bei Trauerfällen entsteht seitens politisch Verantwortlicher oder von Schulleitungen, aber auch aus den Religionsgemeinschaften selbst heraus häufig der Wunsch, Freud und Leid gemeinsam vor Gott zu tragen. **Man muss sich stets bewusst machen, dass man es bei der Begegnung im Gebet mit Fragen zu tun hat, die das Herz der jeweiligen Religionen und ihres Verhältnisses zueinander betreffen. Das Thema setzt daher viel Sensibilität und auch Kenntnisse sowohl über die eigene spirituelle Tradition wie die der Anderen voraus.**²²⁷

Das Ereignis von Assisi als Modell

Das Friedensgebet der Religionen in Assisi im Jahre 1986, zu dem Papst Johannes Paul II. Repräsentanten vieler Religionsgemeinschaften einlud, war ein wesentliches Initialereignis und dient seither als Bezugspunkt. Theologische Voraussetzung ist die Überzeugung, dass, „wo immer man in der Welt betet, der Heilige Geist, der belebende Atem des Gebetes, gegenwärtig ist“.²²⁸ Nach Johannes Paul II. ist das Gebet „das Band, das uns am wirksamsten vereint. Durch das Gebet begegnen die Gläubigen auf einer Ebene, wo Verschiedenheiten, Missverständnisse, Verbitterung und Feindschaft überwunden sind, nämlich vor Gott, dem Herrn und Vater von uns allen. Als der authentische Ausdruck einer richtigen Beziehung mit Gott und mit anderen ist das Gebet ein positiver Beitrag zum Frieden.“²²⁹

Seit dem Ereignis von Assisi sind die verschiedenen Formen des Betens in einem interreligiösen Kontext zu einer wichtigen Dimension des christlich-islamischen Dialogs geworden. Dabei geht es nicht nur um das Beten mit Worten und Gesten, auch das gemeinsame Schweigen, Fasten, Pilgern sind mögliche Formen des spirituellen Dialogs. Die Deutsche Bischofskonferenz hat 2003 und in überarbeiteter Form 2008 „Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen“ veröffentlicht, die bis heute eine gute Orientierung bieten.²³⁰ Deshalb beschränken sich die folgenden Ausführungen auf eine kurze Zusammenfassung der grundsätzlichen Modelle und Fragen und berücksichtigen neuere Entwicklungen seitdem.

Spirituelle Gastfreundschaft

Der Vielfalt der Anlässe und Kontexte entspricht eine Vielfalt praktizierter Formen. Immer öfter wird eine Art „geistliche Gastfreundschaft“ geübt. Die Mitglieder einer Gemeinschaft nehmen im Rahmen einer offiziellen Veranstaltung oder – etwa im Kontext gegenseitiger Besuche von benachbarten Kirchen- und Moscheegemeinden – aus Interesse und Freundschaft am Gottesdienst der anderen Gemeinschaft teil. Die Gäste werden begrüßt und anschließend möglicherweise um ein Grußwort gebeten und zu einem gemeinsamen Essen eingeladen wie etwa beim Fastenbrechen im Ramadan. In bestimmten Fällen, die es aus der pastoralen Situation heraus für angemessen erscheinen lassen, ist es auch denkbar, dass Angehörige anderer Religionen in einem katholischen oder ökumenischen Gottesdienst – wie z. B. in einem Gedenkgottesdienst²³¹ – liturgisch mitwirken, soweit sie dies aus ihrem religiösen Selbstverständnis heraus mitvollziehen können. Mögliche Formen der Beteiligung sind dabei beispielsweise, dass sie eine Fürbitte

übernehmen oder ein Gebet aus ihrer Tradition sprechen.

„Multireligiöses Beten“

In einem weiterführenden Modell ist nicht eine Seite die Einladende und die andere Seite zu Gast, sondern mehrere Beteiligte laden gemeinsam ein und sind gleichberechtigt Agierende (Team-Modell). Sogenannte „multireligiöse Gebete“ orientieren sich am „Modell Assisi“ von 1986, wo Repräsentanten verschiedener Religionen jeweils nach ihrer religiösen Tradition nacheinander sprechen und beten, während die Anderen respektvoll zuhören. Es werden also keine gemeinsamen Gebete gesprochen, vielmehr kommen der spirituelle Reichtum und das jeweilige Proprium der Religionen zum Ausdruck.

Für den Ablauf und Aufbau einer multireligiösen Begegnung gibt es keine verbindliche oder feststehende Form. Aus der katholischen Tradition bietet sich die Tagzeitenliturgie als Modell an. Es kann Lesungen und Rezitationen aus den heiligen Schriften geben, auch Lieder, Texte aus der geistlichen Literatur, Gebete des Lobes, Dankes, der Reue und Bitte, Segensformeln, Litaneien und spontan formulierte Beiträge sind möglich. Geeignete christliche Gebetstexte sind u. a. das Vaterunser, das Benediktus, das Magnifikat, Psalmen sowie Lieder und Hymnen. Werden Schrifttexte oder Gebete in der Sakralsprache (z. B. Arabisch, Hebräisch, Kirchenslawisch) rezitiert, sollte unbedingt für eine gute Übersetzung für alle Teilnehmenden gesorgt werden.

Auch das Schweigen ist ein wichtiges und geeignetes Element, das der Sammlung und dem stillen Beten dient, aber auch beim Gedenken an Opfer der Gewalt und bei Bitten in Krisensituationen angebracht ist. Ob eine gemeinsame Symbol- oder Zeichenhandlung möglich ist, ist im Einzelfall mit allen Beteiligten zu klären. Denkbar sind Formen des Friedensgrußes, ein Weihrauchritus, das Entzünden von Kerzen, das Austeilen von Blumen und anderen geeigneten Zeichen. Vokal- oder Instrumentalmusik aus den religiösen Traditionen kann die Wortbeiträge ergänzen oder rahmen.

Der Vorteil dieses Modells ist, dass nicht ein kleinster gemeinsamer Nenner gefunden werden muss, auf den sich alle einigen müssen, und das jeweilige Spezifikum wie z. B. das trinitarische Bekenntnis des christlichen Glaubens zur Sprache kommt. Die Gestaltung der von den einzelnen Partnern vorgetragenen Teile liegt in deren Verantwortung, muss aber so sein und vorgetragen werden, dass jeder Teilnehmer ihr mit Respekt folgen kann und sich nicht angegriffen fühlt. Die überarbeiteten Leitlinien von 2008 sahen das multireligiöse Gebet im schulischen Kontext nicht mehr vor. Diese Einschränkung erwies sich in der schulischen Praxis jedoch nicht als hilfreich. Inzwischen haben viele Diözesen Handreichungen für multireligiöse Schulfeste herausgegeben.

Das Modell gemeinsam gesprochener Gebete

Das Modell des multireligiösen Betens schließt nicht aus, dass einzelne Beteiligte dem Gebet und dem Gesprochenen der Anderen innerlich oder mit einem expliziten „Amen“ zustimmen. Dann geht diese Form für die Beteiligten über zu einem gemeinsamen Gebet im engeren Sinne („interreligiöses Gebet“). Das gemeinsame Sprechen von Gebeten setzt allerdings ein noch höheres Maß an Vertrauen und Vertrautheit, an Sensibilität und Kenntnis aller Beteiligten voraus als das multireligiöse Gebet. Die Leitlinien von 2003/2008 halten ein gemeinsames Gebet von Juden und Christen für möglich, wenn die jüdische Seite dazu bereit ist. Im Pontifikat von Papst Franziskus gab es wiederholt Anlässe, bei denen der Papst auch anwesende Muslime zum gemeinsamen Gebet einlud (z. B. Sarajevo 2015, Irak-Besuch 2021). In der Enzyklika *Laudato si'* formulierte er sogar ein Gebet für alle, die an den einen Schöpfergott glauben (Nr. 246). Ob gemeinsam gesprochene Gebete möglich und sinnvoll sind, hängt vom Kontext ab. Vor allem dort, wo die nötigen interreligiösen Lernerfahrungen nicht ausreichend gegeben sind (z. B. bei öffentlichen Veranstaltungen im säkularen Kontext), ist von diesem Modell abzuraten; vielleicht aber ist ein gemeinsames Singen möglich.²³²



Multireligiöse Feiern

Modell	Charakter
Liturgische Gastfreundschaft	Passive Teilnahme am Ritualgebet oder Gottesdienst der anderen Religion, ggf. Grußwort oder – je nach Anlass und Form – auch ein religiöser Beitrag der Gäste
Multireligiöses Gebet	Die beteiligten Religionsgemeinschaften beten neben- oder nacheinander nach je eigener Tradition (keine gemeinsamen Gebetstexte).
Gemeinsam gesprochenes Gebet	Die beteiligten Religionsgemeinschaften sprechen gemeinsam den gleichen Gebetstext (z. B. „Gebet der Kinder Abrahams“).
Feier mit religiösen und weiteren Elementen	Neben religiösen Beiträgen gibt es weitere Beiträge (z. B. philosophische, weisheitliche Texte).

Feiern mit religiösen und nicht religiösen Menschen

Der Anteil der Menschen in unserer Gesellschaft, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, ist im Wachsen begriffen. In bestimmten Fällen, etwa im schulischen Kontext oder bei einem zivilgesellschaftlichen Anlass, kann es gefordert sein, auch nicht religiöse Menschen aktiv einzubeziehen. So ist es denkbar, dass neben den Beiträgen der Religionsgemeinschaften auch Texte aus philosophischen, weisheitlichen Traditionen gelesen werden.

Praktische Hinweise

In jedem Falle sollte die Wahl des Ortes wie der Zeit sehr sorgfältig bedacht und mit allen Beteiligten entschieden werden. Sollte ein Sakralraum nicht infrage kommen, müssen neutrale Räumlichkeiten oder geeignete Plätze im Freien gefunden werden. Dadurch kann auch Rücksicht auf das Bilderverbot genommen werden, das für Juden wie Muslime gilt. Auch die Auswahl des Tages und der Stunde bedarf der Sorgfalt. Dabei sind die jeweiligen Fest- und Feiertage, der Sonn-

tag für die Christen, der Schabbat für die Juden und der Freitag für die Muslime, sowie die festen Gebetszeiten der Religionen zu respektieren. **Ein multi- oder interreligiöses Gebet kann nie die verbindlichen Gottesdienste oder Ritualgebete der Religionen ersetzen, sondern stellt eine zusätzliche, freiwillige Form des Betens dar.**

Für Gebete bei interreligiösen Zusammenkünften ist eine gute Vorbereitung außerordentlich wichtig. Dazu gehört, dass die Vertreterinnen und Vertreter der Religionen, die sich beteiligen, sich vorher treffen, um sich kennenzulernen, falls dies noch nicht der Fall sein sollte. Wenn Vertreter von Religionen oder Gruppen teilnehmen, zwischen denen Spannungen bestehen, muss zuvor geklärt werden, ob die erforderlichen Voraussetzungen gegeben sind. Empfehlenswert ist zur Vorbereitung, eine Begegnung mit Gesprächen und evtl. auch Vorträgen durchzuführen. Sie kann Einblicke in die Lebensweise der Religionen geben und Themen ansprechen, die für die Begegnung im Gebet hilfreich sind. Dazu gehören das Verständnis des Dialogs, des Gebets und des Friedens in den verschiedenen religiösen Traditionen.



4.1.2. Dialogbegegnungen und Moscheebesuche

Die Sorgen und Nöte der Anderen zu kennen, mehr von ihrem Alltag zu wissen und gemeinsam für etwas einzutreten oder Sorge zu tragen, das sind begrüßenswerte Ziele, die Räume und Ressourcen brauchen. Nicht selten bringen solche Formen des Dialogs und der Zusammenarbeit Gemeinden oder Gruppen dazu, einen neuen Blick auf eigene Herausforderungen zu finden. So berichteten z. B. Kirchengemeinden, dass in Folge der Aufnahme vieler Schutzsuchender im Jahr 2015 das ganz praktische Engagement in allen Bereichen der Geflüchtetenhilfe eine positive Veränderung bewirkt hat: Menschen, auch außerhalb des „harten Kerns“ der Gemeinde engagierten sich, andere Kompetenzen waren auf einmal gefragt und konnten eingebracht werden, und mancherorts verloren Konflikte an Relevanz. Geprägt war diese Phase auch von starken interreligiösen Erfahrungen. Ganz sicher können Begegnungen helfen, Konflikte zu minimieren, und dazu beitragen, gemeinsame Überzeugungen, Werte und auch Ziele zu identifizieren.

Unterschiedliche Ressourcen

Neben den Chancen des Dialogs gilt es jedoch auch, Grenzen und Asymmetrien zu benennen: Grundsätzlich ist darauf hinzuweisen, dass es wichtige Unterschiede gibt zwischen Kirchen- und Moscheegemeinden und den Menschen, die darin engagiert sind. Von einem Imam beispielsweise erwartet die Gemeinde vor allem, dass er alle entsprechenden Gebete anleitet und dafür

verlässlich da ist; ebenso muss er kurzfristig in der Lage sein, das Totengebet durchzuführen. Ein Imam ist nicht unbedingt gleichzusetzen mit einem Pfarrer, der teils andere Aufgaben und Pflichten abdeckt. Daher kann es für eine erste Kontaktaufnahme ratsam sein, sich nicht an den Imam, sondern einen Moscheevorsitzenden zu wenden und mit ihm weitere Schritte zu planen.

Weil es außer dem Imam nur selten weitere hauptamtliche Kräfte (für Jugendarbeit, Sekretariat, Buchhaltung usw.) gibt, wird das muslimische Gemeindeleben ohnehin oft von Ehrenamtlichen mit einem sehr hohen Engagement gestaltet. Bei der Kontaktaufnahme und dem Austausch, ggf. auf eine bestimmte Zielgruppe hin, ist zu berücksichtigen, dass die zeitlichen Ressourcen dieser Ehrenamtlichen knapper bemessen sind als bei kirchlichen Hauptamtlichen. Auch die finanziellen Mittel (für Mieten, Gemeindefeste, Reparaturen oder Veranstaltungen) sind begrenzt, weil sie zumeist aus den Spenden der Gemeindeglieder stammen. Deswegen empfiehlt es sich, diese Asymmetrien im Blick zu behalten und ihnen ggf. aktiv entgegenzuwirken, z. B., indem bestimmte Aufgaben (wie das Tragen der Kosten für Verpflegung und Materialien oder das Erstellen von Anträgen und Protokollen) von dem Partner übernommen werden, der über mehr Ressourcen verfügt.

Herausforderungen: Unterschiedliche Interessen, Zielsetzungen und Themen

Die Interessen der Teilnehmenden in einem Dialog sind möglicherweise ganz unterschiedlich

und nicht alle davon dem Gespräch förderlich. Wer ein starkes Bedürfnis danach hat, Anderen von seinem Glauben zu erzählen und vor allem befragt werden möchte, sollte in seinem Denken auch Platz machen für ungewohnte oder überraschende Überzeugungen des Anderen. Es kann hilfreich sein, nicht sofort auf eine Frage zu antworten, sondern einen Moment darüber nachzudenken.

Viele muslimische Gläubige haben das Gefühl, ihren Glauben nicht nur erklären, sondern vor allem verteidigen zu müssen – sei es gegen fundamentalistische Gläubige aus der eigenen Religion, gegen problematisierende Darstellung in den Medien oder als Konfliktursache in der Schule bzw. in anderen Kontexten. Viele christliche Gläubige hingegen sind aufgewachsen mit dem Bewusstsein um die Kontingenz des eigenen Glaubens und dem Wissen um die Verfehlungen in der Gemeinschaft der Gläubigen. Sollte ein Gespräch mit einer solchen Schieflage beginnen – Apologetik auf der einen und Unsicherheit oder Selbstkritik auf der anderen Seite –, kann man die Gründe dafür wahrnehmen und genau diese thematisieren: Was sind die Bedingungen, unter denen Glaube gelebt, weitergegeben und empfangen wird, und wie prägt dies wiederum den Glauben selbst?

Davon abgesehen sollte ein Gespräch auch Konsequenzen haben für die eigene Haltung. Wer Anteil nimmt an dem, was den Anderen im Innersten bewegt, der übernimmt Verantwortung und muss das Gelernte oder Erfahrene auch in seinem Handeln und Sprechen außerhalb dieses Gesprächs bedenken.

Möglich ist es, dass ein konkretes Ereignis – eine bevorstehende Wahl, eine Reaktion auf ein Geschehen – eine Verständigung erfordert. Wenn zu einem Thema gemeinsam Stellung bezogen werden muss (in Taten oder in Worten), kommt es auch darauf an, wie viel Zeit die aktiven Personen für ihre Entscheidungen haben. Eine Menschenkette beispielsweise, die zeichenhaft zunächst einmal nur Gemeinsamkeit demonstriert, braucht keine lange grundsätzliche Auseinandersetzung

und kann schnell organisiert werden. Den Akteuren muss zugestanden werden, in vielen sekundären Dingen unterschiedlicher Meinung zu sein. Eine Stellungnahme zu einem Thema verlangt zu Recht mehr inhaltliche und grundsätzliche Argumentation und Information, aber keine Übereinkunft in anderen Themen.

Ziele verändern sich im Laufe eines Zeitraums. Damit unterschiedliche unausgesprochene Erwartungen jedoch nicht zu Enttäuschungen führen, sollten diese im Gespräch offen benannt werden. So ist es auch möglich, ein erreichtes Ziel zu feiern und etwas Begonnenes dezidiert abzuschließen. Gesprächskreise oder Projektgruppen dürfen auch auseinandergehen – und sich in anderen Konstellationen oder zu anderen Zielen neu zusammenfinden.

Dritter Ort oder drittes Thema

Oft ist es einfacher, sich anhand eines dritten Ortes oder Themas zu verständigen. Der gemeinsame Besuch eines Theaterstücks, Kinofilms oder einer Ausstellung beispielsweise kann Fragen evozieren, wie man aus seinem Glauben, seiner Überzeugung heraus auf bestimmte Phänomene schaut, und so ein Gespräch leichter in Gang bringen.²³³ Möglich ist es auch, nicht das Gespräch, sondern Tätigkeiten (z. B. Sport, Kochen oder Musik²³⁴) in den Vordergrund zu stellen; gemeinsam Ausflüge zu unternehmen und eher darüber zu reflektieren, welchen Bezug es hierbei zum eigenen Glauben gibt. Miteinander zu sein kann auch einfach eingeübt werden, sodass man *en passant* in die Lebenswelt des Anderen eingeführt wird: Wo trifft man sich im Ramadan, ohne etwas konsumieren zu müssen? An welchen Tagen ist die Familie besonders wichtig – oder wann fällt es gerade auf, dass sie fehlt? Wie verabschiedet man sich von einem geliebten Menschen?

Der „Dialog des Lebens“, bei dem Menschen Probleme und Chancen ihres unmittelbaren gemeinsamen Lebensumfelds im Alltag teilen, und der „Dialog des Handelns“, bei dem Menschen im gemeinsamen Handeln zusammengeführt werden, lenken ebenfalls die Aufmerksamkeit auf ein Drit-

tes – möglicherweise sogar mit der Aussicht auf Erfolg, wenn ein Ziel gemeinsam erreicht wird. In vielen Städten sind Religionsgemeinschaften Teil zivilgesellschaftlicher Zusammenschlüsse (Stichwort „Community Organizing“) und tragen durch gemeinsames Handeln zum Aufbau einer Beziehungskultur und zur Gestaltung ihres Sozialraums bei.

Junge Menschen

Da bei der Identitätsfindung während der Adoleszenz Religion eine wichtige Rolle spielen kann, ist es besonders gut, gemeinsamen Aktivitäten schon in der Kinder- und Jugendarbeit gezielt Raum zu geben bzw. sie auch in die Jugendpastoral zu integrieren. Die Auseinandersetzung mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten kann junge Menschen ermutigen, Religion als Teil ihrer selbst wertzuschätzen, und sie in ihrem jeweiligen Glauben und damit in ihrer Identität stärken. In einem Alter, in dem manche (noch) nicht auskunftsfähig über ihren Glauben sind, andere wiederum diesen als Diskriminierungsmerkmal erleben und wiederum andere als ein Spannungsfeld, sind diese Räume besonders wertvoll.²³⁵ Neben der Schule sind Kinder- und Jugendpastoral eingeladen, die Vielfalt des Glaubens positiv als Partnerschaft erfahrbar zu machen und entsprechende Formate zu entwickeln.

Grundsätzliche Hinweise für Gespräche und Begegnungen

Für alle Begegnungen gilt, dass Empathie und ein gutes Zuhören wichtige Voraussetzungen sind. Grundsätzlich ist auch ein wertschätzendes Neben- und Miteinander, bei dem man um die Sorgen und Nöte des Anderen weiß und diese vielleicht sogar im Gebet bedenkt, von besonderer Bedeutung.²³⁶

- Interesse am Anderen beginnt schon vor der konkreten Begegnung. Über Strukturen, (politische und religiöse) Ausrichtung von Verbänden und Gemeinden kann man sich ggf. schon vor einer gemeinsamen Zusammenarbeit seriös informieren.
- Einsichten in den Glauben des Anderen kann man nicht einfordern – wohl aber kann man eine gute Gesprächsatmosphäre schaffen, gut zuhören und sich um ein Verstehen bemühen.
- Manchmal ist es empfehlenswert, nicht vorschnell mit dem Eigenen zu vergleichen oder Gemeinsamkeiten zu suchen. Vergleiche bergen die Gefahr, wichtige Unterschiede oder Nuancen zu übersehen. Unterschiede zu sehen und anzuerkennen, das kann auch ohne eine Wertung erfolgen.
- Zu den grundsätzlichen Regeln des Dialogs gehört es, nicht etwas Positives aus der eigenen Religion mit etwas Negativem aus der des Anderen zu vergleichen. Ebenso wenig ist ein einzelner Gläubiger für die Haltung seiner Glaubensgeschwister verantwortlich – zumindest, wenn er oder sie nicht eine lehrende Autorität ist. Auch möchte niemand über seinen Glauben bzw. seine Religion belehrt oder korrigiert werden.
- Geboten ist stets Respekt vor dem, was dem Anderen heilig ist. Mit Blick auf Musliminnen und Muslime ist hier etwa relevant, dass neben Muḥammad auch alle anderen Propheten als sündenfrei verstanden werden. Ihnen eine Sünde zuzusprechen wird als Blasphemie, zumindest aber als Respektlosigkeit wahrgenommen. Das mag kollidieren mit dem biblischen Blick auf viele Propheten, von denen auch Laster berichtet werden.
- Bei allen Bemühungen und Wohlwollen gibt es Grenzen des Dialogs: Nicht jede Meinung muss toleriert werden. Herabwürdigenden Aussagen über Dritte muss – in aller Freundschaft oder Partnerschaft – widersprochen werden. Aus Höflichkeit oder vermeintlicher Toleranz dürfen weder Hass noch Intoleranz zugelassen werden – egal von welcher Seite.
- Solange ein wertschätzender Umgang gewährleistet ist, braucht man keine Angst vor Konflikten zu haben. Unterschiedliche Haltungen und Meinungen können helfen, zunächst ein-

mal Klarheit zu schaffen und Asymmetrien offenzulegen – und diese dann zu überbrücken. Konflikte gemeinsam durchzustehen oder gar zu lösen, schafft Zusammenhalt.

Ein Besuch in der Moschee

Manche Gespräche zwischen Gläubigen beider Religionen finden einen Anfang bei einem Besuch in der Moschee – beispielsweise am Tag der offenen Moschee (am 3. Oktober), der mittlerweile von den meisten Moscheegemeinden begangen wird. Ebenso kann ein Kirchenraum dazu beitragen, leichter ins Gespräch zu kommen – indem die Besucher sich von allem anregen lassen, was zu sehen und zu erleben ist (und einander ggf. ihre Eindrücke schildern).²³⁷

Berührungsgängsten auf beiden Seiten ist entgegenzuwirken: Muslime sind in einer Kirche willkommen und Christen ebenfalls in einer Moschee. An manchen Orten und zu manchen Zeiten wurde auch Gastfreundschaft zum Gebet gewährt.²³⁸ Kirchen und Moscheen können als spirituelle Orte wahrgenommen werden. Man kann einander die Bedeutung dieser Orte und was sich mit ihnen verbindet erklären: Das Weihwasser am Eingang einer Kirche hat eine andere Funktion als die Waschung vor dem Besuch des Gebetes; eine Gebetsnische (arab. *miḥrāb*) gibt die Richtung des gemeinsamen Gebets vor und verstärkt die Stimme des Vorbeters. Beim Beten werden nach Möglichkeit die Reihen geschlossen – anders als in einer Kirchenbank, in der sich viele Gläubige eher nicht zu nahe kommen.

Moscheen sind zunächst einmal jene Orte, an denen Musliminnen und Muslime sich im Gebet „niederwerfen“ (arab. *sağada*, davon abgeleitet: *masğid*, Moschee = Ort der Niederwerfung), und daher keine sakralen Räume in dem Sinne wie katholische Christinnen und Christen geweihte Kirchen verstehen. Dennoch handelt es sich bei Moscheen um besondere Orte, an denen grundsätzliche Regeln des Respekts zu beachten sind:

- Eine Moschee ist niemals mit Straßenschuhen zu betreten, sondern nur in Socken (oder bar-

fuß mit gewaschenen Füßen bzw. teilweise auch mit Schuhüberziehern). Nur so bleibt sie ein Ort ritueller Reinheit.

- Vor einem Betenden entlangzulaufen, gilt als sehr unhöflich.
- Frauen möchten in der Regel nicht von Männern beim Beten, insbesondere nicht von hinten, gesehen werden.
- Koranexemplare sollten mit Respekt behandelt werden – manche Musliminnen und Muslime berühren das Buch nur, wenn sie sich zuvor rituell gereinigt haben. Daher sollte man vorher fragen, ob man das Buch in die Hand nehmen darf. Auch kann es als Respektlosigkeit empfunden werden, wenn der Koran auf den Boden gelegt, unterhalb des Bauchnabels gehalten oder liegend gelesen wird.

4.1.3. Gemeinsames Engagement

Demokratische Gemeinwesen leben von einer aktiven Zivilgesellschaft. Die Motive, aus denen Menschen sich ehrenamtlich einbringen, sind unterschiedlich. Als eine wichtige Ressource für Engagement- und Solidaritätsbereitschaft gilt die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. So kommt die 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zu dem Ergebnis, dass die Kirchen einen entscheidenden Knotenpunkt zur Stärkung zivilgesellschaftlichen Engagements bilden.²³⁹ Zu einem ähnlichen Befund kommt der Bertelsmann-Religionsmonitor mit Blick auf muslimische Akteure.²⁴⁰ Das gemeinsame Engagement von Menschen unterschiedlicher Religion und Weltanschauung ist in besonderer Weise relevant: Es entsteht ein stärkeres Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, die Bereitschaft zu pauschalen und stereotypen Urteilen über den jeweils Anderen nimmt ab, Vertrauen wird gestärkt. Der US-amerikanische Sozialwissenschaftler Robert Putnam hat für solche Kooperationsprozesse den Begriff des „Sozialkapitals“ geprägt.²⁴¹ So entscheidend das „Sozialkapital“ für das Funktionieren eines Gemeinwesens ist, so

wenig lässt es sich beliebig herstellen. Staatliche und kirchliche Institutionen können die Bereitschaft von Menschen, sich miteinander für gemeinsame Ziele einzusetzen, fördern, aber nicht erzwingen.

In den letzten Jahren hat das gemeinsame Engagement von Christen und Muslimen in Deutschland insgesamt an Bedeutung gewonnen. Als zwei wichtige Handlungsfelder lassen sich dabei der Einsatz für Geflüchtete und das Engagement für die Bewahrung der Schöpfung benennen.

Flüchtlingsschutz

Fragen von Flucht und Migration, verbunden mit Exil und dem Neuanfang in einer zweiten Heimat, haben sowohl für die christliche als auch für die islamische Tradition eine konstitutive Bedeutung.²⁴² Vertriebenen Schutz zu gewähren, stellt in beiden Religionen einen starken ethischen Imperativ dar, wenn auch mit unterschiedlichen Ausprägungen und Begründungen. Während sich die Bibel insgesamt als Buch von Migrations- und Fluchtgeschichten lesen lässt,²⁴³ beginnt die islamische Zeitrechnung mit einem Moment der Auswanderung (der *hiğra* von Mekka nach Medina im Jahr 622).

Das Thema Flüchtlingsschutz markiert in gewisser Weise einen grundlegenden Ausgangspunkt christlich-muslimischer Begegnung. So ist Musliminnen und Muslimen auch heute noch eine „Fluchtgeschichte“ präsent, die in Muḥammads Biografie überliefert wird: Als die junge muslimische Gemeinde in Mekka noch in der Minderheit war, erfuhr sie durch die herrschende Sippe der Quraiš Diskriminierung und Gewalt. Da Muḥammad seine Gefährten und ihre Familien nicht schützen konnte, trug er ihnen um das Jahr 615 herum auf, nach Abessinien zu fliehen („Denn dort herrscht ein König, bei dem niemandem Unrecht geschieht“).²⁴⁴ Mehrere verfolgte Muslime suchten daraufhin in Axum im heutigen Äthiopien Zuflucht. Und in der Tat: Der abessinische König (Negus), der in der Erzählung als gerechter christlicher Herrscher vorgestellt wird, nahm sie gastfreundlich auf. Als eine Gesandtschaft der mek-

kanischen Quraiš nach Abessinien reiste, um die Auslieferung der geflohenen Muslime zu verlangen, weigerte sich der Negus, die Schutzsuchenden preiszugeben. Diese Begebenheit, die im Gesamtkontext wesentlich länger und vielschichtiger dargestellt wird, hat unterschiedliche Deutungen erfahren. Interessant aus christlicher Perspektive ist hier, dass in einer wichtigen islamischen Quelle betont wird: Den Verfolgten Schutz zu gewähren, gehört zur christlichen Gerechtigkeit. Aus muslimischer Sicht wiederum wird bisweilen darauf hingewiesen, dass Muḥammad selbst eine große Hochachtung gegenüber der ethischen Haltung des christlichen Herrschers zum Ausdruck gebracht hat: Dieser ist nicht einfach nur spontan gastfreundlich, sondern steht auch dann noch zu seinem Schutzversprechen, als politisches Ungemach droht.

Gerade im Kontext der großen Fluchtbewegungen von 2015/2016, als viele Menschen aus dem Nahen und Mittleren Osten in Deutschland und Europa Schutz fanden, wurde erneut an diese Erzählung erinnert. Für die christlich-muslimischen Beziehungen ist diese Zeit in mehrfacher Hinsicht bedeutsam, schon allein deshalb, weil die Anlässe der alltäglichen Begegnung von Christen und Muslimen sich vervielfacht haben. Viele muslimische Geflüchtete erlebten und erleben in Kirchengemeinden praktische Unterstützung und persönliche Wertschätzung. Nicht selten haben Schutzsuchende, die Hilfe erfahren haben, sich wenig später selbst an Initiativen der kirchlichen Flüchtlingsarbeit beteiligt. Neben Kirchengemeinden wurden auch Moscheegemeinden aktiv in der Aufnahme und Begleitung von Geflüchteten. In dieser Phase wurden vielerorts auch religionsübergreifende Formen der Kooperation ausgeweitet – von Begegnungscafés über Bildungs- und Integrationsangeboten bis hin zu gemeinsamen Initiativen gegen Rassismus und für interkulturelle Verständigung. Auch das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ wurde 2016 mit einem Schwerpunkt auf interreligiöser Zusammenarbeit in der Flüchtlingshilfe neu aufgelegt.²⁴⁵ **Zusammen mit weiteren zivilgesellschaftlichen Akteuren und interreligiösen Partnern haben Christen und Muslime**



Gemeinsames Engagement von christlichen und muslimischen Frauen

Patriarchale religiöse und kulturelle Traditionen – im Christentum ebenso wie im Islam – haben Frauen an vielen Orten und über längere historische Zeiträume von zahlreichen Formen des öffentlichen Engagements weitgehend ausgeschlossen. Stattdessen war die Rolle von Frauen insbesondere auf häusliche und private Bereiche festgelegt. Bereits in diesen eingeschränkten Kontexten haben Frauen – gerade in Bereichen, zu denen Männer traditionell wenig Zutritt hatten – sich gegenseitig unterstützt und wechselseitig beeinflusst, auch in interreligiöser Perspektive.²⁴⁶ In den letzten Jahrzehnten sind in Deutschland Christinnen und Musliminnen vielerorts gemeinsam zivilgesellschaftlich aktiv geworden. Auch vor dem Hintergrund von Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten haben Frauen besondere Räume des Dialogs geschaffen, die bestehenden Benachteiligungen entgegenwirken sollen: seien es Orte der gezielten

Förderung in den Bereichen Bildung und Wohlfahrt oder Orte der gemeinsamen Reflexion. Dabei werden Muster der Benachteiligung offengelegt oder deren Begründung hinterfragt und gemeinsame Positionen erarbeitet (z. B. gegen Zwangsheirat und häusliche Gewalt oder für die Freiheit in der Kleidungswahl). Zwischen Frauen beider Religionsgemeinschaften sind auf diese Weise Beziehungen der Solidarität und des „Empowerment“, d. h. der gegenseitigen Stärkung, gewachsen. Die über die Jahre entstandenen christlich-muslimischen bzw. interreligiösen Frauennetzwerke befassen sich nicht ausschließlich mit geschlechtsspezifischen Themen, sondern setzen sich gesamtgesellschaftlich für interkulturelle Verständigung, Flüchtlingsschutz, Ökologie, soziale Gerechtigkeit und Frieden ein.²⁴⁷ Das Engagement von Frauen ist eine tragende Säule des christlich-muslimischen Dialogs.

seit 2015 dazu beigetragen, dass breite Netzwerke zur Stärkung des Flüchtlingsschutzes und zur Ermöglichung gesellschaftlicher Teilhabe entstanden sind. Da es sich um ein Arbeitsfeld handelt, das stark auf regelmäßige zwischenmenschliche Begegnungen ausgerichtet ist, stellte die Corona-Pandemie eine große Herausforderung dar. In der Folge wurde das Engagement mancherorts geschwächt. Dennoch gehört das gemeinsame interreligiöse Engagement für die Anliegen schutzsuchender Menschen und für gesellschaftlichen Zusammenhalt heute zum festen Bestandteil eines christlich-muslimischen Dialogs des Lebens.

Ökologie

Als ein weiteres Handlungsfeld, dem wachsende Bedeutung zukommt, lässt sich das christlich-muslimische Engagement für Ökologie und Klimagerechtigkeit nennen. Beide Religionen verbindet der Glaube an Gott als Schöpfer der Welt.²⁴⁸ Damit unterscheiden sie deutlich zwischen Gott und der Welt und sehen zugleich den Menschen in einer besonderen Verantwortung. Mit dem Bewusstsein für ökologische Zusammenhänge, das seit dem 20. Jahrhundert zunimmt, werden die monotheistischen Religionen auf der einen Seite dafür kritisiert, den Menschen aus der Natur losgelöst und zum Herrscher über die Schöpfung gemacht zu haben. Auf der anderen Seite wird ihnen in besonderer Weise das

Potenzial zugesprochen, zu den geistigen Grundlagen für einen Wandel hin zu einer nachhaltigen Gesellschaft beizutragen.

In jüngerer Zeit gewinnt diese Aufgabe im christlich-islamischen Dialog immer mehr an Gewicht. Davon zeugt die Vielzahl entsprechender Initiativen. Diese können reflektierend-forschender Art sein, aber auch in konkreten praktischen Aktionen bestehen.²⁴⁹ Zu verweisen ist auch auf die Einrichtung von bereits über 100 interkulturellen und interreligiösen Gärten in Deutschland, in denen sich Umweltbewusstsein und Spiritualität unmittelbar verbinden. Zugleich haben sich mehrere Initiativen etabliert, die aus islamischer Perspektive das Umweltbewusstsein fördern wollen: So bemüht sich z. B. der Verein Hima e. V. um ein islamisches Umweltbewusstsein und Moscheegemeinden rufen zu einem plastikfreien Fastenbrechen auf oder stellen sich auf Versorgung aus erneuerbaren Energieträgern um, teils unter dem Stichwort „Grüne Moschee“.



Die verschiedenen Initiativen können sich dabei auf die Aufmerksamkeit stützen, die das Thema seit Ende des 20. Jahrhunderts auch innerislamisch als Gegenstand theologischer Reflexion findet.²⁵⁰ In der islamischen Theologie in Deutschland haben sich in den letzten Jahren verstärkt eigenständige Ansätze zu Fragen von Umwelttheologie und Tierethik entwickelt,²⁵¹ die auch

Gegenstand des theologischen Gesprächs zwischen Christen und Muslimen sind. Das gemeinsame ökologische Engagement bietet ein ermutigendes Feld, in dem christliche und muslimische Gläubige gut zusammenwirken und die verbindenden Haltungen der Dankbarkeit, der Selbstbegrenzung und der Mäßigung einbringen können. Dabei ist vor allem in der theologischen und ethischen Reflexion darauf zu achten, dass Stereotypen und undifferenzierte Gegenüberstellungen vermieden werden. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn die Einsicht in die Ambivalenzen der Moderne in eine Entgegensetzung eines „materialistischen Westens“ zu einem „spirituellen Osten“ kippt oder Formulierungen aus Bibel bzw. Koran und Sunna unmittelbar auf gegenwärtige sozioökonomische Fragestellungen übertragen werden.

Auch international wurde die ökologische Frage als Thema des christlich-muslimischen Dialogs in den Vordergrund gerückt. Die „Istiqlal-Erklärung“, die Papst Franziskus und Großimam Nasaruddin Umar am 5. September 2024 in Jakarta unterzeichneten, nimmt den Klimawandel als eine von zwei großen Krisen der Gegenwart in den Blick: „Der Missbrauch der Schöpfung, unseres gemeinsamen Hauses, durch den Menschen hat zum Klimawandel beigetragen, was zu zerstörerischen Folgen wie Naturkatastrophen, globaler Erwärmung und unvorhersehbaren Wetterbedingungen führt. Die gegenwärtige Umweltkrise ist zu einem Hindernis für das harmonische Zusammenleben der Völker geworden.“²⁵² **Beim Schutz des Ökosystems,**

das für das Überleben der einen Menschheitsfamilie und der gesamten Schöpfung fundamental ist, wird den beiden größten Religionsgemeinschaften weltweit eine besondere Verantwortung zugeschrieben. Die „Istiqlal-Erklärung“ unterstreicht somit noch einmal die Dringlichkeit eines starken christlich-muslimischen Engagements im Bereich von Ökologie und Klimaschutz.

4.1.4. Interaktion in der kategorialen Seelsorge

Bestimmungen der kategorialen Seelsorge

Anders als die Seelsorge in den Gemeinden (Territoriale Seelsorge) richtet sich die kategoriale Seelsorge an Menschen in ganz bestimmten Situationen. Dabei umfasst Seelsorge sowohl kultische Handlungen als auch karitative und diakonische Betreuung sowie die Zuwendung zum Einzelnen im persönlichen Gespräch. Dieses ist durch das Schweigerecht („Zeugnisverweigerungsrecht“ vor Gericht) für christliche Seelsorgende besonders geschützt.

Die Menschen, denen diese Form der Seelsorge angeboten wird, bilden die Vielfalt der Gesellschaft ab. Oft handelt es sich um Seelsorge in Notsituationen, wie z. B. Krankheiten (Krankenhaus- und Hospizseelsorge) oder Todesfälle (Notfallseelsorge), oder in besonderen Lebenslagen (Telefonseelsorge). Aber auch die Seelsorge für Gefängnisinsassen, im Militär, in der Polizei, in der Schule, an der Universität, für Menschen mit Behinderungen, für Wohnungslose und noch weitere werden darin erfasst und beinhalten jeweils unterschiedliche Schwerpunkte in der Ausbildung, Arbeitsweise, Anstellung und Entlohnung der Seelsorgenden.

Grundsätzlich gilt für kirchliche Seelsorge, dass sie sich an alle Menschen wendet – unabhängig von ihrem Glauben. Darüber hinaus sind gerade in der Seelsorge verschiedene Diversitätsmerkmale zu berücksichtigen: Sprache, Geschlecht, Kultur und unterschiedliche Formen der Spiritualität. Seelsorge achtet stets auf das Selbstbestimmungsrecht derjenigen, die umsorgt werden – auch und besonders hinsichtlich ihrer Religion. Maßgeblich sind die geistlichen Bedürfnisse der Menschen, die seelsorglich begleitet werden.

In Krisen- und Notsituationen kann der Glaube eine besonders wichtige Rolle spielen und eine entsprechende Begleitung gewünscht werden. Wo dies der Fall ist, ist es sowohl für die christlichen Seelsorgenden als auch für die entsprechen-

den Institutionen wichtig, dass die ihnen anvertrauten Menschen auch ihrem Glauben gemäß gut betreut werden.

Beginnender Ausbau muslimischer Seelsorge

Die muslimische Seelsorge in Deutschland hat sich in den letzten Jahren in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft zu einem wichtigen Thema entwickelt. Dies gilt sowohl für Krankenhäuser, Gefängnisse und das Militär als auch für Schulen und universitäre Einrichtungen. Die jüngsten Entwicklungen zeigen, dass in vielen Feldern Anstrengungen unternommen werden, um eine adäquate und professionelle muslimische Seelsorge zu etablieren, die den religiösen und spirituellen Bedürfnissen von Musliminnen und Muslimen in Deutschland gerecht werden kann. Die Ausbildung muslimischer Seelsorgerinnen und Seelsorger findet bislang an einigen wenigen Universitäten sowie an verschiedenen außeruniversitären Institutionen und auf Projektbasis statt. Weitere Orte sind in Entstehung begriffen.

Für körperschaftlich wie auch nicht körperschaftlich verfasste Religionsgemeinschaften besteht grundsätzlich ein Zugangsrecht zu staatlichen Einrichtungen („aufsuchende Seelsorge“). Allerdings muss die Einrichtung diese „Leistung“ nicht bezahlen. Daher stellt sich die Frage, welche Glaubensgemeinschaft finanziell in der Lage ist, Seelsorgende auszubilden (und weiterzubilden bzw. zu supervidieren) und auch angemessen zu entlohnen.

In der Regel handelt es sich bei bestehenden Angeboten muslimischer Seelsorge um Projektförderungen in kommunaler Verantwortung oder in der Trägerschaft islamischer Vereine bzw. um kirchliche oder interreligiöse Initiativen, die nur mittelfristig angelegt sind. In wachsender Zahl gibt es auch Kooperationsvereinbarungen, von denen jedoch einige wieder beendet wurden. Ein verpflichtender hoher Ausbildungsstandard, der evaluiert und angemessen vergütet wird, ist ohne feste Trägerschaft in der Regel schwer zu gewährleisten. Ebenso relevant ist die rechtliche Situation derjenigen, die in diesem Feld engagiert

sind: Fragen des Arbeitsschutzes, Versicherungsrechts und vor allem des Schweigerechts bedürfen eines Schutzes für muslimische Seelsorgende selbst. Auch gegenüber den Menschen, die seelsorgliche Angebote wahrnehmen, ist es geboten, dass Seelsorgende eine gute Ausbildung erfahren haben.

Einige Krankenhäuser, vor allem in Städten mit einem hohen Anteil an muslimischen Patienten, wie etwa Berlin, Hamburg, Essen oder Augsburg, haben in Zusammenarbeit mit muslimischen Gemeinden und islamischen Verbänden bereits Modelle für muslimische Krankenhausseelsorge etabliert. In mehreren Städten gibt es Initiativen, die ehrenamtliche muslimische Seelsorger ausbilden und in Krankenhäuser entsenden.²⁵³ Gleichzeitig gibt es jedoch noch viele Regionen, in denen muslimische Seelsorge nicht institutionalisiert ist und eher durch private Kontakte oder auf Eigeninitiative der Patienten organisiert wird. Auch in deutschen Justizvollzugsanstalten ist der Bedarf an islamischer Betreuung in den letzten Jahren gestiegen. In einigen Bundesländern bestehen mittlerweile formalisierte Programme zur Betreuung muslimischer Insassen. Besonders in Nordrhein-Westfalen und Berlin wurden Personen für die Betreuung eingestellt, die den spezifischen Bedürfnissen muslimischer Gefangener gerecht werden sollen.²⁵⁴ Auch in anderen Ländern wurden Modellprojekte entwickelt.

Ein wichtiger Schritt ist der Aufbau von Ausbildungsprogrammen für muslimische Seelsorger, die im Rahmen eines theologischen oder sozialwissenschaftlichen Studiums Kompetenzen in Seelsorge und Krisenintervention erwerben können. Islamisch-Theologische Institute wie an den Universitäten Tübingen, Osnabrück²⁵⁵ und Münster spielen dabei eine entscheidende Rolle. So entwickelte das Zentrum für Islamische Theologie an der Universität Tübingen 2018 den Masterstudiengang „Islamische Praktische Theologie für Seelsorge und Soziale Arbeit“, der den Studierenden eine fundierte akademische Ausbildung bietet und sie befähigen soll, an der Schnittstelle von religiösen, gesellschaftlichen und kulturellen Themen tätig zu werden.

Wo es bereits möglich ist, bietet es sich an, dass christliche und muslimische Seelsorgende zusammenarbeiten. Manche Seelsorgende berichten, dass sie Freunde unter den Seelsorgenden der anderen Religionen gefunden haben und diese Freundschaft sie bei ihren unterschiedlichen und doch ähnlichen Erfahrungen stützt.

Hinweise für christliche Seelsorgende, die Musliminnen und Muslime betreuen

Für den Fall, dass keine muslimische Seelsorge in einer Einrichtung geschieht, können die christlichen Seelsorgenden über ihre Begleitung hinaus sich bemühen, in den entsprechenden Andachten oder Gottesdiensten Musliminnen oder Muslime einzubeziehen bzw. anzusprechen (siehe 4.1.1.). So können auch die verschiedenen Feiertage und Feste eine Würdigung erfahren. Wo es noch kein Angebot muslimischer Seelsorge gibt, können die folgenden Hinweise im Umgang mit muslimischen Gläubigen ggf. nützlich sein.

Deutung von Leid

Viele – aber nicht alle – Menschen muslimischen Glaubens sehen in dem, was ihnen geschieht, eine göttliche Bestimmung: Gott, der Herrscher über Leben und Tod, ist derjenige, der den Todeszeitpunkt bestimmt (Sure 6:2). Da Musliminnen und Muslime, ebenso wie Christinnen und Christen, an ein jenseitiges ewiges Leben glauben, haben sie die Hoffnung, dass ein mögliches Leiden hier auf der Erde dann dort nicht nur beendet, sondern auch zum Guten geführt wird. So können z. B. manche verwaiste Eltern (Eltern, die ihr Kind verloren haben) sich mit einem Hadith trösten, der besagt, dass ihr verstorbene Kind ihnen einst die Tore des Paradieses öffnen wird. Andere können Leid annehmen als eine Prüfung oder als eine Hinführung zu Dankbarkeit und Erinnerung an Gott (Stärkung und Trost finden sie in Suren wie 93 und 94:5 oder 2:156 und 3:185). Gott wird als derjenige geglaubt, der weise (arab. *ḥakīm*) ist. Entsprechend gilt die Geduld (arab. *ṣabr*), eine Situation, die man nicht begreift, anzunehmen und mit Gottvertrauen (arab. *tawakkul*) auszuhalten, als eine Tugend, die erbeten und erstrebt wird.

Andere Gläubige mag dennoch die Frage weiter umtreiben, warum der allmächtige Gott den Umweg des Leidens nimmt, um die Menschen zu sich zu holen. Vorschnelle Antworten darauf verbieten sich ebenso wie in der christlichen Seelsorge. Auch die muslimische Tradition kennt die Klage und ein Hadern mit dem Schicksal, wie die Propheten Hiob und Josef auch in der koranischen Darstellung belegen. Je nach Kulturkreis ist das laute Klagen angesichts einer leidvollen Situation eine Art, seelischen Schmerz auszudrücken.

Schuld und Vergebung

Auch können – ebenso wie bei nicht gläubigen Menschen – die Themen Schuld und Verfehlung von Bedeutung sein. Die islamische Sündenlehre betont, dass es keine Verfehlung gibt, die Gott nicht verzeiht, solange sich der Mensch an ihn wendet und Reue zeigt: „Siehe, ich bin stets bereit dem zu vergeben, der Buße tut und Gutes tut und sich dann meiner Führung anvertraut“ (Sure 20:82; ähnlich auch 32:53 und viele weitere Verse). Möglicherweise können auch christliche Seelsorgende dort, wo Betroffene Schuldgefühle als Verlust der Bindung an Gott erleben, muslimischen Patientinnen und Patienten – behutsam und mit Respekt – helfen, die Barmherzigkeit Gottes (wieder) zu erspüren.

Gerade im Bereich der Gefangenenseelsorge ist auch nach einer möglichen Entlassung eines Gefangenen für Angehörige sowohl von Täter als auch Opfer dieser Aspekt von Bedeutung. Die Lebensgeschichten verschiedener Propheten, die um Vergebung bitten und denen Gott verzeiht, können diesen Zugang zu Vergebung und Schuld ebenfalls stärken. Zu denken ist beispielsweise an Adam und Eva, denen von Gott verziehen wird, nachdem sie die verbotenen Früchte aßen (vgl. Sure 2:37), oder an die Vergebungsbitte des Mose (vgl. 7:151).

Sterben

Für die meisten gläubigen Muslime ist es wichtig, im Moment des Todes das islamische Glaubens-

bekenntnis („Es gibt keine Gottheit außer Gott und Muhammad ist sein Prophet“, arab. *lā ilāhā illā ʾllāh wa-muḥammadun rasūlu ʾllāh*) sprechen zu können oder es zumindest zu hören. Ist der Patient bewusstlos, werden ihm diese Worte auch ins Ohr geflüstert. Ebenfalls ist die Ausrichtung nach Mekka während des Sterbens erwünscht. Augen und Mund werden direkt nach dem Versterben verschlossen. Falls eine Rezitation gewünscht wird, wird oft die Sure 36 (*Yā-Sīn*) gewählt. Auch das kurze Bittgebet „O Gott, lass mich am Leben bleiben, solange das Leben gut für mich ist, und lass mich sterben, wenn das Sterben besser für mich ist“ kommt zur Anwendung.

Geistwesen

Für manche Muslime spielt die (teils koranische, teils volksreligiös geprägte) Vorstellung von Geistwesen, „Dschinn“ (arab. *ǧinnī*), eine Rolle (Sure 72 ist ihnen gewidmet; sie kommen noch an anderen Stellen im Koran vor). Da Dschinn in dieser Vorstellung Menschen beeinflussen oder von ihnen Besitz ergreifen können (vgl. Sure 34:8) und unsichtbar auftreten, kann dies Auswirkungen auf das psychische und praktische Leben haben. So können manche Menschen aus Rücksichtnahme oder auch aus Angst vor diesen Geistwesen besonderes Verhalten (z. B. kein heißes Wasser in einen Abguss schütten) zeigen, andere wiederum bestimmte Traumata durch den Glauben an Dschinn ausdrücken oder auch verstärken.²⁵⁶ Eine kultur- und religionssensible Begleitung sollte dies berücksichtigen.

Herausforderungen

Die Etablierung muslimischer Seelsorge in Deutschland ist, wie bereits angedeutet wurde, mit verschiedenen Herausforderungen verbunden, die auf strukturellen, institutionellen und gesellschaftlichen Ebenen liegen. Diese Probleme betreffen sowohl die Ausbildung und Anerkennung muslimischer Seelsorger als auch die gesellschaftliche Akzeptanz und institutionelle Integration.

Christliche Seelsorge in Deutschland kann auf jahrzehntelange Traditionen und eine etablierte Infrastruktur zurückgreifen. Demgegenüber befindet sich die muslimische Seelsorge in Deutschland erst im Aufbau. Dies gilt auch für die islamisch-theologische Reflexion des Seelsorgebegriffs, die sich unter hiesigen Bedingungen sowohl in Anlehnung an christlich geprägte Vorstellungen von Seelsorge als auch unter Rückgriff auf Konzepte aus der islamischen Tradition vollzieht. Ebenso ist die Frage, wo und auf welche Weise die Ausbildung von muslimischen Seelsorgenden regulär geschehen soll, noch im Klärungsprozess.²⁵⁷

Eine praktische Hürde stellt die unzureichende Finanzierung muslimischer Seelsorge dar. Nicht selten arbeiten muslimische Seelsorger ehrenamtlich, andere verrichten ihren Dienst auf Honorarbasis oder werden von islamischen Gemeinden und Vereinen unterstützt. Diese Finanzierung reicht oft nicht aus, um eine flächendeckende und langfristige muslimische Seelsorge zu gewährleisten. Zudem fehlt es an einer institutionellen Verankerung der muslimischen Seelsorge in staatlichen Strukturen. Häufig arbeiten muslimische Seelsorger auf Projektbasis. Diese Projekte wiederum sind meist zeitlich begrenzt und nicht auf langfristige Kooperationen ausgelegt, was die Kontinuität der Seelsorge erschwert. Zu beachten ist auch der oft schwierige rechtliche und organisatorische Rahmen für muslimische Seelsorge. Je nach Bundesland können unterschiedliche Regelungen für die Anerkennung und Beschäftigung von Seelsorgern gelten. Als Problem ist zudem die fehlende gesellschaftliche Anerkennung zu benennen, teilweise auch das Misstrauen gegenüber muslimischer Seelsorge. Hinzu kommt die Vielfalt innerhalb der muslimischen Gemeinschaften. In Deutschland gibt es unter Musliminnen und Muslimen verschiedene Strömungen und ethnische Gruppen, die jeweils unterschiedliche religiöse und kulturelle Bedürfnisse haben. Dies stellt die muslimische Seelsorge vor die Herausforderung, vielfältigen Erwartungen gerecht werden zu müssen. Unterschiedliche theologische Ausprägungen, wie der sunnitische und schiitische Islam, oder auch kulturell

bedingte Unterschiede, etwa zwischen türkischen und arabischen Muslimen, erschweren die Etablierung einheitlicher Seelsorgestrukturen.

Angesichts der geschilderten Herausforderungen kommen dem interreligiösen Dialog und der Interaktion zwischen muslimischen und christlichen Seelsorgern eine besondere Bedeutung zu. An vielen Orten in Deutschland ist es wichtig, die Zusammenarbeit zu vertiefen. **Für die Entwicklung einer interkulturell und interreligiös sensiblen Seelsorgestruktur erweist es sich als hilfreich, wenn muslimische und christliche Seelsorger gemeinsam an Konzepten arbeiten, die den Bedürfnissen einer multireligiösen Gesellschaft gerecht werden.**

Kirchliche Positionierung

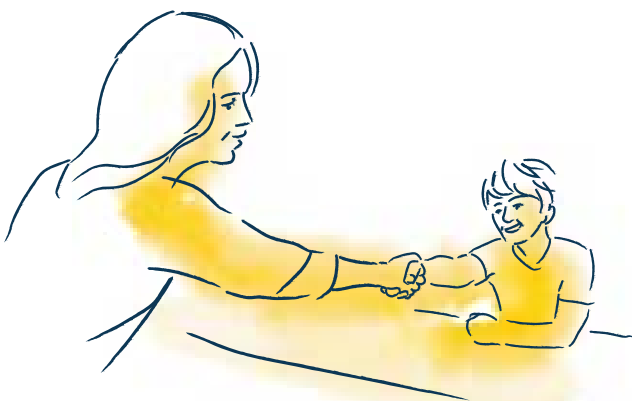
Die katholische Kirche räumt der Seelsorge einen herausgehobenen Stellenwert ein.²⁵⁸ Neben der Begleitung in bestimmten Krisensituationen und wichtigen Lebensphasen geht es stets auch um die Ermöglichung geistlicher Freiheitsräume: Das Leben wird vor dem Horizont des Glaubens gedeutet und das Gewissen geprüft. Die Kirche weiß um die Bedürfnisse von Menschen, in der eigenen religiösen Tradition eine solche seelsorgliche Begleitung zu erfahren. Seelsorgliche Angebote der verschiedenen Religionsgemeinschaften sind Ausdruck der Religionsfreiheit und spiegeln zugleich die religiöse Pluralität in Deutschland wider. Vor diesem Hintergrund befürwortet die Kirche auch die Entwicklung geeigneter seelsorglicher Angebote für Musliminnen und Muslime. Bereits seit einigen Jahren entwickeln sich verschiedene Formen der Interaktion zwischen katholischen und muslimischen Seelsorgern, etwa in Einrichtungen wie Krankenhäusern und Gefängnissen oder im Bereich der Notfallseelsorge. Auch in einigen Diözesen gibt es Projekte, die den Austausch zwischen christlichen und muslimischen Seelsorgenden fördern. Als Teil des interreligiösen Dialogs ist es Aufgabe der Kirche, eigene seelsorgliche Erfahrungen in das christlich-muslimische Gespräch einzubringen. Dass sich dabei aufgrund unterschiedlicher theo-

logischer oder kultureller Prägungen bisweilen Differenzen zeigen, gehört zum Dialog dazu.

4.1.5. Muslimische Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer in kirchlichen Einrichtungen

Die neue „Grundordnung des kirchlichen Dienstes“ (nachfolgend: GrO)²⁵⁹ bekennt sich ausdrücklich zu Vielfalt in den katholischen Einrichtungen als Bereicherung: „Alle Mitarbeitenden können unabhängig von ihren konkreten Aufgaben, ihrer Herkunft, ihrer Religion, ihrem Alter, ihrer Behinderung, ihrem Geschlecht, ihrer sexuellen Identität und ihrer Lebensform Repräsentantinnen und Repräsentanten der unbedingten Liebe Gottes und damit einer der Menschen dienenden Kirche sein“ (GrO Art. 3 (2)). Damit sind Kerndimensionen der menschlichen Persönlichkeit benannt.

Von allen Mitarbeitenden im kirchlichen Dienst wird im Rahmen ihrer Tätigkeit die Identifikation mit den Zielen und Werten der katholischen Einrichtung erwartet. Pastorale und katechetische Tätigkeiten können nur Personen übertragen werden, die katholisch sind. Das gilt auch für Personen, die das Profil der Einrichtung inhaltlich prägen, mitverantworten und nach außen repräsentieren (vgl. GrO Art. 6). Mit Ausnahme der genannten Tätigkeiten öffnen sich kirchliche Einrichtungen aber auch solchen Mitarbeitenden, die anderen Religionsgemeinschaften angehören, oder solchen, die nicht religiös sind. Damit ergeben sich auch Möglichkeiten, um die fachlichen und die interreligiösen Kompetenzen muslimischer Mitarbeitender einzubinden.



Die Kirche als Arbeitgeber für Menschen anderer Religionszugehörigkeit

Die GrO zieht für den kirchlichen Dienst Regelungen nach, die das Leben in einer pluralen Gesellschaft schon eingefordert hat. Als wertgebundene Arbeitgeberin wird die katholische Kirche in Deutschland attraktiver, wenn sie die Vielfalt ihrer Mitarbeitenden steigern kann. Sie ist besser in der Lage, Auszubildende und Fachpersonal zu gewinnen, dauerhaft zu binden und damit den vorhandenen Fachkräftemangel auszugleichen. Eine vielfältige Belegschaft erschließt der Kirche neue Zielgruppen, und gemischte Teams bringen bessere Lösungen und innovativere Projekte hervor. Die bewusste Gestaltung von Vielfalt ist deshalb eine wichtige Ressource. Unterschiedliche Kompetenzen und Erfahrungen, Herkunft, Geschlechter, Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen helfen, innovativer und kreativer zu arbeiten. Die Zukunft des kirchlichen Dienstes liegt in vielen Bereichen bei multiprofessionellen Teams mit zunehmender kultureller Diversität und interreligiöser Kompetenz.

Kirchliche Einrichtungen existieren nicht um ihrer selbst willen, auch nicht nur um ihrer Mitglieder willen, sondern wollen getreu dem Auftrag Jesu für alle Menschen da sein und ihren Anliegen gerecht werden.²⁶⁰ In dieser religiösen Dimension ihres Auftrags liegt ein wichtiger Unterschied zwischen kirchlichen und säkularen Einrichtungen. Es geht um die Gestaltung einer Dienstgemeinschaft, die in Vielfalt auf Basis gleicher Werte und Ziele arbeitet. In diesem Rahmen sind Menschen unabhängig von ihrer Konfession, Religion, Weltanschauung, Geschlechtsidentität, sexuellen Identität oder Lebensform als Mitarbeitende willkommen. Dazu gehört, dass kirchliche Mitarbeitende sich in ihren Unterschiedlichkeiten nicht verstecken müssen und dass sie gegenseitig von einer Atmosphäre der Wertschätzung profitieren. Dem liegt die christliche Überzeugung zugrunde, dass Gott die Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen hat (vgl. Gen 1,27) und dass die Kerndimensionen der menschlichen Persönlichkeit seinem Schöpfungswillen entsprechen; dies gilt gemäß dem „Dokument über die

Brüderlichkeit aller Menschen“ auch für religiöse Vielfalt.²⁶¹

Fragen der Neuausrichtung des katholischen Profils

Es gilt, das Profil katholischer Einrichtungen auch unter den Bedingungen kultureller und religiöser Pluralität neu auszurichten. Ein wichtiges Element ist dabei für viele Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer im kirchlichen Dienst die Beheimatung in katholischen Ritualen und Jahresfeiern. Dies drückt sich nicht zuletzt in gemeinsamen Mess- und Eucharistiefiern der katholischen Mitarbeitenden aus, zu denen Mitarbeitende anderer christlicher Konfessionen als Gäste eingeladen werden können. Eine größere interreligiöse und weltanschauliche Diversität der Mitarbeitenden stellt katholische Institutionen vor die Frage, in welcher Form diese Dimension der Gemeinschaft weiterhin erfahrbar werden kann. Zu denken ist etwa an Situationen, in denen der Besuch eines katholischen Gottesdienstes für Mitarbeitende anderer Religionsangehörigkeit aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich ist. Multireligiös gestaltete Feiern bieten für Katholikinnen und Katholiken zwar keinen Ersatz für die eigenen Formen der Liturgie (ebenso werden sie beispielsweise auch von Musliminnen und Muslimen nicht als Ersatz für das verpflichtende Ritualgebet betrachtet); sie können aber – je nach Kontext – als ergänzende Form dazu geeignet sein, Gemeinschaft zu stiften. Hier wird es künftig darum gehen, im Dialog mit den Beteiligten angemessene Lösungen zu finden.

Weiterhin sind die persönlichen religiösen Bedürfnisse von muslimischen und weiteren nicht-christlichen Mitarbeitenden zu beachten. Katholische Institutionen respektieren die Religion und Weltanschauung ihrer Mitarbeitenden und gehen wertschätzend damit um. Sie kennen und berücksichtigen die Feiertage von unterschiedlichen Religionen, z. B., wenn sie Dienstpläne erstellen. Sofern es organisatorisch möglich ist, können „Räume der Stille“ eingerichtet werden, in die sich Mitarbeitende für persönliche Gebete zurückziehen können.²⁶² Wenn eine Institution über eine

Kantine verfügt und es sich praktisch umsetzen lässt, werden die Speisenangebote entsprechend den religiösen Bedürfnissen angepasst.

Katholische Institutionen sollen konsequent einen diskriminierungssensiblen Ansatz verfolgen. Ihre Mitarbeitenden respektieren sich gegenseitig in ihrer persönlichen Vielfalt und arbeiten in gemischten Teams vertrauensvoll zusammen. Da die christlichen Kirchen in Deutschland das grundgesetzlich geschützte Selbstbestimmungsrecht genießen, können katholische Institutionen als Arbeitgeber unter Umständen andere Regelungen als weltliche Arbeitgeber treffen. Dies gilt auch für den Umgang mit auftretenden Konflikten.

Zum Konflikt kann es etwa bei Arbeitszuweisungen kommen, die einer persönlichen religiösen Überzeugung von Mitarbeitenden widersprechen oder zu widersprechen scheinen. Dort wo beispielsweise grundsätzliche Vorbehalte bestehen, Menschen anderen Geschlechts zu berühren, zu pflegen oder mit Teammitgliedern anderen Geschlechts in einem Raum (alleine) zusammenzuarbeiten, ist das christliche Menschenbild berührt, und es steht infrage, inwiefern der kirchliche Dienstauftrag umsetzbar ist. Ähnliches gilt für die Frage der Vollverschleierung des Gesichts: Aus christlicher Perspektive ist es wichtig, dass die Begegnung von Angesicht zu Angesicht nicht prinzipiell ausgeschlossen wird. Hingegen stellt die Bedeckung des Haars aus kirchlicher Perspektive grundsätzlich kein Problem dar.

Die Öffnung kirchlicher Einrichtungen für nicht-christliche Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer bedeutet keine Profillosigkeit. Vielmehr geht es darum, das katholische Profil kirchlicher Organisationen und Institutionen zu wahren und weiterzuentwickeln. Dies stellt sich in Kirchengemeinden zu eigenen Bedingungen dar und noch einmal anders in kirchlichen Kitas, Schulen, Bildungs- und sozialen Institutionen als Schlüsselorten der Gesellschaft. Um den Erfordernissen einer pluralen Gesellschaft gerecht zu werden, bedarf es gerade auch in kirchlichen Einrichtungen weiterer Schritte der interkulturellen bzw. interreligiösen Öffnung.²⁶³

4.1.6. Gemeinsame Bildung in Kindertageseinrichtungen und Schulen

Kitas und Schulen als Erfahrungsräume religiöser Pluralität

Kindertageseinrichtungen und Schulen sind in besonderer Weise Orte, an denen sich Kinder und Erwachsene jeder sozialen Herkunft und Nationalität, aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen, Glaubende und Suchende, in einer Gemeinschaft zusammenfinden. Die örtlichen Verhältnisse sind dabei sehr unterschiedlich. Vor allem in den Städten und Ballungszentren Westdeutschlands besuchen auch muslimische Kinder kirchliche Einrichtungen.²⁶⁴ Dabei sind die muslimischen wie die christlichen Kinder keine homogenen Gruppen. Manche kommen aus religiös orientierten und engagierten Familien, viele wachsen aber auch in einer Situation der Glaubensunsicherheit und religiösen Sprachlosigkeit auf. Andererseits gilt vielen muslimischen (und christlich-orthodoxen) Eltern das kirchliche Bildungssystem als „sicherer Hafen“ für die eigenen Kinder, an dem sie auch die Qualität der religiösen Erziehung schätzen.

Das gemeinsame Lernen, das unter diesen Bedingungen achtsam pädagogisch zu gestalten ist,²⁶⁵ fördert das Verständnis für Menschen anderer Konfessionen und Religionen, ohne Religionszugehörigkeit und aus anderen Kulturen. Es vermittelt den Kindern wichtige Kompetenzen für den Umgang mit der religiösen und kulturellen Pluralität, die ihren Alltag prägt. Dazu gehören die religiöse Dialog- und Sprachfähigkeit ebenso wie religiöse Toleranz und der gegenseitige Respekt, indem Konflikte auf faire Weise gelöst, Differenzen geachtet und Gemeinsamkeiten gestärkt werden können.²⁶⁶ So ist kulturelle und religiöse Vielfalt für katholische Kindertageseinrichtungen und Schulen ein Gewinn²⁶⁷ und beugt gleichzeitig antisemitischen, islamfeindlichen und mancherorts auch christentumsfeindlichen Einstellungen vor.

Religiöse Bildung in katholischen Kitas und Schulen (mit nichtchristlichen Kindern)

Zum Konzept katholischer Schulen und Tageseinrichtungen für Kinder gehört es, mit den Kindern die zentralen Fragen des Lebens zu entdecken und Antworten auf solche Lebensfragen zu suchen. Wenn eine Einrichtung sich den religiösen Fragen der Kinder stellen will, dann ist die religiöse Pluralität eine Herausforderung: Denn jedes Kind hat ein Anrecht darauf, dass es selbst und seine religiöse Weltsicht in Kindertageseinrichtungen und Schulen als Bereicherung gesehen und angenommen wird. Dazu müssen die notwendigen Prozesse einer interkulturellen und interreligiösen Öffnung mit der Weiterentwicklung des



christlichen Profils von Kindertageseinrichtungen und Schulen in katholischer Trägerschaft verbunden werden.

Eine für religiöse Unterschiede sensible Religionspädagogik befähigt Kinder, zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu unterscheiden, ohne das Fremde zu diskriminieren. Sie können die eigene religiöse Zugehörigkeit entdecken und einen respektvollen Umgang mit Fremdem einüben. Dies ist entscheidend für die Entwicklung der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme und für die Entwicklung von religiöser Dialog- und Urteilsfähigkeit.

So begeht z. B. eine katholische Kindertageseinrichtung die christlichen Feste. Alle Kinder sind eingeladen, am religiösen Leben der Einrichtung so weit teilzunehmen, wie es ihnen und nach ihrer religiösen Tradition möglich ist. Sie können auf diese Weise den christlichen Glauben und das Leben der Kirche kennen- und verstehen lernen. Viele Kindertageseinrichtungen machen gute Erfahrungen damit, dass auch die Feste anderer Religionsgemeinschaften Raum finden und Kinder ihre religiösen Vorstellungen und Erfahrungen einbringen können. Es geht darum, auch den Glauben nichtchristlicher Kinder wertzuschätzen und ihre Freude zu teilen, etwa indem man ihnen zu ihren Jahresfesten gratuliert. Ihre Feste können erklärt werden, ggf. unter Beteiligung von Mitarbeitenden oder Eltern, die der jeweiligen Religionsgemeinschaft angehören. Wie bei den christlichen Festen ist auch hier Achtsamkeit geboten, um Grenzen zu wahren und Vereinbarungen zu vermeiden. Daher kann eine katholische Kindertageseinrichtung für Feste anderer Religionen Raum geben, sollte im Regelfall aber nicht selbst als Veranstalterin auftreten, wenn es um die Feier nichtchristlicher Feste geht.

Strategien einer interreligiösen und interkulturellen Öffnung

Es ist wichtig, dass auch an katholischen Schulen die interkonfessionelle sowie interreligiöse Dialogfähigkeit gefördert wird.²⁶⁸ Dazu gehören auch die interkulturelle Bildung und die Stärkung

der Dialogfähigkeit gegenüber nicht religiösen weltanschaulichen Gruppierungen.

Kirchliche Kindertageseinrichtungen und Schulen können zu Räumen werden, in denen die Verbindungen zwischen Religionen und Kulturen gestärkt werden und eine Praxis des Dialogs eingeübt wird.²⁶⁹ Wesentlich dafür sind die Diversität und die spezifische Qualifikation der Mitarbeitenden in den Einrichtungen: Lehrende, Erziehende, Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter. Dazu gehört auch, die eigenen Kompetenzen im Umgang mit unterschiedlichen Sprachfähigkeiten im Rahmen einer interkulturellen Öffnung auszubauen. Die katholische Kirche achtet und fördert die Mehrsprachigkeit ihrer Mitglieder. Wichtig ist deshalb auch die Bildung von Kindern in ihren Herkunftssprachen. Zu berücksichtigen sind weiterhin die Folgen von Flucht und Migration, nicht zuletzt durch eine interkulturelle und traumasensible Qualifizierung der Mitarbeitenden. Als Arbeitgeber können kirchliche Kindertageseinrichtungen und Schulen mit gutem Beispiel vorangehen, indem sie Rahmenbedingungen dafür schaffen, dass der Anteil von Beschäftigten und Auszubildenden steigt, die kulturell und religiös divers sind (siehe 4.1.5.).

4.1.7. Hochschulen als Orte des Dialogs

Als Orte des alltäglichen Zusammenlebens, der Bildung reflektierter Überzeugungen sowie des Zusammenwirkens unterschiedlicher Gruppen und Institutionen sind die Hochschulen wichtige Orte des Dialogs. In ihnen begegnen sich Wissenschaft und Religion und bestimmen immer neu ihr Verhältnis zueinander. Die Internationalisierung der Hochschulen und die zunehmende religiöse Vielfalt der deutschen Gesellschaft haben die Präsenz von unterschiedlichen Religionen in Hochschulen zum Alltag gemacht. Die Hochschulen von heute sind multireligiöse Orte. Doch die Punkte der Begegnung bewegen sich auf verschiedenen Ebenen und nehmen unterschiedliche Formen an, die zudem in der Breite der Hochschullandschaft keineswegs einheitlich gestaltet werden.

Grundlegend sind Hochschulen nicht nur Orte der Wissensvermittlung, sondern auch der Ausbildung der individuellen Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Sozialisation. Das Studium stellt für viele Studierende einen entscheidenden Abschnitt in ihrer Biografie dar, mit persönlichen Herausforderungen und Krisen, die begleitet werden wollen. Zugleich bilden Hochschulen spätere Verantwortungsträger und Multiplikatoren aus. Deshalb erfordert die universitäre Lehre in vielen Fächern einen weiten Bildungsbegriff, der Sensibilität für existenzielle Relevanz und Kompetenz, mit anderen Lebensauffassungen umzugehen, beinhaltet. In dieser Hinsicht ist der interreligiöse Dialog über die religionsbezogenen Fächer hinaus eine wichtige Dimension universitärer Lehre, ohne stets explizit zum Thema gemacht werden zu müssen.

Auch angesichts der Spannungen und Konflikte, in denen sich religiöse Überzeugungen mit politischen Positionierungen verbinden können, insbesondere in der Deutung des Nahostkonflikts, ist der interreligiöse Dialog für Hochschulen von Bedeutung. Er kann Begegnungen initiieren und Vertrauen aufbauen, damit die Fähigkeit zum Perspektivwechsel und zur Sensibilität für das Leiden der jeweils Anderen gestärkt wird. Zugleich ist seine Wirkung begrenzt: Weder kann er die Suche nach politischen Lösungen ersetzen noch kurzfristig Konflikte beenden. Sehr wohl ist seine Aufgabe, die Hochschule als Orte der auch kontroversen Auseinandersetzungen zu stärken, in denen zugleich die Würde und Sicherheit der beteiligten Personen gewahrt wird.

Konkret wird der christlich-islamische Dialog in den Einrichtungen der Hochschuleseelsorge, in den Räumen der Stille und in nicht institutionalisierten Aktivitäten Einzelner oder von Gruppen, die das Thema der Religion auf dem Campus präsent halten.²⁷⁰

In der Hochschuleseelsorge ist der christlich-islamische Dialog spätestens seit Beginn der 2000er-Jahre fest verankert. Er umfasst alle Ebenen des Dialogs: Die Seelsorge an der Hochschule bietet Raum für eine informierend-differenzierte Aus-

einandersetzung anhand von Vorträgen, Podien und Gesprächsformaten, in der sich persönliche Standpunkte und ethische Entscheidungen tiefer ausbilden. Zugleich ist die Hochschuleseelsorge Ort der persönlichen Begegnungen und des gemeinsamen Handelns. Diese können indirekt dialogisch sein, z. B. bei künstlerischen Projekten oder bei einem auf das Studium bezogenen Kompetenzerwerb. Sie können auch direkt dialogisch konzipiert werden, wie beispielsweise in den in Deutschland verbreiteten „Café Abraham“-Projekten. Der Dialog berührt dabei oft auch die Ebene des spirituellen Austauschs wie z. B. bei gemeinsamen Friedensgebeten oder bei der gemeinsamen Schriftlektüre, dem „Scriptural Reasoning“²⁷¹. Zudem werden christliche Hochschulgemeinden als sichere Gebetsorte für nichtchristliche Studierende genutzt. Institutionell haben sich an verschiedenen Hochschulen Islamische Hochschulgemeinden gebildet, seit 2007 gibt es einen bundesweiten Verein Rat muslimischer Studierender und Akademiker (RAMSA). Seit 2017 finden Treffen von RAMSA mit dem Bundesverband Katholische Kirche an Hochschulen (zuvor: Forum Hochschule und Kirche), der Bundes-ESG (Evangelische Studierendengemeinde) sowie der Jüdischen Studierendenunion Deutschland (JSUD) statt. Alevitische Gläubige sind seit 2013 institutionell durch den Bund der alevitischen Studierenden (BDAS) vertreten.

Die *Räume der Stille*, die an Hochschulen analog zu vergleichbaren Räumen in Krankenhäusern, Flughäfen und Schulen eingerichtet werden, schaffen Freiräume im Hochschulalltag. Ihre Konzeption ist sehr breit und umfasst oftmals sowohl die Möglichkeit zum individuellen Rückzug in die Stille und zum persönlichen Gebet als auch die Nutzung durch konfessionell verankerte Gruppen und für explizit interreligiöse Veranstaltungen. Die Breite der Nutzungsmöglichkeiten, die Unterschiedlichkeit der Gebetsformen und die Tatsache, dass die Räume der Stille mitunter einen Mangel an Gebetsorten für nichtchristliche Religionsangehörige kompensieren, kann zu Spannungen führen. Kristallisationspunkte sind dabei oftmals die Frage der Geschlechtertrennung im

Gebet, die Nutzung der sanitären Anlagen, die vorrangige Belegung durch eine religiöse Gruppierung, aber auch die organisatorische Einbindung in die universitären Institutionen. Konfliktentschärfend wirkt, wenn die Zuständigkeiten klar geregelt, verschiedene Gruppen in der Nutzung des Raums vertreten sind und die Räume der Stille nicht den Mangel an Gebetsmöglichkeiten kompensieren oder gar religiöse Praxis aus der Hochschule heraushalten sollen.

Auch die religiösen und interreligiösen Aktivitäten, die Einzelne oder unabhängige Gruppen unternehmen, werden zunehmend im Kontext der Sorge betrachtet, dass sich extremistisches Gedankengut ausbreiten könnte. Die Problematik wird an Fragen deutlich wie: Welche Flyer dürfen auf dem Campus ausgelegt werden? Wer darf Hochschulräume anmieten oder sogar mietfrei benutzen? Dürfen religiös geprägte Feste oder Veranstaltungen auf dem Campus abgehalten werden? Gibt es einen offiziellen Austausch mit der Hochschulleitung oder gar eine Präsenz der Hochschulleitung bei religiösen Veranstaltungen? Im Rahmen dieser Fragen erhält religiöses Leben auf dem Campus mehr denn zuvor Aufmerksamkeit und wird zugleich auch Gegenstand von Regelungen und Verhaltenscodices.²⁷² Der berechtigten Sorge vor religiöser und politischer Polarisierung steht dabei die Problematik gegenüber, das Neutralitätsgebot staatlicher Institutionen einseitig im Sinne der negativen Religionsfreiheit zu interpretieren und den universitären Raum, sei es aus Vorsicht oder Überzeugung, in eine religionsfreie Zone zu verwandeln. Positive Religionsfreiheit auch in kollektiven Vollzügen bei gleichzeitiger Sicherung eines ungestörten Lehrbetriebs (z. B. durch die Abhaltung von Gebeten in Pausen), ein kooperatives Verhältnis von staatlichen Institutionen und Religionsgemeinschaften sowie das Gebot der Nichtdiskriminierung gelten auch für Hochschulen. **Sowohl mit Blick auf die Persönlichkeitsbildung als auch auf ein**

umfassendes Wissenschaftsverständnis ist dafür einzutreten, dass Religion auch im wissenschaftlichen Raum ihren Ort hat.²⁷³

4.1.8. Katholisch-muslimische Partnerschaft und Eheschließung

Die Zahl christlich-muslimischer Partnerschaften und Ehen in Deutschland ist im Wachsen begriffen. **Es ist ein Geschenk, wenn zwei Menschen sich verlieben und eine verbindliche Partnerschaft eingehen wollen. Gleichzeitig hält eine religionsverschiedene Verbindung für die Partnerinnen und Partner und beide Familien besondere Herausforderungen bereit.**

Die meisten Religionsgemeinschaften befürchten, dass durch eine Ehe mit Menschen anderer Religion und Kultur die Verankerung in der eigenen Religion geschwächt wird und vor allem, dass die Kinder aus solchen Ehen der eigenen Religion verloren gehen könnten. Paare, die in religiös gemischten Ehen leben, geben anderen den Rat, schon vor der Eheschließung zu überlegen, wie sie mit folgenden und anderen Fragen umgehen: Wie werden wir es mit dem Essen halten – soll der gemeinsame Haushalt den islamischen Speisevorschriften entsprechen? Wie wollen wir die Festtage unserer Religionen begehen? Welche Erwartungen haben wir an unsere gemeinsamen Kinder und ihre religiöse Erziehung?²⁷⁴

Das Eheverständnis

Nach katholischem Verständnis ist die Ehe eine Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau, die auf das Wohl der Gatten ausgerichtet und offen für die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ist. Wesensmerkmale der katholischen Ehe sind Einheit, d. h. Treue zu dem einen Partner/der einen Partnerin (Monogamie), und Unauflöslichkeit.



Auch für die meisten gläubigen Muslime ist die Ehe, in der die Partner in Liebe und Barmherzigkeit ein Leben lang einander verbunden sind, ein Ideal: So gibt es Überlieferungen des islamischen Propheten Muḥammad, wonach die Ehescheidung zwar erlaubt, aber Gott verhasst ist.²⁷⁵ Die traditionelle islamische Rechtsauslegung von Sure 4:4 erlaubt es Männern, gleichzeitig bis zu vier Ehefrauen zu haben. Allerdings ist diese Polygynie-Erlaubnis (d. h. die Möglichkeit, mehrere Frauen zu ehelichen) an die Bedingung geknüpft, dass der Mann in der Lage ist, sich gegenüber seinen Ehefrauen gleichermaßen gerecht zu verhalten. Sure 4:129 („Ihr werdet die Frauen nicht gerecht behandeln können, auch wenn ihr euch darum bemüht“) hält dies für unmöglich. Auch deshalb lehnen immer mehr Muslime, islamische Gelehrte und auch vereinzelte Rechtssysteme in muslimischen Ländern, vor allem seit dem 20. Jahrhundert und insbesondere in moderneren Gesellschaften, die Polygamie ab.²⁷⁶

Zum anderen ist die Ehe nach islamischem Verständnis lediglich ein privatrechtlicher Vertrag, der prinzipiell auch wieder aufgelöst werden kann, wobei nach traditionellem islamischem Recht der Mann relativ leicht die Ehe von sich aus aufkündigen kann, während die Frau die Scheidung vor einem islamischen Gericht erwirken und Gründe anführen muss. Im Falle der Scheidung einer religionsverschiedenen Ehe fällt das Sorgerecht für die Kinder nach traditionellem islamischem Recht an den muslimischen Mann. In Deutschland gilt selbstverständlich deutsches Scheidungs- und Sorgerecht. Sicherheit bietet dabei die standesamtliche Eheschließung in Deutschland.

Religions- und zivilrechtliche Aspekte

Für Katholikinnen und Katholiken, die einen muslimischen Partner bzw. eine muslimische Partnerin heiraten wollen, besteht zunächst einmal das „Ehehindernis der Religionsverschiedenheit“. Sie müssen für eine gültige Eheschließung mit Angehörigen einer anderen Religion eine kirchliche „Dispens“ (d. h. Befreiung vom Ehehindernis) durch den Ortsbischof einholen. Eine solche wird

gewährt, wenn der Ledigenstand beider Brautleute festgestellt ist, wenn beide Ehepartner die Wesenseigenschaften der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe bereit sind anzuerkennen, der katholische Part verspricht, dem eigenen Glauben treu zu bleiben und sich – soweit es ihm/ihr möglich ist – um die katholische Erziehung und Taufe der Kinder zu bemühen. Dass die Erziehung von beiden Elternteilen geleistet wird, steht damit nicht infrage. Ist die Dispens erteilt, kann die Ehe in einem katholischen Wortgottesdienst (sogenannte „Formpflicht“) oder in Ausnahmefällen (und wiederum mit besonderer Erlaubnis des Ortsbischofs) auch in einer anderen öffentlichen Form (z. B. Standesamt) geschlossen werden. Eine solche Eheschließung ist nach katholischer Auffassung ebenfalls gültig, wenn die **Wesenseigenschaften der katholischen Ehe** gewahrt werden.



Die bei schiitischen Muslimen zulässige „Zeitehe“ (arab. mut‘a), d. h. eine zeitlich befristete Ehe, ist nicht mit der katholischen Ehelehre vereinbar.

Viele Brautpaare wünschen sich für ihre Trauung eine gottesdienstliche Feier, in der beide Partner ihrer Religion treu bleiben können. Das ist – mit entsprechender Vorbereitung – möglich und sinnvoll, es gibt dafür ein liturgisches Formular (in Ausnahmefällen und mit Genehmigung des Ordinarius auch mit Eucharistiefeier).²⁷⁷ Die Gebete, Lesungen und Gesänge können der besonderen Situation angemessen so ausgewählt werden, dass der muslimische Partner bzw. die muslimische Partnerin sie verstehen und im Rahmen des Möglichen von seinem/ihrer Glauben her mitvollziehen kann. Im Einzelfall kann auch ein Imam oder anderer muslimischer Vertreter im Anschluss an den Trauungsakt eine Ansprache halten oder eine Lesung oder ein Gebet aus der islamischen Tradition sprechen.

Aus Sure 5:5 („Heute sind euch erlaubt die guten Dinge, und die Speisen derer, denen das Buch gegeben ward, sind euch erlaubt. Und die keuschen Frauen von den Gläubigen und von denen, denen das Buch schon vor euch gegeben wurde“) wird

im islamischen Recht für muslimische Männer die Erlaubnis abgeleitet, eine christliche Frau zu heiraten. In einer patrilokalen Gesellschaft (wie der zur Entstehungszeit des Koran) geht man davon aus, dass die Frau zur Familie des Mannes zieht und die gemeinsamen Kinder damit muslimisch aufwachsen. Die Hochzeit einer Muslimin mit einem Christen wiederum ist nach traditionellem islamischem Recht nicht zulässig und wird daher auch heute von vielen streng Gläubigen abgelehnt, weil die Sorge besteht, die Frau würde ihren Glauben nicht ausüben oder behalten können und die Kinder würden in der anderen Religion erzogen. Jedoch ist zu beobachten, dass gerade in Deutschland und in anderen westlichen Ländern die Ehen zwischen Musliminnen und Christen zunehmen.

Will eine Frau deutscher Staatsangehörigkeit die Ehe mit einem Muslim ausländischer Staatsangehörigkeit eingehen, sollte sie sich unbedingt genauestens mit den im Heimatland ihres künftigen Ehemannes gültigen Ehegesetzen vertraut machen. Grundsätzlich sollte sie darauf bestehen, die Ehe in zivilrechtlicher Hinsicht vor dem deutschen Standesamt zu schließen. Dadurch kann sie sicherstellen, dass auch im Falle einer Scheidung wenigstens vor deutschen Gerichten das deutsche Familienrecht zur Anwendung kommt. Dies ist von größter Bedeutung, wenn im Rahmen der Abwicklung der Scheidungsfolgen beispielsweise über das Sorgerecht für Kinder zu entscheiden ist. Schließt sie hingegen ihre Ehe nach dem ausländischen Eherecht, sollte sie zu ihrem Schutz unbedingt alle für ihre rechtliche Absicherung notwendigen und gemäß dem jeweiligen Recht möglichen Bedingungen in einem Ehevertrag festschreiben lassen.²⁷⁸

Gleichgeschlechtliche Partnerschaften

Katholiken und Muslime, die in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft leben, stehen immer wieder vor spezifischen Herausforderungen. Denn sie bewegen sich in einem Spannungsfeld zwischen religiöser Zugehörigkeit und sexueller Orientierung.

Gleichgeschlechtliche Beziehungen gelten im traditionellen Islam als „Unzucht“ (arab. *zinā*) und sind in den meisten islamischen Staaten nicht erlaubt bzw. stehen unter Strafe. In Deutschland ist die Lebensrealität homosexueller Muslime nicht selten durch eine komplexe intersektionale Diskriminierung geprägt, die sowohl innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft als auch in der Mehrheitsgesellschaft erlebt wird. Dennoch gibt es auch unter muslimischen Gläubigen zunehmend Menschen, die gleichgeschlechtliche Partnerschaften mit ihrem Glauben vereinbaren können.²⁷⁹ In demokratischen Rechtsstaaten finden sich auch Moscheegemeinden, in denen diese Lebensform anerkannt wird.

Homosexuelle Katholiken in Deutschland leben heute häufig in einem säkular geprägten Umfeld, das ihnen trotz einiger Herausforderungen mittlerweile eine größere gesellschaftliche Akzeptanz bietet als in früheren Zeiten. Die offizielle Haltung der katholischen Kirche gegenüber Homosexualität ist ablehnend, wobei homosexuelle Neigungen an sich nicht verurteilt werden. Nach katholischem Verständnis ist eine gültige Eheschließung zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern nicht möglich, wohl aber unter bestimmten Bedingungen eine kirchliche Segnung.²⁸⁰ Der pastorale Auftrag der Kirche verschließt sich diesen Lebenswegen nicht. Es ist eine ethische Verpflichtung, die Würde jedes Menschen zu achten und zu schützen, unabhängig von sexueller Orientierung.

Konfliktfeld Rollenverständnis

Auch Rollenverständnisse innerhalb der Ehe und unterschiedliche Vorstellungen von Scham und Ehre verändern sich. So gibt es heute durchaus viele partnerschaftliche und gleichberechtigte Beziehungen, in denen die Eheleute – wie in Sure 30:21 als göttliches Zeichen gedeutet – einander „Ruhe“, „Barmherzigkeit“ und „Liebe“ geben und keine einseitige hierarchische Ordnung herrscht. Es gibt jedoch auch in beiden Religionen Vorstellungen, nach denen die Frau dem Mann untergeordnet sei. Für einige traditionell-konservative muslimische Familien ist die Scham und Ehre der Frau außer-

dem ein wichtiger zu hütender Wert, sodass bei Zusammenkünften, Feiern o. Ä. auch eine strikte Geschlechtertrennung praktiziert wird.

Angehörige beider Religionen können sich gegenseitig darin unterstützen, Gleichberechtigung und Respekt zu fördern und zu befördern. So können interreligiöse Paare mit ihrer Ehe zum Zeichen für eine Gesellschaft werden, in der Menschen anders und auf andere Weise glauben und dabei in wechselseitiger Wertschätzung füreinander da sind und gemeinsam wachsen.

Kindererziehung

Wie oben erwähnt, verlangt das katholische Eherecht, dass der katholische Teil der religionsverschiedenen Ehe sich (sofern es ihm möglich ist) darum bemüht, die aus der Verbindung hervorgehenden Kinder katholisch taufen zu lassen und zu erziehen. Der muslimische Elternteil muss dies wissen. Umgekehrt verlangt das islamische Selbstverständnis vom muslimischen Elternteil die muslimische Erziehung der Kinder, weil der Islam die der Natur des Menschen entsprechende Religion sei.

Da die Frage der religiösen Erziehung und Sozialisation der Kinder in der christlich-muslimischen Ehe vor allem durch die Erwartungen und den Druck der Familien ein potenzielles Streitthema ist, ist es ratsam, diese Frage bereits vor der Eheschließung ausführlich zu beraten und möglichst verbindliche Vereinbarungen zu treffen. Häufig kommt es erst dann zum Konflikt, wenn wichtige religiöse Zeremonien wie Erstkommunion oder die männliche Beschneidung anstehen. Eine Möglichkeit, mit dem Problem umzugehen, ist, das

Kind zunächst einmal kirchlich zu segnen und es mit den religiösen Traditionen beider Elternteile vertraut zu machen.²⁸¹ Die Verpflichtung des katholischen Partners, sich um die Taufe der Kinder zu bemühen, bleibt freilich bestehen.

Das religiöse Leben in der religionsverschiedenen Familie

Das Recht auf Religionsfreiheit ist uneingeschränkt und überall anzuerkennen. Für religionsverschiedene Ehen und Familien bedeutet dies, dass jede Person das Recht haben muss, ihre Religion zu behalten und auch aktiv auszuüben, z. B. in Form des Besuchs von Gottesdiensten und Friedhöfen, des Mitfeierns von religiösen Festen und Vollzügen. Besser als das Einfordern eines Rechts ist die wechselseitige Anerkennung dessen, was dem Partner bzw. der Partnerin lieb und heilig ist. Auch Speise- und Trink- sowie Kleidungs- und Reinheitsvorschriften sollten von den Eheleuten am besten schon vorher thematisiert und geregelt werden.

Statt einer getrennten religiösen Praxis ist es auch denkbar, dass die Partner zumindest immer wieder wechselseitig an Gottesdiensten, Gebeten und Festen des Anderen teilnehmen. Formen des gemeinsamen Betens in der Familie, z. B. gemeinsame Tischgebete, sind denkbar. Andere Wege, einander im Glauben zu stärken und gemeinsam zwei Traditionen zu leben bzw. dem Glauben des Anderen Raum zu geben, müssen von den Eheleuten auch individuell gefunden und ausprobiert werden. Auf diese Weise können religionsverschiedene Paare und Familien vorbildgebend sein für das religiöse Miteinander auf gesellschaftlicher Ebene.

„Die Partner werden durch den Akt der öffentlichen Eheschließung gleichsam Vertreter ihrer religiösen und kulturellen Zugehörigkeiten.“²⁸² Dies darf nicht zu einer Überforderung des Paares und der Familie führen. Das Gelingen der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft hängt nicht vom Gelingen der religionsverschiedenen Ehen ab. Von daher sollte man mögliche Konfliktthemen auch nicht überproblematisieren.



4.2. Was Beziehung erschwert: Konfliktthemen

4.2.1. Apostasie und Konversion

In der Religionsgeschichte haben Islam und Christentum gleichermaßen die Apostasie, d. h. den „Abfall“ einer Person von der Religion, und die Konversion im Sinne des Übertritts einer Person oder Gruppe zu einer anderen Religion bzw. Konfession lange abgelehnt. Durch Apostasie bzw. Konversion sahen die beiden Religionen ihren umfassenden Wahrheits- und Geltungsanspruch infrage gestellt und den Fortbestand der eigenen Religionsgemeinschaft gefährdet.

Gemäß der im Sinne der Aufklärung als universelles Menschenrecht begriffenen Religions- und Weltanschauungsfreiheit steht es jeder Person frei, eine Religion anzunehmen, zu leben, aufzu-

geben oder zu wechseln. Ein solches umfassendes Verständnis von Religionsfreiheit, das sich die Kirche selbst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu eigen gemacht hat, wird in Teilen der islamischen Welt bis heute abgelehnt. Auf Grundlage der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* setzt sich die katholische Kirche für die Verwirklichung der Religionsfreiheit weltweit ein, gerade auch im Dialog mit islamischen Staaten. Papst Franziskus und Großimam Ahmad al-Tayyeb stellten im „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“ (2019) im Hinblick auf die Freiheitsrechte des Einzelnen fest: **„Die Freiheit ist ein Recht jedes Menschen: ein jeder genießt Bekenntnis-, Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit.“** Inwieweit die gemeinsame ka-



Glaube und Unglaube

Der Koran unterscheidet grundsätzlich zwischen Glaube (arab. *īmān*) und Unglaube (arab. *kufr*) bzw. Apostasie (arab. *ridḍa* oder *irtidād*), zwischen Gläubigen (arab. *muʾmin*, Plural *muʾminūn*) und Ungläubigen (arab. *kāfir*, Plural *kāfirūn* oder *kuffār*) bzw. Apostaten (arab. *murtadd*, Plural *murtaddūn*), die sich willentlich vom Islam abgewandt haben. Zu den Ungläubigen zählen die sogenannten Heuchler (arab. *munāfiq*, Plural *munāfiqūn*), die nur äußerlich den Glauben bekennen, aber nicht auf ihn verpflichtet sind, und die Götzendiener (arab. *mušrik*, Plural *mušrikūn*), die des Polytheismus beschuldigt werden, weil sie Gott einen Partner beigesellen (arab. *širk*). Die monotheistischen „Leute des Buches“ bzw. „Schriftbesitzer“ (arab. *ahl al-kitāb*) werden im Koran grund-

sätzlich als Gläubige verstanden, teilweise aber auch als Ungläubige betrachtet. Mit ihnen werden allgemein die Juden (arab. *yahūd* oder *hūd*) und Christen (arab. *naṣārā* oder *masīḥiyūn*) sowie die nicht näher spezifizierten „Sabier“ (arab. *ṣābiʾūn*) identifiziert. Ihnen kommt deshalb ein besonderer rechtlicher Schutz (arab. *ḍimma*) zu, der sie zu sogenannten Schutzbefohlenen (arab. *ḍimmī*, Mehrzahl: *ahl al-ḍimma*) macht. Die koranische Terminologie ist uneinheitlich, mehrdeutig und kontextabhängig. Im Korantext bleibt meist unklar, welche historische Personengruppe gemeint ist. Gegenwärtige Koranauslegungen sind darum bemüht, die bipolare Unterteilung in „Glaube“ und „Unglaube“ zu differenzieren.

tholisch-sunnitische Erklärung damit, neben der passiven, auch die aktive Religionsfreiheit anerkennt, ist eine Frage der Interpretation.²⁸³ In jedem Falle stellt der Religionswechsel einer Person, ungeachtet zu welchem Bekenntnis, keinen Widerspruch zum Auftrag der Religionen dar, einander im Dialog zu begegnen und die Zusammenarbeit zu suchen.

Menschenbild und Religionsfreiheit

Die islamische Theologie geht grundsätzlich von einer dem Menschen inhärenten monotheistischen Natur (arab. *fiṭra*) aus, die von Sure 30:30 abgeleitet wird: „Und richte nun dein Antlitz auf die Religion, im rechten Glauben, als göttlicher Begabung, mit welcher er die Menschen schuf!“ Dies bedeutet, dass der Mensch von Natur aus durch Glaube und Gehorsam auf Gott hin geordnet sei, sodass Unglaube auch als Illoyalität gegenüber Gott ausgelegt werden kann. Demnach stehe es der Natur des Menschen prinzipiell entgegen, areligiös zu sein. Im Koran werden Zwang und Unterdrückung in religiösen Dingen abgelehnt; in Sure 2:256 wird dies auf die Formel gebracht: „Kein Zwang ist in der Religion“. Auch wird die freie Entscheidung der Person bei der Wahl ihrer Religion betont (vgl. 18:29). Gleichzeitig wird eine Lossagung vom Islam verurteilt. Zwar fordert der Koran keine innerweltliche Bestrafung von Musliminnen und Muslimen, die den Islam willentlich und ohne Zwang aufgegeben haben, doch droht er ihnen den Zorn Gottes an: „Wer von euch von seinem Glauben abfällt und dann als Ungläubiger stirbt – die sind es, deren Werke im Diesseits und im Jenseits zuschanden werden. Die werden Bewohner des Höllenfeuers sein, darin sie ewig bleiben“ (2:217; ähnlich 3:86–90; 4:137).

Die hier lediglich angedeutete Ambivalenz der normativen Quellen hat in der islamischen Jurisprudenz und zwischen den islamischen Rechtsschulen zu unterschiedlichen Auffassungen und Rechtsauslegungen geführt, sodass Apostasie nicht nur sozial geächtet wird, sondern auch Rechtsfolgen (z. B. die Auflösung der Ehe eines Apostaten mit einer Muslimin) und Strafen nach

sich ziehen kann, unter bestimmten Bedingungen auch die Todesstrafe. Dahinter steht einerseits die Vorstellung, Glaubensabfall stelle ein Verbrechen gegen Gott dar, andererseits die Annahme, er schädige die Einheit der islamischen Gemeinschaft (arab. *umma*). Nichtsdestotrotz sind zeitgenössische muslimische Theologinnen und Theologen, vor allem in Deutschland und Europa, darum bemüht, die positive Religionsfreiheit auch aus muslimischen Quellen heraus zu begründen.²⁸⁴

Ungeachtet der Rechtsauslegungen wenden sich einige Musliminnen und Muslime explizit oder stillschweigend vom Islam ab, nehmen atheistische oder agnostische Positionen ein oder treten zu einer anderen Religion wie dem Christentum über. Auch wenn Letzteres nur eine kleine Gruppe von Menschen betrifft und es aktuell keine größere Zahl an Konversionen zur jeweils anderen Religion gibt, stellt eine solche Situation katholische Seelsorgerinnen und Seelsorger bisweilen vor Herausforderungen. Bei der Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischem Hintergrund bedarf es einer besonderen Sensibilität für die Motive und religiösen Prägungen der Konvertiten sowie die sozialen und ggf. auch rechtlichen Folgen des Glaubenswechsels.²⁸⁵

Konversionsprozesse werden unterschiedlich erfahren und beschrieben, etwa als Widerfahrnis unter göttlicher Einwirkung oder als längerer Reflexions- und Erkenntnisprozess.²⁸⁶ Die religiös und sozial geprägten Motive von Konvertiten sind vielfältig und reichen von Unzufriedenheit mit der eigenen Religion bzw. der politischen Instrumentalisierung der Religion über persönliche Glaubenskrisen und die Beziehung zu christlichen Bezugspersonen bis hin zu dem Wunsch, sich in eine als westlich-abendländisch-christlich verstandene Kulturgemeinschaft integrieren zu wollen. Seit einigen Jahren ist ein Anstieg persischsprachiger Christinnen und Christen zu verzeichnen, besonders im evangelischen und freikirchlichen Bereich.²⁸⁷

Soziale und rechtliche Folgen

Für Musliminnen und Muslime wiegt eine Konversion schwer, da sie in der Regel einen biografischen Einschnitt mit erheblichen sozialen Konsequenzen bis hin zum Abbruch familiärer Beziehungen bedeutet. Ein Religionswechsel wird indes unterschiedlich wahrgenommen und kann positiv wie negativ bewertet werden: aus Perspektive des Konvertiten bzw. der Konvertitin selbst, aus Perspektive seiner bzw. ihrer Angehörigen, aus Perspektive der verlassenen ebenso wie der aufnehmenden Gemeinschaft. In der katholischen Kirche bereiten sich erwachsene Taufbewerber im Rahmen eines mehrmonatigen Katechumenats auf die Taufe vor. Die Aufnahme in die Kirche steht somit am Ende eines längeren, seelsorglich begleiteten Prozesses. Islamischerseits hingegen erfolgt die Konversion unmittelbar, indem das Glaubensbekenntnis (arab. *šahāda*) vor Zeugen freiwillig ausgesprochen wird, und steht am Anfang der Eingliederung in die islamische Gemeinschaft. Menschen aus christlich-muslimischen Familien fühlen sich bisweilen auch in mehr als einer Religion beheimatet, ohne sich ausschließlich dem Christentum oder dem Islam zuzuordnen („multiple religious belonging“).

Die Zahl der Geflüchteten mit muslimischem Hintergrund, die in ihren Heimatländern oder erst in Deutschland das Christentum angenommen haben und hier aus religiösen Gründen Schutz suchen, dürfte in den letzten Jahren gestiegen sein, auch wenn hierzu keine aussagekräftigen Statistiken vorliegen. Der formale Taufakt allein stellt aber grundsätzlich keinen Asylgrund dar, was zu Missverständnissen mit Taufbewerberinnen und -bewerbern führen kann. Inwieweit die Furcht von Konvertitinnen und Konvertiten zum Christentum, besonders aus Afghanistan und Iran, vor Verfolgung im Herkunftsstaat begründet ist und zu einem Schutzstatus berechtigt bzw. vor einer Abschiebung schützt, prüft und entscheidet der Staat im Einzelfall. Neben der Prüfung der Verfolgungssituation im Herkunftsland wird auch geprüft, ob und inwieweit der Glaube bzw. die Glaubenspraxis des Schutzsuchenden zentrale Bedeutung für seine religiöse Identität besitzt. Eine

„Glaubensprüfung“ des Schutzsuchenden durch staatliche Institutionen ist hingegen unzulässig.

4.2.2. Blasphemie

Im Judentum und Christentum gehört das Verbot des Missbrauchs von Gottes Namen – neben Vielgötterei und Kultbildverehrung – zu den Zehn Geboten, im Judentum auch zu den allgemeinen Menschenpflichten („noahidische Gebote“). Den religiösen Bezeichnungen „Blasphemie“, „Frevel“, „Sakrileg“ etc. entspricht im deutschen Rechtssystem der Begriff „Religionsbeschimpfung“ oder „Bekenntnisbeschimpfung“ (der Begriff „Gotteslästerung“ verschwand bereits 1969 aus dem weltlichen Strafrecht). Das Thema war fast vergessen, bis es durch Reaktionen muslimischer Stimmen auf die Schmähung islamischer Symbole wieder in Erinnerung gebracht wurde. Dies wiederum führte auch zu gezielten, islamophoben Provokationen, wie etwa der Inszenierung öffentlicher Koranverbrennungen. Der Konflikt entzündete sich immer wieder an als blasphemisch wahrgenommenen Darstellungen des islamischen Propheten Muḥammad (z. B. Salman Rushdie 1989, der dänische Karikaturenstreit 2006 oder Charlie Hebdo 2012), auch mit tödlichen Folgen. In westlichen Rechtsstaaten führten die Karikaturen zur Debatte über das grundrechtliche Verhältnis von Presse-/Kunstfreiheit und Religionsfreiheit.

Strafrechtliche Hinweise zum Delikt der „Religionsbeschimpfung“

Der religiös-weltanschaulich neutrale Rechtsstaat klammert die Frage nach der Wahrheit einer Religion aus. Daher stellt sich das Problem, inwiefern er verpflichtet ist, Religion oder Religionsgemeinschaften auch strafrechtlich zu schützen.²⁸⁸ Der säkulare Rechtsstaat kann nicht einfach die sogenannte Blasphemie selbst bzw. ihren Inhalt unter Strafe stellen. Innerhalb der rechtlichen Ordnung einer Religion mögen derartige Delikte definiert werden, die aber – wenn überhaupt – nur innerhalb des Rechtssystems der jeweiligen Religion mit „geistlichen Strafen“ belegt werden

können;²⁸⁹ denn das Gewaltmonopol liegt beim Staat. Für die strafrechtliche Sanktionierung im weltlichen Rechtskreis bedarf es demgegenüber einer säkularen Rechtfertigung. Der Strafgrund der Beschimpfung des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses (nach § 166 Strafgesetzbuch) liegt nicht in der Strafbarkeit einer Gotteslästerung oder im Schutz des religiösen Empfindens der Bürgerinnen und Bürger, sondern vor allem im Schutz des öffentlichen Friedens. Es besteht jedoch kein Konfrontationsschutz, der vor religionskritischen Äußerungen abschirmt, genauso wenig wie es umgekehrt einen Konfrontationsschutz gibt, religiösen Symbolen im öffentlichen Raum zu beugen.

Die Betonung, den öffentlichen Frieden zu bewahren, wird nicht selten als kontraproduktiv erachtet. Kritisiert wird, dass eine „Empörungsschaukel“²⁹⁰ in Gang gesetzt werde, da der Staat dann eingreifen müsse, wenn Proteste zu erwarten sind, und umgekehrt dann nicht eingreifen dürfe, wenn zu erwarten ist, dass eine Religionsgemeinschaft die Beschimpfung ihrer Inhalte schweigend hinnimmt. Der Staat würde demnach die Religion mit dem größten Empörungspotenzial „prämiieren“. Der Strafnorm wird nur dann eine Zukunft zugesprochen, „wenn sie nicht zum Verstärker für Konflikte wird, sondern zum Verstärker für ein friedliches Zusammenleben“²⁹¹. Der 70. Deutsche Juristentag 2014 hat mehrheitlich empfohlen: „Der Tatbestand der Bekenntnisbeschimpfung (166 StGB) sollte beibehalten werden, da diesem, ebenso wie anderen friedenschützenden Tatbeständen, in einer kulturell und religiös zunehmend pluralistisch geprägten Gesellschaft eine zwar weitgehend symbolhafte, gleichwohl aber rechtspolitisch bedeutsame, wertprägende Funktion zukommt. Er gibt religiösen Minderheiten das Gefühl existenzieller Sicherheit.“²⁹²

Obwohl Religionsbeschimpfung ein Officialdelikt ist (d. h. der Staat muss es ahnden, auch wenn kein Strafantrag gestellt wird), kommt der entsprechende Paragraph nur sehr selten zum Einsatz. Zudem werden diese Straftatbestände meist unter anderen Paragraphen (z. B. Volksverhetzung)

verhandelt. Daher wurden immer wieder Forderungen gestellt, § 166 zu streichen. Damit würde sich der Staat aber ein Mittel nehmen, wiederholte und öffentliche Provokationen zu verbieten. Aus Sicht von Gläubigen ist wertzuschätzen, dass der säkulare Rechtsstaat, neben dem Schutz seiner eigenen Hoheitszeichen (wie Bundesadler und Nationalhymne), auch zum Schutz nicht staatlicher Symbole beiträgt.

In den letzten Jahrzehnten wurden Blasphemiegesetze in vielen überwiegend christlichen Ländern abgeschafft (z. B. Irland 2020, Neuseeland 2019, Dänemark 2017), in einigen überwiegend muslimischen Ländern (v. a. Pakistan, Afghanistan, Iran) dagegen verschärft. Es ist unangemessen, bei der Begegnung mit deutschen Musliminnen und Muslimen eine Rechtfertigung für Entwicklungen in islamischen Ländern zu verlangen. Wohl aber sind solche Gesetzgebungen ein Anlass zu reflektieren, was in der eigenen Gemeinschaft als heilig gilt.

Theologische Aspekte

Nach dem Katechismus der Katholischen Kirche (KKK, 1997) begeht Blasphemie, wer „innerlich oder äußerlich – gegen Gott Worte des Hasses, des Vorwurfs, der Herausforderung [*provocationis*] äußert, schlecht über Gott redet, es in Worten an Ehrfurcht vor ihm fehlen lässt und den Namen Gottes missbraucht“ (2148). Der theologische Grund für das Blasphemieverbot liegt im zweiten Gebot: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen“ (Ex 20,7; Dtn 5,11).²⁹³ Gott die ihm zustehende Ehre zu erweisen, war lange geradezu der Zentralgehalt der *religio*.²⁹⁴ Dem Katechismus zufolge widerspricht Blasphemie „der Ehrfurcht, die man Gott und seinem heiligen Namen schuldet“.

In der islamischen Theologie wurde die Bestrafung der Apostasie erst durch Qādi ‘Iyād (gest. 1149) und Ibn Taymiyya (gest. 1328) auf die Prophetenbeleidigung ausgeweitet. So wurde die Schmähung Muḥammads als Glaubensabfall gewertet. Nach islamischer Auffassung besitzt Gott eigene Rechte, die verletzt werden können. Gott

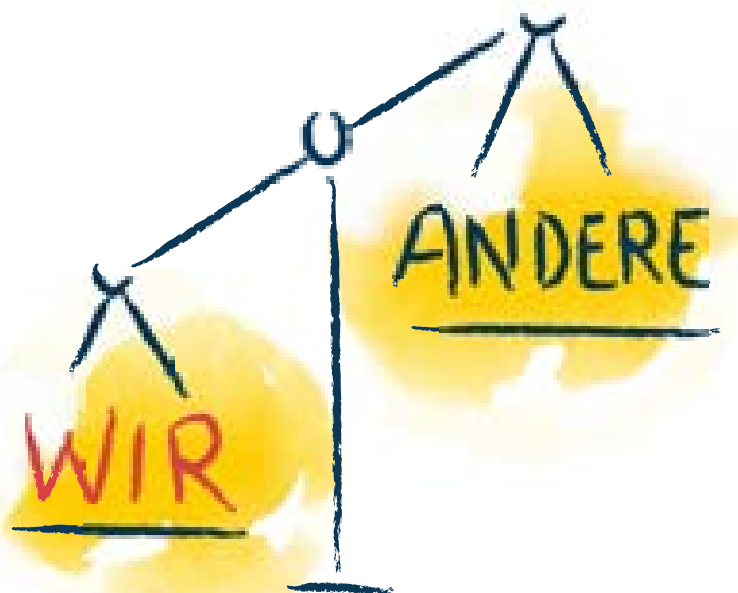
ist aber immer befugt, Ungläubigen und Lästern zu vergeben. Sure 9 handelt von Muslimen, die sich über „Gott und seine Zeichen [die Koranverse] und seinen Gesandten“ (9:65) lustig gemacht haben. Daher sind primär Gott, Gottes Wort (der Koran) und Muḥammad vor Religionsbeschimpfung zu schützen. Obwohl Verspottung das Schicksal aller Propheten sei (vgl. 6:108), habe dies sowohl im Jenseits als auch im Diesseits Konsequenzen (vgl. 4:140). Manche Muslime erkennen darin auch den Auftrag, gegen Blasphemie gewaltsam vorzugehen.

Moderne Deutungen schlagen stattdessen mehrere Stufen einer legitimen Reaktion vor: Erstens sollten sich Muslime bewusst sein, dass neben den Heiligtümern des Islam auch die anderer Religionen nicht beschimpft werden dürfen. Zweitens sollen Muslime nicht provozieren, indem sie die Götter anderer schmähen (vgl. 6:108). Drittens: Wenn Nichtmuslime nicht den erwarteten Respekt zeigen, darf keine Racheaktion folgen, denn bereits Muḥammad sah sich von Gott nicht als „Hüter über sie“ beauftragt. Gott wird Religionsbeschimpfung selbst richten – so wie er einst die Kaaba, das Haus Gottes in Mekka, vor Angriffen eines Elefantenheeres geschützt hatte. Viertens sollen Muslime keine Freundschaften mit Religionslästern schließen und „solange nicht bei ihnen sitzen“, bis die Schmähungen beendet werden (vgl. 4:140).

Beide Religionen, sowohl das Christentum als auch der Islam, sehen Gott als Quelle der Heiligkeit, weiten den Anspruch der Ehrfurcht aber auf religiöse Symbole, auf Akte der Religionsausübung und auf Religionsinstitutionen aus.²⁹⁵ Daher reagieren manche Muslime und Christen sehr empfindlich, wenn für heilig gehaltene Dinge konkret geschändet werden. **Beide Religionen haben Bilder einer „zürnenden Rachegottheit“ überwunden und sind stattdessen zu der Einsicht gelangt, dass Gottes Ehre nicht vom Schutz der Menschen abhängt. So warnt auch das christlich-muslimische Abu-Dhabi-Dokument davor, den Namen Gottes zu benutzen, um Gewalt zu rechtfertigen: „Denn Gott, der Allmächtige, hat es nicht nötig, von jemandem verteidigt zu werden.“**²⁹⁶

4.2.3. Muslimfeindlichkeit

„Muslimfeindlichkeit“ (auch „antimuslimischer Rassismus“)²⁹⁷ ist in Deutschland eine weitverbreitete Form von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit.²⁹⁸ Die Formen der Diskriminierung reichen von stiller Arroganz und gezielten Provokationen über Ungleichbehandlung und strukturelle Benachteiligung bis hin zu Übergriffen auf Gebäude und tätlichen Angriffen auf Personen. Gemäß der Arbeitsdefinition eines vom Bundesinnenministerium berufenen Experten-



kreises meint Muslimfeindlichkeit „die Zuschreibung pauschaler, weitestgehend unveränderbarer, rückständiger und bedrohlicher Eigenschaften“ – mit der Folge, dass Musliminnen und Muslime gesellschaftliche Ausgrenzungs- und Diskriminierungsprozesse erfahren, „die sich diskursiv, individuell, institutionell oder strukturell vollziehen und bis hin zu Gewaltanwendung reichen können“²⁹⁹.

Vorurteile gegenüber Musliminnen und Muslimen haben eine lange Vorgeschichte, nicht zuletzt in christlichen Polemiken gegen den Koran und Muḥammad (siehe 2.3.1 und 2.3.2.). Sie waren allerdings nicht allein oder in erster Linie theologischer Natur. Auch als Reaktion auf kriegerische Auseinandersetzungen entstanden Stereotype von grausamen „Mauren“ oder „Sarazenen“, die oft auf Unkenntnis beruhten. Mit Ausnahme weniger Gebiete konnten Christen und Muslime in Europa kaum Erfahrungen der schieflich-friedlichen Begegnung machen. Die Vorstellung eines völlig fremden – teils gefürchteten, teils bewunderten – „orientalischen“ Kulturraums hat dazu beigetragen, dass der Islam für das grundsätzlich Andere gehalten wurde. Ausgeblendet wurde dabei weitgehend, dass auch das Christentum im Nahen Osten entstanden ist und im Römischen Reich als orientalische Religion galt.

Die Folge einer schroffen Gegenüberstellung von „islamischem Morgenland“ und „christlichem Abendland“ ist ein antimuslimischer Kulturalismus, der Musliminnen und Muslime die Zugehörigkeit zu europäischen Gesellschaften abspricht. Anhänger einer Religion werden wie eine Ethnie aufgefasst. „Muslime“, „Türken“ und „Araber“ verschwimmen zu einer vagen Gruppe, mit der man Gewaltbereitschaft und Rückständigkeit assoziiert.³⁰⁰ Zwar sind Gruppenbegriffe unvermeidlich; sie werden jedoch gefährlich, wenn sie zu Prognosen benutzt werden und man die Einzelnen als Exemplare eines Stereotyps betrachtet. Solche Pauschalisierungen bilden dann die Bausteine, aus denen Verschwörungsmythen gesponnen werden, etwa die irrige Annahme, dass Eliten die deutsche Bevölkerung durch eine muslimische Mehrheit „islamisieren“ oder aus-

tauschen wollten. Dies wiederum bietet den Nährboden, auf dem tätliche Angriffe auf Muslime oder muslimische Einrichtungen gedeihen.

Es stellt eine grobe Vereinfachung dar, wenn man den Islam auf die Verhältnisse in bestimmten islamischen Ländern, auf eine selektive Lektüre einzelner Koranverse oder auf einzelne Begebenheiten, die aus dem Leben Muḥammads überliefert werden, reduziert. Landläufige Argumente selbsternannter Islamexperten („Aber im Koran steht ...“) übersehen die reichen Auslegungstraditionen ebenso wie die vielfältigen Reformbemühungen in der Geschichte islamischer Gesellschaften. Wenig hilfreich sind auch anekdotische Argumentationen von sogenannten Islamkritikern oder von Ex-Muslimen, die ihre persönliche Lebensgeschichte verallgemeinern.

Davon zu unterscheiden ist wiederum Kritik, die sich gegen radikale und gewaltbereite Strömungen innerhalb des Islam richtet (siehe 4.2.4.). Solche Kritik kann nicht einfach mit dem Satz „Das hat mit dem Islam nichts zu tun“ entkräftet werden. Vielmehr ist der Frage nachzugehen, wie Hassredner oder Attentäter dazu kommen, ihre Handlungen mit Argumenten aus der islamischen Tradition zu begründen. Auch Religionskritik – etwa der Verweis auf patriarchale Familienmodelle oder despotische Gottesbilder – stellt an sich noch keine Muslimfeindlichkeit dar. Scharfe und konstruktive Kritiken stammen von muslimischen Theologinnen und Theologen selbst. **Die grundsätzliche Notwendigkeit, sich mit den jeweiligen Schattenseiten der eigenen Religion in Geschichte und Gegenwart auseinanderzusetzen, besteht für Muslime ebenso wie für Christen.**

Attentate islamistischer Terroristen tragen dazu bei, das mediale Bild eines fanatisierten Islam immer wieder zu bestärken. Für die große Mehrheit friedliebender Muslime, die Gewalt im Namen ihrer Religion klar verurteilt, haben sie auch zur Folge, dass die Angst vor islamfeindlichen Übergriffen zunimmt.

Muslimfeindliche Auffassungen und die tatsächlichen Einstellungen von Muslimen fallen weit

auseinander. Beispielsweise lehnte zuletzt mehr als die Hälfte der Deutschen den Satz „Der Islam passt in die deutsche Gesellschaft“ ab.³⁰¹ Gleichzeitig zeigen Umfragen seit mehreren Jahren, dass mindestens 90 Prozent der Muslime in Deutschland sich klar zur Demokratie bekennen.³⁰² Zwölf Prozent der Deutschen unterstellen der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung, islamistischen Terrorismus für gerechtfertigt zu halten,³⁰³ wohingegen nur 0,03 Prozent der Muslime als gewaltbereit gelten und fundamentalistische Einstellungen im Langzeitvergleich abnehmen.³⁰⁴ Wie in den meisten europäischen Ländern überschätzt die deutsche Mehrheitsgesellschaft den Bevölkerungsanteil der Muslime weit: Vermutet werden 28 Prozent,³⁰⁵ faktisch sind es ca. 6,5 Prozent. Diese Divergenz von Außenwahrnehmung und Realität führt zu verschiedensten Diskriminierungen. Verbreiteter als die sichtbaren Handlungen wie Beleidigungen auf der Straße oder gar Angriffe auf Moscheen sind die unsichtbaren Ungleichbehandlungen bei der Vergabe von Baugenehmigungen, Privatwohnungen oder Arbeitsstellen.³⁰⁶

Christliche Positionierungen

Auch manche überzeugte Christinnen und Christen empfinden die vermehrte Präsenz muslimischer Symbole im öffentlichen Raum als konfrontative Religionsbekundung oder gar als Bedrohung. Allerdings darf die Treue zu den eigenen Symbolen nicht zu unfairen Doppelstandards führen. Gerade angesichts der abnehmenden Sichtbarkeit von Religiosität in der Öffentlichkeit sollten Christen das hohe Gut der positiven Religionsfreiheit pflegen.

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat sich 2015 in einem Grundlagentext deutlich gegen die Auffassung gewandt, dass der Islam eine Bedrohung der kulturellen Identität Europas darstelle. In diesem Zusammenhang wurde betont: „Die evangelische Kirche nimmt ihre Verantwortung für das Gemeinwesen wahr, indem sie zunächst den Versuchen wehrt, die Muslime in unserem Land umstandslos nach Maßgabe der Erscheinungsformen des Islams in außereuropä-

ischen Ländern zu beurteilen. Darum erinnert sie daran, was Europa dem Islam historisch verdankt, darum begrüßt sie die Entwicklung eines westlich geprägten Islams als Ausdruck der Inkulturation und Beheimatung bei uns.“³⁰⁷

Die Deutsche Bischofskonferenz wiederum hat sich 2019 in ihrer Arbeitshilfe „Dem Populismus widerstehen“ der Frage gewidmet, auf welche Weise islamfeindliche Einstellungen dazu genutzt werden, Christen für rechtspopulistische oder rechtsextreme Strömungen zu gewinnen. Dabei wurde der folgende Auftrag formuliert: „Letztlich stehen sowohl Christen als auch Muslime vor der Aufgabe, den Respekt vor dem Anderen aus dem je eigenen religiösen Selbstverständnis heraus zu plausibilisieren. In der Nachfolge Jesu Christi zu stehen und ihn zu bekennen, das schließt Hass, Gewalt und Angriffe auf andere Menschen grundsätzlich aus. Deshalb ruft die Kirche dazu auf, sich für Dialog und Verständigung einzusetzen.“ Vor diesem Hintergrund stehen christliche und muslimische Gläubige gemeinsam in der Pflicht, „den gesellschaftlichen Frieden zu bewahren, ihn zu fördern und zu erneuern“.³⁰⁸

Auch der Gesprächskreis „Christen und Muslime“ beim ZdK hat sich 2020 in einer gemeinsamen Erklärung ausführlich mit dem Phänomen der Islamfeindlichkeit auseinandergesetzt. Dabei haben die christlichen und muslimischen Dialogpartner auf die Notwendigkeit hingewiesen, „gemeinsam Strategien nicht nur gegen Islamfeindschaft und ‚rechte Parolen‘, sondern auch gegen Banalisierung, Polarisierung, Diskriminierung und Alltagsrassismus in jeglicher Form fortzuentwickeln“. Mit Blick auf die Verantwortung von Christen wurde die Ermutigung formuliert, „den Islam auch als Religion für Geschwisterlichkeit, für Frieden und Solidarität“³⁰⁹ kennenzulernen, etwa durch einen verstärkten Kontakt zu den vielfältigen muslimischen Lebenswelten in Deutschland.

Die Anerkennung, dass Islamfeindlichkeit – zusammen mit weiteren Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit – in Deutschland ein ernsthaftes Problem darstellt, ist ein wichtiger

erster Schritt. Darüber hinaus ist es jedoch auch von Bedeutung, sich mit den Opfern solcher Einstellungen zu solidarisieren. Entsprechend haben die Kirchen in Deutschland 2021 gemeinsam festgehalten: „Aufgrund antisemitischer und antimuslimischer Ressentiments fürchten Jüdinnen und Juden, Musliminnen und Muslime um ihre Sicherheit. Sie haben Anspruch auf die Solidarität der Kirchen.“³¹⁰ Eine solche Haltung der Solidarität mit Menschen, die aufgrund ihrer Religion diskriminiert oder angegriffen werden, bleibt weiter der Maßstab für kirchliches Handeln.

4.2.4. Extremismus, Islamismus, Salafismus

Begriffsklärungen

Der Begriff des „Extremismus“ im politischen Sinne wird durch die Ablehnung des demokratischen Verfassungsstaats gekennzeichnet. Extremistische Einstellungen können sich auch aus religiösen Überzeugungen speisen. Angestrebt wird die Überwindung der bestehenden politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, teils mit friedlichen Mitteln, teils aber auch auf gewaltsame Weise.

„Islamismus“ bezeichnet eine politisch-extremistische Ideologie, die aus der islamischen Religion eine bestimmte Form politischer Herrschaft ableitet. Das Prinzip der Säkularität, d. h. die Trennung zwischen Religion und religiös-weltanschaulich neutralem Staat, wird abgelehnt, die säkulare rechtsstaatliche Demokratie im Grundsatz als menschengemacht zurückgewiesen.³¹¹ Islamisten erheben – wie alle **Fundamentalisten** – einen exklusiven Wahrheitsanspruch. Daraus leiten sie auch ihren umfassenden Geltungsanspruch für die Gestaltung von Staat und Gesellschaft ab. Wie diese politische Gestaltung konkret aussehen soll und mit welchen Mitteln man sie erreichen will, wird sehr unterschiedlich gesehen. Das Spektrum reicht von politisch-legalistischen, revolutionären bis hin zu dschihadistischen Strömungen. Gewaltbereitschaft und Gewaltanwendung sind zwar für viele radikale islamistische Gruppen charakteris-

tisch, stellen aber kein definierendes Kriterium von Islamismus dar.³¹²



Der Begriff des „Fundamentalismus“ kam Ende des 19. Jahrhunderts auf, um protestantische Bewegungen in den USA mit einem literalistischen Bibelverständnis und einer ablehnenden Haltung gegenüber liberalen Entwicklungen in Theologie und Gesellschaft zu bezeichnen. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde es üblich, den Begriff auf radikale politische Bewegungen in der islamischen Welt zu übertragen (etwa im Kontext der Islamischen Revolution im Iran 1979).

Unter den umstrittenen Begriff des „legalistischen Islamismus“ subsumieren Verfassungsschutzbehörden jene Formen eines „politischen Islam“, die ihre Ziele mit friedlichen Mitteln im Rahmen der geltenden Rechtsordnung verfolgen, langfristig jedoch auf eine Umgestaltung der Gesellschaftsordnung im Sinne eines islamischen Ideals abzielen.³¹³

Der „Salafismus“ wiederum bezeichnet eine besonders strenge fundamentalistische Strömung im sunnitischen Islam, die sich auf ein wortgetreues Verständnis von Koran und Sunna sowie „die rechtschaffenen Altvordenen“ (arab. *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) beruft. Kennzeichnend sind dabei auch die Ablehnung späterer Auslegungstraditionen und die Berufung auf selektiv ausgewählte, wortwörtlich interpretierte Texte.

Unter den Begriff des „Dschihadismus“ fallen militante islamistische Strömungen, die für sich das Recht in Anspruch nehmen, auf gewaltsame Weise den Islam gegen seine „Feinde“ zu verteidigen oder seinen Einflussbereich zu erweitern. Dschihadisten sehen in ihrem globalen Kampf für einen „Gottesstaat“ mit terroristischer Gewalt eine Pflicht des Einzelnen gegen „Ungläubige“ und sogenannte „unislamische“ Herrschaft. Im Gegensatz zu dieser Engführung auf gewaltsame Formen der Auseinandersetzung wird der Begriff des Dschihad (arab. *ḡihād*, „Bemühen, Anstrengung“) in der islamischen Tradition weiter gefasst

(im Sinne der Anstrengung auf dem Wege Gottes, was auch ein spirituelles Bemühen beinhaltet).

Die Begriffe „Islamist“ und „Extremist“ werden in der Regel nicht als Eigenzuschreibungen verwendet. Ebenso wie in islamkritischen Kreisen kaum zwischen Islamisten und Muslimen unterschieden wird, bezeichnen auch Islamisten sich schlichtweg als „Muslime“, wobei sie gleichzeitig der Mehrheit der moderaten Muslime häufig das Muslim-Sein absprechen. Als positiv verstandene Eigenbezeichnung ist darüber hinaus der arabische Begriff „Salafi“ gebräuchlich (im Sinne des Anspruchs, in der Tradition der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* zu stehen).

Zur Geschichte

Der Islamismus ist ein modernes Phänomen, das wesentlich im kolonialen und nachkolonialen politischen Kontext geformt wurde. Islamismus stellt eine mögliche Variante im zeitgenössischen Islam dar, die seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts weltweit Anhänger gefunden und durch Migration und „Ideologieimport“ auch in Europa Fuß gefasst hat.

Im 19. Jahrhundert traten – in Reaktion auf die europäischen Kolonialisierungsbestrebungen und die damit verbundenen Krisenphänomene – in der islamischen Welt Reformer auf, die die Rückkehr zu den eigenen religiösen Fundamenten als Voraussetzung für eine sich vom Westen abgrenzende Entwicklung betrachteten, sich aber ironischerweise in vielerlei Hinsicht an Strukturen und Inhalten westlichen Denkens orientierten. „Modernisten“ wie Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (gest. 1897) und Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905) forderten eine neue Auslegung der religiösen Quellen, die die grundsätzliche Übereinstimmung des Islam mit den Grundprinzipien der Moderne aufzeigen sollte. Dazu verbanden sie eine kompromisslose Ausrichtung an den islamischen Grundlagen (insbesondere dem islamischen Einheitsbekenntnis *tawḥīd*) mit der selektiven Aneignung moderner Vorstellungen und Errungenschaften. Angestrebt wurde dabei etwa eine Modernisierung des Bildungssystems, der Technologie und der Wissenschaften. Die Brücke sah man in der

Vernunftgemäßheit, die der koranischen Offenbarung ebenso wie der westlichen Moderne zugeschrieben wurde. Ein wichtiger Bezugspunkt dieser Überlegungen war die Rückkehr zu der allein als ursprünglich und verbindlich betrachteten Lehre und Glaubenspraxis der ersten drei Generationen der Muslime.

Kennzeichnend für ideologische Strömungen, die man heute – wiederum in Anlehnung an die *salaf* – als Salafismus bzw. Neo-Salafismus bezeichnet, ist die Ablehnung jeglicher Veränderung als „unerlaubte Neuerung“ (arab. *bid‘a*). Es handelt sich hierbei um antimodernistische, fundamentalistisch-puristische Strömungen innerhalb des sunnitischen Islam, die die Frühzeit des Islam idealisieren.³¹⁴ Ihnen gehören weltweit eine kleine, aber durchaus lautstarke Minderheit an. Insbesondere die saudische Variante des (Neo-)Salafismus, der sogenannte Wahhabismus (benannt nach Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, gest. 1792), wurde mittels Erdölreichtum und *da‘wa* („Mission“, siehe 2.2.9.) in viele Teile der Welt exportiert. Die islamische *umma* soll demnach von allen Fremdeinflüssen gereinigt und über die Grenzen der traditionellen Rechtsschulen hinweg geeint werden; hierzu gehört auch eine Ablehnung vieler traditioneller islamischer Strömungen, darunter die mystische Tradition. Entlang der Streitfrage, auf welche Weise man unislamischem Verhalten begegnen sollte, haben sich verschiedene salafistische Strömungen herausgebildet (puristisch-missionarisch, politisch, revolutionär-aktivistisch, dschihadistisch).

Traditionalistische Strömungen wiederum bewerten zwar die (westliche) Moderne ebenfalls kritisch, schätzen jedoch die islamische (z. B. osmanische) Kultur hoch, die erst durch den vererblichen Einfluss westlicher bzw. unislamischer Kräfte niedergegangen sein soll. Diese Haltung ist beispielsweise für politisch-islamische Gruppen in der Türkei prägend. Sie findet sich somit teilweise auch bei türkeistämmigen Muslimen in Deutschland wieder.

Als älteste und einflussreichste sunnitische islamistische Vereinigung gilt die in über 70 Ländern

agierende Muslimbruderschaft, die 1928 in Ägypten von Ḥasan al-Bannā (gest. 1949) gegründet wurde. Fast zeitgleich und unabhängig davon formulierte einer der Vordenker des Islamismus und Gründer der *Jama'at-e Islami*, Abū l-A'la Mawdūdī (gest. 1979), seine politische Theorie von der alleinigen Herrschaft Gottes, die maßgeblichen Einfluss auf den arabischen und iranischen Islamismus ausübte. Von der Muslimbruderschaft führt eine Entwicklungslinie über den 'Abduh-Schüler Rašīd Riḍā (gest. 1935) und den Theoretiker des radikalen Islamismus Sayyid Qutb (gest. 1966) zum militant-dschihadistischen Salafismus. Der schiitische Islamismus im Iran knüpft an spezifisch schiitische Vorstellungen an und hat mit Ayatollah Chomeini (gest. 1989) Konzept der stellvertretenden Herrschaft des Rechtsgelehrten (pers. *velāyat-e faqīh*) das erste und bislang einzige islamistische Staatssystem errichtet. Als Vordenker des politischen Islam in der Türkei gilt u. a. Necmettin Erbakan (gest. 2011), dessen Ideen von „nationaler Sicht“ (türk. *millî görüş*) und „gerechter Ordnung“ (türk. *adil düzen*) einen Gegensatz zu demokratischen und rechtsstaatlichen Prinzipien markieren.

Kennzeichnende Inhalte islamistischer Ideologien

Der Islamismus beruft sich auf die als ursprünglich angenommenen religiösen Quellen des Islam, d. h. vor allem auf Koran und Sunna. Eine besondere Rolle spielen dabei Handlungen des islamischen Propheten Muḥammad, die bis ins Detail als verbindliches Vorbild gelten. Die staatliche Ordnung und die Gesellschaft, einschließlich der privaten Lebenswelt der Menschen, sollen von einer strikt verstandenen „Scharia“ bestimmt werden – im Sinne eines umfassenden Regelsystems, das auf göttlich geoffenbarten, unveränderlichen Normen basiert und weitgehend fundamentalistisch ausgelegt wird (siehe 2.2.6.).

Markante Slogans zur Untermauerung des umfassenden politischen Gestaltungsanspruches lauten „Der Islam ist die Lösung“ oder „Der Islam ist Religion und Staat“. Unter dem Stichwort „Vertrag von Medina“ (arab. *ṣaḥīfat al-madīna*, teils auch „Verfassung von Medina“, arab. *dustūr*

al-madīna) berufen Islamisten sich auf die angebliche Konstituierung eines ersten islamischen „Staats“ in Medina durch Muḥammad. Es handelt sich dabei um eine Phase, in der Muḥammad nicht mehr wie in Mekka in der Defensive war, sondern in der Tat Verantwortung für ein soziales Gemeinwesen trug. Allerdings wird der „Vertrag von Medina“ von vielen Muslimen heutzutage auch auf ganz andere Weise verstanden: nämlich als frühes Referenzwerk zur Abwehr extremistischer Bestrebungen (so etwa auch in der Marrakesch-Deklaration aus dem Jahr 2016).

Ein weiteres zentrales Schlagwort im islamistischen Diskurs ist die absolute Souveränität Gottes (arab. *ḥakimiyya* in einer Wortschöpfung Sayyid Qutbs) und seines Gesandten. Sie soll sich im „Gesetz Gottes“ (arab. *ṣarī'at Allah*) Ausdruck verschafft haben, ihr wird der gesamte politische Bereich untergeordnet. Von ihr her muss sich die Einheit der *umma* und der Gesellschaft in allen Bereichen gestalten. Die Ausschließlichkeit des Islam, die Überlegenheit der muslimischen Gemeinschaft, der Status von Nichtmuslimen oder die grundlegend unterschiedlichen Rechte von Männern und Frauen werden häufig unter unmittelbarer Heranziehung von Koranversen – mit entsprechend fundamentalistischer Deutung – thematisiert. Eine überaus scharfe „Innenwelt-Außenwelt“-Wahrnehmung führt in radikaleren Lesarten dazu, dass unter das Verdikt des Unglaubens auch alle Muslime fallen, die den eigenen Kriterien nicht entsprechen (arab. *takfīr*, „für ungläubig erklären“). Hinzu kommen als Bestandteil der islamistischen Weltansicht antisemitische Einstellungen, die mit einer feindlichen Gesinnung gegenüber jüdischen Menschen und dem Staat Israel einhergehen.

Islamismus in Deutschland

Zahlen sind schwierig zu erheben. 2024 ordnete der Verfassungsschutz 27.200 Personen dem (weit gefassten) Bereich des Islamismus zu, mithin etwa 0,5 Prozent aller Muslime in Deutschland.³¹⁵ Der Salafismus, bis vor Kurzem stark wachsend, ist mit 10.500 Personen (davon 15 Prozent Frauen, 10–15 Prozent Konvertiten) die zah-

lenmäßig bedeutendste islamistische Strömung. Sie ist keineswegs homogen und birgt nach wie vor ein hohes Radikalisierungs- und Gefahrenpotenzial.

Der explizit islamistische Diskurs ist Sache einer verhältnismäßig kleinen Minderheit unter den in Deutschland lebenden Muslimen. Er verfügt jedoch überproportional und international gestützt über mediale und finanzielle Ressourcen, die seinem Anspruch auf Deutungshoheit über „den Islam“ und dessen einzig richtige Interpretation wirkungsvoll Nachdruck verleihen. Resonanz findet der islamistische Diskurs vor allem unter jüngeren, auch gebildeten Muslimen sowie insbesondere bei jungen Konvertiten. Wichtigstes Kommunikations- und Propagandamedium ist dabei das Internet.

In Deutschland gerät die Deutsche Muslimische Gemeinschaft (seit 2017 DMG, zuvor „Islamische Gemeinschaft in Deutschland“, IGD) regelmäßig in den Fokus der Aufmerksamkeit, wenn es um Bezüge zur weltweiten Bewegung der islamistischen Muslimbruderschaft geht. Sie ist zahlenmäßig klein, kann aber in historischer und ideologischer Hinsicht als bedeutsam gelten. Aus dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) wurde sie Anfang 2022 ausgeschlossen. Durch ihre Geschichte ist die DMG unmittelbar mit den Anfängen des politischen Islam in Deutschland verbunden.

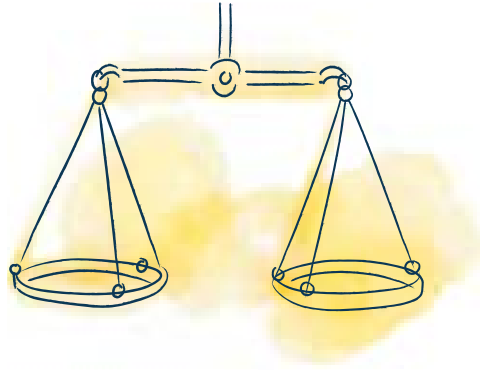
Die radikal islamistischen Organisationen Hizb ut-Tahrir (arab. *ḥizb at-tahrīr*, „Partei der Befreiung“, panislamistische Organisation zur Errichtung eines Kalifatsstaates), Hamas (palästinensische „Bewegung des Islamischen Widerstands“) und Hisbollah (arab. *ḥizb Allāh*, „Partei Gottes“, islamistisch-schiitische Partei und Miliz aus dem Libanon) unterliegen in Deutschland einem Betätigungsverbot. Hamas und Hisbollah werden zudem als Terrororganisationen eingestuft. Ihnen ist gemeinsam, dass sie auf gewaltsame Weise das Existenzrecht Israels bekämpfen.

Der Salafismus fasste in Europa in den 1990er-Jahren Fuß. Ab den 2000er-Jahren trugen salafisti-

sche Prediger den Salafismus in die deutsche Öffentlichkeit. Besonders einflussreich ist die massiv werbende salafistische Internetpropaganda. Heute sind die einschlägigen Szenestars oder Influencer auf allen wichtigen Social-Media-Kanälen präsent und erreichen mit häufig hoch professionell gestalteter Internetpropaganda Zehntausende junge Menschen. Die Inhalte bewegen sich zwischen dem Aufruf zur Wahrung der islamischen Identität gegenüber der als dekadent und moralisch verwerflich betrachteten westlichen Gesellschaft bis hin zu radikaleren Botschaften, die geeignet sind, Gewaltbereitschaft zu fördern.

Bewertung

Die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus ermöglicht eine Differenzierung zwischen islamischen Positionen, die das geschichtlich vorhandene Reformpotenzial des Islam angesichts pluraler rechtsstaatlicher Gesellschaftsformen ausloten (moderne Hermeneutik, kulturwissenschaftliche Zugänge) auf der einen Seite, und einer von Islamisten geforderten „Reform“ im Sinne der Etablierung von Strukturen einer fundamentalistisch ausgelegten Scharia auf der anderen Seite. **Mit Extremisten jeglicher Couleur ist ein Dialog schwierig. Wer anstrebt, die freiheitlich-demokratische Grundordnung zu überwinden und Anderen die eigene radikal-religiöse Lebensweise aufzuzwingen, scheidet als Dialogpartner aus. Gleiches gilt für Strömungen, die antisemitische Ideologien vertreten.** Zu beachten ist aber auch, dass das Spektrum politisch-islamischer Strömungen sehr weit ist. Pauschale Zuschreibungen sind daher problematisch. Vielmehr wird es jeweils um eine sach- und kontextbezogene Auseinandersetzung gehen. Gerade weil es teils fließende Übergänge zwischen sehr konservativer Religiosität und Islamismus gibt, ist es notwendig, problematische Entwicklungen zu identifizieren. Im Idealfall geschieht dies gemeinsam mit muslimischen Dialogpartnern, die das Anliegen teilen, einer Vereinnahmung ihrer Religion durch radikale Kräfte entgegenzuwirken.



4.2.5. Frauenrechte und Geschlechtergerechtigkeit

Fragen von Frauenrechten und Geschlechtergerechtigkeit waren und sind sowohl unter Christinnen und Christen als auch unter Musliminnen und Muslimen Gegenstand von Kontroversen. Mit Blick auf den muslimischen Diskurs ist festzustellen: Dieselben Koranverse werden unter Umständen völlig konträr gedeutet und gelebt. Gleiches gilt für die große Anzahl an Überlieferungen aus dem Leben des islamischen Propheten, die ebenfalls Unterschiedliches besagen und die unterschiedlich bewertet, gewichtet und gedeutet werden. Und ebenso weisen die vielen Gesellschaften, Kulturen und Traditionen, in denen der islamische Glaube gelebt wird, eine große Bandbreite auf bezüglich der Rollen, Rechte und Pflichten, die für Männer und Frauen gelten. Der komplexe Prozess der praktischen Aneignung ist jeweils von der Diskussion um Normativität zu unterscheiden und geografisch wie kulturell sehr unterschiedlich.

Ungleichheiten und Misogynie

In manchen islamisch geprägten Gesellschaften sind Frauen Opfer von Gewalt und sich überschneidenden (intersektionalen) Formen von Diskriminierung. Innerhalb islamischer Gemeinschaften gibt es – wie auch in christlichen Gemeinschaften – spezifische Ordnungen, Regelungen, Zugänge und Räume für die unterschiedlichen Geschlechter. Dazu gehört, dass Frauen oft bestimmte Aufgaben nicht übernehmen dürfen oder auf bestimmte Rollen festgelegt werden.

In der Regel dürfen Frauen – mit Ausnahme weniger, meist wenig anerkannter Reformgemeinden – nicht als Vorbeterinnen (Imaminnen, siehe 3.2.4.) vor gemischtgeschlechtlichen Gruppen

auftreten. Begründet wird dies oft mit der Körperlichkeit des Ritualgebets. Zwar ist theoretisch das Predigen vor gemischtgeschlechtlichen Gemeinden für Frauen möglich, es wird jedoch selten praktiziert. Das gemeinschaftliche Gebet am Freitag ist zudem nur für Männer, nicht aber für Frauen verpflichtend.

Nach klassischem islamischem Recht ist die Polygynie (d. h. die Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen) erlaubt, wobei zumeist argumentiert wird, dass damit die Versorgung verwitweter Frauen gewährleistet sein soll. Im Koran wird formuliert, dass die Frauen innerhalb einer Mehrehe gleich zu behandeln sind (vgl. Sure 4:3 und 4:129); weil eine solche Gleichbehandlung praktisch aber schwer durchführbar ist, wird dies von vielen zeitgenössischen Theologinnen und Theologen als Plädoyer für die Monogamie verstanden. Jedoch ist die Gesetzeslage hierzu international sehr unterschiedlich geregelt. Das umstrittene Konstrukt der sogenannten „Zeitehe“ (arab. *mut'ā*), wird nur im Kontext des zwölferschiitischen Islam praktiziert und anerkannt.

In nicht wenigen muslimischen Gemeinschaften stehen Frauen weniger Rechte zu als Männern. Regional unterschiedlich ausgeprägte patriarchale Traditionen haben im Laufe der Geschichte den muslimischen Frauen ihre Rechte ganz oder teilweise verwehrt. Unter anderem mit Verweis auf verschiedene Koranverse (z. B. 2:228; 4:34) wird ihnen Gehorsam gegenüber ihrem Ehemann (oder anderen männlichen Verwandten wie Bruder oder Vater) abverlangt; auch werden sie manchmal am Zugang zu Bildung gehindert. Neben koranischen Belegstellen gibt es – mehr oder weniger anerkannte – Hadithe, die zur Einschränkung oder Missachtung von Frauenrechten herangezogen werden.

Im Scheidungsrecht votieren viele klassische Rechtsgelehrte für eine ungleiche Behandlung der Geschlechter. Sie nehmen dabei u. a. Bezug auf koranischen Aussagen, in denen eine in der Spätantike gängige Scheidungspraxis teilweise fortgeschrieben wird. Auch im Erbrecht (unter Berufung auf die Koranverse 4:11 f.) wird dem männlichen Nachkommen der doppelte Anteil zugesprochen. Dies hängt mit der Vorstellung zusammen, dass der Mann die finanzielle Versorgungspflicht hat (und deswegen den höheren Erbanteil bekommt). Um einer Benachteiligung von Frauen und Töchtern im Erbe entgegenzuwirken, haben muslimische Familien in der Vormoderne teilweise auf das Stiftungsrecht zurückgegriffen.

Insgesamt lässt sich feststellen: Im Zuge der Einführung eines kodifizierten Rechts wurde gerade in modernen Nationalstaaten islamischer Prägung die Benachteiligung von Frauen festgeschrieben. Zudem haben islamistische Vorstellungen ab dem 20. Jahrhundert in einigen Ländern auch das staatliche Recht beeinflusst. Gerade in Kontexten, in denen Frauen eine bestimmte Kleiderordnung aufgezwungen wird, gilt auch das Kopftuch (oder eine andere Form des islamisch begründeten Schleiers) als Symbol der Unterdrückung (siehe 4.3.5.).

Der Einfluss von Herkunftsländern und -kulturen ist ein entscheidender Faktor. Dies gilt auch für unterschiedliche Bewertungen und Ansichten zur Frage, was Scham, Sitte und Anstand jeweils ausmacht.³¹⁶ Einige Familien weisen der Frau einen nachgeordneten Platz zu, damit sie durch ihren Umgang mit nicht verwandten Männern keinen Anlass zur „Unmoral“ gibt. Solche Einschränkungen können Bekleidungsvorschriften beinhalten oder gar die Anweisung, sich bevorzugt im Haus aufzuhalten. Die Sittlichkeit des Mannes spielt in einem solchen Denken keine Rolle und beeinflusst damit auch nicht das Ehrgefühl der Familie. Festzuhalten bleibt: Für Femizide (oft irreführend als „Ehrenmorde“ bezeichnet) darf es keine religiöse Rechtfertigung geben. Sie sind auch nicht durch islamrechtliche Vorschriften zu legitimieren.³¹⁷

Geschlechtergerechtigkeit

Ebenfalls auf der Grundlage von Koranversen und Hadithen – und unter stärkerer Berücksichtigung des historischen Kontextes – wird aber auch explizit für eine Gleichberechtigung der Geschlechter gekämpft.³¹⁸ Diese Art der Exegese (die in neueren Entwürfen als „feministisch“ oder „geschlechtergerecht“ bezeichnet wird³¹⁹) existiert seit dem 20. Jahrhundert, kann sich dabei aber auf ältere Quellen und Vorbilder stützen. Die Autorinnen und Autoren setzen sich für eine andere – geschlechtergerechte – Lesart des Koran ein und betonen den zeitgeschichtlichen und kulturellen Kontext der jeweiligen Koranverse. Verwiesen wird dabei auf den stark patriarchalen und misogynen Kontext zur Zeit von Muḥammad – beispielsweise wird mit Blick auf die vorislami-sche Praxis davon berichtet, dass neugeborene weibliche Nachkommen lebendig verscharrt wurden (vgl. Sure 16:58), Frauen nicht erben durften und wie Gegenstände gehandelt wurden. Vor diesem Hintergrund wird der Koran dann im Sinne einer Parteinahme für die Rechte von Frauen und Mädchen verstanden, verbunden mit der Forderung, dieses Ziel auch heute umzusetzen.³²⁰ Eine weitverbreitete Lesart, die auch auf Geschlechtergerechtigkeit hinausläuft, geht von einem ganzheitlichen Koranverständnis aus. Dabei wird betont, dass die Gesamtheit aller Aussagen und Erzählungen im Koran und die Art, wie sie dargelegt und erzählt werden, eine gleichberechtigte Wertschätzung beider (in ganz neuen Ansätzen auch: aller) Geschlechter propagiert, und diesem widersprechende Verse als zeitgebunden und im Kontext ihrer Entstehung zu begreifen sind.³²¹

Juristische Argumentationen hinterfragen die Autorität von denjenigen Hadithen, die Frauen unterdrücken, indem sie die (möglicherweise auch unbewussten) Interessen der Überlieferer offenlegen und weiteres, anderes Hadith-Material zu Rate ziehen, das für eine Anerkennung der Rechte von Frauen spricht.³²² Andere Exegeten wiederum messen Hadithe, die zur Unterdrückung von Frauen benutzt werden, daran, ob diese auch durch koranische Aussagen gestützt werden, und beto-

nen, dass die dokumentierte Partizipation von Frauen in allen Bereichen der frühislamischen Gemeinschaft diesen patriarchalen Lesarten widerspricht. Ebenso wird auch die Tatsache hervorgehoben, dass die klassischen Disziplinen der islamischen Gelehrsamkeit von Männern dominiert und dementsprechend patriarchal geprägt sind.

Aus dem Bereich der systematischen Theologie wird das Argument angeführt, dass Gott ein gerechter Gott sei, der auch gerechte Verhältnisse für Frauen und Männer wolle.³²³ Des Weiteren wird betont, dass Gott laut Koran Mann und Frau „aus einem einzigen Wesen“ (4:1) erschaffen hat; ebenso haben *beide* gleichermaßen Anteil an der Vertreibung aus dem Paradies (vgl. 20:121), und *beide* sind gleichermaßen für ihr Heil im Diesseits (vgl. 33:35) wie auch im Jenseits (vgl. 7:42; 3:195; 82:19) verantwortlich. Daraus müsse auch folgen, dass beide Geschlechter gleichwertig sind.

Solche Lesarten, die eine Gleichberechtigung einfordern, sind zwar bislang in der Minderheit, gewinnen aber vor allem in Europa, Nordamerika und Indonesien und in der akademisch-theologischen Ausbildung immer weiter an Einfluss.

Katholische Positionierung

Zunächst ist es Anrecht und Aufgabe von Musliminnen und Muslimen zu bestimmen, wie sie den Koran und ihre Tradition verstehen. Christinnen und Christen können – keinesfalls triumphierend – an ihre eigene schmerzhafteste Lerngeschichte und das in ihrer Gemeinschaft weiterhin andauernde Bemühen um eine Gleichberechtigung der Geschlechter erinnern. Sie können darüber hinaus ins Gedächtnis rufen, dass sie auch durch Kritik von außen auf Ungerechtigkeiten und patriarchale Lesarten in ihrer eigenen Tradition aufmerksam geworden sind. Gläubige beider Glaubensgemeinschaften können einander aufmerksam machen auf die Schuld, die sie – in Exegese, Rechtsprechung, Praxis und andernorts – gegenüber den Frauen in ihren Gemeinschaften auf sich geladen haben, und einander ermutigen, entsprechende Änderungen sowohl in ihren Strukturen als auch im Denken der Gemeinschaft zu bewir-

ken. **Christinnen und Musliminnen, Christen und Muslime können gemeinsam darüber nachdenken, wie eine lebensbejahende und geschlechtergerechte Auslegung ihrer heiligen Schriften für alle Menschen aussehen kann. Und sie können sich gemeinsam dafür einsetzen, diese Auslegungen zu leben und auch Strukturen etablieren, in denen dies möglich ist.**

4.2.6. Weibliche Genitalverstümmelung

Weibliche Genitalverstümmelung (*Female genital mutilation*, FGM) meint die teilweise oder vollständige Amputation oder zumindest Beschädigung der äußeren weiblichen Geschlechtsorgane (Klitoris, kleine Schamlippen) oder eine Verengung der Vaginalöffnung, jeweils ohne medizinische Indikation. Der Eingriff geht damit weit über das hinaus, was bei Männern mit dem Begriff „Beschneidung“ bezeichnet wird, und stellt eine schwerwiegende Körperverschädigung und damit Menschenrechtsverletzung dar, die in den meisten Staaten unter Strafe steht.

Traditionelle Praxis und Verbreitung

Die FGM wird vor allem im westlichen und nordöstlichen Afrika (besonders Somalia, Dschibuti, Ägypten, Sudan, Eritrea, Guinea, Mali, Sierra Leone) praktiziert, in Ländern wie Jemen, Indonesien und Malaysia nur in bestimmten Gegenden oder Gruppen. Sie wird überwiegend, aber keineswegs in der ganzen islamischen Welt praktiziert. In vielen islamisch geprägten Ländern, so etwa in der Türkei, ist sie niemals üblich gewesen, und auch in Syrien, Jordanien und dem Libanon kommt sie kaum vor. Zudem wird sie in etlichen Ländern, in denen sie verbreitet ist, nicht nur von den Muslimen, sondern auch von Angehörigen indigener und christlicher Religionen praktiziert. Das gilt etwa für die Kopten in Ägypten, aber auch für die Christen in Eritrea und Äthiopien. In Äthiopien praktizierten sie früher auch die „Falaschen“, die sich zum Judentum bekennen. Dies zeigt, dass es sich bei der weiblichen Beschneidung nicht um etwas spezifisch Islamisches handelt, sondern um einen kulturbedingten

Brauch aus vorislamischen Zeiten, der in Afrika die größte Virulenz und Verbreitung besitzt und vermutlich dort auch seinen Ursprung hat.

Obwohl die FGM in Deutschland seit 2013 verboten ist und unter Strafe steht, sind infolge der verstärkten Zuwanderung aus den betreffenden Ländern dennoch Tausende Mädchen jährlich betroffen, die dafür meist ins Ausland gebracht werden. Seit 2015 machen sich Personen in Deutschland auch dann strafbar, wenn sie die FGM im Ausland durchführen lassen.

Schätzungen gehen davon aus, dass weltweit etwa 125–200 Millionen Frauen betroffen sind und jährlich etwa drei bis vier Millionen Mädchen eine Genitalverstümmelung erleiden. Je nach örtlichem Brauch wird die FGM zu unterschiedlichen Zeitpunkten ab den ersten Lebenstagen vorgenommen, in den meisten Fällen vor oder zu Beginn der Pubertät. In der Regel geschieht dies durch Geburtshelferinnen, traditionelle Heilerinnen und ältere Frauen, die diese Tätigkeit gewerblich, aber nicht professionell ausüben, seltener durch Ärzte.

Die weibliche Beschneidung wird oft auf Initiative der Mütter oder Großmütter betrieben, die – im Einklang mit den Anschauungen des sozialen Umfelds – ein „unbeschnittenes“ Mädchen für nicht heiratsfähig halten. Die Ursprünge und Motive der Praxis sind vielfältig: So trägt sie etwa Züge eines Übergangs- oder Initiationsritus, in manchen Gegenden ist sie mit magischen oder „ästhetischen“ Vorstellungen verbunden. Ein wesentliches Motiv ist jedoch die Kontrolle und Unterdrückung der weiblichen Sexualität in patriarchalen Gesellschaften. Insofern ist die Genitalverstümmelung letztlich Ausfluss frauenfeindlicher Traditionen und Einstellungen.

Medizinische Folgen

Die Folgen der Genitalverstümmelung sind außerordentlich gravierend: Nach Schätzungen der WHO sterben 25 Prozent der Mädchen während oder in Folge des Eingriffs (vor allem durch zu hohen Blutverlust, Infektionen), der gewöhnlich

ohne Narkose, meist unter schlechten hygienischen Bedingungen und mit rudimentären Instrumenten wie Messern oder Rasierklingen vorgenommen wird. Bei den Überlebenden zieht er häufig schwere Gesundheitsschäden wie z. B. chronische Harnleiter- und Nierenentzündungen nach sich. Der Eingriff kann außerdem schwere psychische Traumatisierungen und psychosomatische Erkrankungen zur Folge haben, die Menstruation und den Geschlechtsverkehr für die Frauen schmerzhaft machen, das sexuelle Empfinden stark einschränken, zu Unfruchtbarkeit oder Komplikationen bei Geburten führen.

Islamwissenschaftliche und islamisch-theologische Bewertung

Muslime, die die Genitalverstümmelung von Mädchen praktizieren, bekunden häufig, diese sei von ihrer Religion geboten. Auch bei Nichtmuslimen trifft man immer wieder auf die Ansicht, sie sei durch die islamische Religion begründet. Das ist jedoch falsch. Im Koran kommt die Genitalverstümmelung nicht vor. In einigen überlieferten Aussprüchen, die dem Propheten zugeschrieben werden, ist zwar von ihr die Rede. Aber erstens ist die Echtheit gerade dieser Aussprüche bereits nach traditionellen islamischen Kriterien fraglich, und zweitens erklärt kein einziger von ihnen diese Praxis zur Pflicht. Sie können als vorübergehende Konzession an die gerade erst neu islamisierten Bewohner von Teilen der arabischen Halbinsel interpretiert werden. Angesichts dieses Gesamtbefundes haben sich mehrfach prominente islamische Religionsgelehrte und Institutionen in Form von Rechtsgutachten (Fatwas) öffentlich gegen die Genitalverstümmelung ausgesprochen (z. B. al-Azhar 2006) und sie für unislamisch erklärt. In vielen Ländern wie Ägypten ist sie seit vielen Jahren offiziell verboten.

Gegenmaßnahmen

Die Vereinten Nationen bemühen sich insbesondere seit der „UN-Dekade für Frauen“ 1985–1995 um deren Bekämpfung und haben 1994 einen Aktionsplan verabschiedet, der auf die völlige Überwindung dieser Praxis abzielt. Im Einklang mit die-

sem Aktionsplan setzen sich zahlreiche nationale und internationale Nichtregierungsorganisationen (NGOs), vor allem Frauenverbände, Menschenrechtsorganisationen und kirchliche Vertreter wie der koptische Papst Tawadros II., durch Aufklärungsarbeit, öffentliche Stellungnahmen und Entwicklungshilfeprojekte für deren

Beendigung ein. Dabei arbeitet man gezielt mit muslimischen Gelehrten und Institutionen zusammen. Seit 2003 findet weltweit am 6. Februar der „Internationale Tag gegen weibliche Genitalverstümmelung“ statt, um auf die Problematik aufmerksam zu machen.

4.3. Kirchliche Perspektiven auf islamische Lebensvollzüge

4.3.1. Einrichtung muslimischer Gebetsräume und Bau von Moscheen

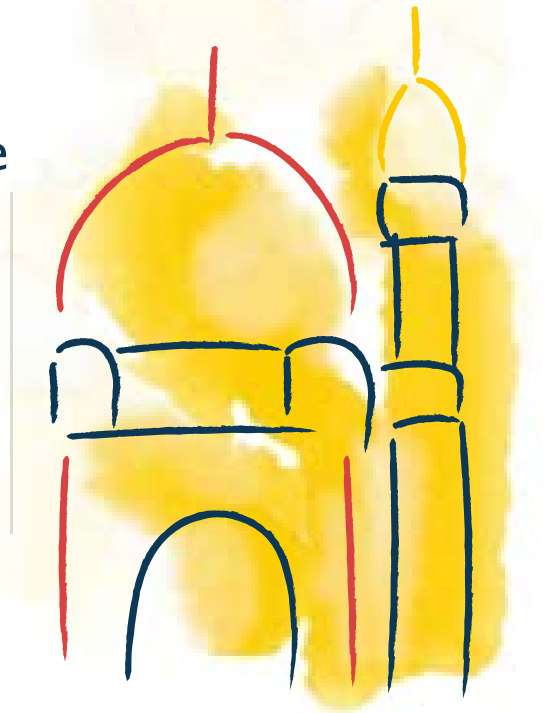
Muslimisches Leben vollzieht sich in seinen wesentlichen Aspekten in Gemeinschaft. Neben der Familie ist die Gemeinde der primäre Ort der Religionsausübung. Vor allem für das gemeinschaftliche Gebet bedarf es geeigneter Räumlichkeiten für die Gruppe der Betenden. Unter den Bedingungen der Migration nach Deutschland mussten Muslime sich die entsprechenden Einrichtungen für die gemeinschaftliche Ausübung ihrer Religion selbst schaffen. Mit dem Bau von Moscheen treten sie stärker in das Bewusstsein einer sich zunehmend säkularisierenden Gesellschaft. Dies führt bisweilen auch zu besorgten oder ablehnenden Haltungen in der Mehrheitsgesellschaft, die einer politischen Instrumentalisierung den Boden bereiten können.³²⁴ Auch deshalb ist es notwendig, sich aus kirchlicher Perspektive mit der Frage der Errichtung muslimischer Gebetsstätten in Deutschland auseinanderzusetzen.

Das rituelle Gebet (arab. *ṣalāt*) gehört zu den fünf Grundpflichten des Islam. Es ist fünfmal am Tag zu bestimmten Zeiten nach einem festgelegten Ritual zu verrichten. Im Einzelnen handelt es sich um das Morgen-, Mittags-, Nachmittags-, Abend- und Nachtgebet. Die Gebetszeiten richten sich nach dem Sonnenstand und verschieben sich da-

her von Tag zu Tag. Grundsätzlich kann man an jedem Ort beten, sofern er sauber ist. Der besondere Charakter des Ortes „definiert sich aus der wichtigsten in ihr stattfindenden Handlung, der Niederwerfung beim Gebet ... Die Moschee ... ist der Ort dieser Niederwerfung.“³²⁵ Auch wenn Moscheen als solche keinen sakralen Charakter haben, sind es für Muslime besondere Orte, denen Respekt gebührt. Grundsätzlich ist es verdienstvoller, das Gebet in Gemeinschaft zu verrichten, als es alleine zu tun.

Schaffung muslimischer Gebetsstätten in Deutschland

Wenn Muslime in einer Gruppe zusammen sind, ergibt sich die Notwendigkeit, (zumindest temporäre) Räume für das gemeinsame Gebet zu schaffen. Dies kann bei Veranstaltungen der Fall



sein, bei denen man einen separaten Raum für diesen Zweck zur Verfügung stellt. Auch im öffentlichen Raum (z. B. Hochschule und Krankenhaus) oder am Arbeitsplatz kann der Bedarf aufkommen. In diesem Zusammenhang wird manchmal der Einwand formuliert, dass ein Ort, an dem Muslime einmal gebetet hätten, für immer eine Moschee sei. Diese Behauptung entbehrt einer seriösen Grundlage und ist nicht haltbar.

Der erste Gebetsraum in Deutschland wurde um 1739 im Militärwaisenhaus in Potsdam eingerichtet.³²⁶ Er diente muslimischen Soldaten der preußischen Armee als Gebetsstätte. Dabei war den Soldaten der Sonntagvormittag für ihre wöchentlichen Gottesdienste vorbehalten. Es ist davon auszugehen, dass es in der Folgezeit auch an anderen Orten, wo sich Muslime zeitweise oder auf Dauer aufgehalten haben, Gebetsräume gegeben hat. Im Zuge der Arbeitsmigration des vergangenen Jahrhunderts entstanden in Wohnheimen und bisweilen auch am Arbeitsplatz Gebetsräume für muslimische Arbeitsmigranten. Zu erwähnen sind auch die sogenannten „rollenden Moscheen“ für türkische Streckenarbeiter in Eisenbahnwaggons in den 1960er-Jahren.³²⁷ Diese und andere Beispiele gehören der Vergangenheit an.

Mit der Gründung von Moscheegemeinden wurden ab Mitte der 1970er-Jahre zunehmend dauerhafte Gebetsstätten geschaffen. Wer beten möchte, kann dies heute in der Regel in seiner örtlichen Moscheegemeinde tun. Ein steigender Bedarf ist hingegen in den Einrichtungen festzustellen, in denen sich Muslime vorübergehend oder dauerhaft aufhalten. Zu denken ist dabei an Krankenhäuser, Seniorenheime, Justizvollzugsanstalten oder Flughäfen. In den meisten internationalen Flughäfen gibt es mittlerweile muslimische Gebetsräume oder Räume der Stille für das persönliche Gebet. Ähnliches gilt für Universitätskliniken und Krankenhäuser. Zuständig für Einrichtung und Betrieb von Gebetsräumen sind die Träger der Institutionen, die in dieser Frage zwischen dem Grundrecht auf Religionsfreiheit, ihrem Selbstverständnis und (bei staatlichen Trägern) dem Neutralitätsgebot abwägen müssen.

Moscheebau

Die erste Moschee in Deutschland entstand 1915 in einem Lager in Wünsdorf südlich von Berlin für kriegsgefangene Soldaten der alliierten Streitkräfte.³²⁸ Dabei handelte es sich um einen einfachen Holzbau mit Kuppel und Minarett, den die kleine muslimische Gemeinde in Berlin über den Krieg hinaus als Gebetsstätte nutzte. Ende der 1920er-Jahre musste man sie wegen Baufälligkeit abreißen. Die älteste bis heute bestehende Moschee ist die 1925 eröffnete Wilmersdorfer Moschee im gleichnamigen Berliner Stadtbezirk. Nach dem Zweiten Weltkrieg und noch vor dem Höhepunkt der Arbeitsmigration 1973 wurden an verschiedenen Orten im damaligen Bundesgebiet einzelne Moscheen errichtet.³²⁹ Bei den Gemeinden handelte es sich weitgehend um Kaufleute aus dem Iran (Hamburg), Studierende aus verschiedenen arabischen Ländern (Aachen und München) sowie um Angehörige der aus dem heutigen Pakistan stammenden Gemeinschaft der Ahmadiyya (Hamburg). Rechnet man die (zu einer anderen Ausrichtung der Ahmadiyya gehörende) Wilmersdorfer Moschee hinzu, dann gab es zum Zeitpunkt des Anwerbestopps 1973 insgesamt fünf Moscheen in Deutschland. Das Bild änderte sich in den folgenden Jahrzehnten.

Der Anwerbestopp führte durch Ehegattennachzug und Familienzusammenführung zu einer Zunahme der ausländischen Wohnbevölkerung und zur Verfestigung des Aufenthaltsstatus. Das Gastland wurde für viele Arbeitsmigranten zur neuen Heimat. Ihnen allen stellte sich nunmehr die Frage der gemeinschaftlichen Ausübung der Religion und der religiösen Sozialisation von Kindern und Jugendlichen. Während die Arbeitsmigranten christlichen Glaubens dabei auf die Unterstützung der Kirchen zurückgreifen konnten, waren die Muslime zunächst auf sich selbst gestellt. Um sich gemeinschaftlich religiös zu organisieren, schlossen sich Muslime auf Ortsebene in der Rechtsform des eingetragenen Vereins nach bürgerlichem Recht zusammen. Die Hauptaufgabe muslimischer Vereine ist die Einrichtung und der Betrieb von Gebetsstätten sowie die Durchführung von Koranunterricht und religiöser Unterweisung.

Obwohl mittlerweile einige repräsentative Moscheen errichtet werden konnten, handelt es sich bei den meisten Moscheen nach wie vor um unauffällige Gebäude, die von außen nicht als Gebetsstätten zu erkennen sind. Oft sind es umgenutzte Gebäude, die in Deutschland mit dem Begriff der „Hinterhofmoschee“ belegt wurden. Seit Mitte der 1980er-Jahre werden immer mehr Moscheen neu gebaut. Die Provisorien der Gründungszeit werden den Bedürfnissen der größer gewordenen Gemeinden nicht mehr gerecht. Gleichzeitig kann man darin einen wichtigen Schritt der Bereitschaft zur Integration in die deutsche Gesellschaft sehen. Musliminnen und Muslime leben in nunmehr dritter bzw. vierter Generation in Deutschland und beanspruchen ihren Platz in der Gesellschaft. Dieser Prozess verläuft nicht konfliktfrei. Neben der Klärung praktischer und rechtlicher Fragen werden im Kontext der Debatten um Moscheebauten immer wieder auch Befürchtungen einer politischen Einflussnahme aus dem Ausland geäußert (teils unberechtigt, teils berechtigt). Nicht selten sind bei Konflikten rund um Moscheebauten aber auch Vorurteile und Ressentiments bis hin zu offenen islamfeindlichen Einstellungen im Spiel.

Moscheeneubauten orientieren sich im Baustil oftmals an Vorbildern aus der islamischen Welt. Darüber hinaus sind mittlerweile auch bemerkenswerte Modelle der Adaption neuer Formen bzw. Elemente in der Moscheearchitektur festzustellen.³³⁰ Neben dem für das gemeinsame Gebet erforderlichen Gebetsraum der Männer, abgetrennten Räumen für Frauen sowie den erforderlichen Räumlichkeiten für rituelle Waschungen weisen viele Moscheen zusätzlich Unterrichts- und Versammlungsräume auf. Über Gebet und Koranunterricht hinaus nehmen Moscheegemeinden vielfältige weitere Aufgaben wahr. In ihrem Umfeld finden sich oftmals weitere religionsspezifische, kulturelle und soziale Angebote. Viele Moscheegemeinden engagieren sich auch im interreligiösen Dialog. Ein niederschwelliges Angebot der Begegnung ist der seit 1997 jährlich am Tag der Deutschen Einheit stattfindende Tag der offenen Moschee.

Rechtliche und gesellschaftliche Situation in Deutschland

Das Recht zum Beten fällt grundsätzlich in den Schutzbereich des Grundrechts auf Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 2 GG). Wie alle Grundrechte gilt auch Religionsfreiheit nicht grenzenlos (siehe 3.1.2.). Dort wo sie mit Grundrechten Dritter oder mit sonstigen Rechtsgütern mit Verfassungsrang kollidiert, kann sie Einschränkungen erfahren. Im Rahmen der Religionsausübung sind ferner die allgemein geltenden Gesetze und Bestimmungen zu beachten. Im Konfliktfall erfolgt eine Beurteilung nicht abstrakt, sondern orientiert sich an konkreten Verhältnissen des Einzelfalls. Sie muss die geltend gemachten Ansprüche sorgfältig gegeneinander abwägen. Das bedeutet, dass man rechtlich nicht grundsätzlich über den Moscheebau urteilen kann, sondern es stets um den einzelnen Fall gehen muss. Ein bloßes Empfinden muslimischer Religionsausübung als störend oder bedrohlich reicht nicht aus, eine Einschränkung zu bewirken. Der Konflikt mit anderen Grundrechten oder Rechtsgütern muss vielmehr konkret und substantiell dargelegt werden.

Mit Blick auf die Einrichtung von islamischen Gebetsräumen am Arbeitsplatz ist festzustellen: Der Wunsch nach solchen Räumen ist abzuwägen mit der Möglichkeit, die religiös verpflichtenden Ritualgebete innerhalb eines bestimmten Zeitrahmens zu verrichten bzw. sie zu verschieben oder zusammenzufassen. Wo keine betrieblichen Störungen entstehen, können Arbeitgeber dem Wunsch durch Bereitstellung eines entsprechenden Raums nachkommen.

Vor allem in Einrichtungen, die Menschen zum Zweck der Religionsausübung nicht einfach verlassen können (z. B. Krankenhäuser, Altenheime oder Justizvollzugsanstalten), besteht ein Bedarf nach Gebetsräumen. Abgesehen von Justizvollzugsanstalten, bei deren Neubau multifunktionale Räume für diesen Zweck vorgesehen werden, hat der Staat in der Regel keinen unmittelbaren Einfluss auf die Einrichtung von Gebetsräumen in anderen öffentlichen Einrichtungen. Dies ist vielmehr den Trägern überlassen, die da-

rüber eigenverantwortlich entscheiden. Tatsächlich gibt es mittlerweile in vielen Krankenhäusern und internationalen Flughäfen muslimische Gebetsräume oder multifunktional zu nutzende Räume der Stille.

In staatlichen Schulen ist in dieser Frage ein Konflikt mit dem verfassungsrechtlich ebenfalls geschützten Bildungszweck nicht auszuschließen. So sind Träger zwar verpflichtet, die (positive wie negative) Religionsfreiheit grundsätzlich zu schützen, die Ausübung darf jedoch nicht den geordneten Schul- oder Lehrbetrieb beeinträchtigen. Gebete wären demnach in Pausenzeiten zu verrichten. Was die Einrichtung von Gebetsräumen in Schulen angeht, hat sich ein leistungsrechtlicher Anspruch bisher rechtlich nicht durchsetzen lassen.³³¹ Zu berücksichtigen sind das Gleichbehandlungsgebot aller Glaubensgemeinschaften sowie die Aufsichtspflicht der Schule.

Beim Moscheebau ist zu bedenken, dass islamische Organisationen in der Regel bisher nicht als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt sind, sodass ihre Bedürfnisse in den Bauleitplänen keine entsprechende Berücksichtigung finden müssen. So sind bei der Städteplanung in Neubaugebieten zwar Flächen für Kirchen, nicht aber für Moscheen vorzusehen. Allerdings bestehen in der Praxis Möglichkeiten, die religiösen Belange islamischer Religionsgemeinschaften dennoch zu berücksichtigen.³³²

Aufgrund von Platzmangel finden sich Moschee-neubauten häufig in Gewerbe- oder Mischgebieten. In bestehenden Wohngebieten kommt es in dieser Frage regelmäßig zu Auseinandersetzungen. Bereits 1992 hat das Bundesverwaltungsgericht eine Klage gegen den Bau einer Moschee in einem Wohngebiet abgewiesen. Das Gericht stellte damals fest: „Der Betsaal und die Koranschule wären als Anlagen für kirchliche Zwecke ... sowohl in einem Mischgebiet als auch in einem allgemeinen Wohngebiet grundsätzlich zulässig, und zwar nicht nur ... beschränkt auf die Bedürfnisse der Bewohner dieses Gebiets.“³³³ Hier zeigt sich auch, dass der Terminus „kirchliche Zwecke“ gleichheitskonform ausgelegt wird und somit in

der Rechtsprechung auch auf muslimische Gebetsstätten Anwendung findet.

Kirchliche Position

Das Zweite Vatikanische Konzil betont eine enge Verbindung zu Muslimen, indem es festhält, dass sie „mit uns den einen Gott anbeten“ (LG 16). Damit ist weniger eine liturgische Gemeinschaft als vielmehr die gemeinsame Ausrichtung auf Gott gemeint, „den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat“ (NA 3).³³⁴ Theologisch gesehen kann man das Beten von Muslimen unter Würdigung aller Unterschiede als Hinwendung zu Gott verstehen. Betenden Muslimen ist daher ganz im Sinne des Konzils mit Hochachtung und Respekt zu begegnen (vgl. NA 2). An anderer Stelle fordert das Konzil, „dass in religiösen Dingen niemand ... daran gehindert wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln“ (DH 2). Auch die Stätten des Gebets genießen eine entsprechende Wertschätzung.

Eine solche Haltung fand auch in den Worten Papst Benedikts XVI. anlässlich des Besuchs einer Moschee ihren Ausdruck: „Stätten des Kultes, wie diese prachtvolle ... Moschee, erheben sich wie Juwelen über den ganzen Erdkreis. Die alten wie die modernen Stätten, die herrlichen wie die einfachen, sie alle verweisen auf das Göttliche, auf den Einen Transzendenten, auf den Allmächtigen. Und Jahrhunderte hindurch haben diese Heiligtümer Menschen zu ihren heiligen Orten angezogen, damit sie dort verweilen, beten, sich der Gegenwart des Allmächtigen bewusst werden und erkennen, dass wir alle seine Geschöpfe sind.“³³⁵

Für die Kirche in Deutschland ist die Frage nach muslimischen Gebetsstätten erst infolge der Arbeitsmigration relevant geworden. Im Nachgang zum Konzil und im zeitlichen Kontext des Anwerbestopps von 1973 hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

die Aufgabe der Kirche gegenüber Arbeitsmigranten als die einer anwaltschaftlichen Funktion definiert. Mit Blick auf die religiösen Bedürfnisse von Musliminnen und Muslimen wurde dabei festgestellt: „Wo katholische Stellen angegangen werden, sollten sie diesen Gruppen Hilfe gewähren und – falls möglich – auch Räume für den Gottesdienst und Veranstaltungen außerhalb des Gottesdienstes überlassen.“³³⁶ An dieser Stelle findet sich erstmalig ein Hinweis auf die Nutzung von Räumlichkeiten in kirchlicher Trägerschaft für muslimische Betende. Wenn damals auch noch nicht alle Fragen in diesem Zusammenhang ausführlich bedacht werden konnten, so gilt die grundsätzlich positive Haltung weiterhin. In der Umsetzung sind selbstverständlich Konkretisierungen notwendig.

In öffentlichen Einrichtungen besteht immer wieder der Bedarf nach muslimischen Gebetsräumen, besonders in Krankenhäusern. Dabei ist es Aufgabe des Trägers der Einrichtung, für die Gewährleistung des Grundrechts auf Religionsfreiheit Sorge zu tragen. Bei entsprechendem Bedarf kann auch in bestimmten kirchlichen Einrichtungen, wie in katholischen Krankenhäusern, geprüft werden, ob sich Andachtsräume für Angehörige anderer Religionen oder auch multireligiös nutzbare Räume schaffen lassen.

Von einer gleichzeitigen oder sukzessiven Mitnutzung von kirchlichen liturgischen Räumen ist in der Regel abzuraten. Dies hängt auch mit der besonderen Beschaffenheit katholischer Sakralräume zusammen. Meist sind sie mit Kreuzen und Bildern ausgestattet; beides ist (zumindest in Blickrichtung der Betenden) für einen muslimischen Gebetsraum nicht statthaft. Hinzu kommt, dass die Verrichtung des muslimischen Gebets in Kirchenräumen bei der katholischen Gemeinde für Missverständnisse sorgen kann. Ebenso wird auch eine Nachnutzung eines ehemaligen katholischen Sakralbaus bzw. Sakralraums als Moschee in der Regel ausgeschlossen.³³⁷

In jedem Falle sollen Christinnen und Christen den Wunsch von Musliminnen und Muslimen nach angemessenen Räumen des Gebets ernst nehmen. Aus Sicht der Deutschen Bischofskonferenz ist klar, dass Musliminnen und Muslime sich grundsätzlich auf das Recht berufen können, würdige Moscheen zu errichten.³³⁸ Aufgabe der Kirche ist es, für das Grundrecht auf Religionsfreiheit einzutreten und durch Dialog mit allen Beteiligten zur Versachlichung von mitunter aufgeheizten Debatten zu sorgen. Über rein rechtliche Erwägungen hinausgehend vertritt die Kirche dabei auch die theologische und interreligiöse Perspektive, dass Moscheen Orte der Anbetung Gottes sind.

4.3.2. Gebetsruf

Mit dem (lautsprecherverstärkten) Gebetsruf gewinnt muslimische Religionsausübung einen öffentlichen Charakter. Dabei kann allerdings der Eindruck entstehen, dass die Debatte über diesen Aspekt der Glaubenspraxis größer ist, als es die Zahl der Moscheen, die davon in Deutschland tatsächlich Gebrauch machen, rechtfertigen würde. Neben einer generellen Skepsis gegenüber einer hörbaren religiösen Präsenz im öffentlichen Raum sind auch spezifische Vorbehalte gegenüber islamischer Religiosität prägend für die Debatte.



Der Gebetsruf ist Bestandteil des gemeinsam in der Moschee verrichteten Gebets. Er kündigt den Beginn der fünf täglich stattfindenden Gebetszeiten an. In funktionaler Weise ist er damit mit dem Läuten von Kirchenglocken vergleichbar. Während dem Läuten normalerweise kein weiterer Informationsgehalt zugrunde liegt, besteht der Gebetsruf aus dem Ausrufen eines Textes in arabischer Sprache. Der Gebetsruf beinhaltet neben einer Einladung zum Gebet und der Zusicherung eines Segens für die Betenden auch das muslimische Glaubensbekenntnis. Damit kommt ihm ein Verkündigungscharakter zu. Der Text des Gebetsrufs lautet in deutscher Übersetzung:



- 1 „Gott ist größer (arab. **Allāhu akbar**).“ (viermal)
- 2 „Ich bezeuge, es gibt keine Gottheit außer Gott.“ (zweimal)
- 3 „Ich bezeuge, Muḥammad ist der Gesandte Gottes.“ (zweimal)
- 4 „Auf zum Gebet!“ (zweimal)
- 5 „Auf zum Wohlergehen!“ (zweimal)
- 6 „Das Gebet ist besser als der Schlaf.“ (nur morgens)
- 7 „Gott ist größer.“ (zweimal)
- 8 „Es gibt keine Gottheit außer Gott.“ (einmal)



Der arabische Ausdruck Allāhu akbar heißt wörtlich übersetzt „Gott ist größer“. Die Bedeutung ist somit vergleichbar mit dem lateinischen Ausdruck Deus semper maior.

Beim Ausrufen wird die menschliche Stimme besonders im städtischen Raum technisch mit Lautsprecheranlagen verstärkt. Unmittelbar vor Beginn des gemeinschaftlichen Gebets wiederholt

man den Gebetsruf nochmals im Moscheeinnenraum.

Der öffentliche (und lautsprecherverstärkte) Gebetsruf stellt in Deutschland bisher die Ausnahme dar. So ist z. B. die Resonanz auf ein Modellprojekt der Stadt Köln aus dem Jahr 2021, auf Antrag den Gebetsruf zum Freitagsgebet zur Mittagszeit lautsprecherverstärkt ausrufen zu dürfen, gering geblieben. Die DITIB-Zentralmoschee in Köln-Ehrenfeld konnte nach der Projektphase im November 2024 den Gebetsruf freitags einmalig für fünf Minuten verstetigen. In den meisten Moscheen wird der Gebetsruf jedoch nur auf dem Gelände oder im Innern des Gebäudes ausgerufen.

Rechtliche Situation in Deutschland

Auch der (lautsprecherverstärkte) Gebetsruf fällt grundsätzlich in den Schutzbereich des Grundrechts auf Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG). Wie beim Bau und Betrieb von Moscheen ist im Einzelfall zu prüfen, ob es zu Konflikten mit anderen Grundrechten (z. B. dem Recht auf körperliche Unversehrtheit nach Art. 2 GG) oder mit sonstigen Rechtsgütern mit Verfassungsrang kommt. In der Betrachtung des konkreten Falles und unter Berücksichtigung aller Umstände ist sorgfältig abzuwägen, wer eine Einschränkung seines Rechtsanspruchs hinnehmen muss oder welche Kompromisse zur beiderseitigen Zufriedenheit beitragen können.

Beim Bau und Betrieb von Moscheen sind aus rechtlicher Perspektive auch zu befürchtende Lärmbelästigungen in unmittelbarer Nachbarschaft zu berücksichtigen. In einem Urteil aus dem Jahr 1992 hatte das Bundesverwaltungsgericht dazu festgestellt: „Nach der gesetzlichen Wertung haben die Nachbarn der in dem Baugebiet allgemein zulässigen kirchlichen Anlage die mit deren Benutzung üblicherweise verbundenen Beeinträchtigungen grundsätzlich hinzunehmen.“³³⁹ In der Bewertung ging es dabei vor allem um die Ankunft von Betenden in den frühen Morgenstunden. Nicht in den Blick kam damals der lautsprecherverstärkte Gebetsruf. In dieser Frage

kann ein Konflikt mit dem Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit aufkommen.³⁴⁰ Dabei sind die Bestimmungen des Immissionsschutzes maßgeblich. Der Immissionsschutz hat zum Zweck, schädliche Umwelteinwirkungen zu beschränken oder zu verhindern, sodass keine Nachteile oder Belästigungen für die Allgemeinheit oder die Nachbarschaft entstehen. In der Bewertung der Frage der Zulässigkeit eines lautsprecherverstärkten Gebetsrufs sind, neben dem Charakter des Standorts als Gewerbegebiet oder Wohngebiet, vor allem dessen Häufigkeit und Lautstärke zu berücksichtigen. Unter Würdigung aller Umstände und Voraussetzungen ist darüber im Einzelfall zu entscheiden. Sinnvollerweise bietet es sich an, im Vorfeld zu einvernehmlichen Regelungen zu gelangen. Im Kölner Beispiel ging es darum, den Gebetsruf allein zum wöchentlichen Freitagsgebet zur Mittagszeit zu verkünden. Die Frage, ob fünfmal täglich zum Gebet gerufen wird, stand nicht zur Diskussion.

Kirchliche Position

Die Kirche tritt für ein umfassendes Verständnis von Religionsfreiheit ein. Aus kirchlicher Sicht haben Musliminnen und Muslime daher das grundsätzliche Recht, dass von ihren Moscheen aus zum Gebet gerufen wird.³⁴¹ Dieses Recht ist im Verhältnis zu anderen, ihm ggf. entgegenstehenden Rechten zu einem angemessenen Ausgleich zu bringen. In der Regel wird es darum gehen, dass die muslimischen Gemeinden – im Austausch mit den zuständigen staatlichen Stellen und ggf. auch im Dialog mit der Nachbarschaft – sinnvolle Regelungen für die Ermöglichung des Muezzin-Rufs zum Freitagsgebet finden.

Was die inhaltliche Dimension des Gebetsrufs betrifft, ist festzustellen: Die ersten Teile des Gebetsrufs („Gott ist größer. Es gibt keine Gottheit außer Gott“) können Christinnen und Christen aus ihrem Glaubensverständnis teilen. Auch die Einladung zum Gebet können sie grundsätzlich nachvollziehen. Die darauf folgenden Worte, die die Sendung des islamischen Propheten Muhammad zum Ausdruck bringen, markieren einen Unterschied im theologischen Verständnis von

Christen und Muslimen. Das theologische Verhältnis beider Religionen zeichnet sich durch Gemeinsamkeiten und Unterschiede aus (vgl. NA 3) – diese Spannung gilt es auszuhalten und im interreligiösen Dialog zu gestalten. Der Gebetsruf kann somit auch als eine Einladung betrachtet werden, in einen solchen Dialog einzutreten.

4.3.3. Fastenmonat Ramadan und weitere Feste

Viele Musliminnen und Muslime freuen sich auf den Monat Ramadan. Es ist ein Monat, in dem ein Ausbruch aus der Alltagsroutine dazu einlädt, sich darauf zu besinnen, was wichtig ist. Durch das gemeinsame Fastenbrechen, also das Essen am Abend, werden oft der Familienzusammenhalt gepflegt oder andere Beziehungen gestärkt. Insofern kann gerade in diesem Monat das Fehlen von diesen Beziehungen, sei es durch Umzug oder andere Umstände, besonders schmerzhaft empfunden werden. Viele Fastende sagen auch, dass durch das Fasten ihre Solidarität mit armen und hungernden Menschen in der Welt verstärkt wird.

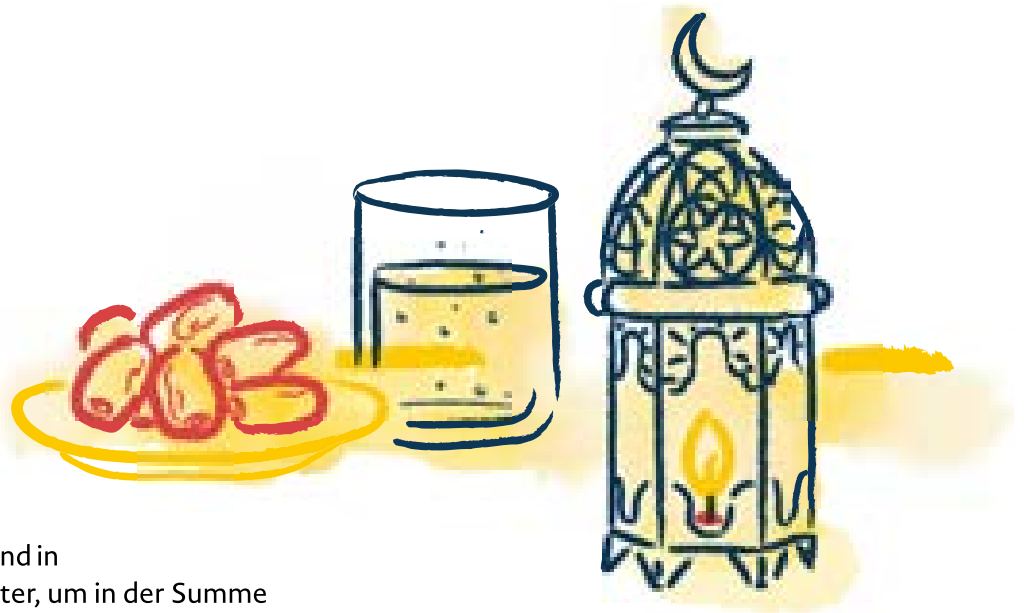
Allgemein kann man sagen, dass gesunde Menschen von der Morgen- bis zur Abenddämmerung nichts essen und trinken sollen; auch Rauchen und der Austausch von Körperflüssigkeiten sind untersagt. Dies geht zurück auf die Sure 2:185–187 und die Praxis des Propheten Muhammad selbst, der damit auch eine vorislamische Praxis weiterführte (vgl. 2:183). Das Fasten gehört zu den „Säulen“ des Islam und wird auch von Musliminnen und Muslimen praktiziert, die sonst vielleicht weniger sichtbar ihren Glauben leben.³⁴² Kranke, Reisende, Schwangere, Stillende, Menstruierende und Menschen, die unter schwierigen Umständen arbeiten, können das Fasten zu anderer Zeit nachholen (vgl. 2:185) oder stattdessen für Armenspeisungen Lebensmittel oder Geld spenden (vgl. 2:184). Kinder sind grundsätzlich nicht verpflichtet, die Fastenregeln einzuhalten. Die Verpflichtung zum Fasten beginnt erst mit dem Erreichen der Geschlechtsreife.³⁴³

Nicht alle Muslime fasten auch in den Sommermonaten von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang. Je nach Rechtschule richten sich manche auch nach dem Sonnenstand in

Mekka oder beginnen später, um in der Summe bis zum Abend so lang wie die mekkanischen Muslime zu fasten und gemeinsam mit den Muslimen derselben Zeitzone, in der sie sind, das Fasten dann zu brechen. Auch darin, wie konsequent das Fasten zu befolgen ist, gibt es eine große Variation an gelebten Frömmigkeiten. Grundsätzlich ist daran zu erinnern, dass kaum jemand von anderen erklärt bekommen möchte, wie sein oder ihr Glaube vermeintlich gelebt wird – und auch nicht dafür bemitleidet werden will. Und weil es verboten ist, in der Schwangerschaft oder während der Menstruation zu fasten, kann eine vielleicht gut gemeinte Frage danach, warum jemand vermeintlich nicht fastet, intimer sein als zunächst beabsichtigt. Manche Musliminnen und Muslime bereiten ihren Körper auch schon vor dem Ramadan langsam auf die veränderte Ernährung vor.

Neben der körperlichen Enthaltung sollen im Ramadan auch die geistige Nahrung und Frömmigkeit gepflegt werden. Viele Musliminnen und Muslime lesen bzw. rezitieren oder hören mehr Koran als sonst, beten intensiver oder versuchen, sich neu auf Gott auszurichten. In den *Tarāwīḥ*-Gebeten, die in der Moschee stattfinden und deren Besuch fakultativ ist, wird der gesamte Koran innerhalb des Ramadan rezitiert. Auch die Beziehungen zur Umwelt gehören in dieses neu auszurichtende Gottesverhältnis hinein: Streit soll beigelegt und Bedürftigen besonders geholfen werden.

Weil sich der islamische Kalender nach den Mondphasen richtet, „wandern“ die Daten des islamischen Jahres aus der Perspektive des Son-



nenkalenders durch das Jahr, sodass der Ramadan jedes Jahr etwa zehn bis zwölf Tage früher beginnt als im Vorjahr.

Das „Fest des Fastenbrechens“ (arab. *ʿĪd al-Fiṭr*, landläufig „Zuckerfest“) beginnt am ersten Tag des auf den Fastenmonat Ramadan folgenden Monats. Vor dem Morgen des Festes gehen viele Familien zum Festgebet in die Moschee. Das Fest selbst dauert drei bis vier Tage, an denen häufig Familie und Bekannte besucht werden. Es ist das zweitwichtigste Fest im islamischen Festkalender.

Christliche Reaktionen

Christinnen und Christen können Musliminnen und Muslimen zeigen, dass sie diese Form gelebten Glaubens nachvollziehen können und wertschätzen, da sie selbst das Fasten zu anderer Zeit und auf andere Art und Weise kennen. Sie können einen „schönen“, „gesegneten“ oder „guten“ Ramadan bzw. ein „schönes“, „gesegnetes“ oder „gutes“ Fest zum Ende des Ramadan wünschen oder auch ganz konkret, dass das Fasten von Gott angenommen werde. Neben eigenen Wünschen ist es auch möglich, die mittlerweile üblichen Grußbotschaften des Vatikans, des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz oder des Ortsbischofs – ggf. mit persönlicher Ergänzung – weiterzugeben.

Als eine Geste der Gastfreundschaft können sie außerdem Freunde, Familie, Nachbarn oder Arbeitskollegen in diesem besonderen Monat zum

gemeinsamen Essen einladen. Dabei zu beachten ist lediglich, dass die Speisevorschriften (kein Schwein, keine Gelatine, kein Alkohol, ggf. Fleisch nur aus *ḥalāl*-Schlachtung) eingehalten werden. Außerdem ist es ein Gebot der Höflichkeit, das Abendessen pünktlich mit dem Ende des Fastens (d. h. direkt nach Sonnenuntergang) zu beginnen. Einem Tisch- oder Segensgebet steht nichts im Weg. Weil der Überlieferung nach der islamische Prophet Muḥammad das Fasten mit einem Glas Wasser und Datteln unterbrach, ist dies in vielen Familien auch genau so üblich. Wer möchte, kann als besondere Geste ebenfalls Datteln als „Vorspeise“ besorgen.

Die Fastenbrechen gegen Ende des Ramadan sind traditionell eher der Familie vorbehalten; deswegen eignen sich Mitte oder gar Anfang des Fastenmonats besonders gut für freundschaftliche Einladungen. Einige Musliminnen und Muslime verbringen diese letzten Tage des Ramadan sogar ganz in der Moschee – betend, Koran lesend, nachdenkend oder auch dort schlafend. Die Nacht der Bestimmung (arab. *laylat al-qadr*) fällt auch in diese Zeit; sie wird mehrheitlich am 27. Tag des Ramadan begangen und ist deswegen eine besondere Nacht, weil Muḥammad in ihr die erste koranische Offenbarung empfangen hat (vgl. Sure 97:1–5). Gebeten und guten Taten wird hier besonderer Segen zugeschrieben.

Respekt vor dem im Fasten sichtbaren Glauben von Muslimen muss nicht unbedingt sichtbar bekundet werden. Es ist auch schon hilfreich, Verständnis für Fastende zu haben: für einen kurzen Mittagsschlaf (gerade gegen Ende des Ramadan) beispielsweise oder dafür, dass jemand pünktlich zum Sonnenuntergang an einem bestimmten Ort sein möchte.

Das alevitische Muḥarram-Fasten

Aleviten fasten im Ramadan nicht, wohl aber im Monat Muḥarram für zwölf Tage – um Imam Ḥusayn zu gedenken, der ebenso Hunger und Durst erlitten hat, und der anderen zwölf Imame, die ihrer Lehre nach ermordet wurden. Aleviten sind in dieser Fastenzeit aufgerufen, generell kein Le-

ben zu verletzen – also auch kein tierisches, und daher auch nach Sonnenuntergang kein Fleisch zu essen. Für Aleviten und Schiiten ist Aschura (arab. *‘āšūrā*), der 10. Tag des Muḥarram, ein besonderer Trauer-Tag. Er erinnert an den Tod Imams Ḥusayn in der Schlacht von Karbalā’. Auch sunnitische Muslime messen dem Tag, der in der Tradition auch mit den Propheten Noah, Jona, Mose und Adam verbunden ist, besondere Bedeutung bei. Anstelle des Fastens wird eine besondere Süßspeise gekocht und miteinander geteilt.

Das Opferfest und weitere Feste

Das höchste Fest des islamischen Kalenders ist nicht das Ende des Ramadan, sondern das Opferfest (arab. *‘īd al-Aḍḥā*), das nach der Haddsch am 10. des Monats Dū l-Ḥiġġa begangen wird. Es geht zurück auf Abraham und den Befehl, seinen Sohn zu opfern. Nach islamischer Tradition handelt es sich hierbei nicht um Isaak, sondern um Ismael, der – anders als in der biblischen Erzählung – vom Befehl seiner Opferung weiß und dieser zustimmt. Als Belohnung für seine Hingabe lässt Gott an Ismaels Stelle ein Opfertier schlachten (vgl. Sure 37:106 f.). Daher wird am Opferfest ebenfalls ein männliches unversehrtes Tier, zu meist eine Ziege oder ein Schaf, geschlachtet und das Fleisch zwischen Bedürftigen und Angehörigen geteilt. Manche Musliminnen und Muslime spenden anstelle des Schlachtens auch Geld für Bedürftige. Gefeiern wird die Freude über die bestandene göttliche Prüfung. Auch hier können Christinnen und Christen ihre Wertschätzung ausdrücken, indem sie ein „Frohes Fest!“ wünschen.

Weitere Feste des islamischen Kalenders sind der Geburtstag des Propheten, die Nacht der Vergebung und das Islamische Neujahr.

4.3.4. Speisevorschriften und Schächten

In den meisten Religionen gibt es Speisevorschriften oder Speisetabus, deren ursprünglicher Sinn und Zweck meist nicht mehr eindeutig zu bestimm-

men ist, die aber für das Gefühl der Zugehörigkeit und die Identität einer Gruppe von hoher Bedeutung sind. Ähnlich wie in der Tora, in der Apostelgeschichte (15,28 f.) und im rabbinischen Judentum bis heute gibt es im Islam religiös verbindliche Gebote in Bezug auf die Art der Schlachtung und Verbote hinsichtlich bestimmter Speisen und Getränke.

Die koranischen Bestimmungen

„Der Versorger“, das ist einer der Namen Gottes im Koran: Indem er für die Nahrung des Menschen sorgt, erweist er seine Großzügigkeit und Barmherzigkeit und der Mensch soll dafür dankbar sein. „Esst von dem, was auf Erden ist, Erlaubtes und Gutes!“ (Sure 2:168, vgl. 2:172) Nicht erlaubt oder verboten (arab. *ḥarām*) ist nach Sure 2:173 das Essen von Verendetem (Aas), von Blut, von Schweinefleisch und „das, worüber ein anderer als Gott gepriesen wurde“ (also Opferfleisch für andere Götter). Sure 6:145 bringt diese Dinge mit Unreinheit in Verbindung. Diese Vorschriften entsprechen auch denen des alttestamentlichen und jüdischen Rechts (vgl. Lev 11; 17,12; Dtn 14,3–21). Das Verbot von Blutgenuss³⁴⁴ impliziert die Methode des Schächtens von erlaubten Tieren (Schafe, Ziegen, Rinder etc.), damit das Blut der Tiere vollständig ausfließen kann, obgleich der Koran die Schlachtmethode nicht weiter ausführt.

Einer anderen koranischen Bestimmung zufolge ist für Muslime – von Alkohol und Schweinefleisch abgesehen – grundsätzlich alles erlaubt (arab. *ḥalāl*), „was diejenigen essen, die (vor euch) die Schrift erhalten haben“ (Sure 5:5). Diese Bestimmung, die grundsätzlich eine Tischgemeinschaft etwa mit Juden und Christen erlaubt, beruht auf der Annahme bzw. der Erfahrung im historischen Kontext, dass sie auf die gleichen Speisevorschriften achten wie die Muslime. Auch wenn hier also Bedingungen impliziert sind, wird im Koran bewusst keine soziale Trennung zwischen den Muslimen und den *ahl al-kitāb* beim Essen verlangt, sondern Interaktion ermöglicht. Außerdem gilt für die islamischen Speisevorschriften, dass Verstöße in Fällen von Hunger oder

Zwangslagen bei Gott Vergebung finden (vgl. 5:3, 2:173).

Anders als im Judentum und Christentum, wo der Wein auch eine wichtige kultische Bedeutung hat, lehnt der Koran in einer stufenweisen Entwicklung letztlich den Wein mit der Begründung ab, der Schaden sei größer als der Nutzen (vgl. 2:219) und Trunkenheit lenke vom Gedenken Gottes und vom Gebet ab (vgl. 4:43, 5:90 f.). Aus dieser Begründung wurde später ein allgemeines Verbot von Alkohol abgeleitet.

Die muslimische Auslegung und Praxis

Grundsätzlich werden die koranischen Speisevorschriften in der islamischen Auslegung nicht hinterfragt, sondern als gottgegebene Regeln betrachtet, die die Gläubigen gehorsam zu beachten haben. Dennoch gibt es medizinische und ethische Argumentationen, die die Regeln plausibel machen sollen, darunter auch Ansätze von umwelt- und tierethischen Überlegungen. Ein Verstoß gegen die Gebote wird umgekehrt als Ungehorsam und Sünde gegen Gott gesehen. In der Praxis führen die koranischen Vorschriften allerdings zu unterschiedlichen Auslegungen und Verhaltensweisen, zumal der Koran viele Fragen offenlässt. Hier kommen vor allem die Prophetentradition (arab. *sunna*) und die rechtliche Auslegung ins Spiel, die die koranischen Regelungen konkretisieren (z. B. die Schlachtmethode) und zum Teil auch verschärfen. So wurde Alkoholkonsum sogar mit Körperstrafen geahndet, einem Strafmaß, das für Vergehen gegen „die Rechte Gottes“ vorgesehen ist. Andererseits waren jahrhundertlang in islamischen Gesellschaften Wein und andere Formen alkoholischer Getränke weit verbreitet, in manchen Ländern auch ein bedeutender Wirtschaftsfaktor. Häufig führte die religiöse Ächtung des Alkohols lediglich zu einer Verbannung aus der Öffentlichkeit.

Beim Schlachten eines Tieres wird während des Schächtschnitts der Name Gottes oder die *Basmala* („Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers“) ausgesprochen, außerdem ist die Ausrichtung des Tieres nach Mekka wichtig. Aus Sor-

ge, das Ausfließen des Blutes könnte andernfalls beeinträchtigt werden, wird das Schlachtvieh, wie dies auch im Judentum der Fall ist, traditionell nicht betäubt. Es gibt aber inzwischen hochrangige islamische Rechtsgutachten, die eine vorherige Betäubung erlauben, wenn dies die geltende Rechtsordnung eines Landes – wie z. B. in Deutschland – vorschreibt und damit noch keine Tötung des Tieres verbunden ist.

Speise- und Getränkevorschriften spielen heute bei vielen Musliminnen und Muslimen eine wichtige Rolle und führen zu vielfältigen Fragen, etwa in Internetforen. Dazu mag beitragen, dass in der Diaspora Speisevorschriften neue Beachtung brauchen und auch finden, da deren Einhaltung in der Gesellschaft nicht von sich aus gegeben ist.³⁴⁵ Viele hiesige Muslime verzichten nur auf Alkohol und Schweinefleisch, andere hingegen essen außerhalb islamischer Haushalte oder Gastronomie streng vegetarisch und meiden z. B. auch Produkte mit Gelatine-Anteilen (z. B. Pudding und klaren Apfelsaft), weil diese vom Schwein stammen könnten. Die Frage, ob Medikamente mit Gelatine vom Schwein oder mit Alkohol eingenommen werden dürfen, beschäftigt strenggläubige Muslime. Die Mehrheit der islamischen Gelehrten sieht diesen Gebrauch als erlaubt an, sofern keine bessere Methode der Heilung zur Verfügung steht. Viele Muslime essen kein Fleisch und keine Wurst, wenn sie nicht sicher wissen, ob sie nach islamischen Regeln hergestellt wurden.

Rechtliche Situation in Deutschland

In Deutschland wird heute an vielen Orten Importfleisch aus islamischen Ländern angeboten, das den islamischen Vorschriften entspricht. Ein Hindernis für die Zulassung der traditionellen islamischen Schlachtmethode in Deutschland liegt im Tierschutzgesetz. Es verbietet das Schlachten warmblütiger Tiere ohne vorherige Betäubung; Ausnahmegenehmigungen werden nur erteilt, wenn es „erforderlich ist, den Bedürfnissen von Angehörigen bestimmter Religionsgemeinschaften ... zu entsprechen, denen zwingende Vorschriften ihrer Religionsgemeinschaft

das Schächten vorschreiben oder den Genuss von Fleisch nicht geschächteter Tiere untersagen“. (§ 4a Abs. I TierSchG) Als „zwingend“ im Sinne dieser Ausnahmeregelung sind in Deutschland die jüdischen Schlachtvorschriften anerkannt. Erstmals hat das Bundesverfassungsgericht im Jahr 2002 aufgrund dieser Ausnahmeregelung auch zugunsten eines muslimischen Metzgers entschieden. Dennoch sind diese Ausnahmegenehmigungen bzw. deren Beantragung selten geblieben und an Bedingungen wie das Einhalten professioneller und hygienischer Standards gebunden. Auf die Rechtsgutachten anerkannter religiöser Autoritäten, die die Betäubung vor dem Schlachten als erlaubt betrachten, wurde bereits hingewiesen. Laienhafte Heimschlachtungen etwa zum Opferfest sind nicht erlaubt und in Deutschland kaum mehr üblich.³⁴⁶

Ratschläge für die Praxis gemeinsamen Essens

„Über Essen kann Gemeinschaft hergestellt und zugleich soziale Differenzierung geschaffen werden.“³⁴⁷ **Bei der Einladung von Musliminnen und Muslimen sollte darauf geachtet werden, dass kein Schweinefleisch angeboten wird oder dass zumindest Alternativangebote vorhanden sind und eine klare Kommunikation erfolgt. Bisweilen kommt es vor, dass Muslime kein Fleisch essen, von dem sie nicht sicher sein können, dass die Schlachtung gemäß islamischen Vorschriften erfolgt ist. Falls Unsicherheiten bestehen, bleibt vegetarische Nahrung eine gute Lösung; auch mit Fisch ist man auf der sicheren Seite.**³⁴⁸

Je nachdem, um welche Einladung (an wen, an welchem Ort und in welchem Rahmen) es sich handelt, kann es sinnvoll und angemessen sein, auf den Ausschank und Konsum von Alkohol zu verzichten.

Auch wenn das Christentum die Speisevorschriften der Hebräischen Bibel und des Judentums zur Zeit Jesu nicht übernommen hat, so gab es in der frühen Kirche doch gemischte Gemeinden von Juden- und Heidenchristen, die sich auf das Verbot von Blut und Ersticktem geeinigt haben (vgl. Apg 15,28–29). Wer sich an diese Regel erinnert, findet hier ein Vorbild auch für interreligiöse Tischgemeinschaften heute.

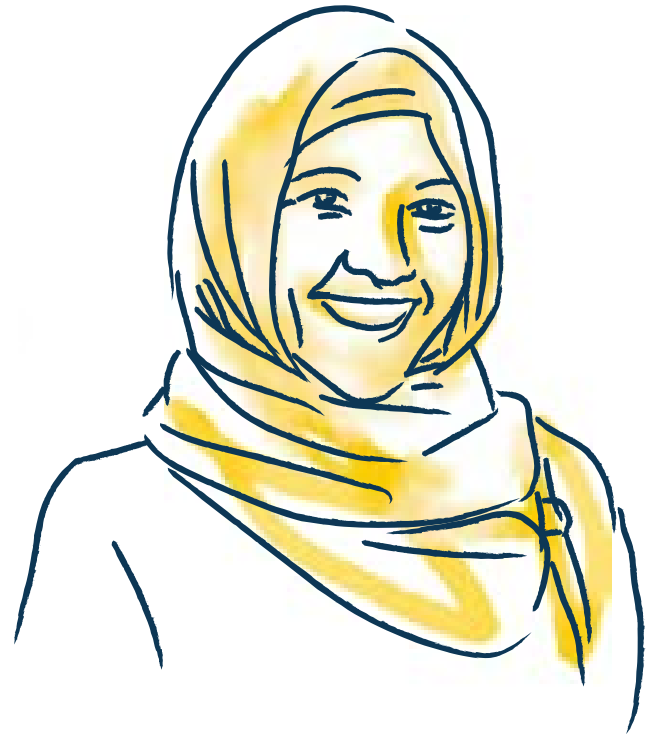
4.3.5. Bekleidungsvorschriften und die Kopftuchdebatte

Vielfältige Praxis

Die Frage nach der (gebotenen oder gewohnheitsgemäß getragenen) Kleidung muslimischer Frauen ist sowohl in islamischen Ländern als auch hierzulande ein Streitthema. Nicht selten wird es (religions-)politisch aufgeladen. Dabei war und ist die Praxis sehr vielfältig: Die Positionen und Verhaltensweisen reichen von einer Totalverschleierung, die weltweit nur von einer Minderheit praktiziert oder eingefordert wird (wie unter den Taliban in Afghanistan), über unterschiedlich strenge Formen der Bedeckung des Haupthaars und des Dekolletés bis hin zur Ablehnung jeglicher Form von Verschleierung.

Die Mehrheit der islamischen Gelehrten und Gläubigen hält es für vorgeschrieben, aber zugleich für ausreichend, dass Frauen außerhalb ihrer häuslichen Privatsphäre ein fest um das Gesicht gebundenes Kopftuch tragen, das auch den Hals vollständig verhüllt und kein Haar hervorschauen lässt. Ob es aber – jenseits relativ allgemeiner moralischer Prinzipien wie etwa derjenigen der Beachtung der Grundsätze schamhaften Betragens (die übrigens auch für Männer gelten) und der Vermeidung aufreizender Entblößung – so etwas wie eine vom Islam vorgeschriebene besondere Frauenkleidung tatsächlich gibt, wird von Musliminnen und Muslimen insgesamt sehr unterschiedlich beurteilt. Entsprechend divergent sind die in der Öffentlichkeit sichtbaren Bekleidungsstile von muslimischen Frauen auch hierzulande.

Nach repräsentativen Umfragen des Bundesamtes für Migration für Flüchtlinge von 2009 und 2020 trägt nur etwa ein Drittel der Musliminnen in Deutschland regelmäßig das Kopftuch, über 60 Prozent dagegen nie. Von denjenigen, die Kopftuch tragen, tragen es die meisten aus religiöser Überzeugung und aus eigener Motivation. Erwartungen von Familienangehörigen oder der muslimischen Umwelt spielen dagegen eine marginale Rolle. „Knapp die Hälfte aller Musliminnen



gaben darüber hinaus an, dass ihnen das Kopftuch Sicherheit vermittelt. Ein weiteres Drittel will als Muslimin in der Öffentlichkeit erkannt werden.“³⁴⁹

Signifikante Unterschiede gibt es in Bezug auf die Herkunft: Am wenigsten tragen Frauen, die aus Südosteuropa stammen, regelmäßig das Kopftuch, am häufigsten Frauen aus Nordafrika und dem Nahen Osten (47 Prozent bzw. 46 Prozent), die Türkischstämmigen liegen im Gesamtdurchschnitt (30 Prozent). Ältere muslimische Frauen tragen deutlich häufiger ein Kopftuch als junge Musliminnen. Entgegen einer weitverbreiteten Auffassung lässt sich also nicht belegen, dass das Kopftuchtragen in der jüngeren Generation wieder verstärkt im Kommen sei, im Gegenteil. Dass dieser Eindruck vorherrscht, hängt eher damit zusammen, dass mehr muslimische Frauen der jüngeren Generation auch mit Kopftuch selbstbewusst in gesellschaftlichen Bereichen auftreten, die der ersten Einwanderergeneration noch verschlossen oder schwer zugänglich waren. Außerdem kamen und kommen mit der Fluchtmigration der letzten Jahre wieder mehr Musliminnen aus eher traditionellen Schichten der Herkunftsländer nach Deutschland.



Typen der islamischen Verschleierung

- ein Kopftuch, das die Kopfhare und in der Regel auch den Hals bedeckt (Hidschab, arab. *ḥiğāb*)
- ein mantelförmiger Schleier, der Kopf, Hals und Oberkörper mit Armen bedeckt, aber das Gesicht freilässt (Khimar, arab. *ḥimār*)
- eine Gesichtsmaske, die die Augenpartie freilässt (Nikab, arab. *niqāb*)
- ein Ganzkörperschleier, der das Gesicht frei lässt (Tschador)
- ein Ganzkörperschleier, der auch das Gesicht verschleiert und den Blick durch ein Gitterfenster ermöglicht (Burka)

Der koranische Befund

Ob sich aus dem Koran eine allgemeine Verpflichtung zum Schleier- oder Kopftuchtragen für Frauen begründen lässt, ist innermuslimisch umstritten.³⁵⁰ Zum Beleg für eine solche Pflicht wird am häufigsten Sure 33 mit den Versen 53 und 55 angeführt: In dem ersten Vers werden die Besucher der Ehefrauen Muḥammads angewiesen, diesen ihre Bitten nur hinter einem Vorhang (arab. *ḥiğāb*) vorzutragen; im zweiten wird an die Gattinnen des islamischen Propheten noch die Erklärung gerichtet, es sei für sie keine Sünde, mit den für sie nicht heiratbaren männlichen Verwandten, mit anderen Frauen und mit Sklavinnen ohne *Hidschab* zu sprechen. Das Wort ist später zur üblichen Bezeichnung für den Schleier, heute im arabischen Raum insbesondere den Kopfschleier, geworden, hat aber ursprünglich nur die allgemeine Bedeutung von einem „(den Anblick verstellenden) Vor-

hang“. So war es, wie der Kontext vor allem des erstgenannten Verses zeigt, offensichtlich auch im Koran gemeint.

Im Übrigen sagt diese Koranstelle nicht, ob die hier formulierte Regel von den Frauen des Propheten verallgemeinernd auf sämtliche Musliminnen zu übertragen ist. Die Stelle wurde in medinensischer Zeit verkündet, als Muḥammad bereits politischer Führer war; es kann sich also auch um eine Vorschrift speziell für dessen Haushalt handeln, die in der historisch bezeugten Hofetikette mancher nahöstlicher Herrscherhäuser derselben Zeit ihre Parallelen hätte. In Vers 59 derselben Sure wird angeordnet, Frauen sollten „über sich“ – d. h. wohl über ihre Köpfe – „etwas von ihren Gewändern herabziehen“, damit sie (als ehrbar) erkannt und nicht belästigt werden. Welche genaue Form der Verhüllung damit gemeint ist, wird nicht gesagt, und ob diese generell oder nur eine für ganz bestimmte Situation, nämlich das Auftreten in der Öffentlichkeit gedacht ist, ist umstritten.

Muslimische Verfechter des Schleiers oder des Kopftuchs verweisen außerdem noch auf Sure 24:31, wo gläubige Frauen die Maßgabe erhalten, ihre Scham zu bedecken, sich ihre Tücher (*ḥumur*; Plural von arab. *ḥimār*) über den Öffnungsschlitz zu ziehen, der bei altarabischen Gewändern vorne vom Halsausschnitt nach unten verlief, und ihren in der Öffentlichkeit normalerweise unsichtbar unter dem Gewand getragenen Körperschmuck nicht Männern zu zeigen, die ein begehrlisches Auge auf sie werfen könnten. Dafür, dass mit weiblicher „Blöße“ hier der unbedeckte Kopf der Frau mitgemeint wäre, gibt es kein Indiz. Der Kontext spricht dafür, dass mit „Blöße“ die Geschlechtsmerkmale im engeren Sinne gemeint sind. Damit ist der Vers lediglich ein Aufruf zu dem auch in anderen Religionen allgemein geforderten Maß an schamhaftem Verhalten.

Situation in Deutschland

Auch unabhängig von der Frage des koranischen Textbefunds muss im freiheitlichen Rechtsstaat die freie Entscheidung von Musliminnen respek-

tiert werden. **Entscheidend ist das Selbstbestimmungsrecht der Frau, das der religiös neutrale Staat zu schützen hat: So darf eine Frau weder gezwungen werden, Kopftuch zu tragen, noch es abzusetzen.** Dennoch erfahren muslimische Frauen mit Kopftuch im alltäglichen Leben vielfach Diskriminierung oder sogar physische Angriffe. Auffallend ist, dass die religionspezifische Kleidung von Männern bislang fast nie Gegenstand öffentlicher Debatten und rechtlicher Einschränkungen war. Dies zeigt, dass bei den Debatten der letzten Jahrzehnte patriarchalische Motive und Verhältnisse in der Gesamtgesellschaft eine wichtige, aber meist kaum thematisierte Rolle spielten.

Das Kopftuch oder die Verschleierung gilt seit einigen Jahren gesellschaftspolitisch als „Kulturkampfthema“, was sich immer wieder auch in juristischen Auseinandersetzungen niederschlägt.³⁵¹ Insgesamt ist die rechtliche Situation in Deutschland freiheitlicher geregelt als in anderen europäischen Nachbarländern wie der Schweiz oder Frankreich.³⁵² So können etwa Schülerinnen in öffentlichen Schulen mit Berufung auf die Religionsfreiheit das Kopftuch tragen (nicht jedoch den Gesichtsschleier); auch können Eltern sich auf ihr Erziehungsrecht berufen, wenn sie wollen, dass Mädchen eine Kopfbedeckung tragen. Mitunter kommt es zu arbeitsrechtlichen Streitfällen. Dann müssen die Gerichte abwägen, inwiefern das Recht auf individuelle Religionsfreiheit (nach Art. 4 GG) mit anderen Gütern der Verfassung oder Grundrechten Dritter kollidiert.

Als langwierig kontrovers haben sich in den vergangenen Jahren Streitfälle zwischen den Kultusbehörden der Länder und Lehrerinnen muslimischen Glaubens erwiesen, die das Kopftuch auch während des Unterrichts in staatlichen Schulen tragen wollten. Hier sind das individuelle Recht auf Religionsfreiheit und das Neutralitätsgebot für staatliche Repräsentanten miteinander abzuwägen. Die beiden Senate des Bundesverfassungsgerichts haben sich mit dem Kopftuch muslimischer Lehrerinnen auseinandergesetzt: 2003 sah der Zweite Senat die Verfassungsbeschwer-

de einer jungen baden-württembergischen Lehrerin muslimischen Glaubens, die aufgrund des Kopftuchs nicht in ein Beamtenverhältnis berufen wurde, als begründet an. Festgestellt wurde ein Eingriff in die Glaubensfreiheit ohne hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage.³⁵³ Nachdem einige Bundesländer Kopftuchverbote für Lehrerinnen an öffentlichen Schulen eingeführt hatten, urteilte der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts im Januar 2015: Ein pauschales Kopftuchverbot ist mit dem Grundgesetz nicht vereinbar. Verwiesen wurde dabei auch auf den schulischen Auftrag, den Schülerinnen und Schülern Toleranz gegenüber verschiedenen Religionen zu vermitteln; dies geschieht „auch durch das Tragen von Bekleidung, die mit Religionen in Verbindung gebracht wird, wie neben dem Kopftuch etwa die jüdische Kippa, das Nonnen-Habit oder auch Symbole wie das sichtbar getragene Kreuz“.³⁵⁴ Nur wenn in Schulen oder Schulbezirken eine hinreichend konkrete Gefährdung des Schulfriedens gegeben ist, wäre in diesen Bereichen ein Verbot zu rechtfertigen, das dann jedoch nicht diskriminieren darf. Gleichzeitig hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zu einer Kopftuch tragenden Rechtsreferendarin die deutliche Tendenz erkennen lassen, die Zulässigkeit des Kopftuchtragens in staatlichen Repräsentationskontexten restriktiv zu handhaben.³⁵⁵

Schwieriger verhält es sich mit der oft indirekten oder verdeckten Diskriminierung von kopftuchtragenden Frauen vor allem auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt, die es nachweisbar gibt. Ein solch muslimfeindliches Verhalten ist nicht zu tolerieren; der Rechtsstaat wie auch die Zivilgesellschaft sind gefragt, solcher Diskriminierung entgegenzuwirken. Bedenklich muss stimmen, dass „mehr als ein Drittel aller muslimischen Frauen, die kein Kopftuch tragen, angibt, dies u. a. aufgrund der Befürchtung von Nachteilen oder gar Belästigungen nicht zu tun“³⁵⁶. Insgesamt sollte es um ein gesellschaftliches Miteinander gehen, das bei allen kontroversen Ansichten die individuelle freie Entscheidung Anderer, wie sie sich im öffentlichen Raum kleiden, respektiert.

Katholische Positionierung

Die katholische Kirche kann aus ihrer Tradition und Praxis heraus (z. B. Nonnenschleier und Ordenstracht) ein besonderes Verständnis für religiös begründete Kleidung und Symbolik in der Öffentlichkeit sowie im kirchlichen Beschäftigungsverhältnis aufweisen und einfordern. Das Selbstbestimmungsrecht der Frau ist dabei die wichtigste Richtschnur. Dies schließt einerseits die Notwendigkeit der Kritik an (teils auch subtil wirksamen) patriarchalischen Strukturen und Motiven ein, die es in allen Religionsgemeinschaften bis heute gibt. Es umfasst andererseits aber auch die Freiheit einer gläubigen Frau, das Kopftuch als Ausdruck der eigenen Religiosität zu tragen, ohne dabei diskriminiert oder angegriffen zu werden. Die vollkommene Verhüllung des Gesichts hingegen ist anders zu bewerten. Sie erschwert die zwischenmenschliche Kommunikation von Angesicht zu Angesicht und erweist sich als erhebliche Hürde im Dialog. Zudem ist nach katholischem Verständnis zu fragen, inwiefern eine Totalverschleierung mit der Würde der Person in Einklang zu bringen ist.

4.3.6. Islamischer Religionsunterricht

Mehr als eine Million muslimische Kinder und Jugendliche lernten im Jahr 2023 an deutschen Schulen. Sie nehmen häufig am Ethikunterricht oder auch aus eigener Wahl an den unterschiedlichen Formen des christlichen Religionsunterrichts teil. In allen Bundesländern mit einem höheren Anteil muslimischer Bevölkerung sind mittlerweile auch Formen eines islamischen Religionsunterrichts eingeführt, die sich aber recht deutlich voneinander unterscheiden. Auch wenn das Fach Islamische Theologie aktuell an zehn Universitäten vertreten ist (siehe 3.2.6.), konnten die vorhandenen Kapazitäten an muslimischen Lehrkräften für den Religionsunterricht im Jahr 2023 nur etwa 70.000 muslimische Schülerinnen und Schüler in Deutschland erreichen.³⁵⁷

Formen des schulischen Islamunterrichts in Deutschland

Im Bundesland Hessen gibt es zwei Formate des islamischen Religionsunterrichts (IRU): in Kooperation mit DITIB Hessen und in Kooperation mit dem hessischen Landesverband der Ahmadiyya Muslim Jamaat KdöR (AMJ). Parallel dazu hat das Land einen Islamunterricht (ISU) in alleiniger staatlicher Verantwortung eingerichtet. Muslimische Eltern bzw. ihre religionsmündigen Kinder entscheiden frei über die Teilnahme an diesen Formen des islambezogenen Unterrichts oder am Ethik-Unterricht. In den Bundesländern Baden-Württemberg, Bayern, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein und Saarland sind andere Formen des Islamunterrichts eingerichtet worden. Diese unterscheiden sich untereinander erheblich in Bezug auf ihren Status – von Regelunterricht bis zu modellhaften Erprobungen – und ihre Bezeichnungen sowie mit Blick auf die Art der Einbindung muslimischer Kooperationspartner.³⁵⁸

In Hamburg wird ein „Religionsunterricht für alle“ (Rufa 2.o) erteilt, der rechtlich und religionspädagogisch gemeinsam von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland, dem Erzbistum Hamburg, der Jüdischen Gemeinde Hamburg und den islamischen Religionsgemeinschaften verantwortet wird. An diesem dialogisch und interreligiös orientierten Unterricht nehmen auch die muslimischen Schülerinnen und Schüler teil, sofern sie nicht den Philosophieunterricht besuchen. In Berlin und Bremen findet aufgrund von Art. 141 GG der Art. 7 Abs. 3 GG keine Anwendung. In Berlin wird islamischer Religionsunterricht in alleiniger Verantwortung der „Islamischen Föderation“ (IF) als freiwilliges Unterrichtsfach zusätzlich zur Studentafel angeboten. In Bremen wird ein vom Bundesland verantworteter religionskundlicher Unterricht erteilt, in dem auch islambezogene Inhalte vermittelt werden. In den Bundesländern Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen-Anhalt, Sachsen und Thüringen gibt es bislang kein religionsunterrichtliches Angebot für muslimische Schülerinnen und Schüler.



Es zeigt sich somit eine große Vielfalt, was in den einzelnen Bundesländern islambezogener Schulunterricht bedeutet.³⁵⁹ Gleiches gilt für die Frage, welche der maßgeblichen muslimischen Verbände in einem Bundesland den Unterricht z. B. über einen Beirat (Niedersachsen), eine Kommission (Nordrhein-Westfalen) oder eine Stiftung (Baden-Württemberg) unterstützen und ob der Unterricht sich exklusiv an sunnitische oder auch an schiitische Kinder richtet.

Da die Alevitische Gemeinschaft als Religionsgemeinschaft anerkannt ist, wird in mehreren Bundesländern alevitischer Religionsunterricht im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG erteilt. Allerdings ist die Lehrerbildung vielerorts noch im Aufbau begriffen und der Unterricht wird nur an ausgewählten Schulen erteilt.

Katholische Kirche und Religionsunterricht

Im Religionsunterricht werden die „Fragen des Ultimativen“ gestellt, d. h. Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Lebens und der Welt. Der Religionsunterricht eröffnet damit einen eigenen Zugang zur Wirklichkeit, der durch keinen anderen Modus der Welterfahrung ersetzt werden kann.³⁶⁰ In diesem Sinne ist religiöse und weltanschauliche Bildung ein Teil des schulischen Bildungsauftrags.

Religiöse Bildung gelingt am besten über die authentische Stimme einer konkret erfahrbaren,

konfessionell geprägten Glaubensgemeinschaft. Dieses konfessionelle Prinzip einer Besinnung und Reflexion auf das eigene Glaubenszeugnis beinhaltet notwendig auch eine Öffnung zu den anderen christlichen Konfessionen und die Dialogbereitschaft gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen. Während der konfessionell getrennte Religionsunterricht somit für die intrinsische Legitimation und Motivation eines dialogischen Weltverhaltens bedeutsam ist, kann das gemeinsame interreligiöse Lernen beispielsweise in fächerübergreifenden Projekten seinen Raum finden.

Für die katholische Kirche bleibt der konfessionelle Religionsunterricht der Regelfall schulischen Religionsunterrichts in Deutschland. Gleichzeitig ist zu beobachten, dass die Praxis vor Ort zu einer Vielfalt der Organisationsformen dieses Unterrichts geführt hat. So können in einzelnen Bundesländern zwischen Kultusministerien, Bistümern und Landeskirchen auch konfessionell-kooperative Durchführungen vereinbart werden. **Grundsätzlich unterstützt die katholische Kirche die Einführung eines konfessionellen Religionsunterrichts auch für nichtchristliche Religionsgemeinschaften.**

Interreligiöse Bildung als Ressource für die Schulgemeinschaft

Im Religionsunterricht sollen einerseits zentrale Glaubensvorstellungen der wichtigsten religiö-

sen Traditionen in angemessener Weise behandelt werden. Andererseits wird zu fächerübergreifenden Projekten ermutigt, welche die Begegnung mit jüdischen und muslimischen Schülerinnen und Schülern, aber auch Besuche in Synagogen und Moscheen ermöglichen. So können in den verschiedenen Religionsunterricht mit den Fächern Ethik und Philosophie wichtige Kompetenzen für den Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Diversität erworben und eingeübt werden – von der gemeinsamen Gestaltung von Räumen und Feiern, über Mediation und Monitoring von auftretenden Problemen bis hin zur Arbeit an einem Schulleitbild. Dazu gehört nicht nur der gute Umgang mit Menschen anderer Religionszugehörigkeit, sondern auch der Dialog mit konfessionell ungebundenen Menschen. Durch die Lerngruppen des konfessionellen Religionsunterrichts ist in solchen Projekten eines fächerübergreifenden Begegnungslernens immer auch die authentische religionsgebundene Stimme vernehmbar, da Schülerinnen und Schüler ihre Glaubensperspektiven einbringen.

Schulen in kirchlicher Trägerschaft, die eine religiös diverse Schülerschaft haben, legen in ihren Leitbildern und in der Qualifizierung ihrer Lehrkräfte und Mitarbeitenden verstärkt Wert auf den interreligiösen Kompetenzerwerb.³⁶¹ Aber auch an öffentlichen Schulen zeigt sich in den genannten Punkten der Wert des interreligiösen Lernens als wichtige Ressource für die ganze Schulgemeinschaft innerhalb wie außerhalb des schulischen Religionsunterrichts.

Gesellschaftliche Erwartungshaltungen an den Religionsunterricht

Dem islamischen Religionsunterricht wird von Politikerinnen und Politikern immer wieder eine Wirkmächtigkeit zur „Integration“ der muslimischen Bevölkerung oder sogar zur Prävention einer „islamistischen“ Radikalisierung zugeschrieben.³⁶² Die oben angeführte Begründung schulischen Religionsunterrichts zeigt jedoch, dass dieser im kritischen Zugang zum religiösen Modus der Welterfahrung einen eigenen Zweck verfolgen muss.

Allerdings sollen in allen unterschiedlichen Formen des Religionsunterrichts die Schülerinnen und Schüler zu mündigen und verantwortungsvollen Bürgerinnen und Bürgern im Rahmen der freiheitlichen demokratischen Grundordnung erzogen werden. Die Schülerinnen und Schüler reflektieren dabei als kritische Subjekte ihre religiösen Traditionen und erwerben Urteils- und Handlungskompetenzen für eine ethische, am Gemeinwohl orientierte Lebensführung. Dadurch wird auch extremistischen Ansichten die religiöse Legitimation entzogen, und die Schülerinnen und Schüler werden gegen solche Ansichten stark gemacht. Mit einer Engführung auf seine gesellschaftliche Integrationsfunktion wird man dem Religionsunterricht jedoch nicht gerecht.

4.3.7. Beschneidung von Jungen

Die rituelle Beschneidung von männlichen Nachkommen in Form der Entfernung der Penisvorhaut (Zirkumzision) war bereits im Alten Ägypten und anderen Völkern des Vorderen Orients verbreitet. Im Judentum wird die männliche Beschneidung (Brit Milla) am achten Tag nach der Geburt als Eintritt in den Bund mit Gott (vgl. Gen 17,10–14) sowie als körperliches Zeichen der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk betrachtet und in der Regel von einem rituellen Beschneider (Mohel) durchgeführt. Dieser Bund gilt allen Geschlechtern, die männliche Beschneidung geschieht nach jüdischem Verständnis mithin stellvertretend auch für die Frauen. Heute ist die männliche Beschneidung auch in anglophonen Ländern, allerdings mehr aus medizinischen bzw. hygienischen Gründen, weitverbreitet.

Religiöse Begründung

Obwohl der Koran die Beschneidung (arab. *ḥitān*) nicht explizit erwähnt, hat der Islam die bereits vorislamische Praxis übernommen. Implizit wird sie aus der Aufforderung abgeleitet, der Religion Abrahams zu folgen (vgl. Sure 16:123, 3:95, 6:90, 42:13). Verschiedene überlieferte Aussprüche des islamischen Propheten Muḥammad und sein per-

sönliches Vorbild werden von Muslimen außerdem als Begründung dafür angeführt, dass man sie als löblichen Brauch (arab. *sunna*) betrachtet, dem die Gläubigen zu folgen haben. Beschnitten zu sein gilt gemeinhin in allen islamischen Rechtsschulen als für Männer unverzichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zur islamischen Religion. Deshalb wird bei männlichen Konvertiten die Beschneidung häufig noch im Erwachsenenalter nachgeholt.

Unterschiedliche Zeitpunkte

Der Zeitpunkt dieses Eingriffs variiert von Region zu Region zwischen wenigen Tagen nach der Geburt und dem Alter von etwa 13 Jahren. In den Ländern des arabischen Nahen Ostens, der Türkei und Iran liegt das traditionelle Beschneidungsalter meist bei zwischen fünf und sieben Jahren. Findet sie in diesem Alter oder noch später statt, dann wird sie oft gleichzeitig als ein Übergangsritus verstanden, mit dem die Betroffenen die frühe Kindheit hinter sich lassen und in die Männerwelt hineinzuwachsen beginnen. Heute besteht allerdings bei städtischen Familien zunehmend die Tendenz, die Beschneidung bereits direkt nach der Geburt im Krankenhaus und von einem Fachpersonal vornehmen zu lassen, um Ängste und Schmerzen der kleinen Jungen sowie mögliche Komplikationen so gering wie möglich zu halten. Innermuslimisch gibt es auch Debatten „daraüber, ob die noch häufige Praxis, Jungen erst in vergleichsweise fortgeschrittenem Alter von sieben bis zehn Jahren oder noch später beschneiden zu lassen, angemessen sein kann, oder ob man stattdessen die Prozedur nicht lieber im Säuglingsalter oder in jungen Jahren ausführen sollte, wenn der Eingriff möglicherweise weniger schmerzhaft und belastend ausgeführt werden kann.“³⁶³

Beschneidungsfeier

Der Tag der Beschneidung wird in der Familie mit Verwandten und Bekannten festlich begangen. Die Anwesenheit oder Mitwirkung eines Imams ist nicht notwendig, aber möglich. Der Junge bekommt eine speziell für diesen Anlass bestimmte

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

Rechtliche Situation in Deutschland

Im Mai 2012 wurde durch ein Urteil des Landgerichts Köln die auf Wunsch der Eltern vorgenommene Beschneidung an einem vierjährigen Jungen durch einen muslimischen Arzt als Körperverletzung nach § 223 Strafgesetzbuch gewertet.³⁶⁴ Daraus entwickelte sich eine rege rechtspolitische Diskussion mit zum Teil religionskritischen, zum Teil auch antisemitischen bzw. antimuslimischen Tendenzen, die in einem „Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes“ („Beschneidungsparagraf“, § 1631d BGB) mündete. Sicherlich berührt eine Beschneidung die körperliche Integrität; generalisierbare psychische oder psychosoziale Folgen lassen sich nach derzeitigem wissenschaftlichem Kenntnisstand jedoch nicht belegen. Aufgrund nachgewiesener positiver Effekte³⁶⁵ spricht die Weltgesundheitsorganisation bezüglich der Beschneidung von Jungen sogar von präventivmedizinischen Indikationen. Bei einem bereits urteilsfähigen Jungen darf die Beschneidung nicht gegen dessen Willen durchgeführt werden.

Dreh- und Angelpunkt des „Beschneidungsparagraphen“ in Abs. 1 ist die Elternverantwortung bei urteils- und einsichtsunfähigen Jungen. Es handelt sich hierbei also nicht um ein religionsbezogenes Sonderrecht. Auch geht es in dieser Frage nicht um eine Abwägung zwischen Kindeswohl und Elternrecht, vielmehr „üben die Eltern im Rahmen der Elternverantwortung nach Art. 6 Abs. 2 Satz 1 GG die Grundrechte für das Kind aus“³⁶⁶. Bedingung für die Straffreiheit einer Beschneidung von Jungen ist die Durchführung nach den Regeln der ärztlichen Kunst. In den ersten Monaten nach der Geburt dürfen – hier kommt in Abs. 2 nun doch religionsbezogenes „Sonderrecht“ ins Spiel – von einer Religionsgesellschaft dafür vorgesehene Personen Beschneidungen durchführen, wenn sie dafür besonders ausgebildet und für die Durchführung der Beschneidung einem Arzt vergleichbar befähigt sind.

Kirchliche Position

Jesus und seine Jünger waren als gläubige Juden beschnitten (vgl. Lk 1,59; 2,21). Die römische Kirche hat ab dem Hochmittelalter bis zur Liturgiereform das „Fest der Beschneidung des Herrn“ am 1. Januar liturgisch gefeiert. Über die Frage, ob auch Menschen aus den Völkern sich beschneiden lassen müssen, wenn sie sich zum Glauben an Jesus Christus bekehren, entstand in der frühen christlichen Gemeinde ein Streit (vgl. Apg 15; Gal 2,1–10). Paulus plädierte für den Verzicht auf die Beschneidung, da er sie nicht für heilsrelevant hielt und setzte sich auf dem Apostelkonzil mit seiner Forderung durch. Mit dem Verschwinden des Judentums setzte sich ein „beschneidungsfreies“ Christentum durch, auch wenn die Beschneidung in einigen orientalischen Kirchen heute noch Praxis ist und viele Christen in Nordamerika beschnitten sind. Die Deutsche Bischofskonferenz begrüßte das 2012 erlassene Gesetz zur männlichen Beschneidung, das vor allem für die jüdischen und islamischen Religionsgemeinschaften in Deutschland Rechtssicherheit schuf, das elterliche Erziehungsrecht stärkte und zugleich mit den formulierten Bedingungen dem Schutz der Kinder dient.

4.3.8. Bestattungen

Musliminnen und Muslime betrachten ihren Körper als ein von Gott anvertrautes Gut, das sie im Tod ihrem Schöpfer im bestmöglichen Zustand zurückgeben (vgl. Sure 20:55). Daher ist eine möglichst zügige und schlichte Erdbestattung des – nur in ein Tuch gewickelten – Leichnams erwünscht.

Das Begräbnis entsprechend den islamischen Vorschriften verlangt zunächst die sorgfältige Waschung (auch mit gut riechenden Kräutern wie Kampfer) und die rituelle Waschung des oder der Verstorbenen, wie sie auch vor dem Gebet notwendig ist, um rituelle Reinheit zu erlangen. Außerdem werden die Hautstellen der Niederwerfung gesalbt. Dies alles erfolgt durch einen oder mehrere Muslime gleichen Geschlechts, je nach Rechtsschule auch durch Ehepartner oder Eltern. Über die Beschaffenheit des Körpers müssen die, die ihn gewaschen haben, schweigen. Danach wird der oder die Verstorbene in ungesäumte und ungefärbte Leinentücher gewickelt.

Das anschließende Totengebet ist ebenso eine notwendige Pflicht. Es handelt sich hierbei um ein kurzes Gemeinschaftsgebet der Männer, bei dem aber auch Frauen zugegen sein können. Das Gebet wird im Stehen und ohne Niederwerfung vor der aufgebahrten Leiche verrichtet; dies kann auf einer freien Fläche, in der Moschee (nicht in allen Rechtsschulen) oder direkt auf dem Friedhof geschehen. Es beinhaltet die Fürbitte für den Verstorbenen und die Bitte um die Vergebung seiner Sünden sowie die der Lebenden, Segenswünsche an den Propheten; und es gedenkt vor allem Gott und lobpreist ihn.

Den Leichnam zum Grab zu tragen, gilt als Dienst sowohl am Verstorbenen als auch gegenüber Gott. Daher ist es üblich, sich damit abzuwechseln, sodass möglichst viele daran beteiligt werden. Die Bestattung erfolgt dann ohne Sarg. Das ist mittlerweile in Deutschland in vielen Gemeinden möglich. Aus christlicher Sicht kann daran erinnert werden, dass einige Orden, wie z. B. die Kartäuser, ihre Mönche ebenfalls sarglos bestat-

ten; ebenso wurden die ersten Christen und auch Christus selbst ohne Sarg bestattet.

Der oder die Verstorbene wird nur in den Tüchern ins Grab gelegt. Dabei steht ein naher Verwandter im Grab: Er nimmt den Leichnam dort in Empfang und bettet ihn dann auf die rechte Seite liegend und mit dem Gesicht nach Mekka gerichtet in die Erde. Ggf. wird aus Erde ein Kopfkissen geformt und die Liegeposition stabilisiert. Die Bindung der Füße, die nach der Waschung nur für den weiteren Transport erfolgte, wird nun wieder gelöst. Vor dem direkten Erdwurf wird der Leichnam zu- meist durch quer gelegte Bretter o. Ä. geschützt.

Bei der Beisetzung wird aus dem Koran rezitiert. Musik ist grundsätzlich untersagt. Reden über den oder die Verstorbene sollten, wenn überhaupt, nicht am Grab stattfinden, sondern nur etwas davon entfernt. Weil es ebenfalls als ein besonderer Dienst gilt, das Grab zuzuschaukeln, be- teiligen sich viele der Trauernden daran (auch gleichzeitig). Das Grab wird in der Regel ganz zu- geschaukelt (je nach Rechtsschule inklusive klei- nem Erdhügel). Besondere (Trauer-)Kleidung und (Blumen-)Schmuck sind nicht erwünscht, werden aber als Geste von nichtmuslimischen Trauergästen zunehmend geduldet.

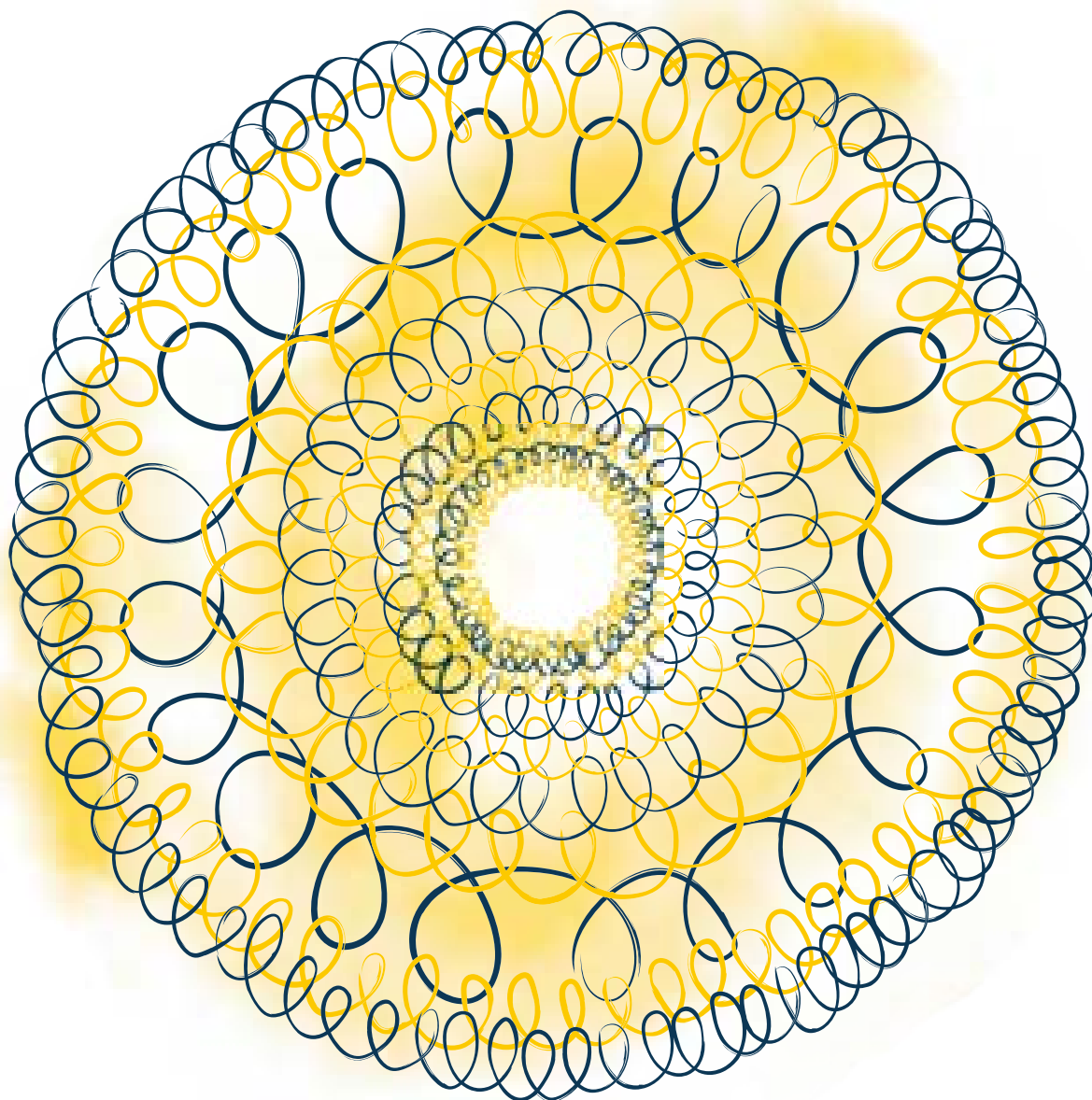
Wo es ein eigenes muslimisches Grabfeld gibt, ist dieses zu bevorzugen.³⁶⁷ Ein Grab soll der islami- schen Tradition zufolge nur einmal belegt werden. In vielen Ländern ist es aufgrund des Platzman- gels jedoch üblich, nach der vollständigen oder großteiligen Verwesung das Grab – wiederum durch einen Muslim oder eine Muslimin – neu zu belegen, möglicherweise mit Angehörigen (Kin- der, Enkel des oder der Verstorbenen). Um eine Verlängerung von grundsätzlich befristeten Ru- hezeiten zu ermöglichen, werden muslimische Grabstätten häufig als Wahlgrabstätten ausge- wiesen, die von den Angehörigen immer weiter verlängert werden können. Grundsätzlich abge- lehnt wird von Muslimen aus religiösen Gründen die Feuerbestattung; sie gilt als Hindernis für die leibliche Auferstehung der Toten und ist nur in Notlagen erlaubt.

Viele muslimische Verstorbene werden auch in die Länder ihrer Geburt überführt. Jedoch nimmt diese Praxis immer weiter ab – nicht zuletzt des- wegen, weil auch die Verstorbenen und deren An- gehörige immer stärker hier integriert sind und sich in Deutschland ein islamisches Bestattungs- wesen etabliert.

Wenn Christinnen und Christen auf muslimischen Beerdigungen sind, kann es sein, dass diesen die Bestattung vielleicht weniger feierlich und an- dächtig erscheint. Tatsächlich geht es hier mehr darum, den Tod als einen Teil des Lebens, gar des Alltags, zu begreifen und zu integrieren.

Wenn auf christlichen Beerdigungen muslimische Zu- oder Angehörige sind, so sind mindestens zwei Gesten, den Sarg tragen und das Grab zu- schaukeln, Möglichkeiten der tätigen Teilnahme. Auch der Einsatz von Weihrauch nicht nur durch den Priester, sondern durch die gesamte Trauer- gemeinde, ist als Zeichen für das Aufsteigen der unterschiedlichen Gebete zu Gott aus Sicht bei- der Religionen gut möglich. Bei engsten Angehö- rigen (Ehepartner, Kinder) ist es auch vorstellbar, ein muslimisches Gebet oder eine Rezitation in die Trauerfeier mitaufzunehmen. Viele Gebets- anliegen und Wünsche sind in beiden Religionen üblich und können von Angehörigen beider Reli- gionen mitgesprochen werden – so auch die Wünsche, dass der oder die Verstorbene in Frie- den ruhen möge und dass Engel ihn oder sie zum Paradiese geleiten mögen – und dass wir, nämlich alle Menschen, vom Herrn kommen und zu ihm zurückkehren.





5.

Resümee

Vor 60 Jahren hat das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung *Nostra aetate* ein neues Kapitel der christlich-muslimischen Beziehungen aufgeschlagen. In der Folgezeit konnte das, was Christen und Muslime miteinander verbindet, zunehmend ins Bewusstsein der Gläubigen beider Religionsgemeinschaften rücken – durchaus im Wissen um das Unterscheidende, aber stets auf der Basis einer wertschätzenden Haltung. Vom christlich-muslimischen Dialog-Dokument von Abu Dhabi im Jahr 2019 ging ein weiteres starkes Signal aus: **Christliche und muslimische Gläubige stehen zusammen in der Pflicht, der Geschwisterlichkeit in der Welt zu dienen. Das heißt: den Anderen als Geschöpf Gottes mit gleicher Würde anzuerkennen, der Versuchung einer gewaltsamen Durchsetzung von Eigeninteressen zu widerstehen und gemeinsam für eine gerechte Friedensordnung einzutreten, sowohl in globaler Perspektive als auch in jeder einzelnen Gesellschaft, in der Christen und Muslime zusammenleben.**

In Deutschland stellen Christen und Muslime – ebenso wie weltweit – die beiden größten Religionsgemeinschaften dar. Ohne friedliche Beziehungen zwischen christlichen und muslimischen Gläubigen ist es um den Frieden insgesamt schlecht bestellt. Gleichzeitig gilt: Ein auf Augenhöhe geführter Dialog braucht Rahmenbedingungen, die er selbst nicht herstellen kann. Dazu gehören Religionsfreiheit, Rechtsstaatlichkeit und gerechte Teilhabechancen. Dank der im Grundgesetz verankerten Grundrechte und einer grundsätzlich religionsfreundlichen Haltung staatlicher Stellen sind in Deutschland gute Bedingungen für einen gelingenden Dialog gegeben. Dennoch kommt es auch hierzulande immer wieder zu Missverständnissen, Spannungen oder gar Konflikten. Umso wichtiger ist es, dass es in beiden Religionsgemeinschaften zahlreiche Gläubi-

ge gibt, denen das Verständnis des jeweils Anderen ein Herzensanliegen ist. Ihrem beharrlichen Engagement ist es maßgeblich zu verdanken, dass die Dialogfäden auch in schwierigen Zeiten nicht abreißen.

Im Umfeld von Kirchen- und Moscheegemeinden, am Arbeitsplatz und in Sportvereinen, in Bildungs- und Kultureinrichtungen sowie an vielen weiteren Orten in Deutschland konnten in den letzten Jahrzehnten vertrauensvolle Dialogbeziehungen zwischen Christen und Muslimen wachsen. Das friedliche und respektvolle, oft auch freundschaftliche Miteinander macht keine Schlagzeilen, ist aber ein entscheidender Bestandteil des Kitts unserer Gesellschaft. Es geht darum, innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft und in der Begegnung mit Menschen anderer Glaubens jene Ressourcen zu stärken, die den Sinn für das Gemeinwesen schärfen: Gerechtigkeitsempfinden und Empathiefähigkeit, geistige Offenheit und Neugier, nicht zuletzt auch Geduld und ein gewisses Maß an Gelassenheit, das gläubige Menschen als Haltung des Gottvertrauens kennen.

Prozesse der Säkularisierung werden in Deutschland aller Voraussicht nach weiter voranschreiten. Wohin wird der interreligiöse Dialog sich also entwickeln? Klar dürfte sein, dass die Religionen in einer Minderheitensituation stärker als bisher auf gegenseitige Solidarität angewiesen sein werden. Gerade dort, wo religiösen Überzeugungen grundsätzlich das Potenzial abgesprochen wird, einen Beitrag zur Weltdeutung und Weltgestaltung zu leisten, oder wo religiöse Menschen aufgrund ihres Bekenntnisses Ausgrenzung und Diskriminierung erfahren, gilt es, kritisch zu widersprechen. Zugleich müssen die Akteure des christlich-islamischen Dialogs der Gefahr entgehen, das Säkulare als gemeinsamen Gegner zu

betrachten. Stattdessen ist der Eigenwert religiöser Anschauungen und Handlungen immer wieder neu auf vermittelnde Weise zur Sprache zu bringen. Christliche und muslimische Gläubige sind imstande, Botschaften beizutragen, die eine säkulare Gesellschaft nicht einfach aus sich selbst schöpfen kann. Welche Botschaften könnten dies sein?

Die Botschaft von der Barmherzigkeit. Christen und Muslime glauben an einen barmherzigen Gott – und werden durch diesen Glauben dazu ermutigt, sich selbst in Barmherzigkeit zu üben. Sowohl aus christlicher als auch aus islamischer Perspektive stellt die gelebte Solidarität mit den Armen und Schwachen einer Gesellschaft ein religiöses Grundprinzip dar. Dabei kann es nicht genügen, nur individuelle Tugenden zu pflegen. Vielmehr haben Christen und Muslime den Auftrag, auch in die Institutionen der Gesellschaft eine Haltung der Barmherzigkeit einzubringen – im Bewusstsein ihrer „Verantwortung vor Gott und den Menschen“.



Die Botschaft vom ewigen Leben. Christen und Muslime sind Bewahrer der Hoffnung, dass das irdische Leben in ein Leben bei Gott verwandelt wird. Wer diese Hoffnung teilt, muss angesichts der Aporien der irdischen Welt nicht verzweifeln und kann mit größerer Zuversicht leben. Diese Botschaft entlastet auch davon, alle Möglichkeiten in dieser Welt ausschöpfen zu müssen. Opfer dürfen auf Gerechtigkeit hoffen, Leidende auf Glück. Zu betonen ist dabei aus katholischer Sicht der universale Heilswillen Gottes, wie er beim Zweiten Vatikanischen Konzil formuliert wurde (LG 16). Auch Menschen anderer Religionen können am Heil teilhaben, wenn sie aufrichtig nach der Wahrheit suchen. Diese Hoffnung verleiht dem interreligiösen Dialog eine tiefere Dimension.



Die Botschaft des Gebets. Mit dem Wachstum digitaler Möglichkeiten hat auch die Menge an Meinungskundgaben rasant zugenommen. Eine Kehrseite dieser Entwicklung ist die beschleunigte Verbreitung von Behauptungen, die dem biblischen und koranischen Verbot des falschen Zeugnisses entgegenstehen. Auch Christen und Muslime sind vor Irreführung und Lüge nicht gefeit. Und doch wissen sie: Vor Gott gibt es keine Verstellung. Vor ihm sagen Gläubige, was sie meinen, und meinen, was sie sagen. In Bitt- und Dankgebeten richten Gläubige ihre Worte an denjenigen, der auch das Verborgene kennt. Besondere Disziplin erfordert das stille Gottesgedenken, das mit dem Herzen artikuliert wird. Je mehr eine Gesellschaft aus permanenter Kommunikation besteht, desto wichtiger wird das Zeugnis des Gebets. Denn betende Menschen können ein Beispiel für die Ernsthaftigkeit des Redens und Schweigens sein.

Im dreieinigen Gott gegründet, ist die Kirche ihrem Wesen nach dialogisch. Auch jenseits seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit ist der Dialog für Christen daher um seiner selbst willen von Bedeutung. Die Treue zum eigenen Bekenntnis und die Offenheit gegenüber einem anderen Glauben sind dabei kein Widerspruch. Vielmehr gilt umgekehrt: Je verschlossener und selbstbezogener eine Überzeugung auftritt, desto gefährdeter erscheint die Treue zum Bekenntnis. Mit Blick auf den christlich-muslimischen Dialog bleibt festzuhalten: Anders als der ökumenische Dialog strebt er nicht ein gemeinsames Glaubenszeugnis an, das sich in wachsender Einheit niederschlägt. Ziel des interreligiösen Dialogs ist es vielmehr, die Lernbereitschaft und das friedliche Miteinander unterschiedlich Glaubender zu stärken und sich gegenseitig – in aller Verschiedenheit – als Teil der einen Menschheitsfamilie anzuerkennen. Eine offene Haltung bedeutet nicht, bleibende Unterschiede, auch im Herzstück des Gottesglaubens, zu übergehen und kritische Anfragen zurückzustellen. Und doch können Christen und Muslime den Dialog in der gemeinsamen Überzeugung führen, dass die Welt und die Menschheit ihren Grund im Willen eines barmherzigen Schöpfers haben.

Eine ernsthafte Begegnung mit muslimischen Gläubigen wird den christlichen Glauben nicht gefährden, sondern ihn vertiefen, bestärken und bereichern. Papst Franziskus hat diese Einsicht bei seinem Besuch in Kairo 2017 in drei Orientierungen zusammengefasst: Wer sich auf den interreligiösen Dialog wirklich einlässt, zeichnet sich dadurch aus, dass er der eigenen religiösen Identität verpflichtet bleibt, durch „Mut zur Andersheit“ das Feinddenken überwindet und bei alledem aufrichtige Absichten verfolgt.³⁶⁸ So begleitet jede Begegnung mit dem Andersgläubigen die Hoffnung, dass die bleibende Unterschiedlichkeit von der versöhnenden Kraft der Barmherzigkeit Gottes gehalten ist. Von ihr bekennen Christen, dass sie in Jesus Mensch geworden ist.



Anmerkungen

- 1 Siehe den Beschluss „Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft“, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg i. Br./Basel/Wien 1976), S. 392.
- 2 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Muslime in Deutschland*. Arbeitshilfen Nr. 26 (Bonn 1982), S. 10.
- 3 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Christen und Muslime in Deutschland*. Arbeitshilfen Nr. 106 (Bonn 1993) und Arbeitshilfen Nr. 172 (Bonn 2003).
- 4 Für 2019 hat eine vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) herausgegebene Studie 5,3 bis 5,6 Millionen geschätzt (ca. 6,4 bis 6,7 Prozent der Gesamtbevölkerung). Siehe: Katrin Pfündel/Anja Sticks/Kerstin Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Nürnberg 2021), S. 37.
- 5 Zitiert nach Jean-Jacques Pérennès, Georges Anawati (1905–1994). *Ein ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam* (Freiburg i. Br. 2010), S. 271.
- 6 Die Formulierung „Reinigung und Bereicherung“ verwendet Papst Benedikt XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der römischen Kurie und der päpstlichen Familie* (21. Dezember 2012): https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html. Sie geht zurück auf: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog [heute: Dikasterium für den Interreligiösen Dialog], *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission* (Pfingsten 1984), 21: https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/1984/06/Dialogue-and-Mission_German_2.pdf (abgerufen am 16.05.2025).
- 7 Vgl. Papst Benedikt XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Ecclesia in Medio Oriente* über die Kirche im Nahen Osten, Gemeinschaft und Zeugnis (14. September 2012), 19: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 192 (Bonn 2012), S. 16 f.
- 8 Siehe Papst Franziskus/Großimam Ahmad al-Tayyeb, *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen. Für ein friedliches Zusammenleben in der Welt* (4. Februar 2019): https://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html (abgerufen am 16.05.2025), und Papst Franziskus, *Enzyklika Fratelli tutti* über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (3. Oktober 2020): Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 227 (Bonn 2020).
- 9 Papst Franziskus, *Interreligiöse Begegnung. Ansprache und Gebet der Kinder Abrahams* (6. März 2021): https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/march/documents/papa-francesco_20210306_iraq-incontro-interreligioso.html (abgerufen am 16.05.2025).
- 10 Zu den ersten vier Ebenen vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, *Dialog und Mission*, 28–35; ders., *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (19. Mai 1991), 42: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 102 (Bonn 1991), S. 22.
- 11 Vgl. Andreas Renz, „Dialog ist die Nicht-Gleichgültigkeit des Du für das Ich“ (Emmanuel Levinas) – Über Grundhaltungen und Regeln, Ziele und Herausforderungen des interreligiösen Dialogs am Beispiel Christentum – Islam, in: Christian Espelage/Hamideh Mohagheghi/Michael Schober (Hg.), *Interreligiöse Öffnung durch Begegnung. Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven im Kontext des christlich-islamischen Dialogs* (Hildesheim 2021), S. 201–217, hier: S. 206.
- 12 Papst Johannes Paul II., *Ansprache bei der Begegnung mit der muslimischen Jugend in Marokko, Casablanca*, (19. August 1985), in: CIBEDO e. V. (Hg.), *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam* (Regensburg 2009), S. 429–437. Dies wurde in den nachfolgenden Pontifikaten aufgenommen und nicht zuletzt mit dem Dokument von Abu Dhabi durch Papst Franziskus bestätigt.
- 13 Die deutschsprachigen Koranzitate in dieser Arbeitshilfe orientieren sich an folgender Ausgabe: *Der Koran*, neu übertragen von Hartmut Bobzin (München 2017).
- 14 Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin 2010), S. 761–765.
- 15 Das Ringen um das Verhältnis von Einheit und Vielheit zeigt die Diskussion um die Eigenschaften Gottes im Islam. Zur näheren Darlegung des christlichen Trinitätsverständnisses vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie*. Die deutschen Bischöfe Nr. 83 (Bonn 2006).
- 16 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 120–181.
- 17 Vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran* (München 2000).
- 18 Vgl. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 163–168.
- 19 Zur muslimischen Offenbarungstheologie und christlichen Positionierung ihr gegenüber: Tobias Specker, *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran* (Zürich 2021).
- 20 Zu Einzelthemen im muslimisch-christlichen Gespräch: Anja Middelbeck-Varwick, *Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie* (Münster 2017).
- 21 Vgl. Timo Güzelmansur (Hg.), *Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahrif) durch Juden und Christen. Islamische Deutungen und christliche Reaktionen*. CIBEDO-Schriftenreihe 3 (Regensburg 2014).

- 22 Vgl. Timo Güzelmansur (Hg.), *Hat Jesus Muhammad angekündigt? Der Paraklet des Johannesevangeliums und seine koranische Bedeutung*. CIBEDO-Schriftenreihe 1 (Regensburg 2012).
- 23 Christoph Dohmen/Günter Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Stuttgart 2019), S. 11–23.
- 24 Zum historischen Muḥammad und zur koranischen Prophetologie: Zishan Ghaffar, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung* (Paderborn 2018).
- 25 In der islamischen Tradition nahmen Gelehrte die Überlieferung von vier kanonischen Evangelien bisweilen zum Anlass, Christen der „Verfälschung“ (arab. *tahrif*) der ursprünglichen göttlichen Offenbarung zu bezichtigen; siehe auch 2.2.2.
- 26 Vgl. David Kiltz u. a., *Kölner Mani-Kodex 70–72 - TUK_526*: <https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/33/verse/40/intertexts/526> (abgerufen am 16.05.2025).
- 27 Vgl. Uri Rubin, *Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad*, in: *Israel Oriental Studies* 5 (1975), S. 62–119.
- 28 Papst Johannes Paul II., der in seinen Ansprachen auch aus dem Koran zitierte, äußerte sich bei der Generalaudienz am 9. September 1998 in allgemeiner Form über Religionsgründer und das Wirken des Heiligen Geistes: „Vor allem müssen wir uns vergegenwärtigen, dass alles Suchen des menschlichen Geistes in Richtung auf die Wahrheit und das Gute und letzten Endes auf Gott hin vom Heiligen Geist angeregt ist. Gerade aus dieser uranfänglichen Öffnung des Menschen Gott gegenüber entstehen die verschiedenen Religionen. Nicht selten finden wir an deren Beginn Gründer, die mit der Hilfe des Geistes Gottes eine tiefere religiöse Erfahrung gemacht haben. An andere weitergegeben, hat diese Erfahrung Form angenommen in den Lehren, den Riten und den Vorschriften der einzelnen Religionen.“ *Osservatore Romano*, dt. Ausg., 38 (1998), S. 2.
- 29 Vgl. Elisabeth Migge, *Mohammed – ein Prophet auch für Christen? Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren christlich-theologischen Positionen* (Ostfildern 2022).
- 30 Vgl. exemplarisch Joachim Braun, *Johannes von Damaskus als Koranexeget*, in: Anselm Blumberg/Petrynko Oleksandr (Hg.), *Historia magistra vitae: Leben und Theologie der Kirche aus ihrer Geschichte verstehen. Festschrift für Johannes Hofmann zum 65. Geburtstag* (Regensburg 2016), S. 95–120.
- 31 Vgl. Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler, *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam* (Göttingen 2009); Muna Tatari/Klaus von Stosch, *Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran* (Freiburg i. Br. 2021).
- 32 Deutbar als ein Hinweis auf die Eucharistie, vgl. Mouhanad Khorchide/Klaus von Stosch, *Der andere Prophet. Jesus im Koran* (Freiburg i. Br. 2018), S. 161 f.
- 33 Siehe dazu Tatari/von Stosch, *Prophetin – Jungfrau – Mutter*.
- 34 Vgl. Mohamed Aziz Lahbabi, *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Markus Kneer (Freiburg i. Br. 2011).
- 35 Vgl. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qurʾān* (Minneapolis/Chicago 1980), S. 24.
- 36 Vgl. Muna Tatari/Andreas Renz, *Stellvertreter Gottes: Würde und Aufgabe des Menschen*, in: Martin Affolderbach u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/stellvertreter-gottes-wuerde-und-aufgabe-des-menschen/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 37 Vgl. dazu Andreas Renz, *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie* (Würzburg 2002), S. 375–378.
- 38 Vgl. Hansjörg Schmid u. a. (Hg.), *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam* (Regensburg 2008).
- 39 Zu Text, Hintergrund und Rezeption vgl. <https://www.acommonword.com/> (abgerufen am 16.05.2025). Vgl. auch Thomas Lemmen, *Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Grundlage des christlich-islamischen Dialogs*, in: CIBEDO-Beiträge 4 (2021), S. 154–160.
- 40 Zur christlichen Tradition vgl. Georg Kraus, *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie* (Freiburg i. Br. 1977).
- 41 Vgl. Hans Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen* (Düsseldorf 1993), S. 96 f.
- 42 Vgl. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus* (Frankfurt a. M./Leipzig 1995), S. 385.
- 43 Für Aufsehen sorgte beispielsweise 2014 die Aktion „Scharia-Polizei“, mit der salafistische Aktivisten überaus restriktive Verhaltensregeln durchsetzen wollten. Dies wurde auch von Muslimen stark kritisiert.
- 44 Vgl. Norman Calder, *Shariʿa*, in: Clifford Edmund Bosworth u. a. (Hg.), *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Bd. 9 (Leiden 1997), S. 321–326, hier: S. 321, 326.
- 45 Mathias Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart* (München 2009), S. 9.
- 46 Vgl. Serdar Kurnaz, *Göttliches Recht im Wandel der Zeiten aus muslimischer Sicht*, in: Nora Kalbarczyk/Tobias Specker SJ/Timo Güzelmansur (Hg.), *Gibt Gott Gesetze? Ius divinum aus christlicher und muslimischer Perspektive*. CIBEDO-Schriftenreihe 5 (Regensburg 2018), S. 75–114, hier: S. 77–79.
- 47 Siehe Rana Alsoufi, *Das Verhältnis von Theologie und Recht aus muslimischer Sicht*, in: Kalbarczyk/Specker/Güzelmansur (Hg.), *Gibt Gott Gesetze?*, S. 53–73, hier: S. 55.
- 48 Vgl. Yahyā Ibn Sharaf al-Nawawī, *Das Buch der Vierzig Hadithe – Kitāb al-Arbaʿīn mit dem Kommentar von Ibn Daqīq al-ʿId*, aus dem Arab. übersetzt und mit einem Kommentar hg. von Marco Schöller (Verlag der Weltreligionen 2007).

- 49 Z. B. in Rechtsbereichen, in denen Frauen nach heutigem Verständnis benachteiligt werden, siehe Nora Kalbarczyk, *Ein Prophet mit vielen Facetten. Muhammad aus islamisch-theologischer Perspektive*, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2018), S. 56–62, insb. S. 60. Ausführlicher dazu Kurnaz, *Göttliches Recht im Wandel der Zeiten*.
- 50 Vgl. Nora Kalbarczyk, *Ius divinum – Gibt Gott Gesetze*, in: dies./Specker/Güzelmansur (Hg.), *Gibt Gott Gesetze?*, S. 219–232, hier: S. 227–232.
- 51 Vgl. Helmuth Pree, *Ius divinum*, in: Staatslexikon online, 8. Auflage, https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Ius_divinum (abgerufen am 16.05.2025).
- 52 Als katholischer Theologe wäre beispielsweise Karl Rahner zu nennen, als muslimischer Theologe Fazlur Rahman. Vgl. Karl Rahner, *Über den Begriff des „Ius Divinum“ im katholischen Verständnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 5 (Einsiedeln 1962), S. 249–277; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982).
- 53 Thomas Bauer spricht in diesem Kontext von „Ambiguitätstoleranz“, vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin 2011).
- 54 Vgl. z. B. Serdar Kurnaz, *Islamisches Recht zwischen Recht, Ethik und Theologie* (Münster 2017) oder Rana Alsoufi/Serdar Kurnaz/Mira Sievers (Hg.), *Wege zu einer Ethik. Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition* (Baden-Baden 2023).
- 55 Vgl. Reinhold Bernhardt, *Mystische Erfahrung als Weg der interreligiösen Verständigung? Mystik in Bezug auf Glaube, Religion und interreligiösen Dialog*, in: Wolfgang Achtner (Hg.), *Mystik als Kern der Weltreligionen? Eine protestantische Perspektive* (Stuttgart 2017), S. 284–301.
- 56 Papst Franziskus, *Enzyklika Laudato si' über die Sorge für das gemeinsame Haus* (24. Mai 2015), 233, hier Fußnote 159; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 202* (Bonn 2015), S. 160.
- 57 Vgl. Erdal Toprakyan/Christian Ströbele/Hansjörg Schmid (Hg.), *Dem Einen entgegen: christliche und islamische Mystik in historischer Perspektive* (Berlin u. a. 2018).
- 58 Verweisen lässt sich hier z. B. auf den Mystiker Bernhard von Clairvaux (gest. 1153), der als prägend für die Mystik gilt und zugleich zu den Kreuzzügen aufrief; vgl. Ulrich Köpf, *Bernhard von Clairvaux. Monastische Theologie*, in: ders. (Hg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung* (Darmstadt 2002), S. 79–95. Analog zu sehen wäre ggf. eine ebenfalls existierende sufische Dschihad-Praxis; vgl. z. B. Harry Naele, *Sufi Warrior Saints: Stories of Sufi Jihad from Muslim Hagiography* (London 2022).
- 59 Vgl. Anja Middelbeck-Varwick/Markus Thureau (Hg.), *Mystikerinnen der Neuzeit und Gegenwart* (Frankfurt a. M. 2009).
- 60 Vgl. Reza Hajatpour, *Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung* (Freiburg i. Br. 2017).
- 61 Vgl. Gudrun Krämer, *Geschichte des Islam* (München 2024), S. 156.
- 62 Vgl. Merdan Günes, *Begriffliche Entwicklung des Sufismus*, in: *Journal für Religionskultur* 158 (2012), S. 1–11. Auch eine Einteilung nach Persönlichkeiten oder nach der Bildung der vielfach sogenannten „Sufi-Orden“ ist möglich. Zu den wichtigsten Sufi-Richtungen zählen die Qadiriyya, die Shadhiliyya, die Melevi (Mawlawiyya), die Bektashiyya, die Suhrawardiyya, die Chishtiyya, die Naqshbandiyya und die Tijaniyya.
- 63 Annemarie Schimmel, *Der Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik* (München 2018), S. 11–28.
- 64 Vgl. Ibn 'Arabī, *Urwolke und Welt. Mystische Texte des Größten Meisters*, übers. und hg. von Alma Giese (München 2015).
- 65 Vgl. z. B. Milad Karimi, *Licht über Licht. Dekonstruktion des religiösen Denkens im Islam* (Freiburg i. Br./München 2021).
- 66 Vgl. Volker Leppin, *Ruhen in Gott. Eine Geschichte der christlichen Mystik* (München 2021).
- 67 Vgl. weiterführend Barbara Bürkert-Engel, Charles de Foucauld, *Christliche Präsenz unter Muslimen. Analyse und kritische Auseinandersetzung mit einer Islamrezeption in Biographie und Nachlass* (Münster 2000), S. 268–270.
- 68 Die deutsche Fassung ist verfügbar unter: https://www.erzdioezese-wien.at/dl/NqtujKJMLLNKJqx4KJK/Testament-von-Pater-Christian_pdf (abgerufen am 16.05.2025).
- 69 Vgl. auch Karl Kardinal Lehmann, *Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“* (19. September 2006): <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/chancen-und-grenzen-des-dialogs-zwischen-den-abrahamitischen-religionen> (abgerufen am 16.05.2025).
- 70 Einführend: René Buchholz, *Wettstreit der Narrative. Zum Begriff der „Abrahamitischen Religionen“*, in: CIBEDO-Beiträge 4 (2021), S. 146–153; Adam J. Silverstein/Guy G. Stroumsa (Hg.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions* (Oxford 2015) sowie weitere Veröffentlichungen von Guy G. Stroumsa.
- 71 Des Weiteren ließen sich z. B. auch Samaritaner, Mormonen und Bahá'ís als „abrahamitische“ Religionen bezeichnen.
- 72 Vgl. u. a. Aaron W. Hughes, *Abrahamic Religions. On the Uses and Abuses of History* (Oxford 2012); Ulrike Bechmann, *Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog* (Berlin 2019).
- 73 Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft* (Düsseldorf 2008), S. 603–631.
- 74 Ebd., S. 608. Vgl. auch Sonja Rupp, *Mit Abraham aufbrechen. Theologische Entwürfe der Fraternité d'Abraham* (Ostfildern 2020).
- 75 „Trialog“ ist ein Kunstwort, das einen Dialog zwischen drei Parteien meint. Allerdings bezeichnet „Dialog“ ebenfalls nicht nur das Zwiegespräch zwischen zwei, sondern ebenso zwischen mehreren Partnern.
- 76 Georg Langenhorst, *Abraham als Vorbild interreligiösen Lernens? Perspektiven des Trialogs von Judentum, Christentum und Islam*, in: *Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog* 17 (2017), S. 33–47, hier: S. 46.

- 77 Vgl. Claudio Monge OP, *Strangers with God. A Theology of Hospitality in the Three Abrahamic Religions*, Dominican Series (Adelaide 2024).
- 78 Vgl. Georg Langenhorst, *Dialogische Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam* (Freiburg i. Br. 2016).
- 79 Siehe z. B. Clauß Peter Sajak, *Dialogisches Lernen* (2016), in: *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon (WiReLex)*, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100126/> (Aufruf: 01.09.2024).
- 80 Vgl. Felix Körner, *Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam* (Freiburg i. Br. 2020).
- 81 Im Missionswort *Evangelisierung und Globalisierung* werden „Evangelisierung“ und „Mission“ äquivalent benutzt; daran wird hier angeschlossen. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Evangelisierung und Globalisierung. Die deutschen Bischöfe* Nr. 106 (Bonn 2019).
- 82 Siehe Martin Hochholzer, *Missionsverständnisse – Missionsethik*: <https://kamp-erfurt.de/missionsverstaendnisse-missionsethik> (abgerufen am 16.05.2025).
- 83 Vgl. insgesamt Bertram Meier, *Mission und Dialog – Reflexionen aus Deutschland*, in: *Pro Dialog* 176 (2024), S. 41–45.
- 84 Siehe Damaris Enkelmann, *Mission im 21. Jahrhundert. Theologische Ansätze, Selbstverständnisse und Grenzen* (Berlin 2020), S. 2 f., 15–17: https://kidoks.bsz-bw.de/frontdoor/deliver/index/docId/2098/file/Enkelmann_Mission_im_21_Jahrhundert_final_7.pdf (abgerufen am 16.05.2025).
- 85 So diagnostizierte schon der Religionsmonitor von 2013, dass man „häufig der Meinung [ist], Religion sei etwas Privates und dementsprechend solle man im öffentlichen Leben eigentlich eher nicht darüber reden. Man könnte dies als ‚säkulare Schweigespirale‘ ... bezeichnen, die die Wirkung eines säkularen Umfeldes nur verstärkt und Religion noch stärker als etwas Privates erscheinen lässt.“ Gert Pickel, *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland* (Gütersloh 2013), S. 36.
- 86 Vgl. ders., *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt* (Gütersloh 2019), S. 71–95.
- 87 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Evangelisierung und Globalisierung*, S. 52–72.
- 88 Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Die Religionsfreiheit im Dienste des Allgemeinwohls. Eine theologische Auseinandersetzung mit den aktuellen Herausforderungen* (2019): https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_ge.html (abgerufen am 16.05.2025).
- 89 Vgl. Marius Canard: *Daʿwa*, in: Bernhard Lewis/Charles Pellat/Joseph Schacht (Hg.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Bd. 2 (Leiden 1991), S. 168–170 und Itzhak Weisman/Jamal Malik, *Introduction*. In: dies. (Hg.), *Culture of Daʿwa. Islamic preaching in the modern world* (Utah 2020), S. 1–6.
- 90 Siehe die Beiträge in: Hansjörg Schmid u. a. (Hg.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam* (Regensburg 2011).
- 91 Vgl. Nina Wiedl, *Zeitgenössische Rufe zum Islam. Salafitische Daʿwa in Deutschland 2002–2011* (Baden-Baden 2017), v. a. S. 24–32 und S. 215–326, und Janusz Biene/Christoph Daase/Julian Junk/Harald Müller (Hg.), *Salafismus und Dschihadismus in Deutschland. Ursachen, Dynamiken, Handlungsempfehlungen* (Frankfurt 2016).
- 92 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Leitsätze des kirchlichen Engagements für Flüchtlinge. Arbeitshilfen* Nr. 282 (Bonn 2016); dass., *Christus aus Liebe verkündigen. Zur Begleitung von Taufbewerbern mit muslimischem Hintergrund. Arbeitshilfen* Nr. 236 (Bonn 2009).
- 93 EMW/Evangelisches Missionswerk in Deutschland e. V./Internationales Katholisches Missionswerk missio (Hg.), *Mission Respekt. Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt* (Hamburg/Aachen 2014).
- 94 Siehe dazu Amir Dziri u. a. (Hg.), *Der Sultan und der Heilige: Islamisch-Christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–1219)* (Münster 2021).
- 95 Vgl. Ulrich Rudolph, *Nikolaus von Kues und der Dialog mit dem Islam*, in: *Der Islam* 71 (1994), S. 95–108.
- 96 Die Herangehensweise von Nikolaus von Kues lässt sich der Gattung des philosophischen Religionsgesprächs zuordnen. Ebenso zu nennen wäre in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung von Ramon Llull (gest. 1316) mit dem Islam. Vgl. Ermenegildo Bidese/Alexander Fidora/Paul Renner (Hg.), *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz* (Brepols 2005).
- 97 Zu den Hintergründen und zur Wirkung des Dokuments siehe Andreas Renz, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption* (Stuttgart 2014).
- 98 Vgl. Christian W. Troll, *Einleitung: Katholisches Lehramt und Islam seit dem Konzil*, in: CIBEDO e. V. (Hg.), *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche*, S. 19–33, hier: S. 19.
- 99 Papst Benedikt XIV., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften* (12. September 2006): https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (abgerufen am 16.05.2025).
- 100 Papst Leo XIV., *Ansprache an die Vertreter anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften sowie anderer Religionen*, www.vatican.va/content/leo-xiv/de/speeches/2025/may/documents/20250519-altre-religioni.html (abgerufen am 20.05.2025).
- 101 Vgl. Timo Güzelmansur, *Katholische Akteure*, in: Affolderbach u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/katholische-akteure/> (abgerufen am 16.05.2025); siehe auch Matthias Kopp, *Der Dialog ist heute nötiger denn je. Der Vatikan und sein Verhältnis zum Islam*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 2 (2008), S. 29–35.
- 102 Auf Ebene der nordrhein-westfälischen Bistümer gibt es bereits seit 2003 die Tradition, die Engagierten des christlich-muslimischen Dialogs jedes Jahr zu einem gemeinsamen Empfang einzuladen.

- 103 Siehe z. B. Gesprächskreis „Juden und Christen“, *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen* (2009): <https://www.zdk.de/positionen/2009/nein-zur-judenmission-ja-zum-dialog-zwischen-juden-und-christen>; Gesprächskreis „Christen und Muslime“, *Nein zu Hass und Hetze – Christen und Muslime gemeinsam gegen Islamfeindlichkeit* (2020): <https://www.zdk.de/positionen/2020/nein-zu-hass-und-hetze-christen-und-muslime-gemeinsam-gegen-islamfeindlichkeit> (abgerufen am 16.05.2025). Nach dem 7. Oktober 2023 haben sich beide Gesprächskreise mit Stellungnahmen zur Lage im Nahen Osten und den Auswirkungen auf den interreligiösen Dialog in Deutschland zu Wort gemeldet.
- 104 Vgl. Johannes Ehmann, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)* (Gütersloh 2008).
- 105 Vgl. Thomas Kaufmann, „Türkenbüchlein“. Zur christlichen Wahrnehmung „türkischer Religion“ in Spätmittelalter und Reformation (Göttingen 2008).
- 106 Karl-Josef Kuschel, *Martin Luther, die Türken und der Islam. Ein schwieriges Erbe als Auftrag für heute*, in: Werner Höbsch/André Ritter (Hg.), *Reformation und Islam. Ein Diskurs* (Leipzig 2019), S. 111–143, hier: S. 119.
- 107 Zitiert nach: Lutherisches Kirchenamt (Hg.), *Bekenntnisschriften*, Marginalziffern 743 und 751.
- 108 Vgl. Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* (Beirut/Stuttgart 1995).
- 109 Vgl. dazu Andreas Mühling, *Die Wahrnehmung des Islams in den evangelischen Konfessionskirchen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, in: Höbsch/Ritter (Hg.), *Reformation und Islam*, S. 88–110.
- 110 Vgl. Athina Lexutt, *Luther und der Islam. Beten und Büßen statt Reden und Kämpfen*, in: *Spiegel der Forschung* 2 (2011), S. 61–71.
- 111 Vgl. Konferenz Europäischer Kirchen, *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa* (22. April 2001): <https://ceceurope.org/storage/app/media/uploads/2015/07/ChartaOecumenica-DE.pdf> (abgerufen am 16.05.2025).
- 112 Elisabeth Hartlieb, *Evangelisch-theologische Zugänge zum Islam. Vom reformatorischen Nebenthema zur EKD-Arbeitsaufgabe*, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2024), S. 46–52, hier: S. 46.
- 113 Zu einzelnen aktuellen theologischen Ansätzen vgl. Ralf K. Wüstenberg, *Evangelisch-theologische Zugänge zum Islam – vier Akzentsetzungen*, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2024), S. 53–60.
- 114 Hartlieb, *Evangelisch-theologische Zugänge zum Islam*, S. 47.
- 115 Vgl. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen* (Gütersloh 2000).
- 116 Vgl. Jürgen Miksch (Hg.), *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert* (Frankfurt a. M. 2007). Derartige kirchliche Dokumente im evangelischen Bereich besitzen keine dogmatische oder kirchenrechtliche Verbindlichkeit, sondern haben den Charakter von Empfehlungen und Orientierungen.
- 117 Z. B. das Institut für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich, Schweiz: <https://www.islaminstitut.de/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 118 Martin Affolderbach/Inken Wöhlbrand (Hg.), *Was jeder vom Islam wissen muss* (Gütersloh 2016).
- 119 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland/Koordinationsrat der Muslime, *Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland* (2015): https://www.ekd.de/dialogratgeber_christen_muslime.htm. Eine Zusammenstellung von Handreichungen und Orientierungshilfen der EKD und ihrer Gliedkirchen sowie Kontaktadressen findet man unter: <https://www.ekd.de/christlich-islamischer-dialog-43109.htm> (abgerufen am 16.05.2025).
- 120 Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)* (Hannover 2016), S. 24–25.
- 121 Martin Affolderbach, *Zugänge zum christlich-islamischen Dialog aus evangelischer Perspektive*, in: ders. u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/zugange-zum-christlich-islamischen-dialog-aus-evangelischer-perspektive/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 122 Vgl. Ökumenische Rat der Kirchen/Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Weltweite Evangelische Allianz, *Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex* (28. Juni 2011): <https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/christian-witness-in-a-multi-religious-world> (abgerufen am 16.05.2025).
- 123 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Christen aus dem Orient. Orientierung über christliche Kirchen im Nahen Osten und Nordafrika und die pastorale Begleitung ihrer Gläubigen in Deutschland*. Arbeitshilfen Nr. 283 (Bonn 2016).
- 124 Der Libanon mit seiner religiös paritätisch organisierten Gesellschaft und der Staat Israel sind hier als Ausnahmen zu benennen.
- 125 We choose abundant life Group, *Wir wählen das Leben in Fülle. Christen im Nahen Osten auf dem Weg zu erneuerten theologischen, sozialen und politischen Entscheidungen* (Berlin 2022).
- 126 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Solidarität mit verfolgten und bedrängten Christen in unserer Zeit – Nach der Herrschaft des „Islamischen Staats“: Syrien und Irak*. Arbeitshilfen Nr. 318 (Bonn 2020).
- 127 Vgl. Frank van der Velden, *Narrative religiöser Diversität aus dem Nahen Osten und Nordafrika. Eine Arbeitshilfe für die pädagogische Praxis* (Göttingen 2023), S. 161 f.
- 128 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kirchenamt der EKD (Hg.), *Migration menschenwürdig gestalten. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland*. Gemeinsame Texte Nr. 27 (Bonn/Hannover 2021); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Anerkennung und Teilhabe. 16 Thesen zur Integration*. Arbeitshilfen Nr. 331 (Bonn 2022).
- 129 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Anerkennung und Teilhabe*, S. 24–26, 44–47.
- 130 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kirchenamt der EKD (Hg.), *Migration menschenwürdig gestalten*, S. 178 f.

- 131 Vgl. Aladin El-Mafaalani, *Das Integrationsparadox: Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt* (Köln 2018).
- 132 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Völkischer Nationalismus und Christentum sind unvereinbar. Erklärung der deutschen Bischöfe* (Bonn 2024), S. 7.
- 133 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Dem Populismus widerstehen. Arbeitshilfe zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen. Arbeitshilfen Nr. 305* (Bonn 2019), S. 73.
- 134 In Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz (GG) oder in den durch Art. 140 GG aus der Weimarer Reichsverfassung (WRV) übernommenen Bestimmungen (Art. 136, 137, 138, 139 und 141 WRV sind „vollgültiges Verfassungsrecht“).
- 135 BVerfGE 19, 206 (216).
- 136 Zu dieser – seit 1968 – weit ausdehnenden Interpretation des grundrechtlichen Schutzbereiches siehe BVerfGE 24, 236 (246).
- 137 Die – schon gegen die Würdegarantie nach Art. 1 Abs. 1 GG verstoßende – Genitalverstümmelung von Mädchen hingegen ist sogar strafrechtlich sanktioniert (§ 226a StGB); sie wäre aber schon gar nicht durch den sachlichen Schutzbereich der Religionsfreiheit gedeckt; siehe 4.2.6.
- 138 Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 WRV.
- 139 Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 4 WRV.
- 140 Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV.
- 141 Vgl. Emanuel V. Towfigh, *Der allgemeine Rechtsstatus der Religionsgemeinschaften*, in: Dietrich Pirson u. a. (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland* (Berlin 2020), § 26.
- 142 Es handelt sich in der Regel um einen rechtsfähigen Verein nach §§ 21 ff. BGB.
- 143 Vgl. Karlies Abmeier/Andreas Jacobs/Thomas Köhler (Hg.), *Rechtliche Optionen für Kooperationen zwischen deutschem Staat und muslimischen Gemeinschaften* (Münster 2019).
- 144 Siehe beispielsweise die Regelung des § 132a SchulG NRW.
- 145 Vgl. hierzu Benedikt Plesker, *Islamische Gefangenenseelsorge. Verfassungsrechtliche Grundlagen und Praxis der gemeinschaftlichen Religionsausübung von Muslimen im Strafvollzug* (Berlin 2022).
- 146 Als rechtliche Grundlage der Anerkennungsverfahren dient den Ländern der gemeinsame „Leitfaden für die Verleihung der Körperschaftsrechte an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften vom 16. Februar 2017“.
- 147 Eine Übersicht findet sich in der LT-Drs. NRW 17/1790 aus dem Jahr 2019, abrufbar unter: <https://www.landtag.nrw.de/portal/www/dokumentenarchiv/Dokument/MMV17-1790.pdf> (abgerufen am 16.05.2025).
- 148 Vgl. Ansgar Hense, *Staatliche Verträge mit muslimischen Akteuren – ein längerer, religionsverfassungsrechtlicher Zwischenruf zur Lage*, in: Björn Thümler (Hg.), *Wofür braucht Niedersachsen einen Vertrag mit muslimischen Verbänden?* (Vechta 2016), S. 187–345. Die Verträge in Hamburg (2012) und Bremen (2013) sind keine Staatsverträge im eigentlichen Sinne, werden aber gewöhnlich so genannt. Zur besonderen Lage des Islamvertrags in Hamburg, siehe Jana Katharina Kreutzmann, *Rechtsqualität und Wirkung des „Staatsvertrages mit Muslimen“ in Hamburg – das Staatskirchenrecht im Fluss* (Berlin 2022).
- 149 Siehe dazu Dominik Rennert, *Hierarchie und Verhandlung. Die Verschiebung deutscher Konfliktlösungsmuster 1871–1971 am Beispiel der Religionsverfassung* (Tübingen 2023).
- 150 Die sogenannte „Anschütz’sche Formel“ lautet: „Religionsgesellschaft“ ist ein die Angehörigen eines und desselben Glaubensbekenntnisses – oder mehrerer verwandter Glaubensbekenntnisse ... – für ein Gebiet (Land, Teile eines Landes, mehrerer Länder, das Reichsgebiet) zusammenfassender Verband zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben“. Gerhard Anschütz, *Die Verfassung des deutschen Reichs vom 11. August 1919. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis* (Berlin 1968), Anm. 2 zu Art. 137.
- 151 Siehe alternativ z. B. das Modell von Fabian Wittreck, *Voraussetzungen der Religionsgemeinschaft im deutschen Verfassungsrecht*, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 53 (2022), S. 65–107.
- 152 Bereits im 17./18. Jahrhundert lebten vereinzelt muslimische Kriegsgefangene, Diplomaten und Soldaten in Deutschland. Im 19./20. Jahrhundert zogen dann auch Studenten, politische Geflüchtete und Vertragsarbeiter nach Deutschland, die in der Zwischenkriegszeit erste Gemeinden bildeten; vgl. Thomas Lemmen, *Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft* (Baden-Baden 2001), S. 17–34.
- 153 Vgl. Dirk Halm u. a., *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Nürnberg 2012), S. 52; Martina Sauer/Yüksel Ünlü/Dirk Halm, *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland 2022* (Baden-Baden 2023), S. 39.
- 154 Vgl. Matthias Stolz: *Neue Moscheen*, in: *Zeitmagazin* (22.01.2020): <https://www.zeit.de/zeit-magazin/2020/05/moscheen-muslime-deutschlandkarte> (abgerufen am 16.05.2025). Hier wird die geschätzte Zahl der Moscheen mit ca. 2.800 angegeben.
- 155 Caroline Neumüller, *Dokumentation. Der Liberal-Islamische Bund e. V.*, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka/Martin Rötting (Hg.), *Handbuch der Religionen* (Hohenwarsleben 2023), S. 1–7, hier: S. 2.
- 156 Siehe: <https://lib-ev.jimdoweb.com/gemeinden-projekte/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 157 Auch der interreligiöse Dialog spielt eine Rolle, wie sich unter anderem an der Beteiligung am Berliner „House of One“ zeigt.
- 158 Vgl. Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, S. 187.

- 159 Moscheegemeinden und Verbände zählen die formellen Mitglieder der eingetragenen Vereine sowie die Besucher bei Veranstaltungen und rechnen Umfeld-Mitglieder hinzu. Die Umfeld-Schätzungen der Verbände liegen weit auseinander. Das Verhältnis von „Mitgliedern“ zu selbst geschätztem „Umfeld“ beträgt in Hamburg 1:3, in Rheinland-Pfalz und in Hessen 1:4, in Niedersachsen 1:14. Vgl. REMID, Mitgliederzahlen: Islam: https://remid.de/info_zahlen/islam/ (abgerufen am 16.05.2025).
- 160 Vgl. Riem Spielhaus, *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung* (Würzburg 2011), S. 50 f. Bezug genommen wird hier auch auf die Studie: Katrin Brettfeld/Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt* (Berlin 2007).
- 161 Zu den Zahlen vgl. Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, S. 87–89.
- 162 Die Korrelation von Gottesdienstpraxis und religiöser Selbsteinschätzung ist nachgewiesen. Wer viel praktiziert, bezeichnet sich mit hoher Wahrscheinlichkeit als sehr religiöser Mensch. Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta: *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich* (Frankfurt a. M./Berlin 2015), S. 144 f.
- 163 Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S. 92.
- 164 Vgl. Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, S. 76 f.
- 165 Weiterführende Literatur über die Funktionen und Potenziale von Moscheen: Betül Karakoc/Harry Harun Behr (Hg.), *Moschee 2.0. Internationale und transdisziplinäre Perspektiven* (Münster 2022).
- 166 Vgl. Martina Sauer/Yüksel Ünlü/Dirk Halm: *Angebote und Infrastrukturen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland 2022* (Baden-Baden 2023), S. 75.
- 167 Vgl. ebd., S. 80.
- 168 Siehe zu diesem Problembereich: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.), *Die Anerkennung von Berufen und Ausbildungsgängen religiösen Personals islamischer Gemeinden. Eine Handreichung der Deutschen Islam Konferenz* (Frankfurt 2024).
- 169 Siehe Michael Schober, *Das Osnabrücker Islamkolleg als wichtige Wegmarke für den Islam im deutschen Kontext*, in: CIBEDO-Beiträge 4 (2022), S. 146–152.
- 170 Jörn Thielmann, *Verschiedene Wege zum selben Ziel? Islamische Ausbildungsmöglichkeiten in Deutschland*, in: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.), *Die Anerkennung von Berufen und Ausbildungsgängen religiösen Personals islamischer Gemeinden*, S. 46–54, hier: S. 53.
- 171 Vgl. Rauf Ceylan, *Imamausbildung in Deutschland. Perspektiven aus Gemeinden und Theologie* (Frankfurt a. M. 2019), S. 17.
- 172 Siehe hierzu: Bekim Agai, *Religiöses Personal in islamischen Gemeinden: beruflicher Alltag, Aufgabenfelder, strukturelle Vielfalt*, in: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.), *Die Anerkennung von Berufen und Ausbildungsgängen*, S. 31–45.
- 173 Z. B. durch das Forschungsprofil „Soziale Arbeit mit dem Schwerpunkt islamische Wohlfahrtspflege“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück. Hier wird auch die Fachzeitschrift „Perspektiven – Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft und muslimische Wohlfahrtspflege“ herausgegeben.
- 174 Die Verteilung ist sehr unregelmäßig. Während in der Hauptstadt Berlin mehr als ein Dutzend muslimische Kitas existieren, gibt es in den Flächenländern Schleswig-Holstein und in Rheinland-Pfalz jeweils nur eine.
- 175 Z. B. im System der Imam-Hatip-Schulen in der Türkei oder der azharitischen Schulen in Ägypten.
- 176 Von diesen privaten Ersatzschulen zu unterscheiden sind Auslands- und Botschaftsschulen, die nicht nach deutschen Lehrplänen unterrichten. Hier überbrücken vor allem Kinder aus Diplomatenfamilien die Zeit, bis sie wieder in die Schulsysteme ihrer Herkunftsländer integriert werden können.
- 177 Vgl. Thomas Geier/Magnus Frank, „Hizmet-inspirierte Schulen in Deutschland. Transnationalisierung von Bildung in migrationsgesellschaftlichen Ordnungen von Differenz und Zugehörigkeit?“, in: Merle Hinrichsen/Merle Hummrich (Hg.), *Schule und Transnationalisierung* (Wiesbaden 2023), S. 115–130. Genannt werden hier „28 staatlich anerkannte Ersatzschulen an 15 Standorten, von denen zwei nach dem Putschversuch in der Türkei wieder schließen“ (S. 116).
- 178 In einer Stichprobe bezeichnete sich nur eine von sieben untersuchten Berliner Ersatzschulen als „islamisch“, vgl. Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestags, *Türkische Schulen in Deutschland* (Berlin 2020): <https://www.bundestag.de/resource/blob/710706/d7c17183e3baf487e19129446b4a8381/WD-8%E2%80%9393002%E2%80%939320-pdf-data.pdf> (abgerufen am 16.05.2025).
- 179 Vgl. Jan Felix Engelhardt, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin* (Wiesbaden 2017), S. 177–184.
- 180 Siehe ausführlich: Lena Dreier/Constantin Wagner, *Wer studiert Islamische Theologie? Ein Überblick über das Fach und seine Studierenden*, AIWG-Expertise (Frankfurt 2020).
- 181 Vgl. Çakır-Mattner, Naime u. a., *Berufsfeld Islam? Zur Berufseinmündung und Professionalisierung von Absolvent_innen der Islamisch-Theologischen Studien* (Frankfurt a. M. 2022), S. 51.
- 182 Vgl. Mira Sievers/Tobias Specker, *Intertheologie: Jenseits von Gemeinsamkeiten und Unterschieden*, in: *Wort und Antwort* 62 (2021), S. 167–173.
- 183 Vgl. Bertold Scheller, *Die Zentralwohlfahrtsstelle. Der jüdische Wohlfahrtsverband in Deutschland. Eine Selbstdarstellung* (Frankfurt a. M. 1987), S. 110 f.
- 184 Siehe: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/72321/umfrage/entwicklung-der-anzahl-der-muslime-in-deutschland-seit-1945> (abgerufen am 16.05.2025).
- 185 Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V., *Auszüge aus der Mitgliederstatistik der einzelnen jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland per 1. Januar 2001* (Frankfurt a. M. 2001).

- 186 Siehe: www.antisemitismusbeauftragter.de/Webs/BAS/DE/juedisches-leben/juedisches-leben-node.html (abgerufen am 16.05.2025).
- 187 Für eine zusammenfassende Darstellung, siehe Krämer, *Geschichte des Islam*, S. 29–52.
- 188 Siehe: <https://ammanmessage.com/the-three-points-of-the-amman-message-v-1> (abgerufen am 16.05.2025).
- 189 Zahlen nach: Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, S. 37–50.
- 190 <https://ahmadiyya.de/ahmadiyya/einfuehrung/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 191 Vgl. auch die Position der EZW: Friedmann Eißler, *Ahmadiyya*: <https://www.ezw-berlin.de/publikationen/lexikon/ahmadiyya/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 192 Vgl. Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, *Sieg des Islams* (Frankfurt 1992).
- 193 Eine Einführung des zweiten Kalifen Hazrat Mirzā Bašīr ad-Dīn Maḥmūd Aḥmad (gest. 1965) in der offiziellen Koranübersetzung der AMJ von 1980, die polemisch-apologetische Positionen gegenüber Judentum und Christentum vertrat, wurde in der neuen Koran Ausgabe von 2022 nicht mehr abgedruckt.
- 194 Vgl. Ismail Kaplan, *Das Alevitentum. Lehre-Seele-Gemeinschaft* (Hamburg 2022), S. 29.
- 195 Vgl. Timo Güzelmansur, *Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten. Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht*. CIBEDO-Schriftenreihe 2 (Regensburg 2017).
- 196 Vgl. Handan Aksünger, *Jenseits des Schweigegebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden* (Münster u. a. 2013).
- 197 Zur sozial-religiösen Gemeinschaftsstruktur, siehe Handan Aksünger-Kizil/Yilmaz Kahraman, *Das anatolische Alevitentum. Geschichte und Gegenwart einer in Deutschland anerkannten Religionsgemeinschaft* (Hamburg 2018), S. 73 f.
- 198 Auf Deutsch liegt folgende Ausgabe vor: Fuat Bozkurt, *Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Freund* (Hamburg 1988).
- 199 <https://www.aleviten.at/die-alevi/alevitische-glaubenslehre/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 200 Siehe Presseerklärung vom 22. April 2022: <https://frei-aleviten.com/presseerklaerung-frei-aleviten/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 201 Der 2020 gegründete Bund Alevitischer Gemeinden e. V. (BAG) mit Sitz in Solingen versteht sich ebenfalls als Dachverband alevitischer Gemeinden in Deutschland. Er vertritt nach eigenen Angaben „Aleviten, die Anhänger des traditionellen Alevitentums sind“ und sieht das „Alevitentum als eine eigenständige islamische Glaubenslehre“ an; vgl. <https://alevitische-gemeinden.de/> (abgerufen am 16.05.2025). Dem BAG gehören sechs Gemeinden in Solingen, Bonn, Herne, Hochsauerlandkreis, Olpe und Paderborn an.
- 202 Laila Prager, *Die „Gemeinschaft des Hauses“. Religion, Heiratsstrategien und Transnationale Identität türkischer Alawi/Nusairi-Migranten in Deutschland* (Berlin 2010).
- 203 Vgl. Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, S. 46.
- 204 Vgl. Ismail Kaplan, *Interreligiöser Dialog aus alevitischer Sicht*, in: Multireligiöse Studiengruppe MUREST (Hg.), *Handbuch interreligiöser Dialog – aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive* (Köln 2006), S. 28–33; ders., *Zugänge zum christlich-islamischen und alevitischen Dialog aus alevitischer Perspektive*, in: Martin Affolderbach u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/zugange-zum-christlich-islamischen-und-alevitischen-dialog-aus-alevitischer-perspektive/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 205 Im Hintergrund steht auch die Interpretation einer Buyruk-Stelle, in der es symbolisch und sinngemäß heißt: Betrachtet die 72 Volkgruppen bzw. Religionsgemeinschaften als gleichberechtigt.
- 206 Landesinstitut für Schule/Alevitische Gemeinde in Deutschland (Hg.), *Das Alevitentum. Informationen und Materialien für den Unterricht* (nicht veröffentlichter Vorabdruck) [2003], S. 35, zitiert nach Wilfried Dettling S], *Das Religionsverständnis der anatolischen Aleviten in Deutschland* (Rom 2006), S. 74.
- 207 Hier und im Folgenden vgl. Manfred Hutter, *Handbuch Bahā'ī. Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug* (Stuttgart 2009); Peter Smith, *An Introduction to the Baha'ī Faith* (Cambridge 2008).
- 208 Stephan A. Towfigh/Wafa Enayati, *Die Bahā'ī-Religion. Ein Überblick* (München 2005), S. 11.
- 209 Vgl. Peter Gerlitz, *Die Bahai-Religion*, in: Peter Antes (Hg.), *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben* (München 1996), S. 88–110, hier: S. 99.
- 210 Jedoch können nur Männer ins Universale Haus der Gerechtigkeit gewählt werden. Vgl. Hutter, *Handbuch Bahā'ī*, S. 162.
- 211 Vgl. Gerlitz, *Die Bahai-Religion*, S. 101.
- 212 Vgl. Hutter, *Handbuch Bahā'ī*, S. 163–176.
- 213 Armin Eschraghi, *Das Bahā'ītum. Entstehungsgeschichte, Lehre und Praxis einer nach-islamischen Offenbarungsreligion*, in: *Iran and the Caucasus* 9/2 (2005), S. 273–299, hier: S. 285.
- 214 Vgl. Hutter, *Handbuch Bahā'ī*, S. 200.
- 215 Zu einer evangelischen Perspektive vgl. Friedmann Eißler/Jürgen Schnare (Hg.), *Bahai. Religion, Politik und Gesellschaft im interreligiösen Kontext* (Berlin 2014).
- 216 Vgl. Peter Smith, *Jesus*, in: ders., *A Concise Encyclopedia of the Bahā'ī Faith* (Oxford 2000), S. 214.
- 217 Vgl. 'Abdu'l-Bahā, *Beantwortete Fragen* (Hofheim 2022), 10:17.
- 218 Vgl. das Schreiben „An die religiösen Führer der Welt“ des Universalen Hauses der Gerechtigkeit (2002).

- 219 Vgl. Şefi Tagay/Serhat Ortaç: *Die Eziden und das Ezidentum. Geschichte und Gegenwart einer vom Untergang bedrohten Religion* (Hamburg 2016), S. 129–137; Philip G. Kreyenbroek, *Yezidism in Europe. Different Generations Speak about their Religion* (Wiesbaden 2009), S. 217–225.
- 220 Vgl. Stefan Gatzhammer/Johann Hafner/Dawood Khattari (Hg.), *Ferman 74. Der Genozid an den Jesiden 2014/15: Analysen, Interviews, Dokumentationen* (Baden-Baden 2021). Am 19. Januar 2023 erkannte der Deutsche Bundestag das Verbrechen an den Êzîden als Völkermord an.
- 221 Bereits zuvor gab es unter anderem eine „Föderation der Ezidischen Vereine“, einen „Zentralrat der Yeziden in Deutschland“ und einen „Ezidî Zentralrat in Deutschland“.
- 222 Vgl. Manfred Hutter, *Iranische Religionen. Zoroastrismus, Yezidentum, Bahā'itum* (Berlin/Boston 2019), S. 122; Garnik Asatryan/Victoria Arakelova, Malak-Tāwūs. *The Peacock Angel of the Yezidis*, in: *Journal Iran and the Caucasus* 7 (2003), S. 1–36, hier: S. 24–26.
- 223 Teils als historische Figur (der Umayyaden-Kalif Yazîd I., gest. 683), teils als himmlische Figur (Mitschöpfer, Auslöser der Endzeit) besungen.
- 224 Im Selbstverständnis der Êzîden ist er eine Inkarnation des Tawûsî Melek. Von der Forschung wird Şêxadî mit dem Sufi Şayḥ Adî ibn Musâfir (gest. 1162) identifiziert.
- 225 Vgl. Chaukeddin Issa, *Das Jesidentum. Religion und Leben* (Oldenburg 2016).
- 226 Scheich Schems (Şêşims) wird als historische Figur (Ahnherr einer der wichtigen êzîdischen Kasten) und zugleich als einer der sieben Welt-Engel (Melek Şemsedîn) verehrt, welcher für Feuer und Sonne steht.
- 227 Vgl. dazu Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg.), „Im Namen Gottes ...“. *Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam* (Regensburg 2006).
- 228 Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et Vivificantem* über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt (18. Mai 1986), 65: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 71 (Bonn 1986), S. 70.
- 229 Johannes Paul II., *Botschaft zum Weltfriedenstag* (1. Januar 1991). Deutsche Fassung zitiert nach: Andreas Renz, *Gemeinsam Dank und Bitte vor Gott tragen – Anlässe, Formen und Orte multi- und interreligiöser Feiern*, in: Affolderbach u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/gemeinsam-dank-und-bitte-vor-gott-tragen/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 230 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*. Arbeitshilfen Nr. 170 (Bonn 2008).
- 231 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Trauerfeiern und Gottesdienste nach Katastrophen*. Arbeitshilfen Nr. 317 (Bonn 2020).
- 232 Vgl. Bettina Strübel/Trimum e. V. (Hg.), *Trimum. Interreligiöses Liederbuch. Gemeinsam feiern und singen* (Wiesbaden 2018).
- 233 Vgl. Marion Koch/Hamburger Kunsthalle (Hg.), *Auf Augenhöhe. Interreligiöse Gespräche über Kunst* (Imhof 2013).
- 234 Wie die „Kulturbuddies“ der Young Caritas; siehe: <https://www.youngcaritas.de/lokalisiert/berlin/kulturbuddys> (abgerufen am 16.05.2025).
- 235 Vgl. Sarah Vogel, *Religiöse Identitätsfindung im christlich-muslimischen Dialog – Perspektiven der Jugendarbeit*, in: Affolderbach u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/religiose-identitatsfindung-im-christlich-muslimischen-dialog/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 236 Siehe auch EKBO (Hg.), *Dialog wagen – Zusammenleben gestalten. Eine Orientierungshilfe für die Zusammenarbeit mit Muslim*innen und islamischen Organisationen* (Berlin 2019).
- 237 Ein gutes Beispiel für einen anregenden Austausch sind die Essays zu christlicher Kunst von Navid Kermani, *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum* (München 2016), und Reaktionen christlicher Autoren darauf.
- 238 Vgl. z. B. Nicola Trenz, *Großes Ramadanfest im Kölner Dom 1965 bewegt Hasan Karatas bis heute*: <https://www.katholisch.de/artikel/59267-grosses-ramadanfest-im-koelner-dom-1965-bewegt-hasan-karatas-bis-heute>, oder Tobias Fricke/Monika Matthias, *Freitagsgebet in christlichem Gotteshaus. Berliner Kirche bietet Muslimen „Corona-Asyl“*: <https://www.domradio.de/artikel/freitagsgebet-christlichem-gotteshaus-berliner-kirche-bietet-muslimen-corona-asyl> (abgerufen am 16.05.2025).
- 239 Vgl. EKD (Hg.), *Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft: Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung* (Leipzig 2023), S. 91 f.
- 240 Vgl. Ulf Tranow/Annette Schnabel/Marcel Mücke, *Ressourcen für Solidarität: Religion macht einen Unterschied* (Gütersloh 2024).
- 241 Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton 1993).
- 242 Vgl. die Beiträge in Christian Ströbele/Mohammad Gharaibeh/Anja Middelbeck-Varwick/Amir Dziri (Hg.), *Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie* (Regensburg 2018).
- 243 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kirchenamt der EKD (Hg.), *Migration menschenwürdig gestalten*, Kapitel IV.
- 244 Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*, übers. von Gernot Rotter (Lenningen 1999), S. 64.
- 245 Vgl. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hg.), *Dokumentation: Das Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ 2016–2019* (Frankfurt a. M. 2019).
- 246 Es existieren relativ viele Berichte aus al-Andalus, die über die gegenseitige Unterstützung von Frauen berichten – sei es, dass Musliminnen vorher zubereitetes Essen am Schabbat für einen jüdischen Haushalt erhitzen oder dass man die Teile geschlachteter Tiere, die in der Religion der Anderen verboten waren, verwendete. Vgl. Mira Sievers/Tobias Specker, *Intertheologie. Jenseits von Gemeinsamkeiten und Unterschieden*, in: *Wort und Antwort* 62 (2021) 4, S. 167–173.

- 247 Beispiele für bundesweite Aktivitäten sind etwa die Projekte „Kulturmittlerinnen“ und „Friedensfinderinnen“, die die Katholische Frauengemeinschaft Deutschland mit muslimischen Partnerinnen durchgeführt hat. Daneben gibt es zahlreiche lokale Initiativen. Auf internationaler Ebene ist z. B. das unter dem Dach von „Religions for Peace“ arbeitende „Global Women of Faith Network“ zu nennen.
- 248 Die „Welt“ wird dabei aus islamischer Perspektive plural gedacht, als Welt(en) der Menschen, der *ġinn* und der anderen Lebewesen; vgl. den koranischen Ausdruck „Herr der Welten“ (arab. *rabb al-‘ālamīn*). Die Unterscheidung von Schöpfer und Geschaffenem ist deshalb nicht notwendig anthropozentrisch.
- 249 Als Beispiel für forschende Initiativen ist die „Christlich-Islamische Forschungsgruppe für Fragen der sozial-ökologischen Transformation“ der Universität Münster anzuführen. Als Beispiel für praktische Aktionen kann man auf „Religions go green“ verweisen, die zuletzt interreligiöse Baumpatenschaften vermittelte.
- 250 Vgl. als Übersicht: Gil Donayre, *The Ecological Crisis Through the Lens of Islam and Christianity. A Comparative Theological Study of Religion's Approaches to the Environmental Problem* (London/Chişinău 2024).
- 251 Vgl. z. B. Sara Binay/Mouhanad Khorchide (Hg.), *Islamische Umwelttheologie. Ethik, Norm und Praxis* (Freiburg i. Br. 2019); Asmaa El Maaroufi, *Ethik des Mitseins. Grundzüge einer islamisch-theologischen Tierethik* (Freiburg i. Br. 2021).
- 252 Papst Franziskus/Großimam Nasaruddin Umar, *Förderung des Einklangs der Religionen zum Wohl der Menschheit. Gemeinsame Erklärung von Istiqlal*: <https://www.vatican-news.va/de/welt/news/2024-09/wortlaut-gemeinsame-erklarung-von-istiqlal-2024-interreligioes.html> (abgerufen am 16.05.2025).
- 253 Z. B. das Projekt „Muslimische Seelsorge Augsburg“ (musa), das sowohl in verschiedenen Seelsorgebereichen eine Aus- und Fortbildung ermöglicht als auch eine Reihe von Personen für diese Aufgaben beschäftigt, siehe: <https://www.itv-institut.de/musa/seelsorge/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 254 In Berlin wurde 2012 die „Arbeitsgemeinschaft Muslimische Gefängnisseelsorge“ e. V. als ein Zusammenschluss von sunnitisch-muslimischen Vereinen gegründet. Der Vereinszweck ist die „Förderung der islamischen Seelsorge für Strafgefangene ... und die Förderung der islamischen Religion“, siehe: <http://agmgs.de/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 255 Vgl. hierzu: Michael Schober, *Das Osnabrücker Islamkolleg als wichtige Wegmarke für den Islam im deutschen Kontext*, in: CIBEDO-Beiträge 4 (2022), S. 146–152.
- 256 Vgl. Annabelle Böttcher/Birgit Krawietz (Hg.), *Islam, Migration and Jinn: Spiritual Medicine in Muslim Health Management* (Cham 2021).
- 257 Vgl. z. B. Mahmoud Abdallah, *Islamische Seelsorgelehre. Theologische Grundlegung und Perspektiven in einer pluralistischen Gesellschaft* (Ostfildern 2022).
- 258 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge*. Die deutschen Bischöfe Nr. 110 (Bonn 2022).
- 259 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Grundordnung des kirchlichen Dienstes*. Die deutschen Bischöfe Nr. 95A (5., völlig überarbeitete Auflage, Bonn 2023).
- 260 Vgl. *Bischöfliche Erläuterungen zum kirchlichen Dienst vom 22. September 1993 in der Fassung des Beschlusses der Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands vom 22. November 2022*, Art. 2, Abs. 1 und 2, in: ebd.
- 261 Vgl. Papst Franziskus/al-Tayyeb, *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen*.
- 262 Auch bei nicht kirchlichen Arbeitgebern fallen die Ermöglichung von Gebetszeiten während der Arbeit sowie die Regelung religiöser Feiertage unter die durch Art. 4 GG garantierte Religionsfreiheit, es sei denn, dass dem wichtige und nachgewiesene betriebliche Gründe entgegenstehen.
- 263 „Die interkulturelle Öffnung von gesellschaftlichen Institutionen ist eine unabdingbare Voraussetzung für gelingende Integration.“ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Anerkennung und Teilhabe*, S. 24.
- 264 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Welt entdecken, Glauben leben. Zum Bildungs- und Erziehungsauftrag katholischer Kindertageseinrichtungen*. Die deutschen Bischöfe Nr. 89 (3. Aufl., Bonn 2013), hier: S. 37–40.
- 265 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Perspektive des Glaubens anbieten. Der Religionsunterricht in der Grundschule*. Die deutschen Bischöfe Nr. 111 (Bonn 2022), S. 7, 18.
- 266 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral*. Die deutschen Bischöfe Nr. 108 (Bonn 2020), S. 39 f.
- 267 Vgl. Erzbischöfliches Generalvikariat Köln u. a. (Hg.), *Leitfaden der (Erz-)Bistümer in Rheinland-Pfalz zur Umsetzung der Bildungs- und Erziehungsempfehlungen in katholischen Tageseinrichtungen für Kinder* (Wiesbaden 2012), S. 10–13.
- 268 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Erziehung und Bildung im Geist der Frohen Botschaft. Sieben Thesen zum Selbstverständnis und Auftrag Katholischer Schulen*. Die deutschen Bischöfe Nr. 102 (Bonn 2016), S. 29.
- 269 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Anerkennung und Teilhabe*, S. 31–43.
- 270 Vgl. Gisela Groß-Ikache (Interreligiöser Dialog), Alexander-Kenneth Nagel (Räume der Stille) und Annette linke (Religion an der Hochschule) in: Corinna Hirschberg/Matthias Freudenberg/Uwe-Karsten Plisch (Hg.), *Handbuch Studierendenseelsorge. Gemeinden – Präsenz an der Hochschule – Perspektiven* (Göttingen 2022), S. 101–109, 110–119 u. 237–246.
- 271 Vgl. Fatima Cavis/Michaela Quast-Neulinger, *Scriptural Reasoning als performative Praxis des interreligiösen Dialogs*. Innsbrucker Erfahrungen und Reflexionen, in: CIBEDO-Beiträge 1 (2017), S. 7–13, und Katharina Welling, *Interreligiöses Lernen im Lehramtsstudium der Katholischen Theologie. Empirische Untersuchungen des Scriptural Reasoning als Basis dialogischer Lernprozesse* (Münster 2020).

- 272 Beispielsweise hat die Universität Hamburg 2017 einen „Verhaltenskodex Religionsausübung“ erlassen: <https://www.uni-hamburg.de/uhh/profil/leitbild/verhaltenskodex-religionsausuebung.html> (abgerufen am 6.05.2025).
- 273 Vgl. z. B.: Verband der Evangelischen Studierendengemeinden in Deutschland/Forum Hochschule und Kirche/Jüdische Studierendenunion/Rat muslimischer Studierender und Akademiker (Hg.), *Religion an der Hochschule. Interreligiöses Positionspapier* (Frankfurt a. M. 2019): https://khg-frankfurt.de/fileadmin/redaktion/SCHULE/S_KHG_Frankfurt/downloads/Religion_an_der_Hochschule-Positionspapier-oeff.pdf (abgerufen am 16.05.2025).
- 274 Vgl. Erzbischöfliches Generalvikariat Köln, Hauptabteilung Seelsorge (Hg.), *Katholisch-islamische Ehen. Eine Handreichung*, 3. Auflage (Köln 2006).
- 275 Vgl. Adel Theodor Khoury, *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition*. Bd. III (Gütersloh 2009), S. 48.
- 276 Vgl. Arnulf von Scheliha/Halima Krausen, *Partnerschaft, Ehe, Familie*, in: Affolderbach u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/partnerschaft-ehe-und-familie/> (abgerufen am 16.05.2025).
- 277 Vgl. *Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebiets*, hg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz u. a. (Freiburg i. Br. 2020), S. 99–121.
- 278 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Christen und Muslime in Deutschland*. Arbeitshilfen Nr. 172 (Bonn 2003), 387. Zum Ehevertrag vgl. *ebd.*, 395–401.
- 279 Zur Ambiguität des Themas in der islamischen Tradition vgl. Ali Ghandour, *Lust & Günst. Sex und Erotik bei den muslimischen Gelehrten* (Fellbach 2015); Liberal-Islamischer Bund e. V. (Hg.), *Homosexualität im Islam*. Positionspapier (2013): https://lib-ev.jimdo.com/app/download/13504862025/2013.12_Homosexualitaet_im_Islam.pdf?t=1558507577 (abgerufen am 16.05.2025).
- 280 Vgl. die Handreichung *Segnung für Paare, die sich lieben*, die am 23. April 2025 durch die Gemeinsame Konferenz aus Mitgliedern der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) verabschiedet wurde.
- 281 Vgl. Muhammet Tacettin Kutay/Martin Rupprecht, *Christlich-muslimische Ehen in Europa: Sozial bedingte Herausforderungen und pastorale Lösungsvorschläge*, in: Martin Rötting/Simone Sinn/Aykan Inan (Hg.), *Praxisbuch interreligiöser Dialog* (Sankt Ottilien 2016), S. 415–423, hier: S. 417.
- 282 *Ebd.*, S. 416.
- 283 Vgl. Felix Körner, *Das Dokument von Abu Dhabi. Eine politisch-theologische Debatte*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 49 (2020), S. 312–326.
- 284 Vgl. Bülent Uçar, *Die Todesstrafe für Apostaten in der Scharia. Traditionelle Standpunkte und neuere Interpretationen zur Überwindung eines Paradigmas der Abgrenzung*, in: Hansjörg Schmid (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam* (Regensburg 2007), S. 227–244.
- 285 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Christus aus Liebe verkündigen*. Auch die diözesanen Beauftragten für den christlich-muslimischen bzw. interreligiösen Dialog stehen als Ansprechpartner zur Verfügung.
- 286 Einen Überblick über Konversionsprozesse muslimischer Konvertinnen und Konvertiten zum Christentum bietet Reinhold Strähler, *Einfach und komplex zugleich. Konversionsprozesse und ihre Beurteilung* (Leipzig 2021).
- 287 Vgl. Hans-Jürgen Kutzner, *Eine Missionskirche, die außerhalb des Mutterlandes entsteht: Erfahrungen mit Menschen aus dem Iran, die zu Christus finden*, in: Thomas Sternberg u. a. (Hg.), *Zwischen Morgenland und Abendland. Der Nahe Osten und die Christen* (Münster 2011), S. 97–117; Susanne Stadlbauer, *Between Secrecy and Transparency. Conversions to Protestantism Among Iranian Refugees in Germany*, in: *Entangled Religions* 8 (2019).
- 288 Vgl. Lena Stern, *Der Strafgrund der Bekenntnisbeschimpfung* (Regensburg 2011); Barbara Rox, *Schutz religiöser Gefühle im freiheitlichen Verfassungsstaat* (Tübingen 2012); Bijan Fateh-Moghadam, *Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Strafrechts. Zur strafrechtlichen Beobachtung religiöser Pluralität* (Tübingen 2019).
- 289 Siehe z. B. c. 1368 CIC n.F. (2021). Vgl. Stefan Mückl: *Blasphemie aus der Sicht des Christentums*, in: Wilhelm Rees u. a. (Hg.), *Religiöse Vielfalt. Herausforderungen für das Recht* (Berlin 2019), S. 91–106.
- 290 Hans Michael Heinig: *Muss/darf/soll das Recht vor Religionsbeschimpfung schützen?*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 1 (2022), S. 1–18, hier: S. 3.
- 291 Burkhard Josef Berkmann: *Blasphemie, Diffamierung von Religionen und religiöser Frieden*, in: Markus Graulich/Matthias Pulte/Thomas Meckel (Hg.), *Ius canonicum in communione christifidelium*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Herbert Hallermann (Paderborn 2016), S. 631–646, hier: S. 646.
- 292 Tatjana Hörnle: *Gutachten C zum 70. Deutschen Juristentag: Kultur, Religion, Strafrecht – Neue Herausforderungen in einer pluralistischen Gesellschaft* (Hannover 2014), S. C37–C41.
- 293 Bei Juden, orthodoxen und reformierten Christen wird es als drittes Gebot gezählt, bei Katholiken und Lutheranern als zweites. In Lev 24,15 f. wird dessen Übertretung mit der Todesstrafe belegt.
- 294 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II/II 81.
- 295 „Das Verbot der Gotteslästerung erstreckt sich auch auf Worte gegen die Kirche, die Heiligen oder heilige Dinge.“ (KKK Nr. 2148).
- 296 Papst Franziskus/al-Tayyeb, *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen*.
- 297 Der ebenfalls gängige Begriff „Islamophobie“ kann zu Missverständnissen führen, da er eine Einstellung als „Angststörung“ bezeichnet.
- 298 Vgl. Andreas Zick/Beate Küpper (Hg.), *Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21* (Bonn 2021).
- 299 *Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit* (Berlin 2024), S. 7.

- 300 Vgl. Detlef Pollack u. a. (Hg.), *Grenzen der Toleranz. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa* (Wiesbaden 2014), S. 21 f.
- 301 Vgl. Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit, S. 50.
- 302 Vgl. z. B. Gert Pickel, *Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie*, S. 41.
- 303 Vgl. Zick/Küpper (Hg.), *Die geforderte Mitte*, S. 189 f.
- 304 Vgl. Deutscher Bundestag, Drucksache 19/21556 (10.08.2020), und Detlef Pollack u. a., *Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland* (Münster 2016).
- 305 Vgl. IPSOS, *Perils of Perception, Prejudice and conspiracy theories* (2023), S. 5: <https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-12/ipsos-perils-perception-prejudice-conspiracy-theories-december-2023.pdf> (abgerufen am 16.05.2025).
- 306 Um eine Einladung zum Vorstellungsgespräch zu erhalten, müssen Frauen mit Hidschab bei gleicher Qualifikation viermal so viele Bewerbungen auf eine ausgeschriebene Arbeitsstelle verschicken wie ihre Mitbewerberinnen. Vgl. Doris Weichselbaumer, *Discrimination Against Female Migrants Wearing Headscarves* (Bonn 2016), S. 110.
- 307 Rat der EKD: *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive* (Gütersloh 2015), S. 67.
- 308 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Dem Populismus widerstehen*, S. 49.
- 309 Gesprächskreis „Christen und Muslime“, *Nein zu Hass und Hetze*.
- 310 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz/Kirchenamt der EKD (Hg.), *Migration menschenwürdig gestalten*, S. 200.
- 311 Vgl. hier und im Folgenden Friedmann Eißler, *Zivilcourage und aktive Toleranz – Auseinandersetzung mit extremistischen Einstellungen*, in: Martin Affolderbach u. a. (Hg.), *online-Handbuch christlich-islamischer Dialog*: <https://handbuch-cid.de/zivilcourage-und-aktive-toleranz-auseinandersetzung-mit-extremistischen-einstellungen> (abgerufen am 16.05.2025).
- 312 Für einen Überblick siehe: Tilman Seidensticker, *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen* (München 2016).
- 313 Der Begriff „politischer Islam“ ist erklärungsbedürftig. Denn nicht nur der Islam, sondern alle Religionen sind auf die eine oder andere Weise politisch im Sinne des Anspruchs auf eine aktive Weltgestaltung; vgl. Felix Körner, *Politische Religion*.
- 314 Neben dem Bezug auf die ersten drei Generationen wird auch Ibn Taymiyya als Autoritätsfigur angeführt, der in einer Zeit großer Unsicherheit (Mongolenüberfälle, Pest etc.) eine Rückkehr zu einem „ursprünglichen“ Islam ohne schädliche Neuerungen als Lösung für gesamtgesellschaftliche Probleme propagierte.
- 315 Vgl. Bundesministerium des Innern (Hg.), *Verfassungsschutzbericht 2023* (Berlin 2024), S. 210. Zu beachten ist, dass der Verfassungsschutz hier auch Anhänger des sogenannten „legalistischen Islamismus“ eingruppiert, darunter 10.000 Personen aus dem Bereich der Milli-Görüş-Bewegung (verbunden, aber nicht identisch mit der IGMG). Diese Einordnung ist allerdings umstritten.
- 316 Dass es auch anders geht und wie sehr Religion und Kultur miteinander verwoben sind, zeigt die in Indonesien beheimatete matrilineare Volksgruppe der Minangkabau, in der die Töchter Haus und Grund erben; die Mehrzahl der Minangkabau ist muslimischen Glaubens.
- 317 Vgl. Rohe, *Das islamische Recht*, S. 69.
- 318 Vgl. z. B. Dina El Omari/Asmaa El Maaroufi/Katajun Amirpur (Hg.), *Eine Frage des Geschlechts? Islamisch-theologische Perspektiven für eine gendergerechte Theologie der Gegenwart* (Baden-Baden 2023).
- 319 Da der Begriff „feministisch“ teils mit „antireligiös“ oder „westlich“ assoziiert wird, bevorzugen einige Protagonistinnen (aus diesen oder anderen Gründen) den Begriff „geschlechtergerecht“.
- 320 Protagonistinnen sind u. a. Asma Barlas und Amina Wadud; im deutschsprachigen Raum Rabeya Müller (gest. 2024), Nimet Seker und Dina El-Omari.
- 321 Ähnlich, wie auch die Aussage in 1 Kor 14, 34–35, die Frau habe in der Kirche zu schweigen.
- 322 So z. B. Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women* (Oxford 2001).
- 323 Prominent dazu: Farid Esack, *Qur'an, liberation and pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression* (Oneworld 1997).
- 324 Exemplarisch dazu: Uwe Gerrens, *Der Islam sucht seinen Platz. Der Moscheebaukonflikt in Köln*, in: Klaus Spellen (Hg.), *Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit* (Düsseldorf 2013), S. 335–368.
- 325 Melanie Miehl, *Hauptbereiche muslimischer Religionsausübung*, in: Thomas Lemmen/Melanie Miehl, *Islamisches Alltagsleben in Deutschland* (Bonn 2001), S. 70.
- 326 Vgl. Taner Yüksel/Michael Pfaff, *Muslimische Spuren in deutscher Heimat. Orte, Menschen und Ereignisse erzählen unsere gemeinsame Geschichte* (Köln 2024), S. 95 f.
- 327 Vgl. Muhammad Salim Abdullah, *Geschichte des Islams in Deutschland, Islam und westliche Welt*, Bd. 5 (Graz/Wien/Köln 1981), S. 74.
- 328 Vgl. Gerhard Höpp, *Muslime in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924* (Berlin 1997), S. 113–129.
- 329 Vgl. Thomas Lemmen, *Muslime in Deutschland*, S. 28–34.
- 330 Vgl. Christian Welzbacher, *Europas Moscheen. Islamische Architektur im Aufbruch* (Berlin 2017).
- 331 In einem konkreten Fall in Berlin urteilte das Bundesverwaltungsgericht: „Die Einrichtung eines eigenen Raums zur Verrichtung des Gebets würde nach den tatsächlichen Feststellungen des Oberverwaltungsgerichts die organisatorischen Möglichkeiten der Schule sprengen.“ Pressemitteilung des Bundesverwaltungsgerichts Nr. 106/2011 vom 30. November 2011.

- 332 Vgl. Ansgar Hense, § 65 Die Wirkungen des Bau- und Immissionsschutzrecht für Kirchen und andere Religionsgemeinschaften, in: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland* (Berlin 2020), S. 2671–2709, hier: S. 2687 f.
- 333 Bundesverwaltungsgericht, Urteil vom 27. Februar 1992 – 4 C 50/89.
- 334 Vgl. Raimund Lülsdorff, „... mit uns den einen Gott anbeten“ (Lumen gentium 16). Ein mehrdeutiges Konzilswort über die (Gebets-?) Gemeinschaft von Muslimen und Christen, in: CIBEDO-Beiträge 1 (2023), S. 11–14.
- 335 Papst Benedikt XVI., *Begegnung mit muslimischen Religionsführern, dem Diplomatischen Korps und den Rektoren der jordanischen Universitäten vor der al-Hussein bin-Talal-Moschee in Amman* (9. Mai 2009), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. ins Heilige Land. Predigten, Ansprachen und Grußworte*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 185 (Bonn 2009), S. 34–39, hier: S. 34 f.
- 336 L. Bertsch SJ u. a. (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I* (Freiburg i. Br./Basel/Wien 1976), S. 392.
- 337 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen*. Arbeitshilfen Nr. 175 (Bonn 2003); eine Neufassung ist in Vorbereitung.
- 338 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Moscheebau in Deutschland. Eine Orientierungshilfe*. Die deutschen Bischöfe Nr. 88 (Bonn 2009).
- 339 Bundesverwaltungsgericht, Urteil vom 27. Februar 1992 – 4 C 50/89.
- 340 Vgl. Thomas Lemmen, *Gebetsruf und Glockengeläut, Rechtliche und theologische Aspekte der aktuellen Debatte*, in: *Pastoralblatt* 73 (2021) S. 365–368.
- 341 Vgl. die gleichlautende Positionierung von 2003 in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Christen und Muslime in Deutschland*, S. 244, sowie einige aktualisierende Hinweise von Ansgar Hense, *Der islamische Gebetsruf. Einige religionsverfassungsrechtliche und immissionsschutzrechtliche Anmerkungen*, in: CIBEDO-Beiträge 1 (2021), S. 16–21.
- 342 Vgl. Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland* 2020, S. 91.
- 343 Auch um Konflikten im Grundschulkontext vorzubeugen, hat der Rat der Berliner Imame 2022 eine klärende Broschüre herausgegeben: „Ramadan & Grundschule“ (https://muslimische-dialogen.de/?page_id=254).
- 344 Vgl. Ulrike Kollodzeiski, „Keine Seele von euch soll Blut essen!“ (Lev 17,12). Das Blutverbot in Judentum, Christentum und Islam als Kannibalismusverbot, in: dies./Johann Ev. Hafner (Hg.), *Du sollst nicht essen! Warum Menschen auf Nahrung verzichten – interdisziplinäre Zugänge* (Bielefeld 2024), S. 77–90.
- 345 Vgl. Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland* 2020, S. 90.
- 346 Vgl. dazu Mathias Rohe, *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme* (München 2016), S. 190–192.
- 347 Paula Schrode, *Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung. Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland* (Würzburg 2010), S. 332.
- 348 Vgl. dazu Rümeysa Yilmaz, *Gemeinsam genießen. Wie man muslimische Freund_innen zum Essen einlädt*, in: Kollodzeiski/Hafner (Hg.), *Du sollst nicht essen!*, S. 151 f.
- 349 Vgl. Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland*, S. 117–122, hier: S. 117.
- 350 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Christen und Muslime in Deutschland* (2003), 461–464; Claudia Knieps, *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam* (Würzburg 1999).
- 351 Für einen Überblick über die Debatte, siehe Markus Schulten, *Religiöse Kleidung und Symbolik als Rechtsproblem. Eine Übersicht zu aktuellen Streitfragen* (Münster 2018).
- 352 Vgl. Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 207–216.
- 353 Bundesverfassungsgericht, Urteil vom 24. September 2003 – 2 BvR 1436/02.
- 354 Bundesverfassungsgericht, Beschluss vom 27. Januar 2015 – 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10.
- 355 Bundesverfassungsgericht, Beschluss vom 14. Januar 2020 – 2 BvR 1333/17.
- 356 Pfündel/Stichs/Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland* 2020, S. 122.
- 357 Vgl. Reza Nazir, *Islamischer Religionsunterricht. „Es besteht massiver Ausbaubedarf“* (2023): <https://mediendienst-integration.de/artikel/es-besteht-ein-massiver-ausbaubedarf.html> (abgerufen am 26.05.2025).
- 358 Während derzeit Baden-Württemberg, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und das Saarland muslimische Organisationen zu unterschiedlichen Bedingungen einbinden oder dies planen, führen Bayern und Schleswig-Holstein den Unterricht ohne Beteiligung einer Religionsgemeinschaft durch.
- 359 Am Rande sei erwähnt, dass islamische Themen in einigen Bundesländern auch im Rahmen des herkunftssprachlichen Unterrichts erscheinen können.
- 360 Jürgen Baumart kennt neben der im Religionsunterricht gelehrt konstitutiven Rationalität noch die kognitive, ästhetisch-expressive und normativ-evaluative. Vgl. Jürgen Baumert, *Deutschland im internationalen Bildungsvergleich*, in: Nelson Killius/Jürgen Kluge/Linda Reich (Hg.), *Die Zukunft der Bildung* (Frankfurt a. M. 2002), S. 100–150, hier: S. 106–108; 113. Vgl. zum Folgenden: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Die Perspektive des Glaubens anbieten*, und dass. (Hg.), *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*. Die deutschen Bischöfe Nr. 80 (Bonn 2017).
- 361 Als Beispiel sei die Johannisgrundschule („Drei-Religionen-Schule“) in Trägerschaft der Schulstiftung Osnabrück im Bistum Osnabrück genannt.
- 362 Vgl. z. B. Margit Stein u. a., *Der islamische Religionsunterricht als Mittel der Radikalisierungsprävention* (Erfurt 2021).
- 363 Vgl. Mathias Rohe, *Zur religiös motivierten Beschneidung von Jungen und Männern im Islam* (2012): <https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Standardartikel/DE/Infothek/Archiv/beschneidung-grundlagen-inhalt.html?nn=598216> (abgerufen am 16.05.2025).

- 364 Vgl. Johannes Heil/Stephan J. Kramer (Hg.), *Beschneidung: das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil* (Berlin 2012).
- 365 Vgl. Antje Yael Deusel/Brit Milla, *Medizinische Aspekte eines Rituals*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet* (Freiburg i. Br. 2020), S. 337–351, hier: S. 347.
- 366 Matthias Jestaedt, *Zirkumzision und säkulare Rechtsordnung. Ein Kommentar aus Sicht des Grundgesetzes*, in: Tück (Hg.), *Die Beschneidung Jesu*, S. 291–313, hier: S. 300.
- 367 Ein Verzeichnis islamischer Grabfelder auf deutschen Friedhöfen findet sich in der AIWG-Expertise „Islamische Grabfelder und Bestattungen auf deutschen Friedhöfen“ (Frankfurt a. M. 2023), S. 45–48.
- 368 Papst Franziskus, *Ansprache an die Teilnehmer an der internationalen Friedenskonferenz* (28. April 2017): https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html (abgerufen am 16.05.2025).





Impressum

Herausgeber:
Sekretariat der
Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 161, 53113 Bonn

Internet: www.dbk.de

Februar 2026

Gestaltungskonzept: MediaCompany –
Agentur für Kommunikation GmbH
Illustrationen: Juan González

Druck:
DCM Druck Center Meckenheim GmbH

