
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von

Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit

Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Alexandra Landmann,
Vladislav Serikov & Ajit S. Sikand

Goethe-Universität Frankfurt am Main

in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/religionskultur.htm>; <http://irenik.org/publikationen/jrc>;

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;

<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>

Nr. 201 (2015)

Muslimische Religionskultur in Frankfurt am Main

unter besonderer Berücksichtigung der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH)[•]

Von

Natalia Diefenbach

[•] Elektronische Fassung der Veröffentlichung aus dem Jahre 2007.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
Erstes Kapitel Kulturelle Landschaft und religiöses Leben der Muslime in Frankfurt am Main	8
Einführung	8
I. Faktoren, die Eigenart und Entwicklung der lokalen islamischen religiösen Landschaft beeinflussen	9
1. Ethnische Differenz	9
Zwischenfazit	15
2. Differenz der Generationen	15
3. Differenz der Einwanderungsumstände	17
Zwischenfazit	18
II. Religionskultur und Religiosität der Muslime	18
1. Islam und Muslime: Religiosität und Identität	18
2. Sunniten und Schiiten in Frankfurt	22
3. Andere Religionsgemeinschaften in Frankfurt mit islamischen Wurzeln	23
III. Organisierter Islam in Frankfurt	26
Einführung	26
1. Muslimische Vereine: Geschichte und Erscheinungsformen	28
2. Religiöses Leben in einem muslimischen Verein	29
3. Organisationen der Frankfurter Muslime im Internet	41
IV. Alltag der Muslime	42
1. Präsenz der Muslime im städtischen Raum	42
2. Privaträume der Muslime in Frankfurt am Main	44
3. Muslime in der Öffentlichkeit. Muslimische Infrastruktur	49

4.	Werte, Lebensphilosophie und Lebenskonzepte der Muslime	54
5.	Muslime in der nichtislamischen Umgebung. <i>Dawa</i>	64
	Ergebnis	67
	Anhang	69
	Chronologische Übersicht über die Entstehung und Entwicklung des organisierten Islam in Frankfurt	69
	Sonderformen der islamischen Religion	71
	Zweites Kapitel Beziehungskultur und Religionspolitik	73
	Konzepte und Strategien der muslimischen Integrationsarbeit in Frankfurt unter besonderer Berücksichtigung der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH)	73
	Einführung	73
I.	Geschichte und Tätigkeit des Islamischen Arbeitskreises Hessen (IAK) und der Nachfolgeorganisation Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH)	73
	Quellenlage	74
	1. Islamischer Arbeitskreis (IAK) Hessen: Entstehung und Aktivitäten	74
	Die Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (ICA) und ihre Rolle für die Entstehung des Islamischen Arbeitskreises (IAK) Hessen	74
	Tätigkeitsbereiche des IAK	77
	Projekte des IAK	77
	Zwischenfazit	91
	2. Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH): Entstehung, Entwicklung und Aktivitäten	93
	Das Jahr 1998	98
	Das Jahr 1999	106
	Das Jahr 2000 – Rechtsweg als Sackgasse	116
	Das Jahr 2001	119
	Weitere Entwicklung der IRH. Ablehnung des IRU-Antrags	145

IRH von 2002 bis heute – Juristischer Streit vs. Strategie	161
Zusammenfassung IRH	172
II. Gemeinsames Projekt der Diyanet und der Frankfurter Universität: Gründung einer Stiftungsprofessur für Islamische Religion	174
Entstehung und Geschichte der Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Frankfurter Universität	175
Schlussbetrachtung	182
Glossar	187
Abkürzungen	188
Quellenverzeichnis	189
I. Archiv der IRH	189
1. Protokolle der Sitzungen der Islamisch-Christlichen-Arbeitsgemeinschaft (ICA)	189
2. Dokumente über die IAK aus dem Archiv der IRH	189
3. Dokumente aus dem Archiv der IRH (über die IRH und ihre Projekte)	190
4. <i>Freitagsblatt</i>	192
II. Dokumentation zum Projekt „Stiftungsprofessur für Islamische Religion“ an der Frankfurter J. W. Goethe-Universität	193
III. Gesprächsprotokolle und Notizen zu teilnehmenden Beobachtungen	194
Fragenliste	195
Literaturliste	197
Publikationen aus dem Internet	203
Presse	206

„Wie offen eine Kultur für das Fremde ist, entscheidet oft über ihre Entwicklungschancen. Gesellschaften, die sich dem Fremden gegenüber verschließen, werden eines Tages erstarren, Gesellschaften, die dem Fremden gegenüber offen bleiben, werden sich wandeln und beständig weiterentwickeln.“¹

„Wir wollen nicht hochgelobt, aber auch nicht verletzt werden. Man soll uns so darstellen, wie wir sind, und nicht, wie man uns gerne hätte.“²

Einleitung

Die heutige Welt ist in hohem Maße mobil. Menschen verschiedenster Rasse, Nationalität, Religion oder sozialer Gruppenzugehörigkeit haben die Option, ihren Lebensmittelpunkt frei zu wählen und je nach individuellem Potential zu gestalten. Es entstehen neue gesellschaftliche Konstellationen, neu hinzugekommene religiöse Erfahrungen und ethnische Mentalitäten fügen sich in vorhandene soziale Strukturen der jeweiligen Gesellschaft und vermischen sich mit den vorhandenen kulturellen Inhalten. So entstehen neue symbiotische Lebenskulturen. Der Islam zeigte sich von seinen Anfängen an als eine überaus lebendige und anpassungsfähige Religion, die es den Muslimen möglich machte, sich mit ihrer Religion überall auf der Welt zurechtzufinden. Die durch den Islam geprägten Lebensformen haben sich zu einem Bestandteil des urbanen Lebens im europäischen kulturellen Kontext entwickelt. Auch in Deutschland sind die Einwanderer aus den Ländern des islamischen Kulturkreises zu einem ernstzunehmenden Teil der jüngsten Geschichte der Bundesrepublik geworden.

Gegenstand dieser Arbeit sind die Frankfurter Muslime und ihre polymorphe Religionskultur. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen die innerislamischen Konstellationen und Verhältnisse einerseits und die Evolution der Beziehungen zur nichtislamischen Umgebung andererseits. Bei der Erforschung der Außenverhältnisse werden insbesondere Tätigkeit und Geschichte der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH), unter anderem im Zusammenwirken mit der Politik, berücksichtigt.³ Das besondere wissenschaftliche Interesse für die IRH hat mit der vorzüglichen Quellenlage zu tun, die eine komplexe Erforschung der Organisation und ihrer Tätigkeit ermöglicht. Die Orientierung der IRH und ihrer Projekte – panislamisch, theologisch, deutschsprachig – ist im Frankfurter Raum einzigartig. Die Entwicklung der von Diyanet⁴ gestifteten Professur für Islamische Religion als ein alternatives Modell institutioneller Integration wird im Vergleich und ergänzend zur IRH betrachtet.

Die Relevanz des Vorhabens liegt in der Nützlichkeit adäquater und verlässlicher Informationen über die Lebenskultur der Muslime und regionale Ausprägungen des Islam für Gesellschaft und Politik. Lösungen für die heutigen globalen Probleme, denen sich die Gesellschaft stellen muss, sind auf lokales Wissen angewiesen. Die gesellschaftlich und politisch verfügbaren Informationen über die Frankfurter Muslime sind sporadisch, dürftig, oft verzerrt und von Vorurteilen beladen. Die vorliegende Arbeit soll diese Lücke schließen, sie soll helfen, Fremdheit und Berührungsängste abzubauen und ein klareres Bild der Religionskultur der in unserer Nachbarschaft lebenden Menschen zu schaffen, damit wir in Gegenwart und Zukunft das Zusammenleben im Sinne von Akzeptanz und Respekt besser gestalten können.

-
- 1) Mona Suhrbier (Hg.) (1995): *Fremde – die Herausforderung des Anderen*
 - 2) Amir Zaidan, Ehemaliger Vorsitzender der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen. Zitat aus dem *Wochenspiegel des Evangelischen Pressedienstes* (epd) 45/1995
 - 3) Der Interessenschwerpunkt liegt dabei auf dem Zeitraum von 1995 bis 2003, in welchem die IRH ihren Hauptsitz in Frankfurt hatte. 2003 zog die Organisation nach Gießen um, wo sie ihre Tätigkeit fortsetzte.
 - 4) Diyanet Islari Baskanligi (DIB) – Präsidium für Religionsangelegenheiten –, eine Organisation des türkischen Staates

Der Themenkomplex Religionskultur der Muslime im Großraum Frankfurt ist wenig erforscht. Bis jetzt gibt es keine spezielle wissenschaftliche Darstellung der islamischen Landschaft in Frankfurt aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Nur einige wenige nicht veröffentlichte Schriften setzen sich gezielt mit Wesen und Evolution muslimischer Organisationen in Frankfurt bzw. Hessen auseinander.⁵ Es gibt jedoch einige lokale Untersuchungen zu einzelnen Bereichen wie Moscheebau, Stellung der Frau oder Wohlfahrtswesen.⁶ Diese Arbeiten widmen sich nicht speziell dem Stadtgebiet Frankfurt. Es gibt informative Handreichungen mit theoretischem Ansatz, die sich neben anderen Frankfurter Religionsgemeinschaften auch mit muslimischen Vereinen beschäftigen. Im Auftrag des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten erstellten Frankfurter Kulturanthropologen 1996 auf empirischer Grundlage ein Bild der religiösen Organisationen in Frankfurt. Ein Kapitel dieser Publikation war den islamischen Organisationen gewidmet. 2003, also sieben Jahre später, veröffentlichten A. Bernasko und S. Rech eine neue, überarbeitete Ausgabe dieses Handbuchs, worin auf nunmehr 71 Seiten die muslimischen Gemeinden im Frankfurter Raum und deren Aktivitäten dargestellt werden.⁷ Beide Publikationen sind sehr informativ und von großem Nutzen für Politik, Verwaltung und Öffentlichkeit, sie beschränken sich jedoch auf die religiösen Organisationen der Muslime.

Die vorliegende Arbeit ist, was die allgemeine lokale Religionsforschung angeht, den Analysen zur religiösen Präsenz von Hindus und Koreanern in Frankfurt vergleichbar.⁸

Die eingewanderten islamischen Lebens- und Glaubensformen treten in einer multinationalen und multi-religiösen Großstadt wie Frankfurt mit der vorhandenen Lebenskultur zwangsläufig in Verbindung, und es stellt sich die Frage, wie die islamische Lebenskultur in die autochthonen Lebens- und Denkstrukturen einfließt und welche neuen Formen religiöser Kultur sich dabei herausbilden.

Das Forschungsvorhaben wird zwei Themenbereiche ausarbeiten. Der erste beschäftigt sich mit der in Frankfurt vorhandenen Religionskultur der Muslime, und zwar hauptsächlich deskriptiv. Weil es Forschungen dieser Art bis jetzt nicht gibt, ist es notwendig, die Situation in Frankfurt zu veranschaulichen, was durch allgemeine Überlegungen zum Islam ergänzt wird. Ziel dieses deskriptiven Ansatzes ist es, die islamische Landschaft im Großraum Frankfurt in ihrer Heterogenität zu erfassen und Einflussfaktoren wie ethnische Vielfalt, soziale Aspekte oder Einwanderungsumstände zu benennen. Es werden organisierte Formen islamischer Religiosität mit ihrer Infrastruktur und ihren Institutionen betrachtet, die muslimische Alltagskultur im städtischen Raum, muslimische Mentalität und Lebenskonzepte werden angesprochen.

Der zweite Themenbereich umfasst die Integrationsprozesse innerhalb der islamischen Landschaft, die unter den Stichwörtern Beziehungskultur und Religionspolitik rekonstruiert und analysiert werden. Eine besondere Rolle kommt dabei den religionspolitischen Konstellationen zwischen islamischen Organisationen und nichtislamischen Partnern bzw. Entscheidungsträgern zu. Angesichts des geringen Forschungsbestands ist es eine wichtige Aufgabe dieser Arbeit, die Bereiche und Denkrichtungen der lokalen Religionsforschung am Beispiel Islam deutlicher als bisher zu benennen und dadurch neue Richtungen für die lokale Islamforschung aufzuzeigen.

Die hier vorgenommene Definition einiger für die Arbeit relevanter Begriffe beansprucht keine allgemeine Gültigkeit, sondern soll vor allem dazu dienen, die Sichtweise der Autorin verständlich zu machen.

-
- 5) Diese bis heute nicht veröffentlichten Arbeiten sind vom Hessischen Kultusministerium bei deutschen Islamwissenschaftlern in Auftrag gegebene Gutachten.
 - 6) Siehe Leggewie, Joost und Rech, 2002; Schröter, 2002. 2005 wurde von Bärbel Beinhauer-Köhler der Sammelband *Diakonie der Religionen 2. Schwerpunkt Islam* mit Aufsätzen über das islamische Wohlfahrtswesen herausgegeben. Die Publikation war das Ergebnis eines Projekts, das Themen wie „Muslimische Kinder im evangelischen Kindergarten“ zum Gegenstand hatte und sich dabei auch auf Frankfurt bezog.
 - 7) Siehe Bernasko und Rech (2003), S. 148-218
 - 8) Siehe Dech (1998) und An (1997)

Das Bedürfnis, einige Begriffe zu definieren, entstand aus der Erkenntnis, dass das einschlägige Vokabular in der Literatur und in der Polemik keineswegs eindeutig und übereinstimmend verwendet wird.

Der arabische Begriff *umma islamiyya* bezeichnet eine imaginäre Gemeinschaft aller Muslime, die durch die Zugehörigkeit zum Islam miteinander verbunden sind. Im Kontext dieser Arbeit soll der Begriff die islamische Vielfalt in Frankfurt als eine *umma islamiyya* in Kleinformat bezeichnen. Es wird dabei von der Selbstdefinition der Gläubigen als „Muslime“ ausgegangen. Die lokale Frankfurter *umma* wird in ihrer Eigenart als Teil der sich ständig verändernden Weltgemeinschaft der Muslime verstanden.

„Islamische Landschaft“ bedeutet hier die Gesamtheit aller im Großraum Frankfurt lebenden Muslime mit all ihren kulturellen, ethnischen, sozialen und religiösen Differenzen, also einen großen Personenkreis von assimilierten bis hin zu streng praktizierenden frommen Muslimen. Dieser Begriff wird dem Ausdruck „islamische Minderheit“ vorgezogen.

Der in der Literatur oft verwendete Begriff „islamische Diaspora“ lässt die Heterogenität der so Bezeichneten außer Acht und wird wegen seiner Verschwommenheit abgelehnt.⁹ Im Kontext der vorliegenden Arbeit wird dem Begriff „Diaspora“ eine ethnische bzw. nationale Bedeutung beigemessen.¹⁰ Die Frankfurter islamische Landschaft besteht aus verschiedenen ethnischen Diasporen (türkischen, arabischen – mit nationalen Subdiasporen –, pakistanischen, afghanischen, iranischen, bosnischen, indonesischen etc.), deren einzelne Mitglieder mehrheitlich Muslime sind. Die deutschstämmigen Muslime kann man naturgemäß nicht der Kategorie „Diaspora“ zuordnen. Die Bezeichnung „islamische Organisationen“ wird hier weitgehend durch „muslimische Organisationen“ ersetzt. Damit sind die von Muslimen für Muslime geschaffenen Institutionen gemeint. Einige weitere Begriffe werden im Text nach Bedarf genauer erklärt.

Die angewandte Forschungsmethodik zielte im Allgemeinen darauf, eine religiöse Erscheinung empirisch und historisch-wissenschaftlich zu untersuchen.

Das erste Kapitel befasst sich hauptsächlich mit den Ergebnissen von Befragungen, Gesprächen und teilnehmender Beobachtung. Es wurden Gespräche mit Frankfurter Muslimen geführt, wobei zwei Kategorien zu unterscheiden sind: Ein Teil der Gespräche – meistens mit Vertretern der Gemeinden – wurde im Voraus geplant und nach einem zuvor erarbeiteten Fragenkatalog (siehe Anhang) geführt. Ein anderer Teil waren spontane Gespräche oder Wortwechsel, flüchtige Kommentare, Smalltalks oder vertrauliche Gespräche. Doch häufig entwickelten sich aus planvoll geleiteten Gesprächen freie, ungezwungene Unterhaltungen. Die Äußerungen meiner Interviewpartner wurden nur mit deren Zustimmung schriftlich protokolliert.¹¹ Es gab Äußerungen, die auf Wunsch des Gesprächspartners nicht aufgeschrieben werden sollten, was selbstverständlich berücksichtigt wurde. Angesichts der aktuellen politischen Situation des Islam lehnten die Gesprächspartner in den meisten Fällen den Einsatz eines Tonbandgerätes ausdrücklich ab.

Eine Reihe von Erkenntnissen wurde durch teilnehmende Beobachtung bei verschiedenen religiösen Ereignissen (z.B. Freitagsgebeten, Konferenzen, Festen etc.) gewonnen. Dazu war ein intensiver Kontakt zu den muslimischen Vereinen und einzelnen Muslimen erforderlich. Die Binnenwelt der Muslime kennen zu lernen erwies sich aufgrund der politischen Situation und des damit verbundenen Misstrauens auf Seiten der Muslime¹² sowie teilweise aufgrund der interkulturellen bzw. interreligiösen Distanz als ein äußerst prekäres

9) Der Begriff „islamische Diaspora“ entstand vermutlich analog zum Begriff „jüdische Diaspora“. Der Letztere ist jedoch sinnvoll, weil die Juden sich auf ihre religiöse Heimat Israel beziehen können.

10) Siehe de.wikipedia.org

11) Das gilt auch für die Gedächtnisprotokolle.

12) Während eines Gesprächs mit einem Vorstandsmitglied einer Moschee kam ein junger Mann vorbei und fragte meinen Gesprächspartner etwas auf Arabisch. Mein Gesprächspartner sagte lächelnd zu mir, der junge Mann habe eben gefragt, ob er sicher sein könne, dass ich keine BND-Agentin bin. In einem anderen Verein sagte mein Gesprächspartner zu mir, bevor er auf meine Fragen über Frankfurter Muslime einging: „Selbst wenn Sie ein Spitzel sind, würde ich Ihre Fragen über den Islam gerne beantworten, weil das meine

Unterfangen. Der Aufbau eines Vertrauensverhältnisses, das zur Gewinnung der Erkenntnisse unabdingbar war, schloss ein nur formalisiertes Vorgehen weitgehend aus, da letzteres in der Regel zu keinem Ergebnis führte.¹³ Das Vertrauensverhältnis entstand bei Besuchen von Moscheen, Gemeindezentren und einzelnen Personen.

Diese erste Phase der Untersuchung erforderte sehr viel eigene Initiative, Engagement und Lernbereitschaft sowie differenzierte Einfühlung in andere Lebens- und Denkweisen, die ja gerade nicht auf einer homogenen Kultur beruhten.

Im zweiten Kapitel der Arbeit lag die Gewichtung auf dem Studium der vorhandenen Quellen. Es wurden eine Textexegese und eine Diskursanalyse durchgeführt.

Grundlage des zweiten Kapitels waren die vorzügliche Dokumentationssammlung aus dem Archiv der IRH und andere archivierte Dokumente. Das Archiv der IRH enthält Broschüren, Gerichtsurteile, Stellungnahmen, offizielle Briefwechsel der Organisation mit anderen Institutionen und Behörden und vieles mehr. Die in den Quellen enthaltenen Informationen wurden durch Dokumente der Frankfurter DITIB ergänzt, die insbesondere das Thema „DITIB im interkulturellen Dialog“ repräsentieren. Der Einblick in die Schriftstücke aus dem privaten Archiv Professor Webers ermöglichte es, die Entstehung der Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität nachzuzeichnen. Diese reichhaltigen Quellen wurden durch teilnehmende Beobachtung, durch offizielle statistische Angaben, Presseauszüge und Gesprächsprotokolle ergänzt.

Inhaltlich werden im ersten Kapitel die islamische Religionskultur in ihrer Polymorphie sowie der Kontext, in welchem sich Entstehung und Entwicklung der IRH vollzogen, dargestellt. Im zweiten Kapitel wird diese Entwicklung mit Hilfe vorhandener Quellen historisch rekonstruiert und analysiert. Zum Schluss wird das Projekt Stiftungsprofessur für Islamische Religion als eine alternative Möglichkeit dargestellt, in einer nichtislamischen Gesellschaft eine Beziehungskultur zu erschaffen.

Erstes Kapitel

Kulturelle Landschaft und religiöses Leben der Muslime in Frankfurt am Main

Einführung

Die Mischung aus persischen und arabischen Überschriften, bunten Läden, traditionell gekleideten Menschen einerseits und gläserner Hightech-Architektur der Postmoderne andererseits bestimmen die besondere Ästhetik einer modernen multinationalen und multireligiösen europäischen Stadt wie Frankfurt am Main.¹⁴ Die Stadt schreibt keinen Lebensstil vor, sondern umgekehrt gestalten die vielen Lebensstile das multikulturelle Bild der Stadt. Sie bietet der sozialen und freiheitlichen Entwicklung der Gesellschaft ebenso Raum, wie sie jedem einzelnen die Chance zur eigenen Lebensentwicklung und Lebensgestaltung gibt.

Pflicht vor Gott ist. Wenn Sie die Informationen gegen uns missbrauchen, müssen sie beim Letzten Gericht vor Gott dafür die Verantwortung übernehmen.“ Bei meiner Feldforschung gab es mehrere ähnliche Fälle.

- 13) Meine russische Abstammung schien dabei ein Vorteil zu sein, weil viele Muslime früher in der Sowjetunion und nun in Russland ein Gegengewicht zur Weltmacht USA sehen.
- 14) Frankfurt ist mit rund 655.000 Einwohnern die fünftgrößte Stadt Deutschlands. Hier leben Menschen aus ca. 180 Nationen, die über 200 Kultur- und Sprachtraditionen repräsentieren. (Mehr Informationen siehe z.B. *Statistisches Jahrbuch Frankfurt am Main 2005*; Daten. Fakten. Zahlen zu Frankfurt am Main 2001/2002 u. ä.)

Der Islam manifestiert sich in dieser Großstadt so vielfältig, wie er es seinem Wesen nach ist. Die Lebensformen der lokalen muslimischen Kultur bewegen sich zwischen zwei Polen: Segregation einerseits und Assimilation andererseits. Aber nur selten entscheiden sich die einzelnen Personen für eine bestmögliche Segregation oder eine völlige Assimilation. Im Regelfall bewegt man sich irgendwo dazwischen, wobei sich die Nähe zum einen oder anderen Pol im Laufe des Lebens ändern kann unter dem Einfluss politischer Ereignisse oder privater Lebenswendungen. Die in den letzten Jahrzehnten entstandene urbane islamische Kultur in Frankfurt lässt sich also als eine Mischung von segregativen und assimilativen Strömungen verstehen.

Die Lebensformen der eingewanderten Muslime gestalten sich mehr oder weniger in einer Art Symbiose: als Kompromiss, als Mischform zwischen den mitgebrachten Lebenserfahrungen und den vorgefundenen Lebensbedingungen. Es gibt eine ganze Reihe von Faktoren, die diese Lebenskultur beeinflussen. Der Grad der Religiosität etwa – von streng praktizierenden Gläubigen bis zu den Muslimen, für die der Islam nur kulturellen Hintergrund darstellt – prägt den Alltag und schafft Schattierungen und Unterschiede in seiner Gestaltung. Es ist von entscheidender Bedeutung, aus welchem Lebensraum ein Einwanderer ursprünglich stammt, ob er aus einer orientalischen Megalopolis wie Kairo, Karatschi, Teheran oder Damaskus kommt oder aus einer Kleinstadt oder einem abgelegenen Dorf. Auch das politische System des Herkunftslandes kann einen wichtigen Stellenwert für das Integrationspotential eines Einwanderers haben. Es ist ein bedeutender Unterschied, ob jemand aus einem laizistischen Land, einer Clangesellschaft, einer durch das Militär gestützten Diktatur oder einer schariatischen Gesellschaftsordnung stammt.

All diese Faktoren bewirken in der ersten Zeit nach der Zuwanderung eine Vielfalt von Mentalitäten und Weltansichten innerhalb der westlichen *umma*, in der sich eine neue multikulturelle muslimische Lebensart deutscher Prägung entwickelt und etabliert hat. Der Migrant bringt Erfahrungen aus seiner Heimatgesellschaft mit, die mit der neuen Umgebung konfrontiert werden. Ob er dann eher eine ablehnende Haltung gegenüber seiner Herkunftsgesellschaft annimmt oder sich im Gegenteil stärker auf seine Wurzeln besinnt, ist eine individuelle Entscheidung. Für die zweite Generation der Muslime allerdings spielen diese Herkunftsfaktoren kaum mehr eine prägende Rolle. Das Herkunftsland ihrer Eltern kennen die Jüngeren häufig nur noch vom Hörensagen oder von kurzen Ferienreisen. Sie sind europäische Muslime mit einem meist außer-europäischen Familienhintergrund.

I. Faktoren, die Eigenart und Entwicklung der lokalen islamischen religiösen Landschaft beeinflussen

1. Ethnische Differenz

Über die Zahl der in Frankfurt lebenden Muslime gibt es unterschiedliche Angaben. In seinem 2005 erschienenen Beitrag „Frankfurt: Die veränderte Gesellschaft und die Religion“ gibt K. Asemann die Zahl Frankfurter Muslime mit 74.800 an – zwölf Prozent der Frankfurter Gesamtbevölkerung.¹⁵ Bernasko und Rech gehen von einer Zahl von etwa 60.000 Muslimen in Frankfurt aus.¹⁶ Sie verweisen dabei auf die offizielle Statistik, die allerdings einräumt, nicht alle Muslime statistisch erfasst zu haben.¹⁷ Einbürgerungen sind nicht berücksichtigt, desgleichen die deutschstämmigen Muslime; die nach 2000 in Deutschland geborenen Kinder von

15) Asemann (2005). Siehe im Internet unter www.frankfurt.de/sixcms/media.php/1977/2005_2_3_gesellschaft%20und%20religion.pdf

16) Bernasko und Rech (2003), S. 156

17) Ebd.

Ausländern haben automatisch die deutsche Staatsangehörigkeit.¹⁸ Ein Vertreter der arabisch-marokkanischen Taqwa-Moschee ging in einem Gespräch von etwa 80.000 Muslimen in der Stadt aus.¹⁹

Sehr wahrscheinlich leben also in Frankfurt einige Tausend Muslime mehr, als die offiziellen Erhebungen angeben. Diese Zahl benennt jedoch nur die religiöse Zugehörigkeit, sie sagt nichts über die sprachliche und ethnische Vielfalt der islamischen Landschaft aus.

Muslimische *umma* und Diasporen

Die Frankfurter islamische Gesellschaft setzt sich aus mehreren ethnischen Diasporen zusammen, analog zur islamischen Weltgemeinschaft, der *umma*, die aus verschiedenen Volksgemeinschaften und Gruppen besteht, die sich zum Islam bekennen. Man könnte sagen, die Frankfurter islamische Landschaft bildet die gesamtweltliche *umma islamiyya* im Kleinformat ab, zumal hier fast alle ethnischen Gruppen und alle Schattierungen der islamischen Religion bzw. Religiosität vertreten sind. Die Frankfurter *umma* weist besondere symbiotische Eigenschaften auf, die sie zu einem modernen, einzigartigen Phänomen machen. Zu diesen Eigenschaften gehören neben der deutschen kulturellen Prägung Multinationalität und Multikulturalität.

Die Gewichtungen der ethnischen Zugehörigkeit in der Frankfurter *umma* machen diese zu einem einzigartigen Teil der islamischen Weltgemeinschaft. Der Grund für diese Besonderheit liegt in der für Deutschland typischen Einwanderungsgeschichte. In der Frankfurter *umma* ist die Hälfte der Muslime türkischer Herkunft, was im Vergleich zu anderen Städten und Kommunen ein relativ geringer Anteil ist.²⁰ Die indonesischen Muslime, die dem volkreichsten muslimischen Staat entstammen, bilden in Frankfurt eine winzige Minorität.²¹ Die Marokkaner dagegen stellen innerhalb der Frankfurter multinationalen arabischen Diaspora die Mehrheit,²² was nicht der demographischen Situation in der arabischen Welt entspricht. Die türkische bzw. marokkanische Religionskultur könnte durch die Mehrheitsverhältnisse eine prägende Wirkung auf die ganze Frankfurter *umma* entfalten.

Die nicht-türkischen Muslime in Frankfurt sind Bosnier, Pakistaner, Iraner, Araber verschiedener Nationalitäten, Afghanen, Schwarzafrikaner, Deutsche und kleinere Gruppen aus Südost- und Mittelasien. Jede ethnische Gruppe weist dabei Besonderheiten in ihrer Religionskultur auf.

Ethnische Gruppen in Frankfurt und ihre Besonderheiten

Eine Unterteilung der Frankfurter *umma* in ethnische Gruppen ist nur bedingt möglich und beleuchtet eher einen historischen Aspekt der ethnischen Vielfalt. Im realen Leben bilden sich relativ rasch zahlreiche Mischformen, beispielsweise durch national gemischte Eheschließungen.²³

Die Vertreter der bosnisch-albanischen Gemeinde betonten in einem Gespräch, sie seien immer schon europäische Muslime gewesen, die durch eine langjährige Unterdrückung der Religion als solche durch das

18) Statistisches Jahrbuch Frankfurt am Main 2005, S. 8

19) Interview am 16. Juli 2003 mit einem Vorstandsmitglied der Taqwa-Moschee (Bahnhofsviertel)

20) Bernasko und Rech (2003), S. 157

21) Ebd.

22) Ebd.

23) Die Grundlage für die Beschreibung der ethnischen Diasporen lieferten mehrere Gespräche mit Muslimen, die zwischen 2001 und 2005 stattfanden, eigene Beobachtungen und das Studium der allgemeinen Literatur über die Einwanderungsproblematik sowie über politische Ereignisse in islamischen Ländern, die zu Fluchtwellen geführt haben; z.B. Materialien von Amnesty International (www.amnestyinternational.de); Bericht der Unabhängigen Kommission Zuwanderung (www.bmi.bund.de/dokumente/...); Schulze (2002); Han (2005); Heitmeyer und Dollase (Hg.) (1979); Steinbach et al. (1994) und andere Veröffentlichungen, die in der Literaturliste genannt sind.

sozialistische System Jugoslawiens (bzw. Albaniens) gegangen seien, und hätten daher religiösen Nachholbedarf.²⁴ In der pakistanisch-islamischen Szene sieht die Situation etwas anders aus. Das althergebrachte Kastenwesen, Elemente der hinduistischen Kultur und der Sufismus, die das Land über Jahrtausende geprägt haben, verleihen ihrem Bezug zum Islam eine besondere Eigenart. Betrachtet man den türkischen Islam in Frankfurt, so zeigt sich eine starke Heterogenität in den religiösen Auffassungen seiner Vertreter. Dies hängt zum einem mit dem laizistischen politischen System der türkischen Republik zusammen und zum anderen mit der Verwurzelung in den traditionellen Sitten, die sich durch starke regionale Unterschiede auszeichnen. Die Einstellung zur Person Mustafa Kemal Atatürks bedeutet eine klare Trennlinie im Islamverständnis türkischer Muslime; in Frankfurt scheint die Anhängerschaft der laizistisch konzipierten sunnitischen DITIB deutlich zu überwiegen.

Eine starke Polarisierung zwischen säkularen und orthopraxen Einstellungen zur Religion ist auch bei iranischen und afghanischen Muslimen erkennbar, was mit der politischen Geschichte dieser Länder in Zusammenhang steht. Die deutschstämmigen Muslime sind im Unterschied zu den meisten anderen fast ausschließlich im Erwachsenenalter zum Islam übergetreten. Sie gehen sehr stark mit dem Verstand an ihn heran und suchen spirituelle Erfahrungen und Gemeinschaftsgefühl. Die Muslime deutscher Abstammung gelten bei den anderen als besonders genau und perfektionistisch in Bezug auf die religiösen Praktiken.²⁵ Auch andere kleinere ethnische Gruppen wie Indonesier, Muslime aus der ehemaligen Sowjetunion oder aus Schwarzafrika haben ihre ethnisch und historisch bedingten Eigenarten, was potentielle Reibungsflächen impliziert.

Muslime aus der Türkei

Die offizielle Statistik gibt für 2004 eine Zahl von 31.690 in Frankfurt lebenden Türken an.²⁶ Dabei wurden allerdings nur Personen mit türkischer Staatsbürgerschaft erfasst. Die eingebürgerten bzw. als deutsch geborenen Kinder türkischer Abstammung sind nicht berücksichtigt, und es wurde nicht nach ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit differenziert. Die Zahl impliziert auch nicht-islamische Kurden (Jeziden), christliche Armenier, Syrer und andere, die sich nicht zum Islam bekennen.

In der türkisch-islamischen Bevölkerung in Frankfurt gibt es alle wichtigen religiösen Strömungen, die auch im Herkunftsland vorhanden sind und nun unter den Bedingungen der gesetzlich verankerten Religionsfreiheit nebeneinander existieren müssen. Dabei lassen sich zwei grundlegende Einstellungen zum türkischen Staat feststellen: ein größerer Teil, der einen engen Kontakt zum türkischen Staat aufrechterhalten und pflegen will, und ein anderer, kleinerer Teil, der keinen Kontakt zu den offiziellen politischen Entscheidungsträgern wünscht und dem laizistischen Staat kritisch gegenüber steht. Veränderungen der politischen Lage in der Türkei können auch diese Einstellung wieder verändern.²⁷

Der Grad der Religiosität hängt entscheidend, insbesondere für die Neueingewanderten, auch von der regionalen Herkunft ab: Muslime aus dem ländlichen Anatolien werden stärker religiös geprägt und traditionsbewusst sein als Muslime aus dem urbanisierten Westen des Landes.²⁸ Laizistisch eingestellte Muslime werden sich schneller und leichter mit dem säkularen Gesellschaftsgefüge Deutschlands arrangieren und eher zu kultureller Assimilation und einem Islam als sekundärem Identitätsfaktor für die Privatsphäre tendieren.

24) Gespräch mit den Vorstandsmitgliedern und dem Imam des Islamischen Kulturzentrums Frankfurt e.V. in der Lahnstraße 15, welches hauptsächlich von bosnisch-albanischen Muslimen besucht wird

25) Diese Wahrnehmung wurde in mehreren Gesprächen mit nichtdeutschen Muslimen geäußert.

26) *Statistisches Jahrbuch Frankfurt 2005*, S. 25 (Zahlenangabe für das Jahr 2004)

27) So nahm die 2001 demokratisch gewählte Erdogan-Regierung eine anerkennende Haltung gegenüber der Organisation Milli Görüs (IGMG) ein.

28) Siehe Faruk und Goldberg (1994), S. 12 ff.

Man kann davon ausgehen, dass orthoprax orientierte Einwanderer die gesetzliche Religionsfreiheit im Vergleich zu den Gegebenheiten in der laizistischen Türkei als positiv erleben.²⁹

Muslime aus arabischen Ländern

Über 200 Millionen Menschen in Westasien und in Nord- und Ostafrika fühlen sich dem arabischen Kulturkreis zugehörig.³⁰ In Frankfurt leben etwa 9.000 arabisch sprechende Muslime verschiedener Nationalitäten, davon ca. 7.000 Marokkaner.³¹

Die Frankfurter Araber stammen also aus verschiedenen arabischen Staaten mit unterschiedlichen Staatsformen. Sie stellen keine homogene, in sich geschlossene Gruppe dar, sondern bringen eine kulturelle Vielfalt mit, die sich in den Besonderheiten ihrer jeweiligen Herkunftsländer – wie Ägypten, Libanon, Irak, Algerien, Tunesien oder Marokko – und zum Teil ihrer religiösen Zugehörigkeit zeigt. Neben den Muslimen, zu denen der größere Teil der hier lebenden Araber gehört, sind auch Christen unterschiedlicher Konfessionen und vereinzelt Angehörige anderer Glaubensrichtungen aus dem arabischen Kulturraum anzutreffen. Viele leben schon seit langem in Frankfurt. Eine weitere große Gruppe sind die politischen Flüchtlinge (z.B. Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem Libanon, Palästinenser, Muslimbrüder aus Syrien). Wieder andere sind als Studenten nach Deutschland gekommen und dann geblieben.

Im Unterschied zu den Frankfurter Türken, die größtenteils aufgrund von Anwerbeverträgen nach Deutschland kamen, stammen nur wenige Araber – vor allem Marokkaner und Tunesier – aus Anwerbestaaten. Die meisten Menschen aus dem arabischen Raum, die nicht aus Tunesien oder Marokko kamen, fanden als Flüchtlinge oder Studenten und nur vereinzelt als Arbeitnehmer den Weg nach Deutschland.

Die arabische Präsenz ist überall in der Stadt sichtbar, etwa in Gestalt von Restaurants, Teehäusern oder Imbissbuden mit arabischen Gerichten. Die Muslime aus dem arabischen Kulturkreis haben eine besondere Stellung innerhalb der *umma*, weil sie der gleichen Sprachgruppe angehören, der auch Muhammad und seine Gefährten angehörten. „... die Araber als das Volk, aus dem der Prophet Muhammad hervorging und in dessen Sprache der Koran offenbart wurde, bei aller vom Islam geforderten Gleichheit der Muslime vor Gott, [verfügen] doch über ein gewisses Prestige in der islamischen Welt“, schreibt der Islamwissenschaftler P. Heine.³²

Bosnische und albanische Muslime

Etwa 5.450 Bosnier und Albaner leben laut offizieller Statistik in Frankfurt.³³ Viele von ihnen sind eingebürgert. Neben den GUS-Muslimen bilden sie die einzige Gruppe, die ihre historischen Wurzeln in einem sozialistischen Gesellschaftssystem hat. Die bosnischen und albanischen Muslime fühlen sich dem europäischen Kulturkreis zugehörig.³⁴

29) So dürfen beispielsweise Studentinnen an türkischen anders als an deutschen Universitäten kein Kopftuch tragen.

30) Siehe unter <http://de.wikipedia.org/wiki/araber>. Die Angabe beruht auf der linguistischen Definition, d.h. sie bezieht sich auf Menschen, die eine arabische Sprache sprechen.

31) Die Gesamtzahl setzt sich aus den im *Statistischen Jahrbuch Frankfurt am Main 2005* angegebenen Zahlen von Staatsbürgern aus Ägypten (529), Algerien (426), Marokko (6.792), dem Irak (310), Jordanien (268) und Syrien (160) zusammen. Einbürgerungen sowie Staatsbürger aus arabischen Staaten und Gebieten, die nicht im *Statistischen Jahrbuch* genannt werden, sind nicht berücksichtigt. Für das Jahr 2004 gibt das *Statistische Jahrbuch* (S. 28) eine Zahl von 6.792 marokkanischen Staatsangehörigen an.

32) Heine (2001), S. 17

33) Statistisches Jahrbuch Frankfurt 2005, S. 26

34) Siehe oben S. 10

Muslime aus dem Iran

Ungefähr 2.220 Menschen in Frankfurt kommen aus dem Iran und gehören hauptsächlich dem schiitischen Islam an.³⁵ Die iranische Diaspora ist keineswegs einheitlich und einig. Viele kamen als Flüchtlinge vor dem Schahregime und später aus der islamischen Republik. Andere kamen zum Studium nach Europa und sind geblieben. Sie gehören zu den islamischen Intellektuellen und vertreten mehrheitlich säkulare Auffassungen. Im religiösen Kontext bleiben die iranischen Schiiten meistens unter sich, während z.B. türkische und pakistanische Schiiten sich in einem Verein gemeinsam organisiert haben.³⁶

Muslime aus Pakistan

Laut Statistik leben in Frankfurt ca. 1.560 Staatsbürger Pakistans,³⁷ die sich in Gemeinden sunnitischer wie auch schiitischer Ausrichtung zusammengefunden haben. Die pakistanische Diaspora besteht überwiegend aus Flüchtlingen und Intellektuellen, die während der siebziger und achtziger Jahre zum Studium nach Frankfurt gekommen waren. Ende der siebziger Jahre kamen außerdem zahlreiche Anhänger der Achmadiyya-Bewegung in die Stadt, die in Deutschland als Flüchtlinge anerkannt wurden. In den achtziger Jahren folgte eine Flüchtlingswelle von Verfolgten des Regimes von Zia-ul-Haq.³⁸ Die ersten pakistanischen Vereine wurden von Studierenden gegründet.³⁹

Muslime aus Afghanistan

Die etwa 2.680 Afghanen kamen in mehreren Flüchtlingswellen nach Frankfurt,⁴⁰ die jeweils unterschiedliche Gruppen mit unterschiedlichen Mentalitäten brachten: Einige suchten während der sowjetischen Besatzungszeit politisches Asyl, meist streng religiöse Muslime aus dem Umkreis der Taliban; später kamen Kommunisten, die wiederum vom Taliban-Regime verfolgt wurden. Unter den Afghanen gibt es also sowohl Vertreter säkularer bis prokommunistischer Ideologien als auch strenggläubige Muslime sunnitischer wie schiitischer Ausrichtung. Aufgrund kultureller und sprachlicher Nähe pflegen viele Afghanen engen Kontakt zu den Iranern.⁴¹

Deutschstämmige Muslime

-
- 35) *Statistisches Jahrbuch Frankfurt 2005*, S. 26. Die Angabe berücksichtigt nur die Staatsangehörigen der Islamischen Republik Iran und keine Einbürgerungen.
- 36) Verein der Hazrat Fatima Moschee e.V., Linkstraße 77, 65933 Frankfurt (Höchst)
- 37) *Statistisches Jahrbuch Frankfurt 2005*, S. 26. Die Angabe berücksichtigt nur die Staatsangehörigen Pakistans und keine Einbürgerungen.
- 38) Informationen aus einem Gespräch mit M. I. Choudry, Vorstandsmitglied der Pakistanisch-Islamischen Moschee, im März 2004
- 39) Ebd.
- 40) *Statistisches Jahrbuch Frankfurt 2005*, S. 26. Die Angabe berücksichtigt nur die Staatsangehörigen Afghanistans und keine Einbürgerungen.
- 41) Die Aussage beruht auf eigenen Beobachtungen und Gesprächen mit afghanischen und iranischen Muslimen in Frankfurt.

Die genaue Zahl der deutschstämmigen Muslime lässt sich kaum ermitteln und noch nicht einmal gut schätzen. Es könnten etwa 1.000⁴² oder auch viel mehr Personen sein, mehrheitlich Frauen, die zum Islam konvertiert sind. Vereinzelt finden sich auch deutsche Männer unter den Frankfurter Muslimen. Für einen nicht-muslimischen Mann ist die Annahme der islamischen Religion absolute Bedingung, wenn er eine orthodoxe Muslima heiraten will. Der Islam lässt zwar die Ehe eines Muslims mit einer Nicht-Muslimin zu, nicht aber den umgekehrten Fall.

Andere konvertieren aus Überzeugung, aus Interesse aufgrund der Beschäftigung mit dem Islam oder wegen islamischer Freunde oder aus Protest gegen den westlichen Lebensstil, der mit Vereinsamung, Karrieredenken und Leistungsdruck in Verbindung gebracht wird.⁴³ Wenn sich Deutsche zu einem Übertritt zum Islam entschließen, nehmen sie das meistens sehr ernst. Deutschstämmige Muslime sind naturgemäß mit der deutschen Mentalität vertraut, und sie kennen sich in der christlichen Religion aus. Sie sind weder rassistischer Diskriminierung noch Fremdenfeindlichkeit ausgesetzt. Aufgrund der genannten Faktoren sowie ihrer sprachlichen und sozialen Kompetenz erlangen sie häufig führende Positionen in islamischen Organisationen. Unter Muslimen werden sie respektiert und aufgrund ihrer Genauigkeit bei der Religionsausübung geachtet.⁴⁴

Muslime aus anderen Ländern

Weitere ethnische Gruppen unter den Frankfurter Muslimen sind Indonesier, Bangladeshis, Inder, Schwarzafrikaner aus verschiedenen afrikanischen Ländern, ca. 200 Muslime aus Mittelasien (ehemalige Sowjetunion)⁴⁵ und eine kleine Gruppe von Uyguren, einer muslimischen Minderheit in Westchina. Indonesier, die überwiegend in den siebziger Jahren als Krankenpflegepersonal in die BRD kamen, bilden eine relativ kleine islamische Gemeinde, zu der auch die Studierenden aus Indonesien gehören.

Die Muslime aus Schwarzafrika (aus dem Sudan, aus Nigeria, Mali, Somalia und anderen Ländern Afrikas), von denen einige hundert in Frankfurt leben, kamen die meisten als Flüchtlinge, zum Teil aber auch als Studierende. Sie haben sich zur Pflege ihrer Religion den bestehenden arabischen und anderen muslimischen Vereinen angeschlossen. Seit 2001 treffen sich somalische Muslime in Frankfurt zu gemeinsamem Gebet und kulturellem Austausch.⁴⁶

Die Muslime aus Bangladesch, meistens Flüchtlinge oder Studenten, sind ebenfalls eine sehr kleine Gruppe in Frankfurt mit einem eigenen religiösen Verein.⁴⁷

42) Diese geschätzte Zahl wurde im Februar 2003 in einem Gespräch mit den Vorstandsmitgliedern des IIS (Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V.) genannt.

43) Die Aussage ist das Ergebnis zahlreicher privater Gespräche mit zum Islam konvertierten Deutschen und eigener Beobachtungen. Nicht alle oder gar die Mehrzahl der Konvertiten sind, wie zumeist assoziiert wird, Deutsche. Nach Angaben des IIS waren es Menschen unterschiedlicher Nationalitäten, die sich für einen Übertritt zur islamischen Religion entschieden haben. Es ist auch nicht immer so, dass es sich um Konvertiten im eigentlichen Wortsinn handelt, das heißt, dass sie von einer anderen Religion zum Islam übertreten. Einige Nicht-Muslime finden im Islam zum ersten Mal zur Religion und kehren damit ihren früheren nichtreligiösen Überzeugungen den Rücken.

44) Die Aussage beruht auf zahlreichen privaten Gesprächen mit zum Islam konvertierten Deutschen, nicht-deutschen Muslimen und auf eigenen Beobachtungen.

45) Die Zahlen zu den hier genannten Bevölkerungsgruppen sind sowohl in Bernasko und Rech (2003, S.157) als auch im *Statistischen Jahrbuch 2005* (S. 26) zu finden.

46) Bernasko und Rech (2003), S. 206

47) Bangladesch Islamisches Zentrum (Baniz) in der Münchener Straße 55 (Hinterhaus)

Zwischenfazit

Das ethnische Bild der Frankfurter islamischen Landschaft ist also heterogen, wobei türkische und arabische (insbesondere marokkanische) Muslime eine deutliche Mehrheit darstellen. Auch Pakistaner, Iraner, Afghanen und Bosnier stellen relativ große und religiös aktive ethnische Diasporen. Diese verschiedenen Gruppen repräsentieren unterschiedliche religiöse Grundüberzeugungen, von laizistisch bis streng orthodox.

Während der Islam in der religiösen Landschaft der Muslime eine konsolidierende Rolle spielt, ist die ethnische Zugehörigkeit ein eher trennender Faktor, der zur Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit innerhalb der städtischen *umma* beiträgt. Das gilt besonders für die sprachlichen Unterschiede. Die ethnischen Mentalitäten mit ihren jeweiligen Vorurteilen bewirken, dass das Gefühl der Zusammengehörigkeit primär auf der nationalen bzw. sprachlichen Gemeinsamkeit beruht. Erst an zweiter Stelle kommt das Gefühl der religiösen Zusammengehörigkeit aller Muslime (*umma*).

Allerdings führt die allen gemeinsame Fremdheit im Gastland zu einer Veränderung dieser Situation. Es zeichnet sich ab, dass die gemeinsame Religion als entscheidender Faktor der Konsolidierung an Bedeutung gewinnt. Neben ethnisch homogenen Kulturvereinen entstehen neue Formen der religiösen Organisation, die die ethnische Herkunft in den Hintergrund stellen oder nivellieren zu Gunsten des Islam als authentischer religiöser Quelle, wobei dieser als rein, d.h. frei von ethnischen Besonderheiten aufgefasst wird und als neue konsolidierende Grundlage fungiert.⁴⁸ Die ethnischen Gruppen bzw. ihre Segmente solidarisieren sich untereinander je nach ihrem Verhältnis zur Religion. Beispielsweise finden streng praktizierende türkische Muslime mehr Gemeinsamkeiten mit ebensolchen Arabern als mit laizistischen Landsleuten. Die Zugehörigkeit zum schiitischen Glauben lässt Pakistaner und Türken zusammenkommen, wie die Praxis der Frankfurter schiitischen Hazrat Fatima Moschee zeigt.⁴⁹

2. Differenz der Generationen

Ein relevanter Faktor in der Entwicklung der muslimischen Landschaft ist die Altersskala der Muslime, also die Zugehörigkeit zu den verschiedenen (Einwanderer-)Generationen. Dieser soziologische Aspekt ist für eine komplexe und adäquate Betrachtung der islamischen Landschaft von großer Bedeutung. Innerhalb von vier Jahrzehnten formierte sich eine islamische Gesellschaft, die mittlerweile über eine eigene Entwicklungsgeschichte von vier Generationen verfügt.

Da in den vierzig Jahren des Bestehens der Frankfurter *umma* immer wieder neu eingewanderte Muslime hinzugekommen sind, ist es sinnvoll, die jeweils erste Generation einer ethnischen Diaspora eher über ihre Erfahrungen als über chronologische Angaben zu definieren. Denn die Religionskultur der Muslime verändert sich und variiert nicht nur je nach ethnischer Zugehörigkeit, Grad der Religiosität oder Einwanderungsumständen, sondern auch nach der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation.

Die Altersskala der Frankfurter *umma* sieht folgendermaßen aus: Die erste Generation ist jetzt sechzig bis siebenzig Jahre alt; ihre Kinder, die zweite Generation, sind etwa zwischen vierzig und fünfzig; die Enkelkinder, also die dritte Generation, gehören zur Altersgruppe der Zwanzig- bis Dreißigjährigen.⁵⁰ Und zur vierten Generation zählen Kinder bis etwa fünfzehn Jahre.

48) Beispiele sind die Islamische Religionsgemeinschaft in Hessen e.V. (IRH) und der Verein Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS).

49) Der Verein der Hazrat Fatima Moschee e.V. befindet sich in der Linkstraße 77 im Stadtteil Griesheim.

50) Die Aussage beruht auf eigenen Beobachtungen und Informationen aus zahlreichen privaten Gesprächen mit muslimischen Einwanderern.

Diese Aufteilung ist sehr schematisch und trifft in etwa nur bei den Anfang der sechziger Jahre eingewanderten Muslimen zu, also für türkische, bosnische, marokkanische oder tunesische Diasporen. Betrachtet man aber pakistanische, afghanische, iranische oder andere Diasporen, so stellt man fest, dass die erste Generation der Einwanderer wesentlich jünger ist und altersmäßig eher mit der zweiten oder gar dritten Generation der Gastarbeiterfamilien zusammenpasst.⁵¹ Das Generationenbild der einen ethnischen Gruppe stimmt also nicht unbedingt mit dem einer anderen überein: So konnte etwa eine neue ethnische Gruppe einwandern und eine aus zwei Generationen früherer Einwanderer bestehende intakte islamische Gesellschaft vorfinden. Infolgedessen bildet diese später zugewanderte ethnische Gruppe eine „erste Subgeneration“, die ihre separate Geschichte in Frankfurt beginnt, während die Einwanderer altersmäßig zur zweiten Generation der in den sechziger Jahren eingewanderten Gruppe gehören. So vermischt sich beispielsweise die schon bestehende, in Deutschland geborene zweite muslimische Generation der Türken und Marokkaner mit der ersten Einwanderergeneration der Pakistaner oder Afghanen im gleichen Alter zu einem Konglomerat mit teilweise völlig unterschiedlichen bis disparaten Erfahrungen und Erwartungen innerhalb der neuen kulturellen Umgebung. Während die erste Generation der muslimischen Einwanderer in den sechziger Jahren auf ein völlig fremdes Umfeld traf, wo sie keine vertrauten Lebensstrukturen vorfand, konnten die erst in den achtziger Jahren eingewanderten Muslime auf eine bereits funktionierende muslimische Infrastruktur zurückgreifen.

Man sollte also, wenn von den Generationen der Muslime die Rede ist, stets beachten, um welche Altersgruppe mit welchen realen Erfahrungen es sich handelt.

Allen zuerst eingewanderten Muslimen ist gemeinsam, dass sie keinerlei Vorgeschichte in der neuen Umgebung haben und zunächst noch an einer Rückkehr in die Herkunftsländer orientiert sind. Diese ersten Einwanderer sind Träger der authentischen Kultur und Sprache ihres Herkunftslandes. Sie sind an der Schaffung einer eigenen kulturellen Enklave interessiert, die es einem ermöglicht, sich in der Fremde „wie zu Hause“ zu fühlen.

Die Nachkommenschaft der nunmehr ortsansässigen Ersteinwanderer, im öffentlichen Diskurs „die zweite Generation der Muslime“, waren größtenteils bereits bikulturell. Einerseits konnten sie die deutsche Sprache sprechen und sich in den deutschen Gegebenheiten zurechtfinden, andererseits hatten sie noch eine starke Bindung an die Herkunftskultur und Sprache ihrer Eltern. Die Altersgruppe der heute etwa Dreißig- bis Vierzigjährigen setzt sich also aus den in Deutschland geborenen türkischen, marokkanischen und bosnischen Kindern und den neu eingewanderten Studenten oder Flüchtlingen aus anderen islamischen Ländern zusammen. Diese aus chronologischer Perspektive zweite Generation der Muslime erhebt klare Ansprüche auf gesellschaftliche Anerkennung als gleichberechtigte Bürger und als gleichberechtigte Religionsgemeinschaft. Verglichen mit den ersten Einwanderern der sechziger Jahre besteht die zweite Generation zunehmend aus gebildeten Menschen, die sich eine Existenz aufgebaut haben und nun eine sprachliche Assimilation und Akkulturation ihrer Kinder befürchten, die sich von Geburt an zwischen zwei Lebenswelten befinden – in der Innenwelt der islamischen Familie und draußen in der nicht-islamischen Umgebung –, was eine spontane und intakte Identitätsbildung erschwert und das Risiko einer einseitigen Entwicklung zu Gunsten nur einer Kultur oder einer „Weder-noch“-Situation in sich birgt.

Während bei der ersten Generation die ethnische Zugehörigkeit für die Binnenkonsolidierung relevant war, nimmt diese für die nachkommenden Generationen immer mehr ab. Die gemeinsamen Erfahrungen – z.B. deutsche Sprache und Alltagsmentalität, aber auch religiöse, soziale oder rassistische Diskriminierung – einerseits, der Islam als gemeinsame weltanschauliche Grundlage andererseits entwickeln sich immer mehr zu entscheidenden Konsolidierungsfaktoren für die in Deutschland geborenen Muslime.

51) Diese Situation ergibt sich aus dem historischen Kontext der Einwanderung: Während die meisten türkischen Gastarbeiter in den sechziger Jahren angeworben worden waren, kamen die meisten Studierenden aus den oben genannten Ländern in den achtziger und neunziger Jahren.

Während die zweite Generation überwiegend eine Übergangsform von einem ethnisch geprägten zu einem deutschen Islam darstellt, bewegt sich die so genannte dritte – gegebenenfalls zweite – Generation zwischen den zwei Polen einer geistigen Assimilation mit areligiösen Elementen einerseits und einer starken Bindung an eine traditionelle Auffassung des Islam andererseits. Die dritte Generation repräsentiert bereits einen Islam deutschsprachiger Prägung. Diese jungen Muslime setzen sich bewusst mit ihren Rechten und Pflichten innerhalb der Gesellschaft auseinander, werden aber innerhalb dieser Gesellschaft angesichts der knapper werdenden sozialen Ressourcen oftmals benachteiligt bzw. vor höhere Hürden als nicht-muslimische Wettbewerber gestellt. Das gilt besonders für muslimische Frauen und Mädchen.

Mittlerweile kann schon von einer vierten Generation der Muslime in Frankfurt gesprochen werden. Die Kinder dieser Generation werden sich wohl als ein Teil der globalen Weltordnung definieren. Von ihrem Lebensbeginn an erleben sie die suggerierten ideologischen Kulturkämpfe zwischen dem Islam und dem Westen mit. In der einen oder anderen Weise werden sie von dieser Dichotomisierung geprägt werden.

3. Differenz der Einwanderungsumstände

Die Einwanderungsumstände lassen sich in eine historisch bzw. politisch bedingte Kategorie einerseits und eine durch private Optionen bestimmte Kategorie andererseits unterteilen, wobei sich die historischen und privaten Optionen im realen Kontext oft überschneiden. Einige Gründe der Zuwanderung sind längst zu historischen Fakten geworden und haben mit der heutigen Realität unmittelbar nichts mehr zu tun, z.B. die Anwerbung von Gastarbeitern oder politische Verfolgungen in bestimmten historischen Zusammenhängen, die zu Flüchtlingsbewegungen führten.⁵²

Anwerbung von Gastarbeitern

Dieser Migrationsanschub war insbesondere in den sechziger und siebziger Jahren relevant und betraf Muslime aus der Türkei, aus Marokko, Tunesien und dem ehemaligen Jugoslawien. Familiennachzug war hauptsächlich für Familienangehörige der Gastarbeiter ein Einwanderungsgrund. Geschäftsbeziehungen hatten Zuwanderungen aus der ganzen islamischen Welt zur Folge, weil Frankfurt als Finanzmetropole über hervorragende logistische Systeme verfügt.

Flucht aus politischen Gründen oder Flucht vor Krieg war vor allem für Afghanen, Palästinenser, Inder, Pakistaner, Menschen aus arabischen und GUS-Staaten, Bosnier, Iraner, Somalier und Schwarzafrikaner sowie benachteiligte Minderheiten aus dem islamischen Kulturkreis (z.B. AMJ-Mitglieder) ein wichtiger Migrationsgrund gewesen.

Bei illegaler Einwanderung handelt es sich in Frankfurt vor allem um Schwarzafrikaner. In diesem Zusammenhang spielt die europäische Binnenmigration eine Rolle, denn viele illegale Einwanderer wollen nach Deutschland.

Zu all diesen Migrationsgründen und -formen kommt die Übernahme religiöser Funktionen innerhalb der islamischen Vereine hinzu, z.B. die eines Imams. Bei der DITIB werden die Imame für einige Jahre in die DITIB-Moscheen entsandt und über die Diyanet-Religionsbehörde besoldet. Imame kommen außerdem

52) Etwa in den Zeiten des Shah-Regimes im Iran

aus Pakistan und – wegen der Autorität der al-Azhar-Universität als einer vielseitigen Bildungsstätte – bevorzugt auch aus Ägypten.⁵³

Ein weiteres relevantes Einwanderungsmotiv ist die Familiengründung. Einige muslimische Familien ziehen für ihre Kinder eine Ehe mit einem Partner aus dem Herkunftsland vor.⁵⁴ Solche Ehen gibt es häufiger bei den Muslimen der zweiten Generation, und sie kommen oft durch familiäre Mitwirkung zustande.

Die Entscheidung für ein Hochschulstudium in Deutschland bei ausreichender finanzieller Ausstattung der Familie ist ebenfalls ein Grund für Migration. Zahlreiche Muslime verschiedener Nationalitäten studierten und studieren in Frankfurt, darunter viele Türken, Iraner, Pakistaner und Araber.

Zwischenfazit

Aus der ethnischen Vielfalt resultiert auch die Vielfalt des religiösen Lebens. Die ethnischen Differenzen werden im Laufe der Zeit sekundär: Durch die Aneignung der deutschen Sprache und Mentalität und gemeinsame sozioökonomische Erfahrungen in Deutschland bildet sich zunehmend eine neue Identität, in der die Menschen sich als eingedeutschte Muslime begreifen, wobei jede Generation der Muslime eine Mischform verschiedener Ethnien und religiöser Richtungen innerhalb des Islam darstellt. Die deutsche *umma* war in den Jahrzehnten ihrer Entwicklung permanent mit der deutschen autochthonen Kultur konfrontiert, die ihrerseits durch die herrschenden säkularen und liberalen kosmopolitischen Ideologien starke Veränderungen erfahren hat.

II. Religionskultur und Religiosität der Muslime

Diese Darstellung der islamischen Landschaft in Frankfurt hat nicht den Anspruch, allumfassend zu sein. Vielmehr ist sie ein Versuch, Einblicke in die weitgehend endogene Religionskultur der Frankfurter Muslime zu ermöglichen und den Tendenzen der weiteren Evolution der Frankfurter *umma*, soweit möglich, auf die Spur zu kommen. Ferner wird versucht, die organisierten und individuellen Formen der muslimischen Religionskultur systematisch darzustellen.

1. Islam und Muslime: Religiosität und Identität

Der Islam erschafft im Kreis der zeitgenössischen europäischen Gesellschaft einen neuartigen Identitätsraum. Der Begriff „Muslim“ ist zentral auch für den Prozess der Identitätsbildung unter den Muslimen in einer nicht vom Islam geprägten Gesellschaft.⁵⁵ Das Konstrukt einer neuen europäischen muslimischen Identität könnte bei allen Unterschieden innerhalb der *umma* einige gemeinsame Grundlagen aufweisen.⁵⁶ Früher oder später findet bei jedem einzelnen Einwanderer eine geistige Auseinandersetzung mit der westlichen Weltanschauung und Lebensordnung statt. Diese können als Zeichen des moralischen Untergangs abgelehnt

53) Aus einem Gespräch mit M. Shahin, dem Vorsitzenden des Vereins Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS), in Frankfurt im April 2003

54) Diese Meinung wurde von verschiedenen muslimischen Gesprächspartnern in privaten Gesprächen geäußert.

55) Ramadan (2001), S. 238 ff.

56) Nach islamischer Auffassung wird man Muslim durch Geburt oder durch Aussprechen und Verinnerlichen der Glaubensformel des Islam („Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist sein Prophet“), der schahada, in Anwesenheit von zwei muslimischen Zeugen. Danach soll ein Muslim gottgefällig handeln, und zwar aus eigener Verantwortung.

werden oder als unvermeidliche Gegebenheiten akzeptiert werden, ohne dass man sie sich zu eigen macht, oder aber bis hin zur Nachahmung angenommen werden. Mit diesem Prozess des Sich-Einordnens geht ein Prozess der Individualisierung, ein bewusstes oder unbewusstes Streben nach Meinungs- und Entscheidungsfreiheit einher. Aus der gewonnenen Einstellung entstehen dann die individuellen Lebensformen, die alle ihrem Wesen nach symbiotisch sind, d.h. sie enthalten Elemente sowohl der im Westen üblichen Lebensweisen als auch der aus dem Ursprungsland stammenden überlieferten Vorstellungen. Die Gewichtung der jeweiligen Elemente ist naturgemäß unterschiedlich.

Jeder Muslim in Deutschland hat also eine facettenreiche Identität aus vielen Komponenten. Er muss zwei Welten in sich vereinen, die in zahlreichen Aspekten in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Diese Situation erfordert besonders von jungen, in Deutschland geborenen Muslimen eine enorme Anstrengung und Integrationsarbeit.

Der Versuch, eine verbindliche Definition des Begriffs „Muslim“ für Muslime schriftlich festzulegen, wurde im Jahr 1999 von dem Frankfurter Islamgelehrten Amir Muhammad Zaidan, dem damaligen Vorsitzenden der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH), mit seinem Buch *Al-Aqida*⁵⁷ unternommen und an die Muslime in Hessen adressiert.⁵⁸ Diese theoretische Definition ist auch in einem unter Zaidans Mitwirkung entstandenen Dokument der IRH zu finden.⁵⁹ Demnach gilt als Muslim, wer sich durch die folgenden *Imane* zum Islam bekennt:

*„Iman an Allah (ta`ala) und seinen Gesandten Muhammad (salla-illahu àlaihi wa salam) als den letzten Gesandten; Iman an den Quran und die authentische Sunna, bewusstes Vermeiden von Handlungen, die dem Islam zuwiderlaufen. Muslim sein manifestiert sich somit im iman und in Handlungen des Individuums.“*⁶⁰

Die Verinnerlichung der als verbindlich anerkannten *iman*-Inhalte (Glaubensinhalte) ist also die Voraussetzung des Muslimseins. Dem Begriff *iman* wird dabei eine Schlüsselrolle zuteil. Diese Definition stellt ein Optimum, den Idealfall dar. In der Realität beim realen Menschen wird es Abweichungen geben, die aber nicht bedeuten, dass er mit diesen Abweichungen kein Muslim ist. Zaidan legt eine Klassifizierung vor, die den muslimischen Lesern helfen soll, sich als Muslim im islamischen Kontext besser einzuordnen. Dazu führt er die polaren Begriffe *kafir* (Ungläubiger) und *mumin* (Gläubiger) ein und versucht zu zeigen, dass diese Kategorien nicht absolut, sondern dynamisch sind.⁶¹ Ein Muslim kann sich auf einer Skala zwischen den beiden Polen befinden. Für *kafir* gibt es zwei Kategorien: Diejenigen, die sich äußerlich zum *iman* bekennen und die gottesdienstlichen Handlungen praktizieren, denen es aber an der inneren Zustimmung fehlt. Diese Menschen sind, nach Auffassung Zaidans, nur dem äußeren Anschein nach Muslime, in Wirklichkeit aber *kafir*, da ihnen die echte innere Überzeugung fehlt. Zaidan bezeichnet sie als *munafiq* (Heuchler),⁶² Konformisten, für die das Einhalten der Rituale eine schützende Funktion hat, ohne dass sie sich auch deren tieferen Sinn zu eigen machen.⁶³ Zur zweiten Kategorie zählen diejenigen, die zwar den *iman* anerkannt und verinnerlicht haben, ihn aber verbal verleugnen, um im Diesseits Vorteile für sich zu erlangen.⁶⁴

57) Zaidan (1999a)

58) Neben dem sunnitischen Islamgelehrten Zaidan beschäftigte sich der Sprecher der Frankfurter Ahmadiyya Muslim Jamaat H. Hübsch mit der Definition des Muslimseins aus ahmadischer Perspektive (siehe Dabous und Hübsch [1994]).

59) Siehe Archiv der IRH: Brief der IRH über Aleviten und Achmadiyya, unter Mitwirkung Zaidans, S. 2

60) Ebd.

61) Siehe Zaidan (1999a), S. 236

62) Ebd.

63) Gespräch mit Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

64) Siehe Zaidan (1999a), S. 237

Die *mumin* werden ebenfalls in zwei Kategorien eingeteilt: Es gibt zum einen die praktizierenden *mumin*, die sich zum *iman* bekennen und die islamischen Rituale praktizieren, und zum anderen die *asi* (wörtlich: Widersacher, Ungehorsamer), die den *iman* verbal bekunden, aber nur teilweise praktisch umsetzen, also die Gebote der Scharia nicht vollständig befolgen.

Eine weitere Kategorie bilden die *mumin*, die schwere Sünden begehen. Zu diesen gehören diejenigen, die sich zum *iman* bekennen und trotzdem schwere Verfehlungen begehen. Solange diese Menschen nicht behaupten, dass ihre schweren Verfehlungen *halal* (erlaubt) seien, d.h. solange sie sich bewusst sind und eingestehen, dass sie sich nicht entsprechend den Scharia-Normen verhalten, sind sie *mumin* und dürfen nicht als *kafir* bezeichnet werden.⁶⁵

Zaidans Kategorisierung entspringt nicht rein akademischem Interesse. Zaidan hält eine verbindliche Definition in der organisierten *umma* für dringend erforderlich, um eine gemeinsame verbindliche religiöse Grundlage für die in sprachlicher, ethnischer und sozialer Hinsicht sehr unterschiedlichen Muslime in Hessen zu schaffen, um sich gegenüber anderen Islam-Auffassungen und -Richtungen abzugrenzen und ein eigenes religiöses Profil nach außen zu präsentieren.⁶⁶

Seiner Definition zufolge umfasst die Scharia⁶⁷ sämtliche Gebote und Verbote, die von Gott auf die Bedürfnisse der Menschen als seiner Geschöpfe zugeschnitten sind und alle Aspekte des Lebens berücksichtigen. Er versteht die Scharia als eine Normierung der gottgewollten Lebensweise, mit deren Hilfe die Geschöpfe ihrem Gott dienen.⁶⁸ Als für Muslime in Deutschland relevante Gebote der Scharia hebt Zaidan die fünf Säulen des Islam (*arkan-ul-islam*), Bekleidungsgebote, Speisevorschriften sowie Moral (*achlaq*) hervor, die ein erstrebenswertes Verhaltensoptimum darstellen. Inwieweit man versucht, diesem Optimum gerecht zu werden und die Regeln der Scharia in sein Leben zu integrieren, bleibt nach Zaidans Verständnis der Entscheidung des Einzelnen und seinem Gewissen überlassen. Schließlich muss ein Muslim beim letzten Gericht allein Gott dafür Rechenschaft geben. In einem Gespräch erläuterte Zaidan:

„Wenn Studenten zur Universität gehen, lernen manche sehr fleißig und sind sehr engagiert; die anderen aber schwänzen und haben schlechte Noten. Doch sie sind alle Studenten. So sieht auch der Unterschied aus zwischen praktizierenden Muslimen und denen, die die Regeln der Scharia nicht befolgen. ... Wenn Sie einen Menschen lieben, dann versuchen sie ihm doch gefällig zu sein und machen alles, was ihn glücklich macht, und nicht alles gegen seine Wünsche. So ist das zwischen einem Mensch und Gott. Wenn wir Gott lieben und ihm ergeben sind, dann bemühen wir uns, alle, selbst die kleinsten seiner Gebote zu erfüllen.“⁶⁹

Wenn es in Bezug auf Sunniten und Schiiten eine strikte Abgrenzung gibt, so reicht die Skala der Religiosität von solchen Muslimen, die ihre islamische Identität auf eine abstrakte Annahme der *schahada*-Formel⁷⁰

65) Ebd., S. 238. Auf der nächsten Seite führt Zaidan ein Beispiel an: Ein *mumin*, der Alkohol trinkt, darf nicht als *kafir* bezeichnet werden, solange er nicht die Überzeugung äußert, dass Alkohol *halal* sei.

66) Ebd., Vorwort

67) Wenn *Scharia* mit Termini wie „islamisches Recht“ oder „religiöses Gesetz des Islam“ wiedergegeben wird, führt dies nach Auffassung des Hamburger Imams Mustafa Gunesdogdu zu falschen Assoziationen, denn *Scharia* ist nicht kodifiziert und nicht identisch mit dem säkularen Rechtsverständnis. „Islamisches Recht“ heißt auf Arabisch nämlich *fiqh*. *Scharia* ist dagegen als Rahmen zu definieren, in welchem das islamische Leben gemäß den Quellen Koran und Sunna geordnet wurde und wird. Dieser Rahmen ist flexibel, da sich die Bedingungen von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit ändern (siehe www.gunesdogdu.com).

68) Siehe Zaidan (2002): Einführung in die Scharia. Interne Veröffentlichung des Islamologischen Instituts, Frankfurt am Main, S. 3

69) Gespräch mit Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

70) *Schahada* ist (ähnlich wie die Taufe und das Credo im Christentum) eine Quintessenz des Islam. Das Aussprechen der *schahada*-Formel vor zwei muslimischen Zeugen bildet eine Voraussetzung für einen Übertritt zum Islam; sie wird auch einem neugeborenen Muslim von seiner Mutter ins Ohr geflüstert beschränken

beschränken, bis zu streng orthoprax lebenden Muslimen, deren Identität nicht nur auf einer Verinnerlichung der *schahada*, sondern in einem umfassenden Sinn auf den Geboten der Scharia beruht. Die *schahada* vereint als Glaubensbekenntnis der Muslime alle Arten muslimischer Religiosität: von laizistisch-privat bis streng orthoprax. Man kann auch Muslim sein, ohne die Scharia zu befolgen, aber niemals ohne *schahada*. Der erste Teil der *schahada* „Es gibt keinen Gott außer Gott“ ist die Muslimen, Juden und Christen gemeinsame monotheistische Grundlage. Nur der letzte Teil „und Muhammad ist der Gesandte Gottes“ unterscheidet und trennt den Islam von den anderen monotheistischen Religionen.

Schahada-Muslime

Die Gruppe von Muslimen, deren Religiosität eine reservierte oder segmentäre Form annimmt, könnte man als *schahada*-Muslime bezeichnen. Deren Identität beruht fast ausschließlich auf der Annahme der *schahada* als prägender Glaubensüberzeugung. Einer Befolgung der Scharia in der Glaubenspraxis stehen solche Muslime entweder ablehnend gegenüber oder erkennen sie theoretisch zwar an, sehen sie aber für ihre eigene Lebenspraxis nicht als verbindlich an. Die im Frankfurter Magazin Fritz veröffentlichten Interviews und Geschichten von jungen Muslimen in Frankfurt zeugen – verglichen mit der Generation der Ersteinwanderer – von einer neuen Form von Religiosität, bei der Religion Privatsache ist. Die jungen Muslime nehmen europäische Lebensformen an, bleiben aber gleichzeitig sehr religiös und sehen den Islam als unerlässlichen prägenden Teil der eigenen Identität.⁷¹ Diese Art der Religiosität mit säkularen Zügen wird von der christlich bis atheistisch geprägten Öffentlichkeit als „moderner“ oder „aufgeklärter“ Islam, als Gegenpol zum islamischen Fundamentalismus gesehen und weitgehend akzeptiert.⁷²

Scharia-Muslime

Die Bezeichnung „Scharia-Muslime“ beansprucht keine Eindeutigkeit. Im Kern bedeutet sie, dass die Scharia als erstrebenswerter Weg zu Allah anerkannt wird, wobei die schariatischen Vorschriften und Regeln im einen Extrem nicht oder nur teilweise und im anderen Extrem möglichst umfassend und genau in allen Lebensbereichen befolgt und realisiert werden. Der Ausdruck Scharia-Muslime soll lediglich einen allerdings schematischen Unterschied verdeutlichen: einerseits zwischen den Muslimen, die sich bemühen, ihre Lebensweise nach der Scharia auszurichten, und sowohl in ihrem Selbstverständnis wie in dem der Nicht-Muslime als nach außen hin erkennbare praktizierende Muslime gelten können, und andererseits den Muslimen, die ihr Islamverständnis weitgehend auf den privaten Raum beschränken. Das Leben in einer nicht-islamischen Umgebung stellt für streng praktizierende Muslime eine große Herausforderung dar. Die Möglichkeit, die von Scharia-Muslimen als zwingend verstandenen religiösen Vorschriften – wie das Schächten oder das Kopftuchtragen – zu befolgen, muss in der heutigen deutschen Gesellschaft zum Teil hart erkämpft werden.

Die Unterteilung in *schahada*- und Scharia-Muslime ist sehr schematisch. Im realen Leben gibt es vielfältige Überschneidungen und Symbiosen von religiös-moralischen Grundsätzen und religiösen Praktiken.

71) Siehe Fritz, März 2002, S. 12 ff.

72) Beispiele für diese verbreitete Auffassung siehe in *Focus* 48/2004, S. 25 ff.; *Der Spiegel* 40/2003, S. 82 ff.; *Stern*, 15/2004, S. 48 ff.

2. Sunniten und Schiiten in Frankfurt

Über die gegenwärtige Zahl der Sunniten und Schiiten in Frankfurt bzw. im Rhein-Main-Gebiet gibt es keine genauen Angaben. In einer „Stellungnahme der IRH zu den Religionsgemeinschaften der Aleviten und Ahmadiyya“ aus dem Jahre 1997 ist von 95 Prozent Sunniten und 5 Prozent Schiiten in der muslimischen Bevölkerung Hessens die Rede.⁷³ Innerhalb der Frankfurter *umma* bilden also Sunniten eine Mehrheit. Etwa 31 von insgesamt 36 Moscheevereinen (im Jahr 2003) repräsentieren sunnitische Muslime in Frankfurt. Zaidan schrieb in einer seiner an die hessischen Muslime gerichteten Schriften:

„Sunniten verstehen sich als Muslime, die dem Vorbild des Gesandten und seiner Gefährten in allen ihren Angelegenheiten gefolgt sind, da sie sich bei den Iman- und Islam-Inhalten und der religiösen Praxis auf die ursprünglich offenbarten und vom Gesandten übermittelten Texte beziehen.“⁷⁴

Die sunnitischen Rechtsschulen innerhalb des islamischen Rechts (*fiqh*) nennen sich *mazhab*. Als *mazhab* wird die Methode, wie man von einer Frage zu einer Antwort gelangt, bezeichnet.⁷⁵ Die wichtigsten anerkannten *mazhab* im heutigen Islam sind die hanafitische (pragmatisch), die schafiitische (gemäßigt-vermittelnd), die malikitische (konservativ) und die hanbalitische (konservativ-dogmatisch) Rechtsschule, die nach ihren Begründern benannt sind.⁷⁶ Die Mehrheit der in Frankfurt lebenden sunnitischen Muslime – in erster Linie türkische, pakistanische und bosnische, aber auch andere – zählt sich zum hanafitischen *mazhab*. Die Mehrheit der maghrebinischen Muslime fühlt sich dem malikitischen *mazhab* zugehörig. Vereinzelt sind auch Anhänger von schafiitischen und hanbalitischen *mazhab* vertreten.⁷⁷ Die IRH, die sich von Anfang an als eine panislamische deutschsprachige Organisation verstand, versuchte im Rahmen ihres *fiqh*-Rates das *mazhab*-Wesen – als eine rechtspluralistische Struktur mit den gemeinsamen Grundlagen Koran und Sunna – in die politischen Auseinandersetzungen mit den Entscheidungsgremien des Landes Hessen ins Spiel zu bringen. Die Berufung auf die verschiedenen *mazhab* sollte aus der Sicht Zaidans den *fatwas* des *fiqh*-Rates zusätzliche Legitimation verleihen. Dass alle vier gültigen Lehrmeinungen zu rechtlichen Fragen vorlagen, sollte den islamischen Pluralismus unter Beweis stellen.⁷⁸ Die Zugehörigkeit zu einem *mazhab* wird gegebenenfalls in der Vereinssatzung der islamischen Gemeinden verzeichnet. Sie scheint gegenwärtig allerdings eine sekundäre Rolle zu spielen. Die verschiedenen Lehrmeinungen verlieren im realen Alltag ihre Relevanz. Außerdem fehlt es an kompetenten Islamgelehrten (*ulemas*) mit entsprechenden Kenntnissen, die ihre unterschiedlichen Meinungen vorstellen, begründen und zur Debatte stellen können. Der stellvertretende Vorsitzende der Taqwa-Moschee, Ahmed Ayaou, sagte in einem Gespräch: „Als mehrheitlich Marokkaner zählen

73) Brief über Aleviten und Achmadiyya. Eine Stellungnahme der IRH, S. 4 (Archiv der IRH)

74) Ebd.

75) In den *mazhab* sind zwei Aspekte vereint: ein Ewigkeitsaspekt (die Grundlage) und ein Zeitaspekt, der es erlaubt, unter Berücksichtigung des aktuellen Kontextes eine richtige Entscheidung zu treffen (*idjtihad*). Das Verhältnis dieser beiden Aspekte zueinander macht den Unterschied zwischen den *mazhab* aus, wobei die Dimension der Ewigkeit generell als Hauptgrundlage für jede Entscheidung gilt (siehe [www. Gunesdogdu.com](http://www.Gunesdogdu.com)).

76) Mehr über die *mazhab* kann man in der einschlägigen Literatur nachlesen, beispielsweise bei Philips (2002); Elias (2000); Antes et al. (1991); Khoury et al. (2000), S. 48 ff.

77) Diese Meinung ist das Ergebnis eigener Beobachtungen sowie der Zusammenfassung zahlreicher Äußerungen von muslimischen Gesprächspartnern. Ein ähnliches Bild ergibt das Diagramm aus dem Archiv der IRH, das die prozentuale Zugehörigkeit der Mitglieder zu den verschiedenen *mazhab* veranschaulicht (siehe Archiv der IRH).

78) Siehe Zaidan (1999b), S. 12

wir uns zwar zu einem malikitischen mazhab, aber das spielt bei uns keine Rolle. Wir haben momentan andere essentielle Aufgaben für unsere Mitglieder zu lösen.“⁷⁹

Obwohl die Zugehörigkeit zu einem *mazhab* derzeit eher symbolische Bedeutung hat, kann es sein, dass in der Zukunft Differenzierungen auf einer neuen Ebene stattfinden werden, dass sich die Lehrmeinungen im deutschen Kontext differenzieren und verschiedene Denkströmungen hervorbringen werden. Bis jetzt mangelt es hierfür an einer entsprechenden Tradition und an der Notwendigkeit, die Rechtsschulen zu etablieren, was durch die Separation mehrerer islamischer Vereine nach ethnisch-sprachlicher Herkunft noch verstärkt wird.

Als Zukunftsperspektive ist denkbar, dass die künftige *umma* sprachlich und mental zunehmend homogener wird und eine wachsende Zahl eigener Islamgelehrter hervorbringt, dass es zu einer Differenzierung der Meinungen und dadurch zur Wiederentdeckung der *mazhab* kommt. Es könnten sich zwei Hauptrichtungen entwickeln: auf der einen Seite der hanafitische *mazhab*, der eine Meinungsbildung aufgrund eigener Vernunft zulässt, und der malikitische bzw. hanbalitische *mazhab*, der die Auffassungen der traditionalistisch orientierten Muslime repräsentieren würde. Diese zwei Richtungen könnten in der Zukunft die konträren Meinungen hinsichtlich Religionskultur und Lebensgestaltung in der muslimischen Gesellschaft widerspiegeln.

Die in Frankfurt lebenden Schiiten⁸⁰ kommen im Wesentlichen aus dem Iran, dem Irak, dem Libanon, Bahrain, Afghanistan, der Türkei und Pakistan. Die iranischen Schiiten haben zwei Gemeinschaftsräume in Frankfurt. Früher gab es einen Raum der kleinen Ahl-e-Beit-Gemeinschaft in Bockenheim, einer Filiale des Islamischen Zentrums in Hamburg, dessen Einrichtung von den Gläubigen gespendet wurde. Im Jahre 2004 erwarb die Ahl-e-Beit-Gemeinschaft eine neue Moschee in Hausen, wo bereits die mit dem Monat Ramadan verbundenen Feierlichkeiten zelebriert wurden. Ein weiterer Versammlungsort ist der Gemeinschaftsraum (*hasania*) am Kaiserlei-Kreisel, wo sich die Gläubigen zu feierlichen Anlässen, nicht aber zum täglichen Gebet versammeln können. Ferner gibt es den schiitischen Verein der Hazrat Fatima Moschee, die hauptsächlich von türkischen und pakistanischen Schiiten aufgesucht wird, und einen Verein afghanischer Schiiten im Frankfurter Osten.⁸¹ Innerhalb der Schiitengemeinden sind auch in Deutschland die im Iran und Irak vorherrschenden Zwölferschiiten am stärksten vertreten.⁸²

Die religiösen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten treten angesichts der gemeinsamen Probleme im islamfremden Umfeld zurück. Die panislamisch ausgerichtete IRH legte bei ihrer Selbstdefinition großen Wert darauf, dass unter den Mitgliedern neben den zahlenmäßig dominierenden Sunniten auch Schiiten vertreten waren.⁸³

3. Andere Religionsgemeinschaften in Frankfurt mit islamischen Wurzeln

Neben sunnitischen und schiitischen Gemeinschaften gibt es in Frankfurt auch andere Gruppierungen mit islamischem Hintergrund, die sich zur *umma islamiyya* zählen. In diesem Zusammenhang sind die Gemeinschaft der Aleviten und die Ahmadiyya Muslim Jamaat zu nennen, beide mit Sitz und Aktivitäten in Frank-

79) Interview am 16. Juli 2003 in der Taqwa-Moschee

80) Kerngedanke der schiitischen Religion in ihrer imamitischen Form ist der Glaube an die Vierzehn Unfehlbaren: den Propheten Mohammed, dessen Tochter Fatima und die zwölf Imame (<http://de.wikipedia.org/wiki/Imamiten>).

81) Imam Sadjad Kulturzentrum e.V., Gwinnerstraße 30, 60388 Frankfurt am Main

82) Siehe Lemmen (2000): *Islamische Organisationen in Deutschland* (<http://library.fes.de/fulltext/>, S. 21)

83) Dieser Grundsatz zeigt sich in mehreren Dokumenten im Archiv der IRH.

furt.⁸⁴ Die Aleviten⁸⁵ kamen hauptsächlich als Gastarbeiter aus der Türkei nach Deutschland und sind in Frankfurt durch das Alevitische Kulturzentrum Frankfurt e.V. im Riederwald vertreten.⁸⁶ Im Jahr 1989 gegründet, hatte der Verein 2003 ca. 300 Mitglieder.⁸⁷

Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) ist eine hauptsächlich aus pakistanischen Einwanderern bestehende Religionsgemeinschaft, die nach eigenen Angaben ca. 3.000 Mitglieder in Frankfurt zählt.⁸⁸ Die Anhänger der Ahmadiyya-Bewegung kamen vor allem als Flüchtlinge, die in ihrer Heimat wegen ihres Glaubens poli-

84) Ahmadiyya Muslim Jamaat, Nuur Moschee, Babenhäuser Landstraße 25; Alevitische Gemeinde: Alevitisches Kulturzentrum Frankfurt e.V. Alevi Kültür Merkezi, Borsigallee 8-10

85) Das Alevitentum entstand in Anatolien im 13. und 14. Jahrhundert als eine Glaubensrichtung innerhalb des Islam. Der alevitische Glaube basiert auf der Verehrung des vierten Khalifen Ali. Haci Bektas Veli (13. Jh.), einer der Gründer der alevitischen Glaubensrichtung, wird von den Aleviten als wichtigster Heiliger nach Ali verehrt. Das religiöse System des Alevitentums liegt an der Grenze zwischen Zwölferschiitentum, Christentum und Volksislam mit seinen mystischen Komponenten. Im Alevitentum gibt es keine kanonische Einheit und keine Zentralisierung. Einige Gruppen sind mehr von der Zwölferschia geprägt, wieder andere wurden stärker von den schamanistischen Naturreligionen im ostanatolischen Gebiet beeinflusst.

Auf der deutschsprachigen Website der Aleviten Gemeinde Bünde e.V. findet sich eine erweiterte Selbstdefinition dieser Religionsgemeinschaft: „Als Grundlage [des Alevitentums] dient der Islam. Nach und nach absorbierte er die uranatolischen Kulturen. Er ist eine Ideologie, die aus einer Kombination von Idealismus und Materialismus besteht. Die Aleviten sind Zwölferschiiten ohne Scharia. Sie unterscheiden sich absolut von den iranischen Schiiten, aber auch von der sunnitischen und der christlichen Orthodoxie. Alevit ist, wer Ali als Vorbild des perfekten Menschen anerkennt und nicht nach der Scharia lebt. Ein Alevit, der die Geschlechtertrennung und die Verschleierung der Frau fordern würde, würde nicht mehr als Alevit betrachtet werden ... Alevitentum ist eine der Hauptkonfessionen des Islam.“ Aus dieser Selbstbeschreibung wird ersichtlich, dass die Aleviten sich zu der weltweiten *umma islamiyya* zählen und sich darin trotz aller Abweichungen vom traditionellen (vor allem sunnitischen) Islam als wesentliche Konfession definieren. Die Aleviten weigern sich, den Koran als unmittelbares Wort Gottes anzuerkennen, verneinen die Vollständigkeit des Koran und erkennen ihn lediglich als eine Informationsquelle an. Ferner lehnen Aleviten die Scharia mit ihrem Anspruch, das Leben von Gläubigen zu reglementieren, strikt ab.

Auf der Website der Aleviten Gemeinde Bünde e.V. wird die Ablehnung der Scharia folgendermaßen begründet: „Das Dasein des Menschen wäre sinnlos und noch unter der Würde des Tieres, wenn Gott dem Menschen überall Vorschriften machen müsste.“ Die vier Säulen des Islam (*arkan-ul-islam*) sehen Aleviten dabei für sich nicht als verbindlich an. Die erste Säule, die schahada, unterscheidet sich von der traditionellen koranischen Formel dadurch, dass der Imam Ali dort als Freund Gottes bezeichnet wird. Aleviten besuchen keine Moscheen, unternehmen keine Pilgerfahrten nach Mekka, entrichten keinen *zakat*, fasten nicht im Ramadan und verrichten kein rituelles Gebet (*salah*), weil sie eine andere Auffassung vom Wesen des Gebetes haben. Sie halten sich nicht an die schariatischen Speisevorschriften, sie essen Schweinefleisch und trinken Wein. Die in türkischer Sprache verfassten *buyruk*, eine Art alevitischer Katechismen, enthalten moralische Ermahnungen, Anleitungen zur Durchführung religiöser Zeremonien, Konventionen über die Pflichten des Einzelnen sowie Begebenheiten der früheren Geschichte. Das Türkische fungiert bei den Aleviten als Kultursprache und Sprache des religiösen Brauchtums. Dem Arabischen dagegen wird keine religiöse Bedeutung beigemessen. Der alevitische Gottesdienst, als *cem* bezeichnet, wird im Kreis sitzend zelebriert. Insgesamt ist *cem* eine religiöse liturgische Feier, die den ganzen Abend dauert und Folgendes beinhaltet: rituelles Gebet, rituellen Tanz zwischen Mann und Frau, rituelle Lyrik, rituelles Mahl und rituellen Dolutrank (Wein). Die Wurzeln des Rituals sind im alttürkischen Schamanismus zu finden. Die alevitische Gemeinschaft betätigt sich nicht missionarisch und ist eher eine in sich geschlossene Gemeinschaft, die jedoch offen für jeden interkulturellen Dialog ist. In europäischen Medien finden Aleviten häufig Erwähnung als gemäßigte Muslime, die sich laizistisch und weltoffen geben und sich zu demokratischen Weltbildern bekennen. Das trägt zu einem positiven Image und einem guten Ruf der Gemeinschaft in der deutschen Öffentlichkeit bei. Nach Meinung des Soziologen E. Dogan ist das Bekenntnis der Aleviten selbst von mannigfaltigen Widersprüchen gekennzeichnet, sodass weder eine eindeutige Zuordnung zum Islam allgemein noch speziell zu den Zwölferschiiten möglich ist.

86) Mehr über die Tätigkeit des Vereins in Bernasko und Rech (2003), S. 161 ff.

87) Ebd., S. 163

88) Siehe Bernasko und Rech (2003), S. 160

tisch verfolgt wurden, nach Deutschland und erhielten hier in der Regel Asyl. Die Zentrale der Ahmadiyya-Bewegung in Deutschland befindet sich in Frankfurt. Der Vorsitzende für die gesamtdeutsche Gemeinde, Abdullah Uwe Wagisheuser, und der Sprecher der AMJ in Deutschland, Hadayatullah Hübsch, sind gebürtige Deutsche, die zum Ahmadiyya-Islam konvertiert sind und ihren Wohnsitz im Frankfurter Raum haben. Der Khalif der Ahmadiyya, in welchem ein Nachfolger des Gründers der AMJ Ghulam Ahmad gesehen wird, hat seinen Sitz in London. Die AMJ ist eine in sich relativ geschlossene Gemeinde, der man jedoch jederzeit beitreten kann.

Die AMJ-Anhänger beten in ihren eigenen Moscheen und ziehen es vor, untereinander zu heiraten.⁸⁹ Die weltweit organisierte AMJ-Bewegung sieht ihre wichtigste Aufgabe in missionarischer Tätigkeit. Jeden Samstag kann man in der Frankfurter Fußgängerzone auf der Zeil einen mit grünen Stoffen behängten, mit arabischen Koranversen und deutschsprachigen Inschriften wie „Islam ist Frieden“, „Liebe für alle, Hass für keinen“ versehenen AMJ-Stand sehen, an dem missionarische Literatur an die Passanten verteilt bzw. verkauft wird.

Die Ahmadiyya-Bewegung entstand um 1899, ihr Gründer war Ghulam Ahmad. Mirza Ghulam Ahmad von Qadian wird von seinen Anhängern als Retter des Islam verehrt. Nach ihrer Selbstdefinition sind die AMJ-Anhänger „die Muslime der Ahmadiyya-Richtung“. Bei dieser Definition berufen sich die Ahmadiyya auf die Aussage von Ghulam Ahmad, der als der „verheißene Messias“ gesehen wird.⁹⁰

„Im Jahre 1835 wurde nun im indischen Panjab, in einem kleinen Städtchen namens Qadian, ein Mann namens Mirza Ghulam Ahmad geboren. ... Dann offenbarte Gott ihm, dass in seiner Gestalt die Wiederkunft von Jesus Wirklichkeit geworden ist...“

ist auf der deutschsprachigen Internetseite der AMJ zu lesen.⁹¹ Nach Auffassung der Ahmadiyya ist Jesus (nicht Christus, was eine christliche Titulierung ist) eines natürlichen Todes auf Erden gestorben. Er habe die Kreuzigung in Bewusstlosigkeit überlebt und sei dann zu den verlorenen Stämmen vom Hause Israel bis nach Kaschmir gewandert, wo er auch begraben liege.⁹²

Die Ahmadiyya betrachten sich als eine universelle Religion, die „für alle Völker und Zeiten ihre Gültigkeit besitzt“.⁹³ Der Koran und die Scharia werden akzeptiert und befürwortet, allerdings eigenständig interpretiert. Der alleinige Wahrheitsanspruch der AMJ innerhalb des islamischen Spektrums offenbart sich in folgendem Zitat:

„Welche islamische Gemeinde aber erfüllt alle Kriterien, Weisungen, Gebote, die der Quran aufgestellt hat? Es ist durch ein leichtes Studium zu begreifen, dass dies die Ahmadiyya-Muslim-Gemeinde ist.“⁹⁴

Gegenüber dem traditionellen Islam und seinen Vertretern nimmt die AMJ eine polemische und kritische Haltung ein.

„Sie [die AMJ] stellt sich gegen die Verrücktheit jener, die mittelalterlichen Vorstellungen von Unterdrückung, Ausbeutung und Gewalt folgen, und widerlegt durch den Heiligen Quran und ihr Leben, das sie gemäß dem Beispiel des Heili-

89) Gespräch mit einer pakistanischen Studentin, Mitglied der AMJ

90) Siehe Rafiq (1974), S. 31

91) Siehe www.Ahmadiyya.de/library/derVerheißeneMessias.html; Hübsch (1997), S. 26 f.

92) Siehe www.Ahmadiyya.de/library/derVerheißeneMessias.html

93) Bernasko und Rech (2003), S. 159

94) Hübsch (1997), S. 25

gen Propheten Muhammad, Segen und Frieden Allahs seien auf ihm, führt, all jene Vorstellungen eines blutigen Islam, der heutzutage manch machtgerigen Kopf beherrscht.“⁹⁵

Ende der neunziger Jahre entbrannte eine religiös-politische Auseinandersetzung zwischen der IRH einerseits und den Aleviten und Ahmadiyya andererseits. Im Kern dieser Auseinandersetzung stand die aus den politischen Entscheidungsprozessen erwachsene Frage, wer aus islam-theologischer Perspektive berechtigt ist, sich als Muslim zu bezeichnen, und wer sich zur *umma islamiyya* zählen darf.

Da die IRH diese Frage aus der traditionellen sunnitischen Position heraus beantwortete, kam es zu heftigen Auseinandersetzungen mit Aleviten und Ahmadiyya. Dieser in der Öffentlichkeit ausgetragene Streit schadete dem politischen Image der IRH, die nach ihrem Selbstverständnis den Anspruch hat, sich für die Interessen aller muslimischen Einwanderer einzusetzen. Eine Art „islamische Ökumene“, die alle sich dem Islam zugehörig fühlenden Gruppen umfasst, war nach diesem Streit unmöglich geworden.

Die Politik der Stadt Frankfurt und der hessischen Landesregierung hatte zum Ziel, eine friedliche Koexistenz der Religionsgemeinschaften und ethnischen Gruppen zu gewährleisten und dem Eindringen religiöser bzw. ethnischer Konflikte aus dem Ausland entgegenzuwirken. Dies führte dazu, dass ursprünglich zerstrittene Gruppierungen, die sich im Laufe der Geschichte immer wieder bekämpft hatten, unter neuen Lebensumständen in Frankfurt nunmehr gehalten sind, friedlich nebeneinander zu leben. Diese Haltung bei Stadt und Land hat bewirkt, dass es ethnisch-religiöse Konflikte zwischen Migranten in Frankfurt bislang nicht gegeben hat.⁹⁶

III. Organisierter Islam in Frankfurt

Einführung

Die Geschichte der muslimischen Gesellschaft in Frankfurt hat viele Aspekte. Es ist die Geschichte einzelner Vereine, verschiedener ethnischer Gruppen und individueller Biographien. Chronologisch lassen sich vier Phasen der Entwicklung unterscheiden: eine provisorische (sechziger bis Anfang siebziger Jahre), eine Phase des Sesshaft-Werdens (siebziger und achtziger Jahre), Etablierung und Partizipation (neunziger Jahre) und nun eine Phase des Rückzugs und der Defensive (die Vereinsarbeit ist hauptsächlich nach innen gerichtet).

(1) Im Allgemeinen war die provisorische Phase von der Erwartung „Wir kehren bald nach Hause zurück“ geprägt. In diesem historischen Abschnitt hatten die eingewanderten Muslime keine Erfahrung im Bereich der Vereinsgründung. Es war eine Phase des Experimentierens und Erfahrung Sammelns. Das Ziel der Vereine beschränkte sich darauf, den religiösen Bedürfnissen der Arbeitsemigranten für eine begrenzte Zeit zu entsprechen. Eine weitere Funktion bestand darin, eine Möglichkeit für das Zusammenkommen von Landsleuten zu schaffen, aus der Anonymität und Vereinzelung heraus zu treten und Informationen auszutauschen. In dieser Zeit wurden in Frankfurt zwei Vereine gegründet, ein arabischer und ein türkischer.⁹⁷

95) Hübsch (2001)

96) Gespräch mit dem Dezernenten für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt Dr. A. Magen im März 2002

97) Unter Mitwirkung des damaligen Medizinstudenten und heutigen Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime in Deutschland Nadim Elias aus Saudi-Arabien entstand ein kleiner Verein in Bockenheim. Dieser, welcher vermutlich mehrheitlich marokkanische Mitglieder hatte, aber mit panarabischer Ausrichtung gegründet wurde, war ein historischer Vorgänger des heutigen Vereins um die Abu Bakr-Moschee in Hausen. Die zweite Vereinsgründung war die des Gebets- und Kulturvereins türkischer Arbeitnehmer in Frankfurt und Umgebung e.V. in Frankfurt-Bonames.

(2) Die nächste Phase kann man als die des Sesshaft-Werdens bezeichnen. Die Ereignisse der siebziger Jahre – insbesondere die Ölkrise 1973 – hatten einen Anwerbestopp für ausländische Arbeitskräfte zur Folge.⁹⁸ Die eingearbeiteten muslimischen Arbeiter blieben im Land, und der Familiennachzug setzte ein. In dieser Zeit gab es in Frankfurt vier neue Vereinsgründungen: eines pakistanischen, eines bosnischen und zweier türkischer Moscheevereine. Die achtziger Jahre brachten zahlreiche Wellen von Flüchtlingen aus dem asiatischen und afrikanischen Raum. In dieser Zeit sind acht neue Vereinsgründungen zu verzeichnen.⁹⁹

(3) Die Phase der Etablierung und Partizipation war vom Drang nach gesellschaftlich-politischer Anerkennung, nach Beteiligung und Parität im gesellschaftlichen Leben gekennzeichnet. Im Zuge dieser Legitimationskämpfe wurden von den Muslimen und teilweise von ihren christlichen Dialogpartnern neue Organisationsformen mit neuen Zielsetzungen geschaffen. In den neunziger Jahren kamen weitere Flüchtlinge nach Frankfurt und trafen auf eine bereits entwickelte muslimische Infrastruktur. Ausländerfeindliche Ausschreitungen wie die in Solingen 1994 lösten gesellschaftliche Debatten über Fremdenfeindlichkeit in Deutschland aus, wobei diese ebenso wie ihre Agitatoren öffentlich verurteilt wurden. Die allgemeine Stimmung in der Gesellschaft tendierte zu mehr Akzeptanz gegenüber fremden Kulturen und zu einem verstärkten Dialog mit ihren Vertretern. Währenddessen wuchsen die in Deutschland geborenen muslimischen Kinder zu Erwachsenen heran und meldeten das Bedürfnis an, ihre Religion und ihr Brauchtum in ihrer neuen Heimat auszuüben. Es herrschte eine Umbruchstimmung, eine Bewegung zu mehr Selbstbewusstsein und Partizipation in einer organisierten islamischen Gemeinschaft. In dieser Zeit fanden 28 neue Vereinsgründungen statt.¹⁰⁰ Außerdem zeichnete sich als eine neue Entwicklung die Konsolidierung verschiedener ethnischer Vereine zu einer übergreifend agierenden Organisation ab, die als Vertretung der Muslime in religiösen und damit verbundenen politischen Fragen auf Landesebene fungieren wollte. So wurde 1994 der aus juristischen Personen (Vereinen) bestehende Islamische Arbeitskreis in Hessen (IAK) gegründet, der sich 1998 zu einer aus natürlichen Personen bestehenden Nachfolgeorganisation, der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH), transformierte. Die IRH trat mit einer panislamischen Idee an: Sie wollte durch die Erfüllung der gesetzlichen Vorgaben einerseits und die Beanspruchung des Grundrechts auf Religionsfreiheit andererseits die gesellschaftliche Anerkennung der Muslime erreichen, aus der gesellschaftlichen Isolation ausbrechen und dabei die eigene Identität bewahren. Die Organisation, die großen Wert auf die deutschsprachige Arbeit legte, sprach jedoch vorrangig die praktizierenden, scharia-orientierten Muslime an.

(4) Nach den Ereignissen im September 2001 zogen sich die muslimischen Organisationen aus der Öffentlichkeit zurück, und der gesellschaftliche, politische und interreligiöse Dialog stagnierte. Im öffentlichen Diskurs wurde die Debatte um die Ausländerfeindlichkeit in Deutschland weitgehend von Verlautbarungen zum Kampf gegen den islamistischen Terrorismus verdrängt.¹⁰¹ In allen Schichten der deutschen Gesellschaft breitete sich ein starkes Misstrauen gegenüber dem Islam aus, und der organisierte Islam geriet zunehmend in gesellschaftliche Isolation. Die polemischen Meinungen der islamischen Verbände waren lediglich im Internet oder in wenigen deutschsprachigen muslimischen Medien zu lesen¹⁰² und erreichten nur noch einen sehr kleinen Teil der nicht-muslimischen Öffentlichkeit.

98) Siehe Sen und Goldberg (1994), S. 20

99) Siehe Aufstellung im Anhang zum ersten Kapitel, S. 83

100) Ebd.

101) Siehe Publikationen wie „Islam. Eine Religion im Visier“ (*Stern* 41/2001); „Die Macht des Propheten“ und „Die Terror-GmbH“ (*Der Spiegel* 23/2001); „Das Kreuz mit dem Koran“ (*Der Spiegel* 40/2003); „Krieg gegen den Terror. Aktuelle Dokumentation“ April/Mai, 2004; „Vertraut und fremd“ (*Focus* 48/2004); „Islam in Deutschland. Zwischen Kopftuch-Streit und Terror-Angst“ (*Stern* 15/2004)

102) Beispielsweise in den zahlreichen Internetforen der deutschsprachigen Muslime oder in der deutschsprachigen *Islamischen Zeitung*

Nach dem Wegzug der IRH aus Frankfurt scheinen die Kontakte zwischen den Vereinen vornehmlich auf eine private Ebene (z.B. gemeinsames Feiern religiöser Feste) zurückzuweichen.¹⁰³ Gemeinsame Projekte werden in Frankfurt immer seltener durchgeführt, was von vielen Muslimen als Missstand angesehen wird.¹⁰⁴ Von 2000 bis heute fanden in Frankfurt drei neue Vereinsgründungen statt.¹⁰⁵

1. Muslimische Vereine: Geschichte und Erscheinungsformen

Die für den organisierten Islam in Deutschland mögliche rechtliche Form war die des eingetragenen Vereins. Dabei entstand ein soziales Novum – eine Symbiose aus deutscher Rechtsform und islamisch-orientalischem Inhalt. So heißt es in einer Gemeindeordnung des Islamrates für die Bundesrepublik Deutschland:

„Die Islamische Gemeinde ist mehr als ein Verein im Sinne des deutschen Vereinsrechts. Von daher kann eine im Wege des deutschen Vereinsrechts erworbene Rechtsfähigkeit für eine Islamische Gemeinde immer nur Provisorium sein, das gegenwärtig notwendig ist, um überhaupt als juristische Person in der deutschen Gesellschaft zu gelten und handeln zu können.“¹⁰⁶

Die nach deutschem Modell organisierte Öffentlichkeitsarbeit wurde von Muslimen als Teil des Dienstes an Gott aufgefasst. Der Islam floss in einen bereits vorgegebenen Raum und nahm dort eine neue Gestalt an.¹⁰⁷

Nach Angaben des Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZDM), Nadeem Elyas, machen die praktizierenden Muslime schätzungsweise 10 bis 15 Prozent der islamischen Gesamtbevölkerung aus,¹⁰⁸ deren Zahl für Deutschland mit von 2,7 bis 3 Mio. angegeben wird.¹⁰⁹ Der Grad der Partizipation am Vereinsleben ist damit aber nicht geklärt: Die Formen der Teilnahme am Vereinsleben reichen von starkem gesellschaftlich-politischem Engagement bis zum gelegentlichen gemeinschaftlichen Gebet. Der Organisationsgrad ist auch generationsabhängig. Elias geht davon aus, dass unter den älteren Muslimen die Zugehörigkeit zu islamischen Organisationen viel häufiger ist als bei den jüngeren: „Die Jugend läuft uns davon“, sagte er.¹¹⁰ Der ZMD-Vorsitzende macht die Erziehung in den muslimischen Familien dafür verantwortlich.¹¹¹

Allgemein wird geschätzt, dass zwischen 15 und 30 Prozent der Muslime in Deutschland in muslimischen Vereinen organisiert sind.¹¹² Die meisten Vereine werden durch ihre Selbstdarstellung definiert und

103) Aussage von Mitgliedern der IRH in zahlreichen privaten Gesprächen

104) Feststellung in zahlreichen Gesprächen mit Muslimen aus dem Umfeld der IRH

105) Siehe Aufstellung im Anhang zum ersten Kapitel, S. 83

106) *Gemeindeordnung des Islamrates für die Bundesrepublik Deutschland* vom 1. Januar 1993 Art. I Abs. 6. Zitiert nach Lemmen (2000): *Islamische Organisationen in Deutschland* (<http://library.fes.de/fulltext/>, S. 30)

107) Der zum Islam übergetretene Ahmad von Denffer spricht von einer „Verkirchlichung“ der muslimischen Vereine. Das zeigt sich seines Erachtens darin, dass die muslimischen Vereine sich zu Substituten von Körperschaften des öffentlichen Rechts entwickeln, insofern sie als eingetragene Vereine über eine straffe Mitgliederorganisation und einen geordneten Haushalt verfügen müssen (siehe Denffer, 1995, S. 26).

108) Nadeem Elyas in einem Vortrag auf einer Konferenz in der Tarik Ben Ziad Moschee in Frankfurt 2004

109) Siehe Lemmen (2000), S. 5

110) Nadeem Elyas in einem Vortrag auf einer Konferenz in der Tarik Ben Ziad Moschee in Frankfurt 2004

111) Ebd.

112) Siehe Lemmen (2000). Es lässt sich jedoch nicht genau angeben, wie viele Muslime durch die Vereine vertreten werden. Denn in vielen islamischen Vereinen sind nur wenige Personen eingetragene Mitglieder, obgleich viele am religiösen und gesellschaftlichen Leben des Vereins teilnehmen (siehe ebd., S. 29). Aber nur die Mitglieder im vereinsrechtlichen Sinn dürfen die satzungsmäßigen Rechte und Pflichten wahrnehmen. Das hat zur Folge, dass es im Einzelfall grundsätzlich sehr schwierig, wenn nicht unmöglich ist,

von der Umgebung wahrgenommen. Diese Selbstbestimmung orientiert sich zumeist an ethnischen bzw. nationalen Grenzen¹¹³, wobei auch Unterschiede im Verständnis des Islam berücksichtigt werden.

Die Leitung liegt in fast allen Vereinen beim Vorstand, und die Finanzierung kommt aus eigenen Mitteln (meist Spenden). In Frankfurt gibt es keine Hauptsitze der großen bundesweiten muslimischen Dachverbände. Aber einige dieser Organisationen haben hier sich zum Teil stark verselbstständigende Tochtervereine.¹¹⁴

Im Allgemeinen tendiert die Entwicklung der Vereine zu einer ethnischen Mischung mit Deutsch als gemeinsamer Sprache. Deutsch wird zunehmend als künftige Sprache des Islam in Deutschland gesehen und akzeptiert. Die von Verein zu Verein variierende Heimatsprache dagegen wird vor allem bei der Jugend als Sprache der Älteren betrachtet. Viele Muslime der zweiten Generation sind bilingual, sodass man von einer sprachlichen Übergangszeit sprechen kann. Die religiöse Vereinskultur in Frankfurt gestaltet sich in Bezug auf die Sprache dennoch ganz unterschiedlich. Zum Beispiel wird im Verein Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS) Deutsch programmatisch und konsequent ebenso in der Predigt (*khutba*) wie als Umgangssprache verwendet. Die Zielgruppe des Vereins besteht hauptsächlich aus deutschen und sonstigen Konvertiten und deutschsprachigen Muslimen der zweiten, dritten und auf lange Sicht auch der vierten Generation. Diese jungen Muslime beherrschen zum Teil nur in sehr begrenztem Umfang die Herkunftssprache ihrer Eltern und können deshalb nicht der *khutba* in dieser Sprache folgen. Auch in der Pakistanischen Islamischen Gemeinde wird generationsabhängig Zweisprachigkeit praktiziert.¹¹⁵ Während der ältere Imam aus Pakistan seine Predigt in Urdu formuliert, predigt der in Deutschland geborene jüngere Imam für die jungen Mitglieder auf Deutsch. Er ist in England ausgebildet und beherrscht außer Deutsch Urdu, Englisch, Arabisch und Türkisch in Wort und Schrift. In der Frankfurter Moschee der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland (IGD)¹¹⁶ wird zwar auf Arabisch gepredigt, anschließend wird jedoch eine Zusammenfassung der Predigt auf Deutsch gegeben.

Eine außergewöhnliche sprachliche Situation hat sich historisch in dem hauptsächlich von Türken und Pakistanern besuchten schiitischen Verein um die Hazrat Fatima Moschee herausgebildet: Vier Sprachen werden dort gesprochen, Urdu, Türkisch, Deutsch und Englisch, wobei die jüngeren Mitglieder untereinander Deutsch, die älteren Türken Türkisch, die älteren Pakistaner Urdu sprechen. Ältere Türken und Pakistaner sprechen vereinzelt Englisch miteinander.¹¹⁷ Die in den Jahren 1998 bis 2003 in Frankfurt tätige IRH legte besonderen Wert auf ihre Multilingualität; laut Vereinsangaben wurden neben der Vereinshauptsprache Deutsch auch die Herkunftssprachen der Mitglieder gesprochen.¹¹⁸ In den DITIB-Moscheen, wo traditionell meistens Türkisch gesprochen und gepredigt wurde, geht die Tendenz zur *khutba* in deutscher Sprache.¹¹⁹

2. Religiöses Leben in einem muslimischen Verein

Die Besonderheit der religiösen Vereine der Muslime besteht in der Komplexität ihres Tätigkeitsbereichs. Er beschränkt sich nicht nur auf Fragen der Religionsausübung, sondern übernimmt mehrere andere Funktio-

zuverlässige Angaben über die Zahl der Mitglieder von Vereinen zu machen, solange nicht genau definiert ist, was der Begriff der Mitgliedschaft beinhaltet (siehe ebd., S. 30).

113) Dies stellte sich in zahlreichen Gesprächen mit Muslimen heraus. So wird beispielsweise die Taqwa-Moschee als marokkanische, die Tarik Ben Ziad Moschee dagegen als arabische Moschee bezeichnet.

114) Zum Beispiel DITIB, VIKZ, IGD

115) Aus Gesprächen mit T. Navaz, Imam der Moschee, und Vorstandsmitglied I. Choudry

116) Islamisches Zentrum Frankfurt e.V. in Frankfurt-Griesheim, Eichenstraße 41

117) Aus einem Gespräch mit dem Vorstandsmitglied J. Kaimakci am 13. Dezember 2002

118) Siehe Liste im Archiv der IRH

119) Aus einem Gespräch mit Dr. H. Kurt, Vorstandsmitglied der Frankfurter DITIB, im Juli 2002

nen, darunter solche im sozialen Bereich – pädagogische Tätigkeiten, sportliche Veranstaltungen und Ähnliches. Die Tätigkeit eines Vereins entfaltet sich auf vier Ebenen: einer religiösen, einer ethnisch-kulturellen, einer gesellschaftlich-politischen und einer der ergänzenden Versorgung.

Auf der religiösen Ebene fungiert die Zugehörigkeit zum Islam für die Vereinsmitglieder als wichtigster Konsolidierungsfaktor. Es gibt eine religiöse Metaebene, auf der jede Moschee für jeden Muslim als Gebetsraum gleichwertig und gleichermaßen geeignet ist, weil die gottesdienstlichen Handlungen weltweit von einer Milliarde Muslimen auf Arabisch verrichtet werden. Auch die rituellen Handlungen bzw. Bewegungen sind abgesehen von kleinen, je nach *mazhab* gedeuteten Abweichungen gleich. Wenn ein türkischer Muslim auf die Uhr schaut und feststellt, dass es Zeit für das Freitagsgebet ist, kann er in die nächste Moschee gehen, gleichgültig ob sie von Arabern, Pakistanern, Indonesiern, Bosniern oder einer anderen ethnischen Gruppe gegründet wurde und mehrheitlich besucht wird.

Die ethnisch-kulturelle bzw. nationale Gemeinschaftsebene fungiert eher als Separationsfaktor. Eine Funktion des Vereins ist die eines Klubs für Landsleute zur Pflege der mitgebrachten Kultur. Die Mitglieder treffen sich, um die Feste des Lebenszyklus und ethnisch gefärbte religiöse Feste oder Nationalfeiertage zu begehen. Vereinsangebote, die, noch dazu in der Herkunftssprache, auf eine ethnische oder nationale Gemeinschaft bezogen sind, machen die Teilnahme für Außenstehende meistens unattraktiv.

Die Beziehungen zwischen ethnisch gleich besetzten Vereinen gestalten sich unterschiedlich. So scheinen die Frankfurter türkischen Vereine DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.) und VIKZ (Verband der Islamischen Kulturzentren e.V.) wenig Kontakt miteinander zu haben.¹²⁰ Die Organisation IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüs), obgleich eine der größten türkisch-muslimischen Organisationen, hat in Frankfurt zurzeit überhaupt keinen offiziellen Sitz. Ihr Einfluss in Frankfurt ist daher eher als gering einzuschätzen. Viele arabische Vereine dagegen pflegen untereinander einen regen Informationsaustausch und Kontakte auf privater und Vereinsebene, wobei ein Trend von marokkanischen (die Vorstände sind mehrheitlich von Marokkanern besetzt) zu panarabischen Tendenzen erkennbar ist. Im türkisch-pakistanischen Verein um die Hazrat Fatima Moschee in Frankfurt-Griesheim treten die ethnischen Unterschiede zu Gunsten des gemeinsamen schiitischen Glaubens in den Hintergrund.¹²¹

Die Organisationen, die im gesellschaftlich-politischen Kontext entstehen, unterscheiden sich von den übrigen Vereinen dadurch, dass das Konzept der gesellschaftlichen Tätigkeit ebenso wie die Zielgruppe bereits vor der Gründung bestimmt wird. DITIB beispielsweise wurde als eine der türkischen Religionsbehörde Diyanet unterstehende Organisation zur religiösen Betreuung der im Ausland lebenden türkischen Staatsbürger gegründet. Auch bei der Gründung des IAK (später IRH) war die Organisation in Hessen als politischer Ansprechpartner der Muslime auf Landesebene gedacht, welche diese in gesellschaftlichen und politischen Fragen repräsentieren und ihre Interessen wahrnehmen sollte. Und der Verein Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS) wurde mit dem Schwerpunkt auf zukunftsorientierter deutschsprachiger islamischer Jugendarbeit und objektiver Information der interessierten Bevölkerung über den Islam gegründet.¹²²

120) Informationen aus einem Gespräch mit J. Colak, Vorstandsmitglied des VIKZ, in Frankfurt am 3. Oktober 2003

121) Aus einem Gespräch mit J. Kaimakci, Vorstandsmitglied der Moschee, am 13. Dezember 2002

122) Der islamische Verein IIS (Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V.) in Frankfurt besteht hauptsächlich aus in Deutschland geborenen jungen Muslimen unterschiedlicher ethnischer Herkunft. Der Vorsitzende des Vereins, M. Shahin, berichtet, dass häufig Jugendliche mit Sympathien für extremistische Aktivitäten einiger muslimischer Gruppen, über die die Medien berichtet haben, den Verein aufsuchen. Das wird im Verein mit Sorge beobachtet. Der IIS sieht seine Aufgabe darin, den Betroffenen gegenüber klarzustellen, dass solche Ansichten eine Abweichung vom Islam bedeuten. So habe man, als ein jugendlicher Sympathie gegenüber der terroristischen Organisation Abu Sayyaf und deren Geiselnahmen äußerte, ihm seitens der Vereinsmitglieder erklärt, die Aktivitäten von Abu Sayyaf würden zwar demagogisch mit dem Islam begründet, hätten aber mit diesem nichts zu tun, denn es finden sich hierfür keinerlei Anhaltspunkte in den islamischen Glaubensquellen Koran und Sunna.

Eine weitere Funktion eines Vereins ist die ergänzende Versorgung, also das Füllen von Lücken in der bestehenden Infrastruktur.¹²³ Außerdem wird die Entstehung und Erweiterung der Infrastruktur durch die finanzielle Not der Vereine bedingt.¹²⁴ Um Geld zu erwirtschaften, werden Lebensmittelgeschäfte oder Buchhandlungen eröffnet. Viele Ausgaben des Vereins werden von Spenden und dem entrichteten *zakat* der Mitglieder finanziert.¹²⁵ Die Spenden werden zum Teil auch in Sachform – Teppiche, Mobiliar, Nahrungsmittel o. ä. – gegeben.

Räumlichkeiten

Die Moschee (arabisch *al-masdschid*) ist als Ort des gemeinschaftlichen Gebets Zentrum und Kern eines muslimischen Vereins. Neben der allgemeinen Bezeichnung *masdschid* (türkisch *mescit*) gibt es noch andere Bezeichnungen: *musalla* ist ein kleiner Platz für das Gebet, und *dschaami* (türkisch *cami*) ist eine große Moschee, in welcher regelmäßig freitags der wöchentliche Hauptgottesdienst stattfindet. Archetyp und Modell für eine islamische Gebetsstätte war das Anwesen von Muhammad, in dem er sich im Jahr 622 in Medina niederließ. Es handelte sich um einen quadratischen Hof, der von den Räumen der Frauen des Propheten umgeben war und als Wohn-, Speise- und Empfangsraum für Audienzen und als Gebetsraum für die Gemeinde diente. Innerhalb des Hofes lagen zwei schattige Bereiche: Der größere markierte die Gebetsrichtung und den heiligen Bereich des Hofes, wo sich auch die Leiter befand, von der aus Muhammad zu seiner Gemeinde sprach; ein schmalerer Raum am anderen Ende diente profanen Zwecken. Aus diesen wenigen formalen Vorgaben entstand die bis heute gültige Gestalt der Moschee, die sehr variabel und anpassungsfähig ist.¹²⁶ Sie wird von Westafrika bis nach China und Südostasien der jeweiligen Umgebung, den klimatischen Verhältnissen sowie der regionalen Stiltradition angepasst.¹²⁷ Die Moschee als Ort der muslimischen Gottesverehrung ist nach islamischer Lehre kein sakraler Raum. Ihre Bedeutung ergibt sich vielmehr aus ihrer Funktion als Stätte zur gemeinsamen Verrichtung des Pflichtgebetes. Nur das Gebet macht den Ort relevant, nicht der Ort das Gebet.¹²⁸ Die Moschee soll stets ein rituell reiner Ort sein. Einige Substanzen können sie verunreinigen, darunter Blut, Exkrememente, Erbrochenes usw. Deshalb werden alle Besucher angehalten, ihre Schuhe vor dem Eingang auszuziehen. Auch Hunde gelten als unrein und dürfen auf keinen Fall in einen Gebetsraum eingelassen werden. Das Nichtbeachten dieser Regeln, wie zum Beispiel bei Polizeirazzien mit Hunden, führt zur Kränkung der Gläubigen und zwingt sie zu aufwendiger Reinigungsarbeit, um die rituelle Reinheit des Gebetsraumes wiederherzustellen.

Eine Moschee repräsentiert in einer nicht-islamischen Umgebung die Gemeinde der Muslime im öffentlichen Raum. In Frankfurt gab es zur Zeit der vorliegenden Recherchen 36 muslimische Gebetsräume.¹²⁹ Die meisten von ihnen, die früheren Gründungen, liegen in der Innenstadt, spätere Gründungen erfolgten dagegen eher in den Industriegebieten der Stadt. Da in Frankfurt kaum Moscheen neu gebaut wurden, sondern die Vereine in bereits vorhandene Gebäude einzogen, kann hier nicht von einer ausgeprägten Moscheenarchitektur die Rede sein. Die Moscheen sind äußerlich nicht als solche erkennbar, und das religiöse Leben vollzieht sich dort in weitgehender Anonymität. Nur die dezent angebrachten Schilder mit Inschriften auf Arabisch lassen erahnen, dass hier eine religiöse Organisation ihren Sitz hat. Eine der wenigen Ausnahmen bildet die in Sachsenhausen liegende Moschee der Achmadiyya Muslim Jamaat, die 1959 erbaut wurde. Das

123) Information aus verschiedenen Gesprächen mit Muslimen

124) Gespräch mit A. El-Kaddouri, Vorstandsmitglied des Vereins um die Abu Bakr-Moschee

125) Das berichteten Vorstandsmitglieder verschiedener islamischer Vereine in Frankfurt.

126) Siehe Leggewie et al. (2002), S. 20

127) Ebd., S. 22

128) Siehe Lemmen (2000), <http://library.fes.de/fulltext/>, S. 22

129) Siehe Bernasko und Rech (2003), S. 288

Gebäude hat eine runde Kuppel und zwei kleine Minarette. Über drei Jahrzehnte war sie die einzige erkennbare muslimische Gebetsstätte in der Stadt.¹³⁰ Der Wunsch nach erkennbaren Kultstätten des Islam ist jedoch bei vielen Frankfurter muslimischen Vereinen vorhanden.

Für Muslime gilt in der Moschee eine Reihe spezieller Verhaltensregeln, die Amir Zaidan in seinem an die deutschen Muslime gerichteten Buch *Fiqh-ul-Ibadat* unter besonderer Berücksichtigung der sunna-Regeln zusammengestellt hat. Demnach soll ein Muslim sich bereits auf dem Weg zur Moschee besinnen und ein dua-Gebet sprechen. Ferner soll er das Gebäude mit dem rechten Fuß betreten und dabei sagen:

*„Ich suche Zuflucht bei Allah, dem Erhabenen, bei Seinem gütigen Antlitz und bei Seiner urewigen Macht vor dem gesteinigten Satan. Im Namen Allahs. Oh, Allah, gewähre Muhammad Deine Gnade. Oh Allah, vergib mir meine Sünden und öffne die Tore Deiner Gnade...“*¹³¹

Bevor der Gläubige sich setzt, sollte er zwei Verbeugungen (*rakat*) zur Begrüßung der Moschee machen und generell innerhalb des Gebetshauses auf Sauberkeit achten. Aus Rücksicht gegenüber anderen Betenden sollten vor dem Besuch einer Moschee weder frischer Knoblauch noch frische Zwiebeln gegessen werden. In einer Moschee soll ferner nicht laut gesprochen und auch der Koran nicht laut rezitiert werden. Weiterhin soll der gläubige Muslim die Moschee so oft wie möglich besuchen und sich an ihren Aktivitäten beteiligen.¹³²

Viele muslimische Männer bedecken in der Moschee den Kopf mit einer kleinen Gebetskappe, Frauen tun dies mit Tüchern und Schleiern. Zur Vorbereitung auf das Gebet gehört neben der inneren Einstellung auch das Herstellen körperlicher Reinheit durch die Waschung. Aus diesem Grund gibt es in jeder Moschee eine Waschgelegenheit. Bei den traditionellen Moscheen handelt es sich dabei entweder um einen Brunnen oder um ein großes Wasserbecken.¹³³

Im Innenraum der Frankfurter Moscheen hat sich eine eigentümliche Raumästhetik entwickelt, die eine Symbiose aus orientalischen und europäischen Elementen darstellt. Die meist schlichte Einrichtung spiegelt diese Symbiose wider. Architektonische Elemente sind in der Regel schon vorgegeben, wenn der vorhandene Raum gekauft oder gemietet wird. Die meisten Gebäude wurden ursprünglich zu einem anderen Zweck gebaut und entsprechend entworfen, z.B. als Wohnhäuser oder Lagerhallen.¹³⁴

Nur zwei Moscheen in Frankfurt wurden von vornherein als Gebetshäuser geplant und der Innenraum entsprechend eingeteilt: die Moschee der Achmadiyya Muslim Jamaat in Frankfurt-Sachsenhausen¹³⁵ und die Abu Bakr-Moschee im Stadtteil Hausen. Gegen Mitte der neunziger Jahre hat der Verein um die Abu Bakr-Moschee der Islamischen Gemeinde Frankfurt e.V. (IGF) mit einem Bauprojekt für einen neuen geräumigen Gebetsraum begonnen. Die neue Moschee in einem Hinterhof in Hausen sollte eine Kuppel und ein Minarett haben und so als eine islamische Kultstätte erkennbar sein. Aufgrund finanzieller Schwierigkei-

130) Ebd., S. 158

131) Zaidan (1996), S. 99

132) In einem Hadith von Al-Buchari und Muslim heißt es hierzu: „Jedem, der zur Moschee geht oder [von der Moschee] zurückkommt, wird Allah ein Haus im Paradies bauen lassen ...“ (siehe Zaidan, 1996, S. 100)

133) Siehe Leggewie et al. (2002), S. 20. Je nach den klimatischen Verhältnissen befinden sich solche Waschanlagen im Freien oder innerhalb von Gebäuden. In Deutschland sind die Waschanlagen ausnahmslos in die Gebäude integriert.

134) Das schlichte graue Haus der Tarik Ben Ziad Moschee (Islamischer Verein e.V. – Tarik Ben Ziad Moschee, Mönchhofstraße 24a) in Frankfurt-Griesheim diente beispielsweise früher als Bankfiliale. Die bosnisch-albanische Moschee im Gallus- und die DITIB-Moschee im Bahnhofsviertel befinden sich in alten Frankfurter Wohnhäusern, die um die Jahrhundertwende erbaut wurden. Die Pakistanische Moschee des Dar-ul-Salam-Vereins wie auch die panarabische Bismillah-Moschee im Riederwald sind in ehemalige Lagerhallen eingezogen (Gamaat Bismi Allah e.V. befindet sich im Stadtteil Riederwald, Mergenthalerstraße 3, Pak-dar-ul-Islam – Islamische Gemeinde e.V. in Frankfurt-Fechenheim, Gwinnerstraße 18).

135) Babenhäuser Landstraße 25

ten zogen sich die Bauarbeiten über Jahre hin. Inzwischen kann man die Kuppel von der in der Nähe verlaufenden Autobahn A 66 aus sehen. Zwar werden in der Moschee religiöse Handlungen vollzogen, offiziell wurde sie aber noch nicht in Betrieb genommen.¹³⁶ Auch der türkische Verein VIKZ im Gallusviertel wünscht sich für die Zukunft eine neue große Moschee, die von außen als solche zu erkennen ist.¹³⁷

Im Bücherraum der IZF-Moschee in Frankfurt-Griesheim hängt eine Bauzeichnung von einem künftigen Gebetshaus für die mehrheitlich panarabische Gemeinde: geräumig, mit einer runden Kuppel und einem Minarett. Dieses Gebäude ist ein Traum für die Zukunft. Gegenwärtig hat man eine kleine silberne Kuppel auf der hinteren Seite des Vereinshauses angebaut zur nahe gelegenen Eisenbahntrasse hin, um dem sonst anonym wirkenden Haus einen islamischen Akzent zu geben.

Eine neue markante Moschee mit integrierten Vereinsräumen lag als Bauzeichnung auch auf der Internetseite des Marokkanischen Vereins für die Förderung geistigen und kulturellen Gutes (um die Taqwa-Moschee) vor. Die neue Moschee wird wahrscheinlich lange nur Projekt bleiben, weil der Verein, der zu den ältesten in der Stadt gehört, durch die spektakuläre polizeiliche Durchsuchung wegen eines bis heute nicht bestätigten Verdachts, extremistische Ansichten unter Kindern verbreitet zu haben, in Verruf geraten ist.¹³⁸

Die Pakistanisch-islamische Gemeinde e.V.¹³⁹ hat sich bereits ein neues Vereinshaus mit Gebetsräumen bauen lassen. Sowohl das Grundstück als auch die Bauarbeiten wurden durch Spenden der Mitglieder finanziert. Im Einklang mit dem islamischen Zinsverbot (*riba*) hat man vermieden, den Bau durch Kredite zu finanzieren. Das seit etwa zwei Jahren fertig gestellte Haus lässt von außen nicht erkennen, dass sich hier eine Moschee befindet. Das entsprach auch der Strategie der Gemeinde, die Bauarbeiten so weit wie möglich unauffällig durchzuführen. Nicht einmal ein Schild an der Tür oder vor dem Haus war während der Bauarbeiten angebracht worden. Der Grund dafür war die Befürchtung gewesen, dass sich eine Bürgerinitiative gegen die muslimische Präsenz formieren und das Projekt zunichte machen könnte.¹⁴⁰ Inzwischen ist das Haus fertig und dient den religiösen und sozialen Bedürfnissen der überwiegend aus Pakistan kommenden Mitglieder verschiedener Altersgruppen.

Das Entstehen von islamischen Gotteshäusern in deutscher Umgebung bringt eine Reihe von Konflikten mit sich. Eine Gruppe von Wissenschaftlern widmete diesem Problemfeld speziell für Hessen eine eigene Untersuchung: *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*.¹⁴¹ Die Konflikte um Moscheebauten betrachten die Autoren als interkulturelle Konflikte. Ein besonderer Streitpunkt ist dabei immer wieder der Bau eines Minaretts sowie der Muezzinruf (*azan*), der dazu dienen soll, die Gläubigen sichtbar und hörbar zum Gebet zu rufen. Beides führt der Außenwelt die islamische Präsenz vor Augen, was in der Bevölkerung eine ablehnende Haltung gegenüber Muslimen und dem Islam hervorrufen oder verstärken könnte.

Einige Muslime halten den Muezzinruf in Deutschland nicht für sinnvoll.¹⁴² Im Rahmen eines interreligiösen Dialogs der Islamisch-Christlichen Arbeitsgruppe (ICA) wurde allerdings der islamische Gebetsruf

136) Mehr über die Moschee in Bernasko und Rech (2003), S. 184

137) Gespräch mit J. Colak, Vorstandmitglied des Frankfurter VIKZ, am 3. Oktober 2003

138) Siehe Interview mit A. Ayaou, Sprecher der Taqwa-Moschee, unter www.islamische-zeitung.de/cgi-bin/artikel/5444. Inzwischen wurde die Internetseite mit der Bauzeichnung gesperrt. Die Räume des Vereins befinden sich derzeit im Gutleutviertel. Früher galt die hinter dem Hauptbahnhof gelegene Gegend als heruntergekommenes Viertel, überwiegend von ausländischen Arbeitern und Menschen mit bescheidenem Einkommen bewohnt. Durch die Messeerweiterung, die Schließung des Westhafens und die Entstehung neuer imposanter Bürobauten wurde die Gegend mittlerweile aufgewertet.

139) Offenbacher Landstraße 212 in Frankfurt-Oberrad

140) Gespräch mit I. Choudry, Vorstandmitglied der Moschee, im 13. März 2003

141) Leggewie et al. (2002)

142) So sagte ein Sprecher des Vereins um die Taqwa-Moschee dazu: „Die Moscheen sind hier nicht an die lokale Bevölkerung gebunden – die Nachbarschaft ist multiethnisch und multireligiös. Viele unserer Mitglieder kommen zum Freitagsgebet von außerhalb dieses Viertels, demzufolge macht auch ein Gebetsruf kei-

unter aktiver Mitwirkung der IRH und ihres damaligen Vorsitzenden Amir Zaidan theologisch begründet, formuliert und mit Christen und Muslimen diskutiert.¹⁴³

Die Einrichtung in den Moscheen ist in der Regel dezent und bescheiden. Da sich die Gemeinden bis auf wenige Ausnahmen finanziell selbst tragen müssen, werden schlichte und funktionale Gegenstände gekauft beziehungsweise gespendet.¹⁴⁴

Beim Innenausbau in bereits vorhandenen Gebäuden versuchen die Muslime, soweit es geht, orientalisches stilisierte Bauelemente wie Wölbungen, Bögen, Säulen oder Fenster zu integrieren. Muslimische Gebetsplätze sind frei von Bildern und Figuren, denn die Muslime halten sich streng an das bereits im Alten Testament ausgesprochene Bilderverbot. sind.¹⁴⁵

Obligatorisch für eine Moschee ist die Gebetsnische (*mihrab*), die mannshohe halbrunde Ausmauerung, die nach Möglichkeit kostbar ausgestaltet ist. Der *mihrab* gibt die Richtung gen Mekka an. In diese Richtung sind die Gebete zu verrichten. Die Orientierung nach Mekka gilt als wichtiges Band der spirituellen und sozialen Gemeinschaft der verstreut lebenden *umma*. Beim Gemeinschaftsgebet steht der Imam in der Gebetsnische oder davor.

Das Wort *mihrab* bedeutet ursprünglich „Ort des Kampfes“, weil der Standort für das Gebet die Stelle ist, an welcher der Mensch gegen das Böse kämpfen muss.¹⁴⁶ Die Art der Gestaltung der Gebetsnische ist in jeder Moschee anders je nach den Kunststilen der verschiedenen Regionen und Kulturen.¹⁴⁷ Die meisten Gebetsnischen der Frankfurter Moscheen sind mit Mosaik oder wertvollen Kacheln ausgelegt. Nicht zwingend vorgeschrieben, aber vor allem in Freitagsmoscheen üblich ist eine Kanzel (*minbar*), die in der Regel fest installiert ist, aber auch beweglich sein kann. Sie befindet sich normalerweise rechts neben der Gebetsnische. Die Bezeichnung *minbar* bedeutet wörtlich „hoher Platz“. Die Kanzel wird vom Vorbeter-Imam für die Predigt benutzt. geschenkt.¹⁴⁸

Religiöser Alltag

Die wichtigste Funktion eines islamischen Vereins ist die Schaffung der Rahmenbedingungen für die Erfüllung der religiösen Bedürfnisse der Muslime, allen voran die Befolgung der fünf Säulen des Islam (*arkan-ul-*

nen Sinn, weil er die Zielgruppe nicht erreicht.“ (Gespräch mit Ahmed Ayaou, Sprecher der Taqwa-Moschee, am 16. Juli 2003)

143) ICA-Protokolle

144) In vielen Frankfurter Moscheen sind die Räume mit dezentem Teppichboden ausgelegt. Für die Ausstattung des Ahl-e-Beit-Gebetsraums wurden von einem der Gläubigen kostbare iranische Teppiche gespendet (Information aus einem Gespräch mit Fariba, einem aktiven Mitglied des Vereins um die Ahl-e-beit-Moschee, im Mai 2003). Und für die Ausgestaltung der Innenräume der Abu Bakr-Moschee in Hausen wurde ein Künstler aus Marokko mit der Fertigung der Mosaikornamente an Wänden und Decken beauftragt (Information aus einem Gespräch mit El-Kaddouri, Vorstandsmitglied der Moschee, am 24. April 2003).

145) Man findet also in den Innenräumen der Moscheen keine Bilder, dafür aber Kalligraphien und schöne mit orientalischen Ornamenten verzierte Keramikfliesen. Eine Ausnahme sind die Gebetshäuser der Schiiten, wo vor allem zu feierlichen Anlässen ikonartige Bilder der heiligen Märtyrer wie Hussein oder Ali Abu Talib zu sehen sind (Beobachtung bei religiösen Festen der Frankfurter Schiiten).

146) Siehe Denfer (1995), S. 14

147) Kacheln und Mosaik sind beispielsweise im ehemals osmanischen Raum weit verbreitet, in tropischen Ländern findet man oft Holzschnitzereien, auf dem indo-pakistanischen Subkontinent sind Stuckarbeiten besonders beliebt. Oft werden die Gebetsnischen mit besonders aufwändigen Kalligraphien geschmückt, die bestimmte Koranzitate oder Gottesnahmen (siehe ebd., S. 15).

148) Eine kunstvoll gearbeitete Kanzel wurde der bosnisch-albanischen Moschee von einer türkischen Gemeinde geschenkt (Informationen aus einem Gespräch mit dem Imam und den Vorstandsmitgliedern des Islamischen Kulturzentrums für die Muslime Bosnien-Herzegowinas, Sandzaks und Albaner e.V. am 16. Juni 2003).

islam), zu denen neben *schahada*, dem islamischen Glaubensbekenntnis, das rituelle Gebet (*salah*), das rituelle Fasten im Monat Ramadan (*syam*), die soziale Pflichtabgabe (*zakat*) und die Pilgerfahrt (*hadj*) gehören.

Das rituelle Gebet (*salah*) ist eine der wichtigsten Pflichten eines muslimischen Gläubigen. Es wird als Herstellung einer direkten Verbindung des Gläubigen zu Gott verstanden und soll fünfmal am Tag zu bestimmten Zeiten verrichtet werden. Der Tag ist den Gebetszeiten entsprechend eingeteilt. Die genauen Zeiten für die rituellen Gebete in deutschen Städten lassen sich leicht im Internet ermitteln.¹⁴⁹

Das Freitagsgebet ist für Männer ab der Geschlechtsreife Pflicht, Frauen dürfen daran teilnehmen. Kranke, Reisende und Menschen, die Kinder pflegen, müssen am Freitagsgebet nicht teilnehmen. Der Freitag ist in der islamischen Welt ein offizieller Feiertag (außer in der Türkei und Tunesien). Das Freitagsgebet soll in Gemeinschaft stattfinden.¹⁵⁰ Die notwendige Größe der Gemeinschaft wird, abhängig vom *mazhab*, unterschiedlich definiert.¹⁵¹ Das Gebet soll an besiedelten Orten stattfinden.¹⁵² Nach sunnitischer Auffassung sollte ein Muslim am Freitag viele Bittgebete sprechen, viel im Koran lesen und für die Armen spenden.¹⁵³ Ferner soll man vor dem Freitagsgebet eine Ganzkörperwaschung vornehmen, sich die Nägel schneiden, Zähne putzen, Kleider und Körper parfümieren und gute, saubere Kleider anziehen. Zum Frühstück sollen an diesem Tag wegen des Geruchs weder Zwiebeln noch Knoblauch gegessen werden, um die Gemeinschaft der Betenden nicht zu stören.¹⁵⁴ Diese und einige weitere Regeln sind von den muslimischen Gläubigen unbedingt zu befolgen.¹⁵⁵

Das Freitagsgebet besteht aus zwei Teilen: der Predigt (*khutba*) und den eigentlichen Gebetshandlungen. Vor den Gebetshandlungen werden rituelle Waschungen (*wudu*) in den vereinseigenen Waschräumen vorgenommen. Die rituelle Reinigung ist eine religiöse Pflicht, wobei zwischen der Ganzwaschung (*ghusl*), der Gebetswaschung (*wudu*), der Benetzung (*mash*) und der Reinigung mit Erde (*tayammum*) zu unterscheiden ist.¹⁵⁶ Zur rituellen Gebetswaschung gehören das Waschen des Gesichts und der Hände, die Benetzung des Körpers sowie das Waschen der Füße bis zu den Knöcheln. Wegen der streng einzuhaltenden rituellen Reinheit darf die Moschee nur ohne Schuhe betreten werden. Die Schuhe werden in Regale vor dem Gebetsraum gestellt.

Die Sitzordnung der Betenden unterscheidet sich von Gemeinde zu Gemeinde. In den Moscheen arabischer Vereine haben Frauen in der Regel einen separaten Gebetsraum.¹⁵⁷ In einigen Fällen befindet sich dieser Raum über dem Gebetsraum der Männer. Ein schönes Beispiel für diese architektonische Lösung bietet

149) Zum Beispiel unter www.islam.de. Die Zeit des ersten Gebets ist der Beginn der Morgendämmerung vor Sonnenaufgang, des zweiten, wenn die Sonne den Zenit gerade überschritten hat; das dritte wird in der Mitte des Nachmittags verrichtet, das vierte gleich nach Sonnenuntergang und das fünfte bei Einbruch der vollen Dunkelheit. Die Verrichtung der rituellen Gebete soll gen Mekka stattfinden und setzt rituelle Reinheit des Raumes und des Betenden voraus (siehe Schimmel, 2001, S. 13).

150) Für Muslime, die in deutschen Firmen arbeiten, ist es ein großes Problem, am Freitag zur Mittagszeit in eine Moschee zu gehen. Einige nicht-muslimische Arbeitgeber zeigen allerdings Verständnis für die muslimischen Mitarbeiter: Entweder werden Räumlichkeiten für das Freitagsgebet zur Verfügung gestellt oder die Muslime dürfen für die Zeit des Gebets die Firma verlassen.

151) Siehe Zaidan, (1996), S. 73 f.

152) Ebd.

153) Ebd., S. 74

154) Zaidan, Praxisprojekt im IIS im Sommersemester 2003

155) Siehe Zaidan (1996), S. 74. Weitere Regeln für das Freitagsgebet sind, dass man in der Moschee nicht nach vorne drängt und sich nicht zwischen zwei bereits sitzende Personen setzt; dass man nicht vor einem Betenden herumläuft; dass man sich bemüht, frühzeitig zum Gebet zu erscheinen; dass man schweigt, sobald der Imam mit der *khutba* beginnt, und ihm konzentriert zuhört. Nur bei der Erwähnung des Namens des Propheten soll man immer den Satz „*allahumma salli wa-sallim ala sayyidina muhammad*“ hinzufügen.

156) Ebd., S. 31

157) Beobachtungen in der Tarik Ben Ziad Moschee, Moschee des IGD, Taqwa-Moschee, Abu Bakr-Moschee

die Abu Bakr-Moschee in Hausen. In den Räumen des schiitischen Vereins Ahl-e-Beit¹⁵⁸ und einem Gemeinderaum (*husania*) am Kaiserlei in Offenbach sind die Bereiche für Frauen und für Männer im großen Gebetsraum durch einen Stoffvorhang getrennt.

Meistens ergibt sich die Teilung der Gebetsräume nach Geschlechtern aus den architektonischen Gegebenheiten in dem gemieteten bzw. gekauften Haus. Nur im Falle der Abu Bakr-Moschee wurden die Gebetsräume von vornherein nach den Vorstellungen der Gemeinde vom Architekten entworfen.

In der Moschee der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland e.V. (IGD)¹⁵⁹ wird für die Frauen die Predigt über Lautsprecher übertragen. Außerdem können sie den predigenden Imam per Videoübertragung auf einem Bildschirm sehen. Im Gebetsraum der bosnisch-albanischen Gemeinde beten die Frauen im hinteren Teil des großen gemeinsamen Gebetsraumes. Der Gebetsraum des Vereins Islamische Informations- und Serviceleistungen (IIS)¹⁶⁰ ist ähnlich organisiert. Im Anschluss an das Freitagsgebet bieten die meisten Vereine den Gläubigen die Möglichkeit, an einem Mittagessen in den gemeindeeigenen Speiseräumen teilzunehmen.

Imamtum

Als Imam beruft man bevorzugt solche Personen, die sich durch Vorbildlichkeit und gute Kenntnisse der Religion auszeichnen, vor allem weite Teile oder den ganzen Text des Korans auswendig kennen, der beim Gebet auszugsweise rezitiert wird.¹⁶¹ Die Imame haben als Vorbeter einzig die Funktion, rituelle Anweisungen zu erteilen und zu predigen. Dazu ist prinzipiell jeder erwachsene Muslim berechtigt. Wo nur Frauen gemeinsam beten, kann auch eine Frau als Vorbeterin tätig werden. In Deutschland sind zwei Typen von Imamen zu unterscheiden: (1) ein authentischer importierter Imam (der historisch etablierte Typus) mit spezieller Aufenthaltserlaubnis für eine professionelle religiöse Betreuung, der die Sprache der betreuten Gemeinde spricht. Dies ist naturgemäß in den ethnisch orientierten Gemeinden der Fall. Allerdings entfremden sich viele Gemeinden im Laufe der Zeit dem Zweck dieser Betreuung – im religiösen Bereich aufgrund der Sprache und im sozialen Bereich aufgrund der fehlenden sozialen Kompetenz des Imams angesichts der Anpassung der Gemeinde an die neue Umgebung. Besonders stark ist diese Entfremdung bei Jugendlichen. Deshalb wird in den Gemeinden der Wunsch nach einem neuen Imam-Typus (2) immer stärker, nach einem in Deutschland verankerten, deutsch sprechenden Imam, der nach Möglichkeit aus der Gemeinde stammen und mit beiden Mentalitäten und Kulturen vertraut sein soll. Der Mangel an solchen Imamen lässt sich durch die fehlenden Ausbildungsmöglichkeiten in Deutschland erklären. Da diese neue Entwicklung erst in den letzten Jahren in Bewegung gekommen ist, gibt es Imame dieses Typs bisher nur vereinzelt.¹⁶² Die neuen Imame sind in der Lage, die muslimische Jugend anzusprechen, und werden deshalb in den Gemeinden besonders hoch geschätzt.¹⁶³

Die Funktionen der in Deutschland lebenden Imame gleichen sich jedoch immer mehr denen der hiesigen christlichen Pfarrer an. Die Imamtätigkeit wird in den meisten Fällen vergütet, der Imam genießt besondere Autorität unter den Vereinsmitgliedern, ist Seelsorger, leistet die religiöse Ausbildung der Muslime und betätigt sich in Sozial- und Familienberatung. Er wird zunehmend als verantwortlicher Ansprechpartner für die nicht-islamische Umwelt in religiösen Fragen aufgesucht. Ähnlich wie beim Pfarrer werden multifunkti-

158) Früher in Bockenheim, heute in Hausen, Am Alt Hausen 15

159) Frankfurt-Griesheim, Eichenstraße 41

160) Hohenstaufenstraße 8, Nähe Hauptbahnhof

161) Siehe Denffer (1995), S. 12

162) Zum Beispiel im Verein der Hazrat Fatima Moschee (Linkstraße 77) oder in der Pakistanisch-Islamischen Gemeinde e.V. (Offenbacher Landstraße 212)

163) Information aus Gesprächen mit verschiedenen Frankfurter Muslimen

onale Tätigkeit und interreligiöse Kompetenz vorausgesetzt. Alles deutet darauf hin, dass das Amt des Imam sich in Deutschland zunehmend zu einem neuartigen Beruf im religiösen Bereich entwickelt, wobei die Erwartungen der Gesellschaft die neuen Formen des Imamtums mitgestalten. Gegenwärtig sind noch viele Imame tätig, die weder die deutsche Sprache, also die Sprache der Gemeindejugend und ihrer Umgebung, beherrschen noch die Mentalität des Aufenthaltslandes einschätzen können oder über soziale Kompetenz verfügen. Sie orientieren sich an ihren mitgebrachten Kenntnissen und Erfahrungen. So beschränkt sich ihre Tätigkeit auf den rein religiösen Bereich, das heißt auf das Sprechen der Gebete. Als Betreuer oder Berater in der hiesigen Realität sind sie wenig geeignet und erreichen daher nur die älteren Mitglieder der Gemeinde. Die Rolle des Imams im Verein ist also eine im Wesentlichen interne mit beschränkter Kompetenz. Das Problem wäre durch eine deutschsprachige Ausbildung zu lösen.

Ein Pilotprojekt mit dem Ziel, eine deutschsprachige Imam-Ausbildung zu ermöglichen, wurde 2003 mit der Errichtung einer Stiftungsprofessur für Islamische Religion im Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt gestartet. Die Trägerschaft für die Stiftungsprofessur übernahm die türkische Religionsbehörde Diyanet. Im Rahmen der eingerichteten Stiftungsprofessur können künftig u. a. Imame ausgebildet werden, die mit der deutschsprachigen Umgebung optimal vertraut sind.

In den Vereinen arabischer Ausrichtung werden nach Auskunft des Frankfurter Imams Scheich Ahmad aus der Tarik Ben Ziad Moschee im Fall einer freiwerdenden Stelle Imame mit einer Ausbildung an der Al-Azhar-Universität in Kairo bevorzugt. Von ihnen heißt es, dass sie sich in allen islamischen *mazhab* gut auskennen und diese Kenntnisse bei ihrer Tätigkeit in einem deutschen Moscheeverein, falls notwendig, einbringen können.¹⁶⁴

Islamische Predigt (*khutba*)

Die Predigt (arabisch *khutba*) bildet einen Pflichtteil des Freitagsgebetes. Sie ist eine Ansprache an die versammelte Gemeinde, die politische, moralische oder soziale Probleme zum Gegenstand hat. Alle Thesen, die in einer *khutba* zur Sprache gebracht werden, sollen durch einen Vers aus dem Koran oder einem Hadith zu belegen sein. Eine *khutba* muss Fürbitten für Mohammed und seine Gefährten enthalten, aber die Gesamtkomposition und -struktur bleibt dem Prediger überlassen. Die *khutba* wird im Stehen abgehalten, sie muss vor dem Freitagsgebet und nach Beginn der Zeit des Mittagsgebetes stattfinden. Die Predigt besteht aus zwei Teilen – einem religiösen Pflichtteil und einer freien Ansprache –, zwischen denen der Imam eine kurze Zeit sitzen kann. Zwischen der *khutba* und dem Freitagsgebet wird keine Pause eingelegt.

Eigentlich sollte die *khutba* in arabischer Sprache gehalten werden.¹⁶⁵ In der Realität jedoch wird die *khutba* in der Sprache gehalten, die von der Mehrheit der Anwesenden verstanden wird, da sie sonst ihren Sinn als Ansprache an die Gemeinde verliert.¹⁶⁶

Neben dem Ansprechen politischer Themen wird in der Predigt an die Muslime appelliert, sich über die ethnischen Grenzen hinaus zu konsolidieren und auf den Koran zu besinnen, über den Sinn der menschlichen Existenz nachzudenken und am Muslimsein festzuhalten. *Khutba*-Texte können auch polemischen und kritischen Charakter haben. Die *khutba* kann, je nach der Beredsamkeit des Predigers, trocken oder sehr emotional ausfallen. Dementsprechend sind die Reaktionen des Publikums in der Moschee.

Von den sechziger bis achtziger Jahren wurde die *khutba* von Imamen gehalten, die zu diesem Zweck aus dem Ausland kamen und in ihren jeweiligen Landessprachen predigten. Auch heute sind in den meist

164) Gespräch mit Scheich Ahmad, Imam der Tarik Ben Ziad Moschee, am 15. Juli 2003. An der Al-Azhar-Universität gibt es eine deutschsprachige Abteilung, zu der ein Institut für islamische Scharia gehört, an welchem deutschsprachige Imame ausgebildet werden.

165) Siehe Hughes (2000), S. 406

166) Eigene Beobachtung in verschiedenen muslimischen Vereinen

noch von den ersten muslimischen Einwanderern besuchten Moscheen die Predigten in den Sprachen der Herkunftsländer zu hören, so in der DITIB-, VIKZ- oder Taqwa-Moschee. Seit den neunziger Jahren wird in den Vereinen jedoch zunehmend das Problem erkannt, dass die jungen in Deutschland geborenen Muslime den in diesen Sprachen formulierten *khutba*-Inhalten kaum noch folgen können. Sie langweilen sich und verlieren das Interesse am Moscheebesuch. So geschieht es immer öfter, dass *khutbas* auf Deutsch gehalten oder zumindest gedolmetscht werden. Ein Beispiel dafür ist der IIS in Frankfurt. Hier wurde die *khutba* von Anfang an in deutscher Sprache konzipiert, was sie den deutschsprachigen Muslimen zugänglich und ihre Inhalte transparent machte. Der jeweils zuständige Imam wird nach einer Liste ausgewählt. Er stellt die *khutba*-Texte zusammen und wählt den thematischen Schwerpunkt aus. Die Imame der Diyanet in den DITIB-Moscheen halten ihre *khutbas* auf Türkisch. Die Inhalte ihrer Freitagsansprache werden teilweise mit der Vertretung der Diyanet abgestimmt.¹⁶⁷

Während des Monats Ramadan, des neunten Monats im islamischen Mondkalender, sollen die Muslime fasten. Das Fasten hat solidarische Bedeutung: Man soll an diejenigen denken, die nichts zu essen haben. Und es soll die Spendenbereitschaft erhöhen. Der Ramadan ist der heiligste Monat des islamischen Jahres. In den islamischen Ländern werden die Moscheen reichlich geschmückt. Auch in Frankfurt und Umgebung wird diese Tradition aufrechterhalten. Die Fastenzeit endet, wenn die erste Mondsichel des folgenden Monats, schawwal, zu sehen ist. Sollte sie am Ende des 30. Tages des Ramadan nicht sichtbar sein, wird das Fasten dennoch am nächsten Tag beendet, denn kein Monat darf mehr als dreißig Tage haben.¹⁶⁸ Das Fasten wird traditionell mit etwas Wasser, einer Prise Salz und ein paar Datteln gebrochen (*iftar*). Dies geschieht im Einklang mit der Sunna des Propheten Muhammad.¹⁶⁹ Dem *iftar* folgt ein gemeinschaftliches Essen, zu Hause mit Gästen oder gemeinsam in der Moschee.¹⁷⁰ Nach dem reichlichen *iftar*-Essen verrichten fromme Muslime die tarawah-Gebete (der Ablauf variiert je nach Zugehörigkeit zu einem der vier *mazhab*). Wenn sich die Nacht dem Ende zuneigt, kann man noch einmal eine leichte Mahlzeit einnehmen, die spätestens zwanzig Minuten vor dem Frühgebet beendet sein soll.¹⁷¹

Man kann A. M. Schimmel¹⁷² zustimmen, wenn sie zu bedenken gibt, wie schwer es ist, den Ramadan dort zu halten, wo Muslime in einer Minderheit leben. Die meisten Nichtmuslime wissen nur sehr wenig über das Fasten der Muslime im Ramadan, können es nicht nachvollziehen und nehmen aus diesem Grund keine Rücksicht auf die Fastenden. Deshalb versuchen die Muslime gerade in diesem Monat, so viel wie möglich unter sich zu bleiben. In Frankfurt bemerkt man als Außenstehender den Ramadan kaum, es sei denn, man hat persönliche Beziehungen zu Muslimen. Im Ramadan haben viele Muslime mehr Zeit als

167) Information aus Gesprächen mit Vertretern der DITIB-Gemeinde im Juli 2002

168) Siehe Schimmel (2001), S. 97

169) Siehe Rassoul (Abu-r-Rida) (2000), S. 49. „Wenn jemand von euch fastet, soll er sein Fasten mit Datteln brechen, und falls er diese nicht findet, soll er es mit Wasser tun; denn das Wasser ist eine Reinigung“ (ebd., Zitat von At-Tirmidyy, Die Hadith-Sammlung).

170) In Frankfurt hat sich eine Tradition etabliert, die *iftar*-Empfänge gemeinschaftlich mit nicht-islamischen Gästen – Politikern, Intellektuellen, Journalisten, die sich als Freunde der Muslime erwiesen haben – zu feiern. So veranstaltet die DITIB seit einigen Jahren offizielle *iftar*-Empfänge, zu denen hochrangige Persönlichkeiten aus Religion und Politik eingeladen werden. Die gleiche Tradition pflegt die IRH.

171) Im Ramadan gibt es auch noch einige andere Tage, die im Jahreslauf wichtig sind: Am 6. Tag gedenkt man des Geburtstages des Prophetenknells Hussain; der 10. Tag ist der Todestag von Muhammads erster Gattin Chadidscha. Der 17. dient der Erinnerung an den Tag der Schlacht von Badr im Jahre 3 nach der Hidjra. Auch die Einnahme von Mekka 630 fand im Ramadan statt. Am 21. gedenken vor allem die Schiiten des Todestages von Ali ibn Abu Talib, der 661 vor einer Moschee mit einem Schwert ermordet wurde. So hat der Ramadan eine Reihe wichtiger Gedenktage, der wichtigste aber ist der *lailat al-gadr*, an dem die erste Offenbarung stattfand.

172) Siehe Schimmel (2001), S. 109

sonst. Man nimmt sich viel vor: Mehrere Vereine und Moscheen wurden in der Ramadanzeit geplant und gegründet.

Die drittichtigste Säule des Islam ist *zakat*, die sich als eine von Gott vorgeschriebene soziale Pflichtabgabe oder ein „ökonomisches Recht der Armen“ definieren lässt.¹⁷³ Der *zakat* ist eine gottesdienstliche Handlung, die achtundzwanzig Mal im Koran erwähnt wird.¹⁷⁴ *Zakat* als religiöse Pflichthandlung verweist auf die soziale Dimension des Islam. In Deutschland als einem nicht-islamischen Staat sind die Muslime verpflichtet, ihre *zakat* privat zu verteilen, d.h. sie sollen sie den *zakat*-Berechtigten direkt übergeben. Die Verteilung der *zakat* soll nur an *zakat*-Berechtigte im Inland erfolgen, wobei in zwingenden Fällen wie Katastrophen oder Kriegen *zakat* auch im Ausland verteilt werden kann.¹⁷⁵ Der Versuch, die *zakat*-Pflicht durch Rechtsbeugung und Tricks zu umgehen, wird als schwere Sünde angesehen.¹⁷⁶ Die Ansammlung von *zakat* in den muslimischen Vereinen in Frankfurt ist eine interne Angelegenheit der Vereine, über die sehr wenig bekannt ist. Die Ausgaben der Vereine werden neben anderen Spenden auch aus *zakat*-Mitteln finanziert. Darüber hinaus werden die gespendeten Gelder, nicht nur *zakat*, teilweise für wohltätige Zwecke in islamischen Regionen ausgegeben, vor allem jenen, die sich im Krieg befinden oder von Naturkatastrophen heimgesucht wurden.¹⁷⁷ Zu *zakat* werden die Muslime während der Predigt und mit Plakaten in den Vereinen aufgerufen.

Pilgerfahrten

Der arabische Begriff *hadj* bezeichnet die Wallfahrt nach Mekka. Der *hadj* bildet die fünfte Säule des Islam und gilt als am wenigsten verbindlich, denn sie gilt nur für diejenigen, die finanziell und gesundheitlich zu dieser Pilgerreise in der Lage sind. Wenn irgend möglich, soll jedoch jeder Muslim und jede Muslimin einmal im Leben eine solche Reise unternehmen.¹⁷⁸ Wem dies unmöglich ist, der kann diese Pflicht von einer anderen Person wahrnehmen lassen. Der Stellvertreter muss allerdings seine eigene Verpflichtung zum *hadj* bereits erfüllt haben.

In seinem an die deutschen Muslime adressierten Buch *Fiqh-ul-ibadat*¹⁷⁹ listet Amir Zaidan die Bedingungen auf, die zu einem möglichst unverzüglichen *hadj* verpflichten: Man muss Muslim sein und die Pubertät erreicht haben; man muss zurechnungsfähig sein – geistig Behinderte unterliegen nicht der *hadj*-Pflicht; die gesundheitlichen und materiellen Voraussetzungen für die Reise müssen gegeben und die Reise muss frei von Gefahr für Leib und Leben sein; es muss für den Unterhalt der Familie während der Abwesenheit des Pilgers gesorgt sein. Der *hadj* darf nur aus erlaubten (*halal*) Mitteln finanziert werden. Während des *hadj* ist es erlaubt, Handel zu treiben. Die Frauen sollen in Begleitung des Ehemannes oder eines näheren männlichen Verwandten (*mahram*), mit dem eine Eheschließung ausgeschlossen ist, reisen. Ist kein *mahram* verfügbar, wie möglicherweise bei den zum Islam übergetretenen Musliminnen, können Frauen auch mit einer Gruppe reisen, die von als vertrauenswürdig geltenden Frauen begleitet wird. Frauen dürfen den Pflicht-*hadj* ohne Zustimmung des Ehemannes unternehmen.¹⁸⁰

173) Siehe Zaidan (1996), S. 129

174) Ebd.

175) Ebd., S. 161

176) Ebd.

177) Das gilt vor allem für Regionen, die sich im Krieg befinden oder von Naturkatastrophen heimgesucht wurden, im letzteren Fall z.B. Indonesien, Iran, Pakistan, im ersten Fall z. B. Tschetschenien, Irak, Afghanistan, Palästina.

178) Siehe Zaidan (1996), S. 163 f.

179) Siehe Zaidan (1996), S. 163 f.

180) Ebd., S. 168

Ein spezielles Segment der internen Infrastruktur bietet die Möglichkeit, den *hadj* nach Mekka zu buchen.¹⁸¹ Interne Reiseveranstalter übernehmen für den künftigen Mekka-Pilger die Erledigung aller Formalitäten: die Reiseplanung, die Gestaltung des Aufenthalts und die Beschaffung der Einreiseerlaubnis für Saudi-Arabien. Die Pilger können direkt vom Frankfurter Flughafen aus nach Saudi-Arabien fliegen. Die relativ hohen Löhne in Deutschland ermöglichen es vielen Muslimen, der *hadj*-Pflicht nachzukommen. Die religiöse Vorbereitung auf die Pilgerfahrt geschieht in der Regel in den Vereinen.¹⁸² Dort werden die künftigen *Hadjis* in alle Einzelheiten der rituellen Handlungen und Regeln des *hadj* eingeweiht. *Hadjis* – Muslime, die die Pilgerfahrt nach Mekka gemacht haben – genießen in den muslimischen Vereinen besonderen Respekt.

Neben dem *hadj*, der eigentlichen großen Pilgerfahrt, gibt es auch eine kleine Pilgerfahrt, die *umra*. Diese gilt zwar auch als gottgewollte Tat, kann jedoch den *hadj* nicht ersetzen. Im Herbst 2003 organisierte der marokkanische Verein um die Taqwa-Moschee eine *umra* für Jugendliche.

Wissensvermittlung in Bezug auf den Islam

Die islamische Ausbildung hat zwei Richtungen: erstens identitätsbildende Maßnahmen und zweitens eine professionelle Ausbildung für spezielle religiöse Tätigkeitsbereiche. Zur ersten Kategorie zählen die Koran-kurse für muslimische Laien (Kurse für neue Muslime, Koranunterricht für Kinder, religiöse Kurse für Frauen u.ä.). Zur zweiten Kategorie gehören die Schulungen für Koranlehrer und Imame. Gesamtgesellschaftlich bedarf es gerade in diesem Bereich erheblicher Anstrengungen, denn es gibt bislang keinen staatlich anerkannten Islamunterricht. Ähnlich sieht es auch im Bereich der Ausbildung für Religionslehrer und Imame aus. Der Bedarf wird fast ausschließlich auf der Ebene privater Initiativen gedeckt. So bietet der VIKZ zahlreiche Kurse für Muslime, die sich in islamischer Religion weiterbilden wollen.¹⁸³ Doch diese decken nur die unterste Stufe der Ausbildung ab; wer sich darüber hinaus weiterbilden möchte, muss die Zentrale des VIKZ in Köln aufsuchen. Da staatlicher islamischer Religionsunterricht in Hessen nicht zugelassen ist, lernen muslimische Kinder, aber auch Erwachsene ihre Religion in den Vereinen kennen. Die Koranlehrer arbeiten ehrenamtlich und haben oft keine spezielle Ausbildung. Die Kurse finden entweder in der im jeweiligen Verein gesprochenen Sprache oder in Deutsch statt. Da es keine übergeordnete Lehrerausbildung gibt, sind die Kinder der privaten Einstellung der Lehrer zum Islam ausgesetzt. Es können also auch Inhalte vermittelt werden, die in der deutschen Öffentlichkeit als konservativ oder extrem gelten.¹⁸⁴

Ein an der Vertiefung seiner religiösen Kompetenz interessierter Muslim hat auch die Möglichkeit, sich zu Hause oder im Verein autodidaktisch zu bilden. Viele Moscheen verfügen über eine eigene Bibliothek. Dort kann man Bücher ausleihen oder auch kaufen. Die Auswahl umfasst Koranübersetzungen und Deutungen (*tafsir*), Hadithe des Propheten, Beschreibungen und Erklärungen der religiösen Handlungen (*ibadat*), Einführungen in islamische Lebensweise und islamisches Recht (Scharia und *fiqh*), Lehrbücher der arabischen Sprache, Kinderbücher zu religiösen Themen mit bunten Bildern und Photos, Darstellung der Position der Muslime in aktuellen politischen, sozialen, medizinischen und anderen Fragen.

Hinsichtlich der professionellen Ausbildung sind zwei Projekte in Hessen zu nennen. Zum einen hat Amir Zaidan auf privater Ebene im Jahre 2002 ein Islamologisches Institut für die Ausbildung islamischer

181) So bietet z.B. das islamische Unternehmen „Kultur Zentrum Frankfurt“ in der Speyerer Str. 5-7 die Organisation des *hadj* nach Mekka und Medina an.

182) Informationen aus Gesprächen mit führenden Mitgliedern von Vereinen wie Pak Dar ul Islam, VIKZ, DI-TIB und anderen

183) Aus einem Gespräch mit J. Colak, Vorstandsmitglied des VIKZ Frankfurt, am 3. Oktober 2003

184) Die IRH hat in ihrem Kampf um regulären staatlichen Islamunterricht mehrfach versucht, auf diesen Umstand aufmerksam zu machen, jedoch ohne Erfolg. Solange die Kurse in sozialer Isolation stattfinden, fühlen sich Gesellschaft und Politik offenbar nicht tangiert.

Religionslehrer gegründet. Es wurden spezielle Programme für Bereiche wie tafsir, scharia und *fiqh* erarbeitet. Mit dem Umzug Zaidans nach Wien stellte das Islamologische Institut in Frankfurt seine Funktion jedoch ein. Zaidan führt seine pädagogische Tätigkeit in Wien auf der Basis einer Islamischen Akademie weiter, an der islamische Religionslehrer für den in Österreich zugelassenen staatlichen Islamunterricht ausgebildet werden. Das zweite Projekt ist die Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Universität in Frankfurt am Main.¹⁸⁵

Muslimische Seelsorge

Während viele Gegebenheiten und Tätigkeitsbereiche intern mit arabischen Wörtern bezeichnet werden, die dann in den deutschen Sprachgebrauch einfließen, wurde das christlich geprägte Wort „Seelsorge“ unverändert in die Agenda einiger islamischer Vereine übernommen. Mit dem Begriff „Seelsorge“ ist ein Dienst gleichsam von Muslim zu Muslim gemeint, der in den Vereinen durchgeführt wird, aber auch muslimischen Gefangenen in deutschen Gefängnissen durch ehrenamtlich Tätige zur Verfügung steht. So bietet der Imam Taher Nawaz von der pakistanischen islamischen Gemeinde in Frankfurt neben dem Freitagsgebet Seelsorge für Gefangene im Butzbacher Gefängnis. Die Gefangenseelsorge wurde zu einem der Projekte der Islamischen Religionsgemeinschaft in Hessen (IRH).¹⁸⁶

3. Organisationen der Frankfurter Muslime im Internet

Nicht alle islamischen Vereine Frankfurts sind im Internet vertreten. Einige, insbesondere arabische Vereine sind auffallend stark präsentiert, die Vereine der anderen ethnischen Gruppen erscheinen jedoch nur vereinzelt im Internet.¹⁸⁷ Vereine wie der IIS, die Vereine um die Taqwa- und die Abu Bakr-Moschee verfügen über professionell gemachte Seiten, die über die Ziele und Aktivitäten der Organisation informieren. Vereine wie DITIB, VIKZ, IGD, AMJ oder die Alevitische Gemeinde, deren Hauptsitz sich in einer anderen Stadt befindet, haben keine spezielle Website für Frankfurt. Zur Information steht die Internetseite der Hauptorganisationen zur Verfügung.¹⁸⁸ Die Organisationen, die sich auf einer Website präsentieren, haben in der Regel einen hohen Jugendanteil.¹⁸⁹ Eine der ersten Organisationen, die großen Wert darauf legte, ihre Tätigkeit übers Internet transparent zu machen, war die IRH. Die Internetseiten werden ehrenamtlich eingerichtet, gestaltet und betreut.

Einige Vereine bieten PC-Kurse für ihre jüngeren Mitglieder an. So gibt es in der Abu Bakr-Moschee einen speziellen PC-Raum mit mehreren Rechnern. Der Anschluss der Muslime ans Netz gibt dem Dialog mit der islamischen Welt eine völlig neue Dimension. Die Präsenz des Herkunftslandes via Internet gelangt in virtueller Form in den Alltag. Auch innerhalb Deutschlands kommunizieren Muslime in islamischen Foren miteinander, in denen religiöse, wirtschaftliche, politische und moralische Fragen diskutiert werden. Das Internet ersetzt in gewisser Weise die lokalen Islamgelehrten (an denen es in Frankfurt ohnehin mangelt). So

185) Auf der Grundlage dieser Stiftungsprofessur soll eine Ausbildungsstätte für islamische Religionslehrer eingerichtet werden. Mit der Realisierung dieses Vorhabens ist jedoch nur dann zu rechnen, wenn der staatliche islamische Religionsunterricht in Hessen generell zugelassen wird.

186) Siehe www.irh-info.de

187) Siehe www.islam-infoservice.de; www.abubakr.de; www.taqwa-moschee.de; www.tarik-moschee.org; www.pakdarulislam.de; www.minhaj.org

188) Siehe www.vikz.de; www.diyamet.gov.tr; www.alevi.com; www.ahmadiyya.com

189) Eigene Beobachtung

kann man auf zahlreichen islamischen Webseiten Fragen aus allen Bereichen der Lebenspraxis online stellen und auf gleichem Wege die Antwort erhalten.

IV. Alltag der Muslime

1. Präsenz der Muslime im städtischen Raum

Die Präsenz der Muslime im Frankfurter Raum hat einen kulturellen und einen religiösen Aspekt. Während die kulturelle Präsenz in der Gesellschaft positiv aufgenommen wird, ist dies in Bezug auf den religiösen Aspekt weniger der Fall. Ein türkischer, marokkanischer oder iranischer Lebensmittelladen, ein Restaurant mit orientalischer Küche, ein marokkanisches Einrichtungshaus oder ein iranischer Teppichladen neben einem Teehaus mit Wasserpfeifen oder ein orientalischer Folkloreabend in einem Luxushotel wird von den meisten Teilen der Gesellschaft nicht nur akzeptiert, sondern gern gesehen und auch genutzt. Die Erscheinungsweisen islamischer Religiosität dagegen werden oft nur in versteckter, nach außen unsichtbarer Form geduldet wie zum Beispiel Gebetsräume in einem verlassenen Hinterhof oder einer abgelegenen Fabrikhalle.¹⁹⁰

Lebensräume der Muslime

Die Muslime in Frankfurt gestalten ihr Leben in unvermeidlichem oder gewolltem Kontakt mit der nicht-muslimischen Gesellschaft und zugleich in einer exklusiven Lebensweise unter ihresgleichen. Im ersten Fall befinden sie sich in einem Prozess der Anpassung an die vorherrschenden Lebensgewohnheiten, im zweiten schaffen sie sich ein Refugium, wo man sich innerlich entspannen kann und in der eigenen Denk- und Lebensweise akzeptiert und verstanden wird. Dieses Refugium stellt einer Art erweiterte Familie dar. Es kann von Außenstehenden als „Parallelgesellschaft“ wahrgenommen und dann entweder als bedrohlich aufgefasst, gemieden, ignoriert oder aber interessiert aufgesucht werden bis hin zu dem Wunsch dazuzugehören.¹⁹¹

In einem Vortrag über Muslime in Frankfurt wies der Frankfurter Kulturanthropologe S. Rech diese Konzeption der Parallelgesellschaft zurück, da es in Frankfurt keine Muslim-Ghettos gibt.¹⁹² Im heutigen Sprachgebrauch werden zwar einige von bestimmten sozialen Schichten bzw. Volksgruppen bewohnte Wohnviertel (z.B. einige Neubaugebiete) „Ghettos“ genannt,¹⁹³ die Bezeichnung dient hier aber vor allem dem Zweck, auf missglückte Stadtplanung oder soziale Missstände hinzuweisen.

190) Die endlosen Debatten über den Bau von Minaretten, den *azan*-Ruf und schließlich die islamische Kopfbedeckung (*hidjab*) als religiöse Zeichen, die immer wieder zum Politikum werden, bestätigen dies. Die nichtmuslimische Gesellschaft wünscht in ihrer Mehrheit offenbar keine sichtbare Präsenz des Islam in Deutschland und gestaltet so deren Formen mit. Es entsteht eine Wechselwirkung. Nach Auffassung N. Tietzes verstärken soziale Probleme, ausländerfeindliche bzw. rassistische Diskriminierung und Stigmatisierung im urbanen Raum die Identifikation mit dem Islam (siehe Tietze, 2003, S. 123).

191) Die so genannten Parallelgesellschaften entstehen nicht immer freiwillig. Häufig geschieht das in Folge subtiler Ausgrenzung und konsequenter Nichtanerkennung durch das andersartige kulturelle Umfeld. Der Begriff „parallele Gesellschaften“ ist aus einer geometrischen Vorstellung entstanden und schon insofern eine abstrakte Allegorie.

192) In einem Vortrag auf der vom Amt für multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt u. a. veranstalteten Fachtagung „Migration und Religion“, Frankfurt, November 2002

193) Ein Ghetto ist ein Stadtviertel, in dem eine bestimmte ethnische oder kulturell geprägte Gruppe in mehr oder weniger strenger Isolation zu leben gezwungen ist (siehe www.wikipedia.org/wiki/ghetto).

In Bezug auf Frankfurt kann lediglich von einer Bevölkerungskonzentration der Menschen islamischen Glaubens in einigen Stadtvierteln die Rede sein. Es gibt Gegenden mit ethnisch stark durchmischter Bevölkerung, in der Muslime verschiedener ethnischer Zugehörigkeit einen erheblichen Anteil ausmachen können – ein multiethnisches und multireligiöses Konglomerat.

Die topographische Konzentration der muslimischen Bevölkerung ist nicht religiös, sondern materiell bedingt. Die stark von Arbeitslosigkeit betroffenen oft mehrköpfigen muslimischen Familien gehören naturgemäß nicht zu den finanzstärksten Bevölkerungsschichten Frankfurts. Ein weiterer Faktor ist die religiöse, soziale und rassistische Diskriminierung der meist kinderreichen muslimischen Familien, die sich auf dem privaten Wohnungsmarkt manifestiert.¹⁹⁴ Eine entsprechende Einstellung bei Vermietern und Nachbarschaft verschließen den Muslimen bestimmte Stadtteile (wie z.B. Westend, Holzhausenviertel und teilweise Sachsenhausen) als Wohngebiete. Viele muslimische Familien sind auf die Wohnungszuteilung durch das Wohnungsamt angewiesen.

Weitere Wohnmöglichkeiten für Muslime werden in ökologisch bedenklichen und/oder ohnehin multiethnisch bewohnten Gebieten mit geringem sozialem Prestige und niedrigeren Mietpreisen geboten. Ökologisch bedenkliche Gegenden liegen in der Nähe der Chemieindustrie, also z.B. in Höchst, Griesheim, Schwanheim und Fechenheim. Sie können auch an den Stadtrand oder mitten in heutige oder historische Industriegebiete ziehen (Riederwald, Ostend, Gallus, Gutleutviertel), ferner in Gegenden mit niedrigem Prestigewert aufgrund von Drogen, Glücksspiel und Prostitution (östlich der Konstablerwache, Bahnhofsviertel) sowie in Wohnviertel, in denen Anwohner mit meist traditionell liberalen Einstellungen leben (Studenten und Intellektuelle), wo die Diskriminierung geringer und die Chance, eine Wohnung zu mieten, entsprechend größer ist: in Bockenheim und Bornheim.

Am schwächsten oder nur sporadisch hat sich die muslimische Präsenz im Westend und in Sachsenhausen entwickelt. Für manche deutsche Mittelständler mit einer Tendenz zur Abschottung innerhalb einer multikulturellen Gesellschaft scheint dieser Umstand eine gewisse Anziehungskraft auszuüben.¹⁹⁵

Muslimische Familien, deren Oberhaupt über ein gutes, regelmäßiges Einkommen verfügt, tendieren dazu, ein eigenes Haus mit Grundstück etwa in einem Vorort zu erwerben, um sich dort ungestört Privatleben und Kindererziehung im Einklang mit den religiösen Normen widmen zu können.¹⁹⁶

Räume der Religionsausübung aus stadtgeographischer Sicht

Zwischen dem privaten Bereich und dem Leben in der städtischen Öffentlichkeit liegen die Moscheen und die angeschlossenen Vereinsräume, die eine doppelte Funktion haben: Einerseits sind sie eine Stätte der Religionsausübung, andererseits ein Ort der Begegnung, der Unterhaltung und der gesellschaftlichen Aktivitäten. Die Moscheevereine sind öffentliche Einrichtungen, in denen Nicht-Muslime allerdings seltene Besucher sind. Muslime schließen andere nicht aus, der „Tag der offenen Moschee“ soll im Gegenteil dazu anregen, das Leben in der Moschee kennen zu lernen. In der höheren Besucherzahl einer Moschee am Freitag und an den islamischen Feiertagen dokumentiert sich ein starkes Bedürfnis der religiös engagierten Muslime, sich in ihrer Freizeit in einer religiösen bzw. kulturellen Binnenwelt zu bewegen. Diese Binnenwelt bietet die Möglichkeit, in Gemeinschaft nach islamischer Tradition zu leben, ohne sich dabei beobachtet zu fühlen oder sich rechtfertigen zu müssen.

Die ersten Muslime, die einen religiösen Verein konstituieren wollten, waren überwiegend Gastarbeiter mit niedrigem Einkommen. Deshalb kamen nur billige, ungünstig gelegene, sehr einfache Räume für die Gründung eines Moscheevereins in Frage: verlassene Fabrikhallen, Kellerräume, Hinterhäuser in weniger

194) Eigene Beobachtung, die von verschiedenen Muslimen bestätigt wurde

195) Eigene Beobachtungen im Zeitraum 2001 bis 2005

196) Eigene Beobachtungen, die sich in zahlreichen Gesprächen mit Muslimen bestätigt haben

angesehenen Wohngegenden wie dem Gallus-, Gutleut- und Bahnhofsviertel, Riederwald, Höchst oder dem Ostend. Unter den einheimischen Mittelschichtangehörigen waren diese Viertel wegen des niedrigen sozialen Prestiges und der angeblich hohen Kriminalität zunehmend in Misskredit geraten und wurden deshalb gemieden. Folglich blieben hier die Mietpreise relativ konstant und erschwinglich.

Mit der Zeit interessierten sich die angewachsenen muslimischen Gemeinden immer mehr für den käuflichen Erwerb von Immobilien. Auch bei dieser Option kamen die genannten Stadtviertel in Frage. Städtetypisch befinden sich die meisten Moscheen entlang einer Linie von Höchst im Westen nach Fechenheim im Osten, meist in Misch-, Gewerbe- oder Kerngebieten. Das Einzugsgebiet der meisten Moscheen reicht über das nahe Wohnumfeld hinaus, oft bis jenseits der Stadtgrenze.¹⁹⁷ Die Moscheen entstehen also naturgemäß in den stark von Muslimen bewohnten Gegenden. Muslime, die Wohlstand erlangt haben und in den Vororten leben, besitzen in der Regel ein Auto und können problemlos die Vereinsmoschee in der Stadt, der sie sich zugehörig fühlen, erreichen.

2. Privaträume der Muslime in Frankfurt am Main¹⁹⁸

Ein urbaner Raum macht die traditionelle Grundlage vieler im islamischen Kulturraum entstandener Herkunftsgesellschaften wie Großfamilie, Sippe, Klan, Verband allein durch die räumliche Enge fast zunichte. Knapper Lebensraum in den Stadtwohnungen, keine unmittelbare Präsenz und Unterstützung der Verwandtschaft, hohe Lebenshaltungskosten – all diese Faktoren führen zu einer Angleichung der traditionell kinderreichen islamischen Familie an westliche Lebensmodelle: die Familien werden kleiner, die Fertilität sinkt. Auch bei der Religionsausübung entfällt der Faktor der sozialen Kontrolle durch die islamische Umgebung. Die Selbstverständlichkeit des religiös bestimmten Lebens ist durch die objektive Lebensrealität in der nichtmuslimischen Fremde nicht mehr gegeben. Von der „Vergangenheit“ bleibt nur das Individuum, das die Traditionen und den Wunsch nach religiösem Leben in sich trägt und sich neue Gegebenheiten für die Ausübung der Religion in der neuen Umgebung schafft. Jedoch versuchen Verwandte, soweit möglich, zusammenzubleiben, d.h. im selben Haus oder Wohnviertel eine Wohnung zu bekommen oder sich zusammen ein Haus zu bauen. Dies gilt insbesondere für die aus der Gastarbeiterschaft stammenden Familien. Die jungen Leute entscheiden sich manchmal gegen eine solche Nachbarschaft und ziehen bewusst in eine deutsche Umgebung, um sich nicht rechtfertigen zu müssen, wenn sie sich für eine individuelle, von islamischen Vorschriften abweichende Lebensführung entscheiden.

Das religiöse Leben der Muslime gestaltet sich naturgemäß sowohl im privaten wie im öffentlichen Bereich. Jede Form entwickelt ihre Besonderheiten im Einklang mit der Religion. Jeder Einzelne bzw. jede Familie richtet den religiösen Alltag abhängig vom Grad der eigenen Religiosität ein. Das Spezifische daran ist, dass der Islam alle Lebensbereiche eines Menschen umfasst und regeln kann, vorausgesetzt, man wünscht diese Regelung. Im privaten familiären Bereich entfaltet sich das Leben der Muslime für die Außenwelt weitgehend unsichtbar. Dieses Privatleben verlagert sich manchmal, vor allem zur warmen Jahreszeit, auf öffentliche Plätze (Grünanlagen, Spielplätze, Grillplätze usw.). Auch hier bleiben die religiösen Muslime weitgehend unter sich und beachten die islamischen Regeln (Frauen und Männer sitzen getrennt; auf islamische Kleidung wird geachtet; man verrichtet gemeinsam die Gebete, wenn die Zeit dafür gekommen ist). Die Geschlechtertrennung wird jedoch unter den Lebensbedingungen der urbanen Realität in Deutschland zu einem utopischen Ziel. Da sie nicht in völliger Konsequenz durchführbar ist, erhält sie eine

197) Siehe Bernasko und Rech (2003), S. 157

198) Die folgenden Darstellungen beruhen auf eigenen Beobachtungen und Gesprächen mit Frankfurter Muslimen im Zeitraum von 2001 bis 2006.

symbolische Dimension. Die jungen Muslime erleben die Geschlechtertrennung als eine rein religiöse Angelegenheit in der Moschee bzw. bei anderen Aktivitäten eines muslimischen Vereins (vom Korankurs bis zum Ausflug zum Grillplatz im Park). De facto lernen muslimische Kinder von klein auf im koedukativen Unterricht, wie alle anderen Kinder ungezwungen miteinander umzugehen. Die Idee der Geschlechtertrennung entwickelt sich daher zu einer symbolischen Vorstellung mit moralischem Hintergrund. In den Moscheen wird die Geschlechtertrennung jedoch je nach räumlicher Möglichkeit eingehalten.

Die privaten Lebensräume der Muslime im Frankfurter Raum werden wie überall der finanziellen bzw. sozialen Situation der einzelnen Familien entsprechend gestaltet: sie reichen von kleinen Sozialbauwohnungen bis zu großzügigen Eigentumshäusern. Die bescheidenen Lebensverhältnisse überwiegen jedoch.¹⁹⁹ Fast jede Wohnung verfügt über einen Fernseher, meistens mit Satellitenanschluss, über den die Sender aus dem jeweiligen Herkunftsland empfangen werden können. Manche Familien verzichten bewusst auf einen TV-Anschluss, weil man den Kindern die Reizüberflutung durch Werbung, Produkte der amerikanischen Filmindustrie und schockierende Nachrichtenbilder ersparen möchte.²⁰⁰ Diese Einstellung gibt es natürlich nicht nur in islamischen Familien.

Inzwischen gibt es in den meisten Haushalten einen PC mit Internetanschluss, der den Zugang zur islamischen Infrastruktur im Web ermöglicht, das bedeutet auch Zugang zu den aus islamischer Sicht erstellten Informationen zu Politik und Gesellschaft sowie zusätzliche Kontaktmöglichkeiten zum Herkunftsland und den dort lebenden Freunden und Verwandten.

Muslime unter sich

In der Moschee erhalten auch die muslimischen Frauen die Möglichkeit, unter sich zu sein, eventuell ihre Muttersprache zu sprechen, Neuigkeiten auszutauschen, ohne sich dabei kritischer oder abwertender Beobachtung ausgesetzt zu fühlen. Einige Vereine bemühen sich, für Musliminnen Sportunterricht (z.B. Schwimmen) zu organisieren, bei dem Frauen sich sportlich betätigen können, ohne in einen Wissenskonflikt zu geraten. Solche Kurse werden z.B. den weiblichen Mitgliedern des Vereins Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS) angeboten.²⁰¹ Im IGD-Zentrum in Frankfurt-Griesheim haben Frauen die Möglichkeit, die deutsche Sprache zu lernen oder zu verbessern. Vielen muslimischen Frauen, die etwa durch eine Familienzusammenführung aus einem islamisch geprägten Land eingewandert sind, wird der Erwerb der deutschen Sprache dadurch erschwert, dass sie schnell Mutter werden. Die Zeit reicht kaum, um einen Deutschkurs zu besuchen – die Frau gerät ungewollt in Segregation. Dann wachsen die kleinen Kinder zu Hause nur mit der Sprache ihrer Mütter auf. Wenn sie zur Schule gehen, können die Mütter ihnen kaum bei den Hausaufgaben helfen. Ein schlechter Schulabschluss ist vorprogrammiert. Deshalb hat das in Deutschland einmalige Amt für Multikulturelle Angelegenheiten (AMKA) der Stadt

199) Zu Hause versuchen die meisten, ihr Ambiente nach islamischen Prinzipien zu gestalten: schlichte und saubere Einrichtung, orientalische Teppiche. Sehr beliebt sind Kalligraphien mit wichtigen Zitaten aus dem Koran, besonders mit dem arabischen Text des fatiha-Gebetes. Der Koran, das Heilige Buch des Islam, ist für Muslime das Wort Gottes und wird äußerst ehrfürchtig behandelt. Er hat deshalb in der Wohnung normalerweise einen Ehrenplatz. Abbildungen von heiligen Stätten in Mekka und Medina sind als Accessoires für die Raumgestaltung ebenfalls sehr beliebt. Haustiere sind in islamischen Haushalten wegen der Reinheitsvorschriften eher eine Ausnahme (siehe Özoguz, 2003, S. 72 f.). Natürlich wird zu Hause und im Auto auch gerne orientalische Musik gehört, sei es in der traditionellen Form der jeweiligen Ethnie oder in einer modernen technischen Bearbeitung.

200) Aus einem Gespräch mit M. I. Choudry von der Pakistanisch-Islamischen Gemeinde am 13. März 2003

201) Siehe IIS-Internetseite www.islam-infoservice.de

Frankfurt in Zusammenarbeit mit einigen islamischen Vereinen in mehreren Stadtvierteln das Programm „Mama lernt Deutsch“ gestartet.²⁰²

Jedoch nicht nur die mangelhafte Beherrschung der deutschen Sprache bringt die muslimischen Frauen zusammen. So hat sich ein auf private Initiative gegründeter informeller Gesprächskreis etabliert, wo sich junge intellektuelle Muslim-Frauen überwiegend aus der dritten Generation treffen und über komplexe theologische Fragen wie Beweise für die Existenz Gottes, über *tauhid*, die Einheit Gottes, über Eigenschaften und Namen Allahs und ähnliche Themen diskutieren.²⁰³ Eine junge engagierte türkische Ärztin etwa wurde nach der Veranstaltung von ihrem türkischen Mann abgeholt, der zu Hause auf die kleine Tochter aufgepasst hatte. Dies ist ein Beispiel für das fortgeschrittene Selbstbewusstsein, die geistige Selbstständigkeit und den hohen Bildungsgrad vieler islamischer Frauen, unter denen es immer mehr Studentinnen und Akademikerinnen – Rechtsanwältinnen, Ärztinnen, Theologinnen und Pädagoginnen – gibt. Die gesellschaftlich thematisierten Fälle von Frauenunterdrückung in den Familien sind häufig auf die patriarchalische Denkweise in den betreffenden Familien – überwiegend vom Lande und mit niedrigem Bildungsgrad – und auf eine patriarchalische Lesart des Korans zurückzuführen. Ähnliche Strukturen der Frauenunterdrückung sind in vielen Gesellschaften und unter den Anhängern aller Religionen zu finden, überall dort, wo die Frau in einem finanziellen, rechtlichen oder psychischen Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Mann steht. Manche muslimische Frauen der zweiten Generation, z.B. aus der Türkei, scheinen oft Beziehungsprobleme zu haben, die in einer ambivalenten Vorstellung von einem erfüllten Leben wurzeln mögen: Einerseits wünschen sie sich einen Mann, der sie beschützen und versorgen soll, andererseits streben sie einen emanzipierten freien Lebensstil an. Diese Diskrepanz kann ebenso die Beziehung mit einem Muslim, etwa die Akzeptanz seiner Familie, wie die mit einem deutschen Partner schwierig machen.²⁰⁴

Muslimische Männer in Frankfurt haben zahlreiche Gelegenheiten, unter sich zu sein. Man sieht sich in der Moschee oder in anderen Räumlichkeiten des Vereins wie Speiseraum, Teestube, Bibliothek. Die Teestuben gibt es nicht nur in Vereinen, sondern auch vermehrt in den Gegenden, wo viele Muslime wohnen, arbeiten oder ihre Organisationen haben. In Frankfurt findet man sie vor allem im Gallus- und im Bahnhofsviertel, aber auch in anderen Stadtvierteln. Teestuben sind öffentliche Restaurationsbetriebe, die jeder Passant aufsuchen kann. Kaum eine muslimische Frau würde dies jedoch tun. Es ist nicht üblich. Auch ein zufälliger Passant würde sich dort, bei aller Freundlichkeit des Besitzers, fremd fühlen. Die Teestuben haben vor allem die Funktion von Männerclubs, wo man sich über Nachrichten austauschen, heimische Zeitungen lesen oder beliebte Tischspiele spielen, kurz, sich entspannen und gesellig sein kann.

Die in Deutschland geborenen muslimischen Kinder wachsen in einer zweigeteilten Welt auf, in der sie sich positionieren müssen. Die meisten sind mit Zweisprachigkeit konfrontiert, eine Bedingung, die dadurch, dass die Eltern der deutschen Sprache oft nicht mächtig sind und diese beim Kind nicht angemessen fördern können, noch verschärft wird. Sie müssen wie viele andere Kinder von Einwanderern mit zwei Welten zu-recht kommen – der häuslichen Welt und der Welt draußen –, die sehr gegensätzlich sein können. Was zu Hause als positiv und erstrebenswert angesehen wird, mag in der Öffentlichkeit als negativ, rückständig, lächerlich oder sogar gefährlich gelten. Muslimische Kinder etwa bewegen sich in Zusammenhängen, die ihnen zwar weitgehend fremd sind, in denen sie sich aber verantwortlich fühlen oder sich rechtfertigen müssen. Ihnen wird beispielsweise der staatliche Religionsunterricht vorenthalten, der anderen Schulkindern selbstverständlich zusteht. In den ideologisch angeheizten Debatten um den Islam wird auf die Psyche muslimischer Kinder kaum Rücksicht genommen. Die Auswirkungen dieser Situation auf die Entwicklung der Kinder sind schwer abzuschätzen, aber es ist leicht vorstellbar, dass sie für die Gesellschaft wie auch für die

202) Siehe Internetseite des Amtes für Multikulturelle Angelegenheiten (AMKA) in Frankfurt ww.amka.de

203) An einem solchen Diskussionskreis in einer Privatwohnung in Bockenheim nahm die Verf. im Frühjahr 2003 teil.

204) Dieser Eindruck wurde aus zahlreichen privaten Gesprächen mit türkischen Akademikerinnen gewonnen.

muslimischen Bürger problematisch sein können. Die Gefahr ist groß, dass sich eine bipolare, in sich widersprüchliche Mentalität entwickelt. Diese Kinder stehen unter einem stärkeren Druck, sich irgendwann für das eine oder das andere Lebensmodell zu entscheiden. Im besseren Fall werden sie einen integrativen Lebensweg finden und eine eigene neue Lebenskultur entwickeln, in der die durch die häusliche und die gesellschaftliche Erziehung vermittelten Weltbilder miteinander verknüpft sind.

Da viele muslimische Kinder aus religiösen Familien in den deutschen Schulen recht früh Erfahrungen mit Diskriminierung und Ausgrenzung machen müssen, fühlen sie sich im Verein unter anderen muslimischen Kindern entspannt und geborgen, eben unter sich.²⁰⁵ Kleine und noch nicht geschlechtsreife Kinder haben zu fast allen Räumlichkeiten der Moscheen freien Zutritt. Während des Freitagsgebetes bleiben kleine Kinder in der Regel in dem den Frauen vorbehaltenen Raum, etwas ältere Jungen versuchen, mit den Vätern zusammen zu beten. Während der *khutba*-Zeit spielen die Kinder oder blättern in Bilderbüchern.²⁰⁶ Für muslimische Eltern bietet die Zusammenkunft der Kinder in der Moschee eine Gelegenheit, ihnen ihre eigenen, auf der Religion beruhenden Werte nahe zu bringen.²⁰⁷

Abschließend lässt sich sagen, dass sich hier eine besondere Chance bietet, die Chance, dass die muslimischen Kinder, die in Deutschland geboren wurden und sich in der modernen deutschen Gesellschaft „(wie) zu Hause“ fühlen, zwei Kulturen in sich vereinen, wobei das Engagement der Eltern für die Bewahrung der kulturellen Wurzeln eine entscheidende Rolle spielt. Die Chancen des Kindes, sich zu einem weltoffenen Menschen zu entwickeln mit allen daraus resultierenden Vorteilen, wachsen in dem Maße, wie sich die Eltern bemühen, in der Familie die Herkunftssprache und die eigene Kultur zu pflegen und weiterzugeben. Wird diese polykulturelle Dimension in der Erziehung vernachlässigt, besteht die Gefahr, dass das Kind sich später weder hier noch dort richtig zu Hause fühlt und keine der Sprachen richtig beherrscht.

Islamische Bekleidung

Aussehen und Bekleidung werden in islamischen Scharia-Quellen mehrfach thematisiert. Die Art und Weise, sich zu kleiden, stellt bei den meisten Muslimen eine Vermischung der europäischen und national-ethnischen Stile dar. Nur wenige, in der Regel stark religiös geprägte Gläubige kleiden sich in der Öffentlichkeit „typisch islamisch“.²⁰⁸ Die Kleidung kann auch individuelle Besonderheiten je nach ethnischer Zugehörigkeit, Nationalität, sozialer Herkunft, Modebewusstsein, finanziellem und sozialem Status oder Religionsrichtung aufweisen. Wichtig ist, dass die Kleidung ihren Zweck im religiösen Sinne erfüllt: den Körper und vor allem

205) Mitteilung verschiedener muslimischer Gesprächspartner

206) Manchmal gibt es kuriose, widersprüchliche Situationen. So habe ich in einer arabischen Moschee beobachtet, wie während einer Predigt, in der amerikanische Werte kritisiert wurden, muslimische Kinder sich interessiert Micky-Maus-Comics anschauten. Auch die McDonald's-Schnellrestaurants sind bei muslimischen wie bei anderen Kindern sehr beliebt.

207) Die Absicht, den Kindern unmittelbare kulturelle Erfahrungen zu ermöglichen, die denen der Eltern gleichen, bewegt viele muslimische Familien dazu, die Kinder in den Schulferien in die Herkunftsländer der Eltern reisen zu lassen. So soll die gemeinsame Basis gestärkt und einer Entfremdung zwischen Kindern und Eltern entgegengewirkt werden (Essenz zahlreicher Gespräche mit muslimischen Eltern). Der Imam der Tarik Ben Ziad Moschee Scheich Ahmad, selbst Vater von fünf Kindern, formuliert es so: „*Die staatliche Schule erzieht unsere Kinder die meiste Zeit am Tag, wir haben dagegen nur abends und am Wochenende die Gelegenheit, unseren Kindern unsere Werte zu vermitteln*“ (Gespräch im Frühjahr 2003).

208) Vollständig verschleierte Frauen mit schwarzen Handschuhen und Männer im arabischen Gewand (*galabia*), im Kaftan, mit Gebetskappe oder Turban auf dem Kopf sind eine Seltenheit auf deutschen Straßen. Derart gekleidete Muslime sind entweder Geistliche einer Gemeinde, Transitreisende aus einem arabischen Land oder Anhänger der salafitischen oder wahabbitischen Richtung des Islam.

den Bereich der Blöße (*aurah*) zu bedecken.²⁰⁹ Die meisten muslimischen Männer tragen in der Öffentlichkeit gewöhnlich europäische Kleidung, vom Anzug mit Krawatte bis zum alltäglichen Jeans-Outfit. Einige Männer tragen einen gestutzten Bart, was auf ihre Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam schließen lässt. Traditionelle islamische Kleidung, vor allem für Frauen, gibt es in Frankfurter Geschäften zu kaufen.²¹⁰

Die Orientalisierung der Kleidung wird als kulturelle Ausdrucksform von Menschen gesehen, die in den Augen der Mehrheit nicht zur Gesellschaft gehören oder sich bewusst von ihr absondern wollen.²¹¹ Ein gesellschaftlich verbreitetes Klischee versieht muslimische Frauen mit einem langen, weiten Gewand und einem Kopftuch. Im realen Leben kleiden sie sich abwechslungsreicher. Viele tragen in der Öffentlichkeit keine Kopfbedeckung und hüllen ihren Kopf nur beim Besuch eines Gottesdienstes in Kopftuch oder Stola.²¹² Oft steckt hinter der Art, sich zu kleiden, eine ganze Lebensphilosophie. Junge Mädchen kleiden sich anders als verheiratete Frauen und diese wiederum anders als die Frauen der ersten Einwanderergeneration der 60er Jahre. Bei vielen jungen Frauen (Schülerinnen, Studentinnen) zeigt sich ein ausgeprägter Sinn für Mode.²¹³ Durch ihre Kleidung zeigt eine islamische Frau ihre Gebundenheit an die religiösen Regeln und erweist sich so für einen eventuellen Heiratskandidaten und seine Familie als unmissverständlich interessant.

Die zum Islam konvertierten deutschen Frauen halten die islamischen Kleidungs Vorschriften meist sehr sorgfältig ein und unterscheiden sich damit deutlich vom europäischen Kleidungsstil. „Andere nehmen sich die Freiheit, sich auszuziehen, wir, Musliminnen, nehmen uns die Freiheit, uns anzuziehen“, formuliert die deutschstämmige Muslimin Karola Khan, seinerzeit Vorsitzende der Interessengemeinschaft muslimischer Frauen, ihre Einstellung zur islamischen Kleidung.²¹⁴

Die Einstellung zum Kleidungsstil kann sich mit der Zeit je nach Lebenssituation ändern. So beschreibt eine türkische Studentin des Frankfurter Goethe-Instituts folgende Situation:

„Wir waren türkische Schulmädchen, und wir sollten Kopftücher tragen. Auf dem Weg zur Schule gingen wir noch schnell in den Wald und zogen uns dort um – Kopftücher weg, Schminke drauf, kurze Röcke angezogen – und gingen anschließend in die Schule. Interessanterweise tragen fast alle Freundinnen von damals jetzt aus eigener Überzeugung wieder die islamische Kleidung. Die meisten entscheiden sich dafür, wenn sie heiraten und Kinder bekommen. Da ge-

209) Siehe dazu weiterführende islamische religiöse Literatur wie Rassoul (1997), *Der deutsche Mufti*; (1996) *Handbuch der islamischen Frau*; Lemu und Grimm (1999), *Frau und Familienleben im Islam*; Zaidan und Khan (1999), *Islam und Medizin. Muslime in der Klinik* u. a.

210) Einige muslimische Geschäfte sind auf dieses Sortiment spezialisiert. So ist in einem Geschäft in der Praunheimer Landstraße im Stadtteil Hausen traditionelle marokkanische Mode zu finden, Kleider zu unterschiedlichen Anlässen, von häuslicher Mode bis zu reich geschmückten Hochzeitskleidern, passenden Schuhen und Schmuck. Alle Kleider sind weit geschnitten und knöchellang, die Verzierung der Stoffe reicht von Glasperlenstickereien bis zu Applikationen aus Hologrammpapier. Im Laden werden auf Wunsch auch Näharbeiten ausgeführt.

211) Siehe Tietze (2003), S. 135 f.

212) Das ist beispielsweise bei sunnitischen pakistanischen Frauen der Fall. Die pakistanischen Frauen der schiitischen Ahmadiyya-Gemeinde dagegen tragen in der Öffentlichkeit immer ihre Kopftücher.

213) Sie tragen modische, auch eng sitzende Hosen, modische Blusen und Jacken, flotte Mäntel – vorausgesetzt, die Kleidung bedeckt den Körper vollständig; sie tragen Schmuck, benutzen dekorative Kosmetik. Verheiratete Frauen sind in der Regel etwas dezenter gekleidet. Bei älteren Damen wird mehr auf die praktische Qualität der Kleidung geachtet. Kopftücher sind ganz unterschiedlich in Stoff, Farbe und Muster und werden unterschiedlich gebunden. Viele, besonders jüngere Frauen achten darauf, dass der Haaransatz nicht zu sehen ist. Dafür sorgen kleine leichte Stoffmützen unter dem Kopftuch. Diese Art des Kopftuchs ist bei arabischen Frauen häufiger zu finden als etwa bei türkischen. Diese wiederum tragen häufiger bunt gemusterte Tücher, während die arabischen Musliminnen im Allgemeinen einfarbige – weiße oder schwarze – Stoffe bevorzugen. Das Kopftuch kann eine Signalfunktion haben und als Erkennungszeichen, auch als Zeichen der Solidarität unter Schwestern im Islam dienen.

214) Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22. August 1996

*hört es einfach dazu – die Familie ist gegründet, man hat andere Ziele und muss niemanden mehr auf erotischer Ebene ansprechen.*²¹⁵

Die islamische Kleidung der Frauen wird im gegenwärtigen Wertekampf in der deutschen Gesellschaft instrumentalisiert. Ihr ursprünglicher Zweck, die Privatsphäre zu schützen, wird weitgehend in den Hintergrund gedrängt. Die durch die Medien voyeuristisch erzogene Mehrheit der „Schlüssellochgesellschaft“, die es gewohnt ist, über Intimitäten aus dem Privatleben von so genannten Personen der Öffentlichkeit ausführlich informiert zu werden, empfindet den Versuch, die Privatsphäre einer geschlechtsreifen Frau vor fremden Augen zu schützen, als Provokation.²¹⁶

Das Kopftuchtragen kann im außermuslimischen Bereich zum Problem werden, z.B. durch Diskriminierung in manchen Berufen, etwa im öffentlichen Dienst. Das Nicht-Tragen des Kopftuches wiederum kann im muslimischen Umfeld Probleme bereiten, etwa wenn ein türkisches Mädchen von der Familie seines türkischen Freundes deshalb als Heiratskandidatin abgelehnt wird. Bei der Ablehnung im beruflichen Bereich aufgrund des Kopftuches entsteht eine paradoxe Situation: Eine vermeintlich unterdrückte muslimische Frau wird bei ihrem Versuch, dieser Unterdrückung durch eine Berufstätigkeit zu entgehen, diskriminiert. Einen Ausweg aus dieser Situation bietet die muslimische Infrastruktur. Es gibt allerdings auch nicht-muslimische Geschäfte, die ihren muslimischen Mitarbeiterinnen die Möglichkeit einräumen, bei der Arbeit islamische Kleidung zu tragen, so etwa das Kaufhaus Woolworth in der Frankfurter Innenstadt. Ist diese Möglichkeit nicht gegeben, folgt daraus ein Konflikt zwischen religiösem Gewissen und der Notwendigkeit zu arbeiten. Einige Frauen entscheiden sich in diesem Dilemma gegen den Arbeitsplatz, andere schließen für sich Kompromisse. So berichtete eine Iranerin, die an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachbereich Chemie ist, sie erscheine bei der Arbeit in europäischer Kleidung und ohne Kopfbedeckung, außerhalb der Arbeit aber kleide sie sich konsequent islamisch.²¹⁷ Ähnlich verfährt eine junge türkische Lehrerin an einer Schule in Mörfelden-Walldorf. Ihr Wunsch, als Lehrerin zu arbeiten, war so stark, dass sie beschloss, ihre islamische Kopfbedeckung nur außerhalb der Schule zu tragen. Nicht alle muslimischen Frauen können eine solche Entscheidung treffen. Eine angehende Krankenpflegerin musste auf ihren Ausbildungsplatz an der Universitätsklinik in Frankfurt verzichten, weil ihre Vorgesetzten ihr das Tragen ihrer islamischen Kopfbedeckung während der Arbeitszeit untersagten.²¹⁸

3. Muslime in der Öffentlichkeit. Muslimische Infrastruktur

Während man sich als praktizierender Muslim oder praktizierende Muslima in den privaten Lebensräumen bzw. in den Vereinsräumen eine nach islamischen Regeln organisierte Welt schaffen kann, ist dies im öffentlichen Raum also nicht ohne weiteres möglich. Man sieht sich vor die Wahl gestellt, die Religion entweder zur Privatsache zu machen und aus dem öffentlichen Alltag zu verbannen oder den islamischen Vorschriften so weit wie möglich zu folgen, indem man Kompromisse zwischen weltlichem Alltag und in diesen zu integrierenden religiösen Elementen schließt. Eine dritte Möglichkeit ist schließlich der Versuch, die öffentlichen

215) Gespräch mit einer türkischen Studentin im Februar 2004

216) Ein *Spiegel*-Leser äußert eine interessante Auffassung zur Debatte um die islamische Kleidung: „Das vermeintlich aufgeklärte Gegenbild der ‚grell geschminkten‘ jungen Frau im ‚knappen Outfit‘ zur Kopftuchträgerin ist in Wahrheit nur die westliche Variante, die subtilere Form der Manipulation, damit sich Frauen so präsentieren, wie es Männer wünschen.“ (Leserbrief aus Niedersachsen von Martin Voss in: *Der Spiegel*, 41/2003)

217) Aus einem Gespräch an der Universität im März 2004

218) Im Archiv der IRH sind solche Fälle ausführlich dokumentiert.

Lebensräume möglichst zu meiden und die muslimische Infrastruktur für einen potentiellen Arbeitsplatz in Erwägung zu ziehen.

Haram-Bereiche in der Stadt

Da das öffentliche Leben für einen Muslim in Europa nicht per se im Sinne des Islam geregelt ist, gilt es genau hinzusehen, welche öffentlichen Räume *halal* (erlaubt) und welche *haram* (verboten) sind. Neben Spielhallen und erotischen Nachtclubs und Kinos sind auch die gemischten Saunen, Schwimmbäder, Fitnessstudios, Gaststätten mit Alkoholausschank und Schweinefleischgerichten und homosexuelle Einrichtungen für einen Muslim verboten, also *haram*. Diese *haram*-Orte in der üblichen Struktur einer westlichen Stadt werden von streng praktizierenden Muslimen gemieden.²¹⁹

Synkretistische Elemente in der Lebensweise der Muslime

Muslime in einer deutschen Großstadt leben inmitten zahlreicher Religionen und Weltanschauungen. Hier stellt sich die Frage, wie sie ihrerseits mit den anderen Religionen und Weltanschauungen umgehen. Ihre Reaktionen auf andersartige religiöse Phänomene und Symbole reichen von rigoroser Ablehnung bis zu bewusster oder unbewusster Integration in den eigenen Alltag.

Die muslimischen Kinder, die in großer Zahl evangelische oder katholische Kindergärten besuchen, wachsen mit christlichen Festen und Bräuchen auf. Der St.-Martins-Umzug, Nikolaus, Weihnachten oder Ostern sind Beispiele dafür. Die kleinen Muslime leben de facto in zwei religiösen Welten, die sie in ihr Weltbild einordnen müssen. Dabei spielen die familiäre Erziehung und die Einstellung der Eltern – von tolerant bis ablehnend – eine wichtige Rolle. Die Frage, wie weit ein Muslim am christlich geprägten Leben partizipieren darf, ohne dadurch vom Islam abzufallen (*sirk*), beschäftigt viele Muslime. Es gibt – je nach individuellem religiösem Verständnis – unterschiedliche Antworten. Der deutschsprachige Ratgeber Der deutsche Mufti gibt an, dass „es für einen Muslim verboten ist, christliche Feste, insbesondere Weihnachten, zu feiern“, weil man damit „die äußeren Formen des Polytheismus belebt und die religiösen Zeremonien von Juden und Christen bekräftigt“.²²⁰ Die Befolgung dieses Verbots würde innerhalb einer multikulturellen Gesellschaft Isolation bedeuten. Akzeptiert man jedoch die Vielfalt religiöser Lebensformen, hat man auch als Muslim die Chance, als Teil einer vielgestaltigen Religionskultur einen produktiven Dialog mit den anderen zu führen und Akzeptanz für die eigene Religion erhalten. Manche Muslime integrieren christliche Symbole als Teil ihres neuen Umfeldes in ihren Alltag, ohne dabei über den religiösen Sinn nachzudenken. In einer iranischen Familie in Frankfurt wird jedes Jahr für das Kind ein Weihnachtsbaum geschmückt, weil das aus ihrer Sicht einen auch ästhetischen Brauch darstellt, der zur Tradition des Landes, in dem sie leben, gehört. Für beide Eltern tut dieser Brauch ihrer Selbstdefinition als Muslime keinen Abbruch.²²¹ In einer pakistanischen Imbissstube steht neben einem keramischen Halloween-Kürbis ein schiitisches Heiligenbild von Imam Hussein. Die pakistanischen Besitzer sind fromme Schiiten. In einem pakistanischen Laden in der Nähe der Kaiserstraße²²² findet man Poster mit Abbildungen der Moscheen von Mekka und Medina neben Postern mit Abbildungen hinduistischer Götter im selben Regal bzw. an derselben Wand. Das Personal hört regelmäßig

219) Zu den Paradoxien einer Großstadt gehört die Tatsache, dass Moscheen im Bahnhofsviertel sich in enger Nachbarschaft mit Bordellen und Spielclubs befinden.

220) Rassoul (1997), S. 792 f.

221) Eigene Beobachtung bei einer befreundeten iranischen Familie

222) Ein pakistanischer Laden in der Kaiserpassage im Bahnhofsviertel

islamische Gebete aus dem Recorder, es sind Muslime, deren Religiosität vom nichtmuslimischen Waren-sortiment in ihrem Geschäft unbeschadet bleibt.²²³

Infrastruktur der Muslime

Wenn von der räumlichen Präsenz der islamischen Religion die Rede ist, sind im Allgemeinen die islamischen Vereine und Moscheen der Stadt gemeint. Es gibt aber weitaus mehr Formen, nämlich die einer spezifischen Infrastruktur, wo sich islamische Kultur sichtbar und erlebbar manifestiert.²²⁴ Diese Infrastruktur begann sich mit der langsamen Etablierung der Gastarbeiter aus muslimischen Ländern zu entwickeln. Sie wurde von Einzelpersonen initiiert, die sich zu diesem Zweck zusammenschlossen. In den meisten Fällen entstand sie um einen Verein herum und wurde auf die Bedürfnisse der jeweiligen ethnischen Gruppe abgestimmt.

Die in der vorliegenden Arbeit als „muslimische Infrastruktur“ bezeichnete Erscheinung versteht sich als Subphänomen der allgemeinen Infrastruktur, die von der gesamten Gesellschaft getragen und in Anspruch genommen wird. Sie hat sozusagen ergänzenden Charakter. Ihre primären Aufgaben bestanden und bestehen darin, spezifische Lücken in der Versorgung zu schließen (mit Produkten aller Art aus den Herkunftsländern, die in Frankfurt nicht zu haben sind), die Erfüllung religiöser Pflichten in optimaler Form zu gewährleisten und wirtschaftlichen Nutzen zu erzielen (für eine Gemeinde oder eine Familie). Bei der Betrachtung einer muslimischen urbanen Infrastruktur ist zwischen einer autonomen und einer integrierten Infrastruktur zu unterscheiden.

Autonome Infrastruktur der Muslime

Die Schaffung einer autonomen Infrastruktur durch die Muslime in Frankfurt hatte den Zweck, für alle relevanten Lebensphasen eines Gläubigen religiöse Unterstützung anzubieten. Ob eine rituelle Knabenbeschneidung durch einen islamischen Arzt, eine vom Imam vollzogene islamische Eheschließung, eine von einem islamischen Veranstalter organisierte Pilgerreise nach Mekka, eine islamische Beerdigung mit Hilfe eines islamischen Bestattungsunternehmens – von der Geburt bis zum Tod werden Muslime, wenn sie es wollen, mit Hilfe dieser Infrastruktur begleitet. Diese autonome Infrastruktur soll dabei helfen, die Elemente einer westlichen Lebensgestaltung mit den Grundsätzen der islamischen Religion zu vereinen. Bei ihrer Betrachtung

223) Ein weiteres Beispiel für religiösen Synkretismus: Eine in Aserbaidschan geborene Frau, die später in Russland lebte, war ursprünglich mit ihrem jüdischen Ehemann dorthin gezogen. Der Ehemann war dann nach Israel ausgewandert. Sie selbst lebt heute in Frankfurt. Die Frau ist Anwältin von Beruf, fühlt sich dem schiitischen Islam zugehörig und bemüht sich, regelmäßig in die Moschee zu gehen. Dort kennt sie viele muslimische Frauen und fühlt sich gut aufgehoben und verstanden. Wenn sie in die Moschee geht, kleidet sie sich islamisch. Im Alltag kleidet und frisiert sie sich europäisch. Eines Tages erzählte sie am Telefon, dass in der russisch-orthodoxen Kirche am Fischstein etwas Interessantes passiert sei: Eine nach orthodoxem Glauben Heil bringende Ikone sei zur Verehrung in der Kirche ausgestellt worden. Sie sei bei dem Gottesdienst dabei gewesen und habe ein tiefes religiöses Erlebnis gehabt. Auf die Frage, ob man sich so leicht in zwei religiösen Welten zurechtfinden könne, antwortete die Frau: „Klar, Gott ist groß und eins und für alle da.“ Es bereitet ihr kein Problem, zu einem schiitischen Gebet zu kommen und einer russisch-orthodoxen Liturgie beizuwohnen. Sie hat sich ihre eigene ihr gemäße religiöse Welt geschaffen.

224) Der Begriff „Infrastruktur“ (Unterbau) stammt aus dem Sprachgebrauch der NATO und bezeichnete ursprünglich die im Boden befindlichen Leitungen wie Rohrleitungen und Kabel. Heute wird er als Sammelbegriff unterschiedlich verwendet und zumeist nur durch Aufzählung der für eine räumliche Entwicklung erforderlichen Anlagen und Einrichtungen bestimmt. Hier ist von einer primär für religiöse Zwecke geschaffenen Infrastruktur die Rede, die nicht nur im räumlichen Sinne gemeint ist, sondern für die Schaffung einer speziellen Form der Religionskultur steht. Die Infrastruktur der Muslime entstand als Produkt unabhängiger Entscheidungen und freiwilliger Tätigkeit von Individuen im Rahmen der objektiven Religionsfreiheit und der demokratischen Grundordnung, die dies ermöglicht.

fallen zwei Aspekte auf: die Infrastruktur mit einer internen Funktion, die hauptsächlich auf rein religiöse Bedürfnisse abgestellt ist, und eine nach außen geöffnete Form, die einen wirtschaftlichen Faktor darstellt und auch von Nichtmuslimen genutzt wird. Den internen Aspekt präsentieren in erster Linie die Moscheevereine, sie sind gleichsam Zentren der religiösen Infrastruktur. Die lokale Infrastruktur entstand in den meisten Fällen um einen solchen Verein herum und war so auf die Bedürfnisse der jeweiligen ethnischen Gruppe abgestimmt, aber im religiösen Sinne für alle Muslime geeignet. Die lokale Infrastruktur eines Vereins gibt ein Stück weit die Struktur einer traditionellen orientalischen Stadt wieder, in der die Moschee der Mittelpunkt ist und der Bazar als wirtschaftliches Zentrum sowie andere Versorgungseinrichtungen von der Stadtmauer umschlossen sind. Die kulturelle Eigenart der Herkunftsgesellschaft verschmilzt mit den lokalen Lebensbedingungen zu einem kulturellen Konglomerat, das durch die Religion belebt und mit Sinn erfüllt wird.

Zur autonomen Infrastruktur der Muslime gehören spezielle Firmen, die sich auf die Organisation des Lebens der Muslime im Einklang mit dem Islam spezialisiert haben. Dazu zählen Bestattungsunternehmen²²⁵ (Überführung des Leichnams und islamische Bestattung im Herkunftsland), Übersetzungsbüros²²⁶, Reiseveranstalter mit dem Schwerpunkt der Organisation der großen und der kleinen Pilgerfahrt (*hadj* und *umra*)²²⁷, Büros zur Erledigung von Formalitäten nach islamischem Recht, z.B. im Zusammenhang mit Eheschließung, Scheidung, Erbfragen usw.²²⁸ Neben diesen Funktionen gibt es auch Ärzte und Ärztinnen²²⁹, von denen sich viele Muslime, auch der Sprache wegen, bevorzugt behandeln lassen. In manchen Vereinen werden auch preisgünstige Friseurdienste angeboten.²³⁰

Zum externen, also der Allgemeinheit zugänglichen Teil der Infrastruktur zählen die von Muslimen geführten Läden ethnischer Ausrichtung sowie die Speisebetriebe der ethnischen Küchen in der Stadt. In diesem Segment steht der wirtschaftliche Aspekt im Vordergrund. Die Einrichtungen sind über die Stadt verstreut, konzentrieren sich jedoch naturgemäß in den Vierteln mit einem starken muslimischen Bevölkerungsanteil. Durch die von Muslimen geführten Kaufläden tritt die muslimische Präsenz in der Stadt besonders deutlich in Erscheinung. Bei aller Differenz ist den Läden gemeinsam, dass wenigstens ein Teil des Sortiments in irgendeiner Weise mit der Religion zu tun hat. Die öffentlichen Läden und die internen Vereinsläden unterscheiden sich in Bezug auf den rechtlichen Status. In den öffentlichen Läden kann jeder einkaufen, nicht aber in den Vereinsläden, die den Vereinsmitgliedern vorbehalten sind – vordergründig aus steuerlichen Gründen.²³¹ Die Einnahmen aus den Vereinsläden helfen den Vereinen, sich finanziell zu tragen. In den Geschäften werden landestypische Lebensmittel, Gewürze, Kleidung, Zeitungen und Zeitschriften, Bücher, aber auch Artikel für den religiösen Bedarf wie Gebetsteppiche, Koranuntergestelle, Rosenkränze, Bilder der schiitischen Heiligen, Schlüsselanhänger oder Anhänger fürs Auto mit Koranversen u.ä. zum Ver-

225) Zum Beispiel Islamisches Beerdigungs- und Bestattungsinstitut M. El Haj Ali, Mainzer Landstr. 116, 60327 Frankfurt (Gutleutviertel)

226) Zum Beispiel Übersetzungsbüro (Arabisch, Französisch) Akoury Nadim Akoury, Wiener Str. 77, 60599 Frankfurt (Sachsenhausen)

227) Azitours Arabien, Oskar-Schindler-Str. 5, 60437 Frankfurt (Bonames)

228) Etwa RA Ünal Kaymakci, Marbachweg 350, 60320 Frankfurt (Preungesheim)

229) Zum Beispiel Aiman Akkad, Facharzt für Allgemeinmedizin, Große Eschenheimer Str.9, 60313 Frankfurt (Stadtmitte)

230) Allerdings sind Vereinsfriseur nur für männliche Kunden vorgesehen. Der Friseur der hauptsächlich arabischen Abu Bakr-Moschee schlug dem Vorstand vor einiger Zeit seine tunesische Ehefrau als Friseurin für Frauen des Vereins vor. Über ihre Einstellung wird jetzt nachgedacht (aus einem Gespräch mit Ahmad Al-Kadouri vom Vorstand der Abu Bakr-Moschee). Häufig kommen muslimische Friseurinnen zu den strenggläubigen Frauen ins Haus, wo sie, vor fremden Blicken geschützt, arbeiten können. Es gibt aber auch muslimische Friseursalons wie z.B. Friseur Salon 2000 (Männer- und Frauenfriseur), Greifstr. 2, 60486 Frankfurt (Bockenheim).

231) Gespräch mit Al-Kadouri, Vorstandsmittglied der Abu Bakr-Moschee, am 24. April 2003

kauf angeboten. Bei den Lebensmitteln wird darauf geachtet, dass sie möglichst *halal* sind. Das gilt insbesondere für Fleisch und Fleischerzeugnisse. Die Vielfalt an Obst, Gemüse und Gewürzen erlaubt es den Muslimen, die kulinarische Tradition ihres Herkunftslandes zu pflegen. Darüber hinaus gibt es auch traditionelle Gegenstände aus der jeweiligen Landeskultur zu kaufen.²³²

Die meisten muslimischen Läden erfüllen auch eine nicht kommerzielle soziale Funktion. Schwarze Bretter mit Informationen über Vermietungen von Wohnungen, Autoverkauf, Veranstaltungen, Konzerte, Jobs usw. dienen einer unmittelbaren Kommunikation.

Es gibt in Frankfurt mehrere florierende Geschäfte mit Einrichtungsgegenständen aus dem Orient, die größtenteils von nichtmuslimischen Kunden aufgesucht werden. Paradoxe Weise scheint mit der zunehmend islamfeindlichen Stimmung in der Gesellschaft eine wachsende Begeisterung für orientalischen Lebensstil einherzugehen, der besonders in den Großstädten Mode geworden ist.²³³

Auch die vielfältige Küche des Orients erfreut sich immer größerer Beliebtheit: Libanesishe, persische, türkische, pakistanische und marokkanische Restaurants machen mit ihren köstlichen Gerichten gute Umsätze. Es gibt Lokale, die fast ausschließlich von Muslimen besucht werden, zum Beispiel die zahlreichen Teestuben um die Münchener Straße. Ebenso populär bei Muslimen sind die einfachen Imbissstuben, von denen es eine große Zahl im Bahnhofsviertel gibt. Sie bieten preisgünstiges und gutes Essen und werben damit, dass ihr Essen *halal* ist. Eine andere Art von Lokalen sind die Restaurants mit ethnischer Küche der gehobenen Kategorie, die auf die Bedürfnisse der nicht-muslimischen Gäste abgestimmt sind und auch Alkohol ausgeben.

Die vielen ethnischen Läden und Restaurants verleihen der unpersönlichen architektonischen Gestalt der Frankfurter Innenstadt Lebendigkeit und bestätigen damit die von U. Beck formulierte Integration des Globalen ins Regionale.²³⁴ Die iranischen, türkischen, syrisch-libanesischen Speiselokale machen neben den italienischen und ostasiatischen die Normalität im Straßenbild aus, während die Lokale mit einheimischer deutscher Küche zunehmend zu „Exoten“ gehobener Kategorie werden.

Integrierte Infrastruktur der Muslime

Die integrierte Infrastruktur setzte sich, wie die Bezeichnung verrät, von Anfang an zum Ziel, sich in die bestehenden gesellschaftlich-rechtlichen Strukturen als deren legitimer Teil zu integrieren. Als die muslimischen Einwandererfamilien sich entschieden, dauerhaft in Deutschland zu bleiben, und Nachwuchs bekamen, verstärkte sich ihr Wunsch nach einer Legitimation des Islam und nach gesellschaftlich-politischer Anner-

232) Zum Beispiel landesspezifisches Ofengeschirr in einem marokkanischen Laden in der Münchener Straße, reich verzierte Wasserpfeifen oder einen schnörkeligen Samowar in einem persischen Laden in der Nähe des Hauptbahnhofs, ein Grillgerät mit eingebautem Teekoher in einem türkischen Laden im Gallus oder mit Stickereien geschmückte Kleider im Vereinsladen der Tarik Ben Ziad Moschee oder in einem pakistanischen Geschäft in der Nähe der Kaiserstraße. In einem türkischen Lebensmittelladen in einem Hinterhof der Münchener Straße kann man neben einem Gebetsrosenkranz einen weiß-blauen Keramik-Anhänger finden, auf dem ein Auge abgebildet ist – ein Artikel, der in der Türkei sehr verbreitet ist. Er soll den bösen Blick und Verwünschungen abwehren. Außerdem gibt es in zahlreichen Vereinsläden, aber auch in den öffentlichen Geschäften eine breite Palette religiöser islamischer Literatur. Einige Läden sind auf bestimmte Artikel spezialisiert, z.B. islamische Kleidung für Frauen, so ein marokkanisches Geschäft in der Praunheimer Landstraße in Hausen, oder auf Musikaufnahmen, wie der türkisch geführte Laden TMM in der Elbestraße im Bahnhofsviertel, wo man traditionelle orientalische Musik, aber auch moderne Interpretationen, Aufnahmen einer *khutba* oder Gebete in arabischer Sprache auf Kassetten oder CDs erwerben kann. Die von Muslimen geführten Ramschläden auf der Münchener Straße oder um die Konstablerwache haben in ihrem reichlichen Angebot von Billigwaren immer auch Abbildungen der islamischen Heiligtümer, allerdings in sehr kitschigen Versionen.

233) Eigene Beobachtung

234) Siehe Thimm und Wellmann (2004)

kennung der Gemeinschaft der Muslime als einer dem Juden- und dem Christentum gleichgestellten Religionsgemeinschaft. Mit der zunehmenden Etablierung der Muslime wurde das Bedürfnis deutlich, die vorhandene islamische Infrastruktur zu erweitern und in die gesellschaftlichen Strukturen zu integrieren bzw. zu einem Teil des deutschen Rechtssystems werden zu lassen. In diesen Zusammenhang gehören die Forderungen, einen staatlichen islamischen Religionsunterricht einzuführen oder das Kopftuchtragen im öffentlichen Dienst sowie das Schächten zu erlauben.²³⁵

4. Werte, Lebensphilosophie und Lebenskonzepte der Muslime

Die folgenden Darlegungen, in denen es um die innere Welt der Muslime geht, beruhen auf informellen Gesprächen und eigenen Beobachtungen. Die Frankfurter Muslime, die bereit waren, sich zu äußern, baten allerdings meist darum, ihre Anonymität zu wahren und von einer schriftlichen Protokollierung abzusehen, was selbstverständlich respektiert wurde. Für die Untersuchung sind gerade diese anonymen Aussagen interessant und relevant, weil sie, in einer geschützten Privatsphäre geäußert, nicht normativ verzerrt sind. Diese Methode hat sich für die Gewinnung unverfälschter Informationen als die ergiebigste erwiesen.

Man kann nicht von einer einheitlichen Lebensphilosophie der Muslime sprechen. Der Begriff „Lebensphilosophie“ ist hier nur ein Konstrukt, das helfen soll, die Mentalität der Muslime in Deutschland zu erfassen und zu verstehen. Jeder Mensch hat seine eigene Lebensphilosophie, seine Strategien der Alltagsbewältigung und sein Wertesystem. Die Lebensweise der Muslime ist ein enges Geflecht aus Anpassung an vorhandene Lebensformen und vorgegebene gesellschaftliche Strukturen einerseits und aus bevorzugten Gestaltungselementen der Herkunftskultur andererseits. Im Lebensstil manifestieren sich Wertesysteme und Lebenseinstellungen. Man versucht, die Werte zu leben, sie im Alltag umzusetzen.

„Die ethisierten Formen muslimischer Religiosität besitzen in Deutschland ... die Funktion, eine selbstbestimmte Vorstellung vom gesellschaftlichen Handeln zu entwickeln und sich damit vor der pädagogischen Bevormundung durch die Mehrheitsgesellschaft zu schützen“, schreibt Nikola Tietze.²³⁶

Zu den Werten, die man bewahren soll, zählen in erster Linie Frömmigkeit, Bescheidenheit, Gastfreundlichkeit, islamisch interpretierte moralische Eindeutigkeit in Fragen der Geschlechterbeziehung, Subordination innerhalb einer Großfamilie, Verantwortung für die Familienmitglieder, wohlerzogene, gehorsame Kinder.²³⁷ In zahlreichen Gesprächen beteuerten fast alle meine Gesprächspartner, eine einfache Lebensführung anzustreben. Geld soll nicht verschleudert werden, aber Gastfreundlichkeit, die im Islam als besondere Tugend gilt, hat stets Vorrang. Gemeinsame Mahlzeiten stärken das Wir-Gefühl. Die Häuser der meisten Muslime sind offen für Freunde und Bekannte, die man spontan zum obligatorischen Tee oder zum Essen einlädt. Mit Speisen wird in der Regel nicht gespart. Geizig sein und an sich raffen wird gesellschaftlich verurteilt. Viele der Befragten bemängelten die ihres Erachtens unterentwickelte Gastfreundlichkeit auf Seiten der meisten Deutschen sowie eine aus ihrer Sicht übertriebene Sparsamkeit.

Der aus Ägypten stammende Vorsitzende des IIS Mustafa Shahin erklärt seine Lebenseinstellung so:

231) Siehe hierzu Zweites Kapitel, S. 123

232) Tietze (2003), S. 134

233) Im realen Lebensverlauf können einige dieser Werte je nach individueller Vorstellung und Lebenserfahrung von den abstrakten, z.B. in Versen des Korans festgelegten Idealen abweichende Formen annehmen, sie können etwa patriarchalisch, neurotisch, egoistisch, zu Gunsten eines Stärkeren und zur Benachteiligung eines Schwächeren interpretiert und ausgelebt werden.

„Wenn ich in meinem Kühlschrank ein Stück Käse habe, gibt es zwei Möglichkeiten, darauf zu reagieren. Ich kann Allah dafür danken, dass ich dieses Stück Essen habe, oder mich ärgern, dass in meinem Kühlschrank nichts als dieses klägliche Stück Käse liegt und kein Hummer oder so. Ich wähle die erste Option. Oder wenn mein Auto schäbig und kaputt ist, dann freue ich mich, dass ich die Möglichkeit habe, damit zu fahren; wer es hässlich findet, soll sich ärgern.“²³⁸

Die Integration der religiösen Muslime in die bestehende Gesellschaft wird von A. Zaidan als „das Sich-Einbringen in die bestehende Kultur unter Beibehaltung der eigenen Werte“ verstanden und formuliert.²³⁹

Selbstkritik im innerislamischen Kontext

In den eigenen Reihen der Muslime finden innerhalb der Vereine in Form von innerislamischen Konferenzen und im privaten Bereich auf der Ebene privater Gespräche zum Teil heftige Debatten über das Leben der Muslime in einer nicht-islamischen Umgebung statt.²⁴⁰ Die Muslime üben eine manchmal heftige Kritik an den Verhaltensweisen anderer Muslime, wenn diese dem Ruf des Islam schaden können. Dieser gute oder schlechte Ruf zeigt sich in den Reaktionen der nicht-islamischen Umwelt. Die Kritik ist genauso vielfältig wie die islamische Landschaft selbst: Je nach der eigenen Einstellung kritisieren die Muslime ihre Opponenten zum Beispiel als zu religiös, zu extrem, zu religionslos, zu patriarchalisch, zu konservativ, zu assimiliert, zu isoliert, zu liberal, zu westlich, zu orientalistisch.

Muslime, die mit dieser Materie befasst sind bzw. sich engagieren, nennen in ihrer Kritik z.B. die in einzelnen Fällen gestörte Kommunikation zwischen den Vereinen, die zum Teil im politischen Verständnis und in den Gegebenheiten der Herkunftsländer wurzelt, wie dies bei DITIB, VIKZ, Milli Görüs der Fall ist. Es wird beklagt, dass es den Muslimen nicht gelingt, als Monolith in der Gesellschaft eine „gemeinsame Sprache“ zu sprechen, sodass ihre Interessen von der Gesellschaft bagatellisiert werden. Die laizistisch argumentierenden Muslime werfen den schariatistisch denkenden Muslimen moralischen Imperialismus vor.²⁴¹ Ein weiterer Kritikpunkt im innerislamischen Kontext bezieht sich auf das fehlende Bewusstsein für die *umma*; dieser Mangel impliziere negative Folgen für die *umma* und eine Marginalisierung der muslimischen Probleme. Panislamische Solidarität habe oberste Priorität. Die Neigung zur Opferrolle in der Gesellschaft, zu Isolation und Resignation, d.h. zur Passivität wird kritisiert. In der *Islamischen Zeitung* spricht ein ägyptischer Autor von „Klagekultur mit der Suche nach Verschwörungen“.²⁴² Manche kritisieren auch die mitgebrachten patriarchalischen Sitten als realitätsfremd. Nadim Elias forderte auf einer Konferenz in Frankfurt mehr Kompromissbereitschaft in der Gestaltung des muslimischen Alltags. Der Ärger mancher muslimischer Familienväter darüber, dass ihre Töchter im Bus oder in der Straßenbahn auch neben männlichen Fahrgästen sitzen, zeuge von Realitätsfremdheit, Sturheit und häuslichem Despotismus. Solch obskure Einstellungen würden das Bild des Islam in der Öffentlichkeit verzerren.²⁴³ Ähnlich argumentierte der Vorsitzende des IIS in Frankfurt Mustafa Shahin in seiner Kritik an Muslimen, die ihre Frauen schlagen. Durch das Beispiel die-

234) Gespräch mit Mustafa Shahin im April 2003

239) Zaidan (2000), Vorwort, S. 18

240) In Frankfurt werden seit einigen Jahren jährliche innerislamische Dialogveranstaltungen in arabischen Vereinen (beispielsweise im Verein um die Tarik Ben Ziad Moschee oder um die Abu Bakr-Moschee) in deutscher und in arabischer Sprache angeboten. In der nicht-muslimischen Öffentlichkeit bleiben diese Veranstaltungen, bei denen in der Regel Vertreter von Gemeinden aus anderen Städten zu Gast sind, weitgehend unbemerkt.

241) So warf ein DITIB-Funktionär im Zusammenhang mit der Diskussion, ob Aleviten Muslime seien oder nicht, der IRH vor: „Der Vorsitzende der IRH ist doch kein Gott, um zu entscheiden, wer Muslim und wer keiner ist.“

242) *Islamische Zeitung*, 17. Oktober 2003

243) In einem Vortrag auf der Konferenz in der Tarik Ben Ziad Moschee im Juli 2003

ser Muslime entstehe der Eindruck, Aggression gegenüber Frauen sei der islamischen Religion immanent. Muslime mit derart patriarchalischem Verhalten blamieren nach Ansicht vieler muslimischer Aktivisten die gesamte *umma* und schädigen den Ruf des Islam in der Öffentlichkeit.²⁴⁴ Auch in muslimischen Kreisen wird darauf hingewiesen, dass ein solches Verhalten von einem niedrigen Bildungs- und Intelligenzgrad zeuge.

Ferner werden die mangelnden Kenntnisse der Gläubigen über die Inhalte ihrer Religion beklagt.

*„Ein niedriges Bildungsniveau behindert den Dialog. Das Wissen vieler Muslime über ihre Religion beschränkt sich auf die Traditionen und festen Rituale. Das religiöse Verhalten ist ritualisiert, es fehlt die Auseinandersetzung mit dem Sinn und Zweck der Rituale aus koranischer Sicht“, meinte der ehemalige IRH-Vorsitzende Zaidan in einem Gespräch.*²⁴⁵

In ähnlicher Weise bedauert ein Vorstandsmitglied des Vereins um die Abu Bakr-Moschee in Frankfurt, Ahmad Al-Kadouri, die geringe Teilnahme der muslimischen Frauen an gesellschaftlichen Aktivitäten sowohl innerhalb als auch außerhalb des Vereins. Er kritisiert die Passivität der Muslime, ihr mangelndes Engagement in der Politik. Letzteres sei selbst dann einen Versuch wert, wenn es Erfahrungen von Ausgrenzung und Nicht-Akzeptanz mit sich bringe, Erfahrungen, auf die man weiter aufbauen könne.²⁴⁶ Das Mitglied des bengalischen BANIZ-Vereines Amanullah kritisiert die „Faulheit“ vieler Muslime beim Erwerb der deutschen Sprache.²⁴⁷

Zusammenfassend lässt sich die Kritik nach zwei Richtungen aufteilen: Zum einen gibt es eine ihrem Wesen nach liberale Richtung, die sich gegen veraltete patriarchalische Sitten wendet mit der Begründung, solche Verhaltensweisen würden das Bild der Muslime in der Öffentlichkeit verzerren und ihnen damit schaden. Diese Richtung spricht sich gegen religiöse und soziale Absonderung aus und für eine Partizipation am sozialen und politischen Geschehen der bundesrepublikanischen Gesellschaft. Die zweite Richtung der Kritik ist eher konservativ. Ihre Anhänger sehen jede Art der Annäherung an die westlichen Lebensmodelle als Opportunismus und Abfall vom Islam. Demnach sollten Muslime ausschließlich unter sich bleiben, Traditionen bewahren und diese weitergeben. Muslime, die in diese Richtung argumentieren, haben häufig die Phantasie einer idealen islamischen Gesellschaft, die sich im Gegensatz zur westlichen Welt (was auch immer darunter verstanden wird) durch bessere Lösungen sozialer Probleme legitimiert. Durch die Idealisierung der gemeinschaftlichen Beziehungen wird die Vision einer idealen Gesellschaft geschaffen, in der Prinzipien von Gerechtigkeit, Solidarität, Gleichheit, technischem Fortschritt und Moral nebeneinander existieren und alle Menschen zufrieden stellen können. Der islamische Staat wird zu einer sozialen Utopie, die zwar nie verwirklicht werden kann, an der aber alles gemessen werden soll. Die Geschlechterbeziehungen spielen in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle, weil sie als Symbol für die Idealwelt der islamischen Ordnung stehen.

Diese zwei Extreme der Kritik treten selten konsequent als solche auf. In der Regel entsteht letztlich eine Mischung, in der beide Extreme in unterschiedlicher Gewichtung vereint sind, eine Mischung, die ihre Zusammensetzung immer wieder verändern kann. Die symbiotischen Lebenskonzepte infolge dieser Mischung zielen darauf, die eigene islamische Identität zu bewahren und sich gleichzeitig gesellschaftlich konform, konfliktfrei und loyal zu verhalten. Das gleiche gilt für Frauen in ihrem Bestreben, den Anstand im islamischen Sinne zu wahren und zugleich am gesellschaftlichen Leben zu partizipieren.

244) Gespräch mit dem Vorsitzenden des IIS Mustafa Shahin 2004

245) Zaidan, Gespräch 2002

246) Gespräch im Verein um die Abu Bakr-Moschee am 24. April 2003

247) Gespräch mit Amanullah im Frühjahr 2003

Exkurs: Wertekonflikt mit der nichtislamischen Umgebung

In der gesellschaftlichen Auseinandersetzung zwischen – vor allem strenggläubigen – Muslimen und ihren nichtmuslimischen Opponenten über geeignete Lebensmodelle geht es primär um Wertvorstellungen. Nach Auffassung des französischen Religionsforschers Olivier Roy sind die Werte im modernen Islam transversal, das heißt, sie decken sich im Wesentlichen mit denen der großen westlichen Religionen, Katholizismus und Protestantismus, und auch mit denen der jüdischen Religion.²⁴⁸ Andererseits unterscheiden sich hinsichtlich der Werte, die ihnen wichtig sind, auch die einzelnen Menschen innerhalb einer bestimmten Kultur, nicht nur die Menschen unterschiedlicher Kulturen.²⁴⁹ Jedes Individuum hat eine eigene Konstellation relevanter Werte, die sein Handeln bestimmen. Die gegenwärtig stattfindende gesellschaftliche Auseinandersetzung zwischen den Bürgern islamischen und den Bürgern nicht-islamischen Glaubens, der so genannten Mehrheitsgesellschaft, ist im Wesentlichen ein „Konflikt der Wertvorstellungen“. Es werden Werteideologien konstruiert, in denen beide Seiten moralisch argumentieren. Dabei wird eine Zweiteilung der Gesellschaft in hier „wir“ und dort „die anderen“ vorgenommen. Solche Konstruktionen sind es, die zum einen auf Erhaltung und Kultivierung des Bestehenden – in Form von Überlieferungen, Traditionen, Sitten usw. – gerichtet sind und zum anderen auf Tabu- und Traditionsbruch, auf einen Bruch mit dem traditionell bestehenden geistigen Gut, auf so genannte emanzipatorische Werte, welche die gegenwärtige ökonomisch begründete globale Leitkultur dominieren. Leistungsbezogener Wirtschaftsliberalismus wird gegen gemeinschaftlich orientierten Traditionalismus positioniert und umgekehrt.²⁵⁰

Innerhalb der *umma* „vor Ort“ gibt es eine Fülle von Schattierungen und Optionen für eine Kombination von Wertvorstellungen je nach Vorgeschichte, sozialem Status, ethnischem Hintergrund, Generationszugehörigkeit. Allen gemeinsam ist die Identifizierung mit dem Islam und die Zugehörigkeit zur *umma*. Zu den islamischen Werten zählt in erster Linie die Gestaltung des Lebens im Einklang mit der göttlichen Offenbarung (Koran) und der prophetischen Überlieferung (*sunna*). Daraus resultieren die Wertvorstellungen in Bezug auf verschiedene Bereiche des Lebens (sozial, privat, politisch, ökonomisch usw.).²⁵¹

In den Augen vieler Muslime sind die Werte, die das deutsche bzw. westliche Gesellschaftssystem verkörpert, in erster Linie Individualismus, Materialismus, technische Modernität und freizügiger Lebensstil.²⁵² Dabei übt die materielle Grundlage dieser als „unmoralisch“ definierten Gesellschaft eine große Anziehungskraft vor allem auf Einwanderer aus Gegenden mit rückständigen Lebensbedingungen aus, nicht nur auf die muslimischen. So sind die Einwanderer einerseits vom wissenschaftlich-technischen Fortschritt fasziniert, an dem sie gerne teilhaben würden, lehnen andererseits jedoch ein Gesellschaftssystem ab, das ihres Erachtens auf einem extremen Individualismus gründet, der für die Auflösung von Gemeinschaft und Familie verantwortlich ist.²⁵³

Es gibt also eine Reihe von Gegebenheiten und Werten, die die meisten Muslime, unabhängig von Grad und Art ihrer Religiosität, bejahen und für geeignet halten, übernommen zu werden. Dazu schreibt A. Zaidan an die hessischen Muslime:

248) Siehe Roy (2004), S. 121

249) Siehe Saum-Aldehoff (2004), S. 45 f.

250) Siehe Saum-Aldehoff (2004), S. 45 f.

251) Nach A. Zaidans (1999b) Definition umfasst die Scharia im islamischen Wertesystem die Gesamtheit der göttlichen Gebote für die Muslime, die in Koran und Sunna des Gesandten enthalten sind. Der Wert der Menschen vor Allah werde nach der Gottesfurcht und nicht nach äußeren Kriterien beurteilt.

252) Siehe Mourad (1999), S. 93; Denffer in Al-Qaradawi (2003), S. 12 (Vorwort zur seiner Übersetzung aus dem Arabischen); Hofmann (1995), S. 20 ff.; Borek (1999), S. 46 f.; Ramadan (2002), S. 176 ff.; Pinn und Wehner (1995), S. 135 f.

253) Die Aussage ist das Ergebnis eigener Beobachtungen und zahlreicher Gespräche mit Frankfurter Muslimen.

„Alle guten und positiven Elemente, die mit dem Islam vereinbar sind bzw. die den islamischen Grundsätzen nicht widersprechen, sollten übernommen werden. Elemente, die nicht mit dem Islam vereinbar sind bzw. den islamischen Grundsätzen widersprechen, müssen abgelehnt werden.“²⁵⁴

Zu solchen von Muslimen akzeptierten Grundlagen und Werten jener Formation, die unter dem Oberbegriff „westliche Gesellschaft“ gefasst wird, gehören die Errungenschaften aus dem Bereich Wissenschaft und Technik, immer vorausgesetzt, dass sie den ethischen Grundlagen des Islam nicht widersprechen. So werden intakte Verwaltung, Organisation, Sorgfalt bei der Arbeit, moderne Medizin, soziales Netz, Rechtsstaat, Handel, Versorgung, Straßenbau, Transport usw. hoch geschätzt.²⁵⁵ A. Falaturi führt aus:

„... eine ganze Reihe von westeuropäischen Werten ist mit den im Koran begründeten Werten völlig kompatibel. Darunter das Recht auf Leben, auf Schutz gegen Übergriffe und Misshandlungen, das Recht auf Asyl und Minderheitenschutz, das Recht auf Freiheit des Glaubens, das Recht auf soziale Sicherheit, auf Arbeitsschutz, auf Ausbildung und auf geistige Entfaltung.“²⁵⁶

Gleichzeitig wird eine Reihe von modernen gesellschaftlichen Phänomenen und Werten, je nach persönlicher Einstellung, mehr oder weniger kritisch beurteilt und als Element der eigenen Lebensgestaltung weitgehend abgelehnt.

Diese geistige Spaltung stellt einen tiefen inneren Konflikt dar. Die Optionen für seine Bewältigung sind: 1. Die herrschenden Normen und Lebensformen werden akzeptiert, in der Folge entsteht eine neue Identität oder ein innerer Konflikt. 2. Es steht jedem Einzelnen frei, die neuen Normen und Lebensformen nur teilweise zu akzeptieren. Man lebt im privaten Bereich nach den eigenen Werten und verhält sich nach außen konform. Die meisten Einwanderer – nicht nur Muslime – entwickeln eine kombinierte Lebensform, in der die mitgebrachte Identität, die authentisch und deshalb sicher ist, in den neuen Gegebenheiten das Nützliche für sich auswählt und das Wesensfremde ignoriert. Das gelingt meist nur den Ersteinwanderern, die ihre authentisch angeeignete Kultur mitbringen und diese auf dem neuen Boden gedeihen lassen. Spätestens die nächste Generation sieht sich mit dem Problem der Identitätsfindung zwischen der importierten Lebensweise der Eltern und der Alltagsrealität vor der Tür konfrontiert und ist auf geistige Orientierungshilfe angewiesen. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, die vorgefundenen Normen, Werte und Lebensformen gänzlich abzulehnen. Die logische Konsequenz wäre, sofort auszuwandern oder aber zu versuchen, gegen die vorgefundene Lebensordnung zu kämpfen, die Gesellschaft „umzuerziehen“ und Folgen wie Repression und Sanktionen durch das Umfeld auf sich zu nehmen. Die jeweilige Option bestimmt die soziale Lage und den Platz in der Gesellschaft. Jede optionale Handlung setzt aber Entscheidungs- und Handlungsfreiheit in der Gesellschaft voraus.

Exkurs: Wertebezogene Kritik der Muslime

Die Kritik an der westlichen Lebensweise betrifft drei Bereiche – den gesellschaftlichen, moralischen und religiösen Bereich –, die sich im alltäglichen Leben überschneiden können. Diese kritischen Ansätze werden auf verschiedenen Wegen der gesellschaftlichen Kommunikation – interkulturell, interreligiös, privat – dialogisch oder monologisch vermittelt. Die Muslime, auch die, die sich als konservativ und traditionsbewusst einstufen, argumentieren in ihrer gesellschaftlichen Polemik außer mit Koranversen immer auch mit dem

254) Zaidan (2002), S. 71

255) Siehe Khoury (2001), S. 135

256) Falaturi (2002), S. 7 f.

bundesrepublikanischen Grundgesetz und werden so zu einem Teil des nicht-religiösen Staatsgefüges. Die Möglichkeiten der Muslime, ihre Kritik an der modernen westlichen Gesellschaft zu äußern, sind besonders in der letzten Zeit sehr eingeschränkt. Die muslimische Kritik findet sich in den polemischen Publikationen der islamischen Verlage, vieles auf Deutsch, oder im Internet. De facto bleibt das Internet das einzige Medium, wo Muslime relativ ungehindert auch abweichende kritische Meinungen äußern können. Die kritische Sicht wird „unter sich“, also im internen islamischen Kontext vorgetragen. Der Islam wird dabei als alternatives Lebenskonzept begriffen, das sich in einem entsprechenden Lebensstil manifestieren soll. Es wird angestrebt, anders als in den westlichen pragmatischen Gesellschaften den Bezug zum Heiligen als einer übermenschlichen Instanz durch gelebte religiöse Moralität zu bewahren.²⁵⁷

In ihrer wertebezogenen gesellschaftlichen Kritik nähern sich einige Muslime dem konservativen, aber auch dem linken intellektuellen politischen Flügel.²⁵⁸ Im Hinblick auf die dritte Welt wird eine antiglobalistische, pazifistische Haltung angenommen. Der Politik des als „westlich“ definierten Teils der Welt wird vorgeworfen, dass sie dort, wo es um handfeste politische und wirtschaftliche Interessen geht (wie im Jugoslawien- oder Irakkrieg), moralische Motive, Fragen der Menschenrechte vorschleibe. Die Hauptwerte der Spätaufklärung – Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – würden dabei selektiv benutzt und gelten nicht für die Dritte Welt, der eine Politik der Herrschaft und Hegemonie aufgezwungen werde, wie sie vor allem der Neokolonialismus der USA mit sich bringe. Diese Entwicklung ist vom Aufkommen eines religiösen Fundamentalismus begleitet, der einseitig den Muslimen vorgeworfen wird. So verbreitet sich gegenwärtig unter Muslimen die Überzeugung, dass demokratische Freiheit eine Illusion sei und bestenfalls der Vergangenheit angehöre.²⁵⁹ Finanzielle Grundprinzipien der modernen Wirtschaft wie Börsenspekulation oder Zinswesen werden von muslimischer Seite missbilligt.²⁶⁰ Besondere Kritik gilt dem mit dem neoliberalen Wertesystem einhergehenden Lebensstil. Die Dominanz wirtschaftlicher Interessen, Individualismus, Egoismus, Habgier und Betrug werden als Schattenseiten des Kapitalismus hervorgehoben. Häufig wird die Kluft zwischen wissenschaftlichem Fortschritt einerseits und Ethik und Moral andererseits beklagt sowie die Unfähigkeit der modernen Zivilisation, von finanziellem Profit unabhängige Verbindungen unter den Menschen herzustellen. Der Rückgang der Religiosität wird mit der Unfähigkeit, den Sinn der menschlichen Existenz zu erfassen, in Zusammenhang gebracht. Folgen dieser Defizite sind innere Leere und Unruhe, Verwirrung des Denkens („Supermarkt der Weltanschauungen“), das Bedürfnis nach immer wieder neuen „Kicks“, Gefühle von Langweile und Banalität, Traurigkeit und Ratlosigkeit. Der übertriebene Wohlstand, der als einziges Ziel der gottlosen Gesellschaft gesehen wird, kann keine geistigen Ideale vermitteln und führt zur Vereinsamung des Menschen, der auf eine Funktion im wirtschaftlichen Kontext reduziert wird. In einer Welt der Stärke, des Geldes und der Macht ohne geistigen und spirituellen Inhalt wird die Gesellschaft als dekadent und sittlich verfallen empfunden, Freiheit bedeutet nur mehr Chaos und Orientierungslosigkeit. Es geht nicht um eine generelle Verdammung von Wohlstand und Konsum, sondern darum, beidem einen angemessenen Platz auf der Prioritätenskala zu geben. Als großes Problem erleben und kritisieren die Muslime aggressiven Nationalismus mit seinen Attributen Fremdenfeindlichkeit und Rassismus, die ihnen in Form offener und subtiler Diskriminierung in allen Lebensbereichen begegnen. Eine besondere Ausprägung der Diskriminierung ist die Bevormundung durch gesellschaftliche Repräsentanten wie z.B. Sozialarbeiter, die den Anspruch erheben,

257) Der türkischstämmige Frankfurter Rechtsanwalt J. Kaimakci in einem Gespräch: „Wir sind dazu da, um die Menschen in dieser Gesellschaft daran zu erinnern, dass es Gott gibt.“

258) Mitteilung in zahlreichen Gesprächen mit Frankfurter Muslimen und eigene Beobachtung. Ähnliche Kritik wird immer wieder in den Internetforen geäußert (www.muslimforum.de; www.islamforum.de und ähnliche Seiten).

259) Siehe Khoury (2001), S. 135 ff.

260) Die Pakistanische Islamische Gemeinschaft hat sich sehr bemüht, ihre Vereinsimmobilie auf einmal zu bezahlen, um sich keine mit Zinsen belastete Ratenzahlungen aufzubürden (Gespräch mit dem Vorstandsmitglied des Vereins I. Choudry am 13. März 2003).

bei den vermeintlich rückständigen und obskuren Muslimen pädagogisierende Aufklärung zu leisten. Die Erfahrung von Diskriminierung, Rassismus und sozialer Bevormundung von Seiten der deutschen Gesellschaft führt naturgemäß zu verstärktem Festhalten an islamischen Werten.

Die stärkste Kritik jedoch zielt auf Moral und Sitten der westlichen Gesellschaft. Ausgangsthese ist für die Muslime der Primat der gemeinschaftlichen Interessen vor den Interessen des Individuums. Diese Vorstellung kollidiert nicht mit den Grundsätzen anderer monotheistischer Religionen, wohl aber mit denen der modernen neoliberalen Weltanschauungen, zu denen auch die sexuelle Emanzipation der 1960er Jahre gehört. In diesem System wird das Recht des Einzelnen betont, seinen Lebensstil nach eigenen Vorlieben zu gestalten. A. Zaidan thematisiert die Grenzen eines Individuums gegenüber der Gemeinschaft so:

*„Im islamischen Wertesystem werden die individuellen Bedürfnisse und das Gemeinwohl in Einklang gebracht. Deshalb wird auf die Grenzen verwiesen, welche die persönliche Entscheidungsfreiheit zugunsten anderer einschränken.“*²⁶¹

Die individuelle Freiheit wird als verdeckte Unfreiheit gesehen, denn der Mensch werde im neoliberalen System durch die wirtschaftlichen Vorgaben schließlich zu bestimmten Lebensformen gezwungen, zu deren Merkmalen Einsamkeit, Kinderlosigkeit, Körperkult und Jugendkult gehörten. Moralische Vorstellungen schwinden, da sich die Menschen der westlichen Gesellschaft von den in der Religion wurzelnden moralischen Normen und Geboten lossagen: Statt moralischer Bindung herrsche die Suche nach Befriedigung der Triebe und Leidenschaften vor.²⁶² Moralische Werte würden nicht mehr in der Familie oder in der Kirche propagiert und verinnerlicht, sondern durch die Medien und in den Bildungseinrichtungen verbreitet mit dem Ziel der geistigen Manipulation der Informationskonsumenten. Hinter diesen Informationen stehen Zaidan zufolge politische und wirtschaftliche Interessen der Sponsoren, die davon im Sinne ihrer eigenen Ziele profitieren. Die Menschen sind diesen Informationsfluten ungeschützt ausgeliefert, weil sie keine Religion, keine Bindung mehr haben. Die Folgen sind Orientierungslosigkeit bei den Jugendlichen, Entehrung der Frauen, Verweichlichung der Männer, Ablehnung der Ehe, Promiskuität, Formen der Sexualität, deren Sinn nicht die Fortpflanzung ist, Vermarktung weiblicher und männlicher Nacktheit, Pornographie, Pädophilie, Drogensucht, hohe Scheidungsrate, Prostitution, Zerfall der Familie, Kinderlosigkeit und Geburtenrückgang.²⁶³

261) Zaidan (1999b), S. 25

262) Zaidan sucht die westliche Doppelmoral im Hinblick auf die Mehrehe zu entlarven. Er schreibt: „Wenn hier im Westen nun die vielfach praktizierte Lebensweise in Unzucht nicht als ‚Mehrehe‘, sondern mit fortschrittlichen Namen wie ‚Lebenspartner‘, ‚Dreierbeziehung‘, ‚Geliebte‘ oder ‚Freundin‘ bezeichnet wird, bleibt dennoch die Tatsache bestehen, dass auch in Deutschland eine sehr große Anzahl von Männern und Frauen ... nicht wie vom Gesetzgeber verlangt monogam, sondern polygam lebt. Im Unterschied zum islamischen Modell haben die polygam lebenden Frauen im Westen, die Freundinnen und Geliebten, jedoch keinerlei Rechte oder Sicherheit, sondern in diesen so genannten fortschrittlichen Beziehungen wird eindeutig der Mann bevorzugt, der zu keinerlei Verantwortung im Diesseits diesen Frauen gegenüber verpflichtet wird“ (Zaidan, 2002, S. 33).

263) Einen besonderen Stellenwert hat in der Darstellung der Grundlagen des Islam die islamische Sexualethik, die dazu dient, *„die anzustrebenden Ideale im Bereich der Beziehung zwischen Mann und Frau innerhalb und außerhalb der Ehe zu formulieren...“* Moralische Werte wie *„Treue, Keuschheit, Sittsamkeit und Respekt“* werden als *„islam-immanente und erwünschte Verhaltensweisen“* gesehen, weil sie nach Meinung der Autoren *„zur natürlichen Veranlagung der Menschen gehören“*. Die Abweichung von diesen Werten wird als eine Abweichung von der Natur des Menschen als Geschöpf Gottes verstanden. Zum Ziel der Sexualethik wird somit *„die Stärkung der dauerhaften verantwortungs- und wertebewußten Partnerschaft in Ehe und Familie“* erklärt (Zaidan, 1999b, S. 24 ff.).

Die Institution der Ehe und der Familie, die als natürliche Einheit der intakten Gesellschaft gelten, soll mit Hilfe der achlaq-Gebote vor dem moralischen Verfall geschützt werden.

Duldung und Billigung dieser Phänomene seitens der Gesellschaft werden als Zeichen der Entartung interpretiert.

Die am häufigsten geäußerte Kritik am Islam hat die durch diesen angeblich legitimierte Unterdrückung der muslimischen Frau zum Inhalt. Die muslimische Kritik zu eben diesem Bereich in der westlichen Gesellschaft wird dabei kaum wahrgenommen. In dieser Kritik werden die egoistischen Männer, die von jeder Verantwortung befreit seien, und allein erziehende, verlassene, ältere Mütter genannt. Die westliche Frau sei dazu gezwungen, sich selbst zu versorgen, um zu überleben, und müsse deshalb oft auf die Mutterschaft verzichten. Die Männer seien nicht bereit, die Verantwortung für Frau und Kinder zu übernehmen, die Frauen könnten sich nicht auf ihre infantilen Männer verlassen, die sich bei den ersten Anzeichen von Schwierigkeiten entzögen. Ein weiterer Kritikpunkt ist die Vermarktung des weiblichen Körpers, der in der Werbung für Profit bringende Zwecke pornographisch zur Schau gestellt wird – eine moderne westliche Art der Ausbeutung der Frau.²⁶⁴ Der freie Umgang der Frauen mit Sexualität, häufiger Partnerwechsel, Rauchen und Alkoholkonsum werden nicht nur aus moralischen, sondern auch aus gesundheitlichen Gründen kritisiert. Auch das als männlich wahrgenommene Auftreten von Frauen, ihr Äußeres und ihre Gestik, die als Maßnahme gedeutet werden, um in der männlich dominierten Berufswelt als gleichwertig zu bestehen, werden bemängelt.

Diese Art der Kritik findet sich nicht nur bei den konservativen Muslimen – konservative Christen, einige rechte Parteien, einige linke Sozialisten, Teile der offiziellen Medien und einige Autoren stimmen mit vielen Punkten solcher muslimischen Kritik überein.²⁶⁵

Exkurs: Kritik im religiösen Bereich

Es wird auch Kritik gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen bzw. Religionsgemeinschaften geäußert, wobei kritische Äußerungen gegenüber Christentum, Judentum und Atheismus besonders auffallen. Der Grad der Bereitschaft zur Akzeptanz bzw. Toleranz fällt dabei unterschiedlich aus. Die Religiosität, die Fähigkeit, einer Religion gemäß zu leben, wird als hoher Wert angesehen. Kritik in religiösen Fragen tritt meistens als Abwehr gegen Anschuldigungen gegenüber dem Islam in Erscheinung nach dem Motto „Schaut euch doch selbst an“.²⁶⁶

Es ist grundsätzlich zwischen einer Kritik am Christentum als Religion und an Christen als ihren Vertretern zu unterscheiden. Neben Grundsatzfragen, über die im interreligiösen Dialog diskutiert wird (z.B. Jesus als Sohn Gottes, Dreieinigkeit, Auferstehung), werden dem historischen Christentum die Kreuzzüge vorgeworfen mit der Implikation, dass dem Christentum schon früher eine aggressive Haltung gegenüber den Muslimen immanent gewesen sei.²⁶⁷ Ein weiterer häufiger Vorwurf besagt, dass das moderne Christentum wenig mit der ursprünglichen Religion Jesu zu tun habe. Es sei ausgehöhlt und seines religiösen Inhalts beraubt worden. Infolgedessen sei die christliche Religion auf einige wenige Feiertage reduziert und diese wiederum seien zu Konsumfesten geworden, von denen hauptsächlich die Wirtschaft profitiere. Tannenbaum und Osterhase würden an heidnische Bräuche erinnern und hätten mit einer monotheistischen Verehrung Gottes nichts zu tun. Im Kontrast dazu seien die Standhaftigkeit und religiös-moralische Überlegenheit des Islam zu sehen. Das Zölibat der katholischen Geistlichen wird als widernatürliche Lebensweise kritisiert. Der

264) Siehe Rassoul (1996), S. 35

265) Siehe Hahne (2004), Zitat aus der Rede Kardinal Lehmanns „[heute gelte es], den modernen Götzen zu widersagen: Geld, Sex, Mode, Karriere“. Siehe auch www.islam.de/print.php?site=articles&archive=newsnational&article_number; Gohlke (2001); massive Kritik seitens der NPD am heutigen Wertekanon in Deutschland siehe www.npd-lahn-dill.de/ziele_programm

266) Siehe Rassoul (1993)

267) Wobei eine Verknüpfung zum heutigen politischen Geschehen wie beispielsweise in Afghanistan oder im Irak hergestellt wird.

verbreitete Vorwurf, die Muslime seien Fundamentalisten, wird oft mit dem Hinweis auf den Fundamentalismus der Evangelikalen in den USA erwidert.

Gegenwärtig wird sehr viel über den wachsenden Antisemitismus unter Muslimen gesprochen, der als ein relativ neues Phänomen gesehen wird.²⁶⁸ Die kritische Einstellung der Muslime gegenüber Juden wird häufig analog zum europäischen Antisemitismus dargestellt, was damit zu tun haben mag, dass die antijüdisch eingestellten Muslime Rhetorik und Thematik von den westlichen Antisemiten – seien sie christlich, rechts oder links orientiert – weitgehend unverändert übernommen haben.²⁶⁹ In zahlreichen Gesprächen mit Muslimen wurde deutlich, dass hier jedoch wesentliche Unterschiede bestehen. Kritische Einstellungen von Muslimen gegenüber Juden und Judentum sind eine komplexe Erscheinung mit jeweils unterschiedlichen Begründungen und unterschiedlicher Intensität. Bei dem Versuch, diese Einstellungen zu analysieren und zu systematisieren, stellten sich einige „Schwerpunkte“ heraus. Im Unterschied zum europäischen rassistischen Antisemitismus ist die negative Beurteilung des Judentums bei Muslimen religiöser oder politischer Natur.

Der rassistische Antisemitismus „des weißen Mannes“, der im Nationalsozialismus einen Höhepunkt erreichte, ist den Muslimen fremd. Die Araber bezeichnen die Juden als „Cousins“ und sehen sich nicht nur als eine semitisch-hamitische ethnisch verwandte Sprachgruppe, sondern als stammesgeschichtlich verwandt über den gemeinsamen Urvater Abraham.²⁷⁰

Es gibt jedoch eine Kritik im religiösen Bereich, die speziell die Juden betrifft. Das Motiv der Auserwähltheit des Volkes Israel wird von Muslimen so interpretiert, dass die Juden zwar als ein von Gott auserwähltes Volk angesehen werden, denn sie waren die ersten, denen eine göttliche Offenbarung zuteil wurde, aber die Juden haben nach muslimischer Auffassung diese Offenbarung nicht, wie von Gott bestimmt, weiterverbreitet, sondern sie verfälscht und für sich behalten, während die anderen Völker weiterhin im Heidentum verweilen mussten. Deshalb habe Gott weitere Propheten – Jesus und Muhammad – geschickt, um seine Botschaft allen Menschen zu offenbaren.²⁷¹

Eine weitere Kritik bezieht sich auf die politische Rolle des Staates Israel im Nahen Osten.²⁷² Sie wird unter dem Begriff „Antizionismus“ – in Abgrenzung zum Begriff „Antisemitismus“ – zusammengefasst. Dem Staat Israel wird eine aggressive, rassistische Politik gegenüber palästinensischen Arabern vorgeworfen. Vor dem Hintergrund dieser Kritik erhalten die Elemente des traditionellen europäischen Antisemitismus einen neuen Klang. Die im Orient durch die Europäer bekannt gemachten „Protokolle der Weisen von Zion“ werden als eine plausible Erklärung für die Geschehnisse in der Welt in Betracht gezogen. Die antijüdische Einstellung gewinnt eine mythologische, mystische, beinahe religiöse Dimension. Sie geht davon aus, dass die Juden eine allgegenwärtige und allumfassende geheime Macht haben und mit Hilfe der von ihnen kontrollierten Weltfinanzen und Ressourcen die Länder, Völker, Regierungen der Welt zum Zweck einer uneingeschränkten Herrschaft manipulieren. Es heißt, sie würden hauptsächlich von den USA und Israel aus Muslime und Christen gegeneinander aufhetzen, um am Ende beide zu beherrschen. Alle Kriege und politischen Konflikte würden zu ihrem eigenen Nutzen von ihnen initiiert. So werden auch die Geschehnisse vom September 2001 in New York als von der CIA und vom Mossad organisierte Provokation interpretiert, die dazu dienen sollte, das Eindringen in Länder wie Afghanistan, Irak und Iran zu legitimieren. Diese Ein-

268) Siehe Gessler (2004), S. 50 ff.; Pipes, (1992), (2003) und (2005)

269) Beispielsweise, neben der Leugnung des Holocaust, die Vorwürfe gegenüber den Juden, sie seien blutrünstig und bestrebt, die ganze Welt zu knebeln und zu regieren, wobei auf die „Protokolle der Weisen von Zion“ Bezug genommen wird. Es sieht so aus, als würden alte europäische antisemitische Konzepte immer stärker in die Auseinandersetzung der Muslime mit den Juden aufgenommen.

270) So die Auffassung der überwiegenden Mehrheit der (auch gegenüber Juden und Judentum kritisch bis feindselig eingestellten) muslimischen Gesprächspartner.

271) Diese Auffassung wurde in zahlreichen Äußerungen von Muslimen deutlich, so auch bei islamischen Predigten (*khutba*) in zwei Frankfurter Moscheen.

272) Beispiele für eine solche Kritik mit entsprechenden Links siehe www.muslim-markt.de

stellungen sind unter Muslimen weit verbreitet – kaum jemand glaubt an die offizielle Version des Anschlags vom 11. September und an ein allmächtiges islamisches Terrornetz Al-Qaida.

Das Judentum wird also zu einem Feindbild, auf das man die Frustration aufgrund von Armut, Rückständigkeit, wirtschaftlichen Krisen und anderen Missständen in der Dritten Welt abladen kann. Ähnlich wie beim Feindbild „Islam“ wird auch in diesem Fall kaum differenziert: Es gibt „die Juden“, und sie sind die Feinde des Islam. Es wird nicht zwischen orthodoxem, liberalem oder mystisch orientiertem Judentum mit jeweils verschiedenen, weitgehend individualisierten Vorstellungen über die Mission des jüdischen Volkes und die Rolle des Staates Israel differenziert. Die aktuelle Situation macht einen Dialog zwischen Juden und Muslimen dringend notwendig. Der Konflikt der „Feindbilder“ wird nicht offen diskutiert und thematisiert, was zu seiner latenten Weiterentwicklung beiträgt. Die Konflikte zwischen jüdischen und islamischen Interessen vor Ort werden nicht transparent gemacht. Ein Beispiel dafür sind der Religionsunterricht an staatlichen Schulen und das *halal*-Schächten, für deren Zulassung sich die Muslime seit Jahren erfolglos einsetzen. Das rituelle Schächten von Schlachttieren wird den Muslimen unter Berufung auf den Tierschutz verweigert. Jüdische Metzger dagegen haben dieses Recht, um koscheres Fleisch zu gewinnen. Der Tierschutz erlaubt hier eine Ausnahmeregelung. Diese unterschiedliche Behandlung ruft bei den Muslimen Empörung und Vorwürfe der religiösen Diskriminierung und Ungerechtigkeit hervor, was wiederum den Boden für antijüdische Stimmungen bereitet. Der Grad der Gerechtigkeit gegenüber den Muslimen wird an den Rechten der jüdischen Gemeinde gemessen.

Atheismus wird von Muslimen sehr stark negativ gesehen. Die Verneinung der Existenz Gottes habe einen Verfall der moralisch-sittlichen Struktur der Gesellschaft und des Menschen zur Folge, der Mensch mit seiner Neigung, sich für gottgleich zu halten, sehe keine Notwendigkeit einer göttlichen Instanz. Für Muslime aber ist der Glaube an einen Gott die Grundlage der Verständigung, auch wenn der andere nicht dem Islam angehört. Atheistische Ideologien wie beispielsweise Marxismus, Kommunismus oder Darwinismus, die traditionelle religiöse Werte in Frage stellen oder bekämpfen, werden als fragwürdig angesehen und als geistige Lebensgrundlage von den meisten Muslimen abgelehnt. Kritisch bis ablehnend werden auch viele psychologische, soziologische und ethische Theorien der westlichen Zivilisation beurteilt. Und die Formen moderner individualisierter Religiosität vieler westlicher Menschen, die dem esoterischen Spektrum angehören, werden als Heidentum verurteilt.

Muslimische Kritik und Mehrheitsgesellschaft

Die Muslime haben eine sozialkritische gesellschaftliche Nische eingenommen, von der aus sie aus der Perspektive ihrer Wertvorstellungen die gesellschaftlichen Missstände kritisieren. Interessanterweise stehen die kritisch eingestellten Muslime in dieser Nische neben einigen Vertretern der rechten oder der linken Ideologie, deren Kritik in einigen Punkten mit der gesellschaftlichen Kritik der Muslime übereinstimmt. Der Appell der Muslime, auf die oben angesprochenen menschlichen Werte zu achten, überschneidet sich mit dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs über Werteverfall, Geburtenrückgang, Aufwertung guter Manieren usw. Das heißt, es gibt in diesem Bereich Potential für einen Dialog zwischen Muslimen und ähnlich denkenden Nicht-Muslimen. Die Muslime könnten ihrerseits die traditionell als westlich bezeichneten Werte wie individuelle Freiheit und daraus resultierende Lebensgestaltung besonders für junge Leute überdenken und sie sich im Einklang mit dem Islam zu eigen machen, eine Art Kompromiss der Werte schließen. Eine solche Symbiose der Wertvorstellungen beginnt sich zu entwickeln. Der französische Sozialwissenschaftler Olivier Roy sieht in einer solchen Entwicklung den positiven Sinn der Globalisierung. Er schreibt in diesem Zusammenhang:

„...Globalisierung heißt, sich aus bestimmten kulturellen Zusammenhängen zu lösen und Denkweisen zu entwickeln, die nicht länger an eine bestimmte Kultur gebunden sind – Denkweisen oder auch bestimmte Praktiken, Verhaltensweisen, Vorlieben, Konsumformen.“²⁷³

„Durch die Migration kommt es zu einer abrupten Trennung von Religion und Gesellschaft, von Religion und Kultur. Das Religiöse ist fortan nicht mehr selbstverständlich. Plötzlich muss der in Europa lebende Muslim neu herausfinden und überhaupt erst definieren, worin für ihn das Religiöse besteht.“²⁷⁴

Ob Muslime sich nun von der Kritik von außen gekränkt oder bestätigt fühlen – die Kritik hat für europäische Muslime auf jeden Fall einen positiven Aspekt: Sie regt zum Nachdenken über die gegenwärtige Situation an. Indem sie auf diese oft unsachliche, manchmal aber auch sachliche Kritik reagieren, ändern manche Muslime ihr Verhalten im Sinne einer Anpassung an den realen Alltag und bleiben dennoch islamisch im Sinne des Korans. Dies geschieht beispielsweise durch den Diskurs über die Lage der Frau im Islam. Indem die Muslime sich gegen die Anschuldigungen wehren, sie hätten insgesamt ein patriarchalisches Verhältnis gegenüber Frauen, werden sie zwangsläufig mit dem Problem konfrontiert. Auch denen, die sich tatsächlich patriarchalisch verhalten, wird vielleicht klar, dass absolutes patriarchalisches Verhalten sehr wohl hinterfragt werden kann. Dann wird der Koran nach Versen durchsucht, die dieses Verhalten missbilligen und die Gleichheit der Frauen und ihrer Rechte hervorheben. Die gleiche mentale Arbeit wird von muslimischen Frauen unternommen, die in der neuen Situation immer unabhängiger werden und ein Leben für Familie und Kinder bewusst, nicht gezwungenermaßen wählen. Viele muslimische Mädchen studieren und erhalten dabei die volle Unterstützung ihrer Familien.²⁷⁵

5. Muslime in der nichtislamischen Umgebung. *Dawa*

Nicht nur im Innern der auf deutschem Boden lebenden *umma* entwickeln sich neue Lebensmodelle und Strukturen der Kommunikation, es finden auch nach außen auf die nichtmuslimische, glaubensfremde Umgebung gerichtete Prozesse statt. Diese Prozesse basieren auf dem, was als fremd und was als eigen gilt, und spielen sich auf mehreren Ebenen ab, von denen die drei für unseren Kontext wesentlichen sind: eine Meta-Ebene „Ausländer“, eine ethnisch-kulturelle Ebene und eine Ebene der Religion.

Auf der ersten Ebene geht es hauptsächlich um politische und ideologische Aspekte des Zusammenlebens in einer Gesellschaft mit mehreren gelebten Kulturen vor dem Hintergrund einer autochthonen, in vielerlei Hinsicht den Alltag prägenden deutschen Kultur und Sprache. Spätestens bei den ausländischen Kindern der zweiten Generation ist diese Ebene nicht mehr aussagekräftig und definitionstark.

Die zweite, also die ethnisch-kulturelle Ebene, setzt eine Gemeinschaft hinsichtlich Sprache, Nation, ethnischer Zugehörigkeit und kultureller Erfahrungen und Präferenzen voraus, die einer Gruppe unabhängig von der Religionszugehörigkeit ihrer Mitglieder eine gemeinsame Identität verleiht. Auf dieser Ebene können sich türkische Sunniten und Aleviten als eine homogene Gruppe verstehen gegenüber der Gemeinschaft indonesischer Muslime, die in diesem Fall als „fremde Seite“ fungieren können. Im Allgemeinen stellt die Multi-Ethnizität aus religiöser Sicht für Muslime kaum ein Problem dar.

Auf der dritten, der Ebene der Religion definiert man sich als Angehörigen der islamischen Religion gegenüber den Nichtmuslimen. Nach Meinung der Religionssoziologin N. Tietze gilt der Islam im Allgemei-

273) Roy (2004), S. 120

274) Ebd., S. 118 ff.

275) Information aus Gesprächen mit muslimischen Studentinnen und Eltern in Frankfurt, deren Töchter studiert haben, studieren oder studieren wollen

nen als religiöse Kultur der „türkischen Ausländer“, die zwar seit der Staatsangehörigkeitsreform vom Januar 2000 leichter die deutsche Staatsbürgerschaft erhalten, aber in der Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft doch „Türken“, also fremd bleiben.²⁷⁶

Die Beziehungskultur zwischen Muslimen und Nichtmuslimen gestaltet sich naturgemäß sehr vielfältig. Sie ist kein statisches, sondern ein dynamisches Phänomen, das sich abhängig von politischen, ökonomischen und ideologischen Umständen permanent verändert. Die Entwicklung einer Beziehungskultur kann sowohl eine positive als auch eine negative Bilanz haben, kann hoch entwickelt oder unterentwickelt sein oder sich in einem Zwischenstadium befinden.

Diese Kultur umfasst verschiedene Themen, Formen und Ebenen. Die Themen variieren je nach gesellschaftlicher, politischer oder ideologischer Relevanz. Sie reichen von der Existenzberechtigung einer Religion bis hin zu Fragen der Organisation des gemeinsamen Alltags. Die Beziehungskultur findet in verschiedenen Formen ihren Ausdruck, sie kann als direkter oder indirekter Dialog mit interkulturellen, interreligiösen oder alltäglichen Akzenten stattfinden. Diese Formen wiederum gestalten sich auf verschiedenen Ebenen: einer akademischen, politischen, missionarischen, alltäglichen usw.

Die Vertiefung aller angeführten Aspekte würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen,²⁷⁷ deshalb wird sich das Forschungsvorhaben hier auf den muslimischen religiösen Dialog in Form von *dawa* – was in etwa „Einladung zum Islam“ bedeutet – beschränken. Im islamischen Kontext wird davon ausgegangen, dass jeder Mensch als Muslim geboren wird, aber es kann geschehen, dass er durch seine Umgebung vom Islam abgelenkt und auf andere spirituelle Wege geleitet wird, was einer Verdunkelung (*kufr* von arabisch *al-kafr*, das Zudecken, die Dunkelheit) des Geistes gleichgesetzt wird.²⁷⁸ Doch jeder ist willkommen, wenn er zu seiner ursprünglichen Religion, also dem Islam zurückkehren will. *Dawa* ist eine Möglichkeit, die Nichtmuslime über den richtigen Weg aufzuklären und ihnen die Voraussetzungen für eine freie Entscheidung für den Islam zu schaffen. Die Einladung der Nichtmuslime zum Islam durch Muslime wird als Auftrag aufgefasst, den Allah der muslimischen Gemeinde gegeben hat, damit deren Mitglieder durch die Erfüllung dieses Auftrags Allahs Wohlgefallen erlangen.²⁷⁹ Für einen Muslim ist *dawa* also ein Mittel der Annäherung an Gott. Für die Erfüllung des Auftrags ist es irrelevant, ob der eingeladene Nichtmuslim den Islam annimmt oder nicht, denn diese Entscheidung ist seine persönliche Sache. Die „Rechtleitung des Herzens“, d.h. die Akzeptanz und Annahme des Islam ist etwas, das allein bei Allah liegt.²⁸⁰ Sollte der Nichtmuslim der Einladung nicht folgen, so hat der Muslim durch die Einladung seine Aufgabe vor Gott erfüllt.²⁸¹ Den durch *dawa* aufgeklärten Nichtmuslimen droht jedoch die „ewige Strafe im Höllenfeuer“, wenn sie über den Islam ausreichend informiert wurden und ihn dennoch ablehnen.²⁸²

Das Ziel der *dawa* ist also, den Islam klar und deutlich darzustellen und so einem Nichtmuslim, der bereit ist, den Islam anzunehmen, möglichst optimale Unterstützung bei seinem Übertritt zu gewähren.

Der Islam wird als Alternative für diejenigen angeboten, die, von ihrer ursprünglichen Religion enttäuscht, sich auf die Suche nach gelebten Werten und/oder spirituellen Erfahrungen begeben. In Frankfurt hat der Verein Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS) *dawa* zum primären Feld seiner Tätigkeit gemacht. Der Verein bietet regelmäßig Veranstaltungen über die Religionsinhalte des Islam an, ver-

276) Siehe Tietze (2003), S. 133 f.

277) Über den interreligiösen Dialog mit Muslimen gibt es umfangreiche weiterführende Literatur. Einige Beispiele: M. Borrmans (1985); Micksch (2003); Magonet, (2000); Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (2000); Sperber (1999); Küng et al. (1984)

278) Vorlesung an der Frankfurter Universität im Wintersemester 2002 von El-Sayed El-Schahed, Professor der Al-Azhar-Universität in Kairo

279) Siehe Mourad (2000), S. 8

280) Ebd.

281) Ebd.

282) Ebd., S. 12

kauft islamische deutschsprachige Bücher, berät die Islaminteressierten individuell und macht Öffentlichkeitsarbeit in Form eines Informationsstandes in der Fußgängerzone der Frankfurter Innenstadt.²⁸³ Der DI-TIB-Verein bietet regelmäßig qualifizierte Führungen durch die Vereinsmoschee in der Münchener Straße an. Auch andere muslimische Vereine in Frankfurt sehen in der *dawa* eine wichtige Aufgabe. Am 3. Oktober stehen an einem „Tag der offenen Moschee“ fast alle Frankfurter Moscheen interessierten Menschen für Gespräche, Veranstaltungen, Bücher, Verköstigungen u.ä. offen.

Die Einladung zum Islam soll sich nach islamischem Verständnis nicht auf verbale Informationen beschränken. Der Muslim soll auch durch sein vorbildliches Verhalten zum Islam einladen.²⁸⁴ Und er soll bestimmte Eigenschaften besitzen. Er soll einen besonderen Charakter, entsprechende Bildung, also Kenntnis vom Wesen der Gesellschaft und der Denkweise der Menschen²⁸⁵ sowie eine stabile soziale Stellung haben, die ihm Respekt in einer Gesellschaft verschaffen soll, in der materielle Güter und Ansehen den höchsten Stellenwert haben.²⁸⁶ Es wird als optimal angesehen, wenn es das in jeder sozialen Schicht gibt, damit alle Islamwilligen auf der ihnen vertrauten Ebene kommunizieren können.²⁸⁷

Die interreligiösen Dialogveranstaltungen werden von Muslimen vermutlich unter anderem als eine Möglichkeit zur *dawa* gesehen. Das Konzept der *dawa* wird speziell auf das Leben in einer nichtmuslimischen Umgebung zugeschnitten, d.h. sie greift jeweils neue Formen und Prioritäten auf. So zeigt sich *dawa* in Frankfurt als deutschsprachige islamische Öffentlichkeitsarbeit, die ihre Form aus der vorhandenen Umgebung gewinnt. „Die einfachste Art, an die Öffentlichkeit zu treten, ist das Aufstellen eines Büchertisches in der Fußgängerzone oder an einem anderen belebten Ort einer Stadt“, steht im deutschsprachigen Handbuch zur *dawa*-Arbeit.²⁸⁸ Als zeitlicher Rahmen wird die Zeit von 9 Uhr bis Ladenschluss empfohlen.²⁸⁹ Weitere Möglichkeiten der *dawa*-Arbeit bieten Informationstische, Tage der offenen Tür, Vorträge, Ausstellungen und Moscheeführungen.²⁹⁰ Die Aktivitäten sollen in öffentlichen Räumen stattfinden, beispielsweise in einer Moschee, in einem Nebenraum der Moschee, einer Schule oder in einem anderen öffentlichen Raum wie Volkshochschule, Freizeitraum, Bürgerhaus, Bibliothek. Auch kirchliche Räumlichkeiten sind zugelassen, „sofern da keine Götzen herumstehen“.²⁹¹ Die ausreichende Information der Öffentlichkeit ist eine wichtige Bedingung für das Gelingen einer *dawa*-Veranstaltung. Die Öffentlichkeit soll durch Mitteilungen an die lokale Presse, gegebenenfalls über Radio oder Fernsehen informiert, wichtige Personen sollen schriftlich eingeladen werden. Weiterhin wird empfohlen, Plakate an gut sichtbaren Stellen anzubringen und Handzettel zu verteilen.²⁹²

Der Inhalt der Veranstaltungen bleibt immer ein religiöser, Darstellung und Thematisierung jedoch erhalten andere Akzente und Prioritäten, die dem vorherrschenden gesellschaftlichen Bewusstsein anzupassen sind. Zugleich wird die Argumentation derjenigen Muslime geschult, die *dawa* als ihre Aufgabe wahrnehmen.

Dem Handbuch zur dawa-Arbeit zufolge ist „das wichtigste bei der Veranstaltung eines Vortrags [...] die geeignete Auswahl von Referent und Thema. Dabei sind Themen, die den Islam und unsere Lebenswelt als Muslime darstellen,

283) Gespräch mit I. Hassan und I. Becker, aktiven Mitgliedern des IIS, im März 2003

284) Siehe Mourad (2000), S. 29

285) Siehe Mourad (2000), S. 21

286) Ebd., S. 24

287) Ebd.

288) Borek (1999)

289) Schaible (Hg.) (1996), S. 3

290) Ebd., S. 1

291) Ebd., S. 12

292) Ebd., S. 13

sinnvoller als kontroverse und vorurteilsbeladene Themen (also lieber ‚islamische Erziehung‘ oder Lichtbildervortrag als ‚Frau im Islam‘).²⁹³

Aufgrund der derzeitigen überaus kritischen Haltung von Gesellschaft und Medien gegenüber dem Islam und den Muslimen erhält die Durchführung von *dawa* Züge der Aufopferung. S. Mourad schreibt in diesem Zusammenhang: „Die Einladung zum Islam ist manchmal mit großen Schwierigkeiten verknüpft, welche von Dais große persönliche Entbehrungen verlangen, denn manchmal wird diese Einladung mit Gewalt bekämpft.“²⁹⁴

Die öffentliche *dawa*-Arbeit wird aus Mitgliederspenden einzelner Vereine oder auch aus gesammelten *zakat*-Mitteln finanziert. So kann *zakat* als Baustein für die Beziehungskultur eingesetzt werden. *Zakat*-Mittel werden für die Nichtmuslime aufgewendet, deren „Herzen gewonnen werden sollen“.²⁹⁵ Dazu zählen Zaidan zufolge zwei Personengruppen: einflussreiche Nichtmuslime, deren Abneigung gegenüber dem Islam vermindert oder deren Unterstützung für die Muslime erreicht werden soll, sowie einflussreiche neue Muslime, die im Islam gefestigt werden sollen, insbesondere, wenn sie aufgrund ihrer Annahme des Islam finanzielle Nachteile hinnehmen müssen.²⁹⁶ Über die Notwendigkeit zur Auszahlung der *zakat* an diese Personengruppen soll im Normalfall ein islamischer Staat entscheiden. Im deutschen Kontext kann die Entscheidung darüber den islamischen Organisationen und Institutionen überlassen werden.²⁹⁷

Durch ihren Sinn und Zweck kann *dawa* in Konkurrenz zu den lokalen Institutionen der katholischen oder evangelischen Kirche treten. Interessanterweise streben die auf die christliche Mission ausgerichteten Organisationen den Dialog mit den Muslimen an. Für einen dauerhaften und konfliktfreien Dialog sind eine neutrale Ebene und der Austausch von Informationen notwendig. In Frankfurt befasst sich seit mehreren Jahren das Zentrum für Ökumene der Evangelischen Kirche in der Praunheimer Landstraße in Hausen mit dem christlich-islamischen Dialog. Der in Darmstadt ansässige Interkulturelle Rat arbeitete jahrelang mit der Frankfurter Islamischen Religionsgemeinschaft in Hessen zusammen.

Ergebnis

Die muslimische Gesellschaft in Frankfurt ist äußerst dynamisch und befindet sich in einer fortlaufenden Entwicklung. Sie leistet Integrationsarbeit. Die Entwicklung der städtisch-orientalischen Sub-Infrastruktur der Muslime wird als kreativer Prozess gesehen, angetrieben von Religiosität und unternehmerischem Geist. Es wurden Geschäfte gegründet, um den spezifischen Bedürfnissen des muslimischen Alltags gerecht zu werden. Die meisten Frankfurter Muslime, die sich für einen dauerhaften Verbleib entschieden haben, haben eine symbiotische Religionskultur deutscher Prägung geschaffen, die sich durch ihre ethnische, historische und soziale Zusammensetzung auszeichnet. Die islamischen Grundwerte haben sich mit ethnisch-traditionellen Eigenarten vermischt und durch den Einfluss der sie umgebenden rechtlichen und gesellschaftlichen Lebensformen, Religionen und Weltanschauungen ihre besondere Erscheinungsform gewonnen.

Während am Ende des zweiten Jahrtausends eher ein Import der islamischen Lebensformen durch die Einwanderer stattgefunden hat, wäre im beginnenden dritten Jahrtausend eher von der Entwicklung autochthoner deutscher Formen der islamischen Religiosität zu sprechen.

293) Schaible (Hg.) (1996), S. 11

294) Mourad (2000), S. 18

295) Zaidan (1996), S. 153

296) Zaidan (1996), S. 153

297) Ebd.

Muslimsein in einer europäischen Großstadt wie Frankfurt impliziert den Zusammenstoß zweier Phänomene: der durch ökonomische Interessen dominierten Weltstadt als Produktionsstätte einer als „modern“ und daher „gut“ geltenden Kultur und des Islam als eines religiösen und philosophischen Systems mit Orientierung auf die Werte der traditionellen Gesellschaft, die den Zweck ihres Daseins primär in Reproduktion und Weitergabe der vertrauten gesellschaftlichen Verhaltensmuster sieht.

Der Rahmen der individuellen Lebensgestaltung wird durch die Aufnahmegesellschaft vorgegeben. Auf dieser Ebene ist Anpassung gefordert, wobei jeder Einzelne zu entscheiden hat, in welchem Maß er sich und seine Überzeugungen anzupassen bereit ist. Der multikulturelle Islam im begrenzten urbanen Raum Frankfurts unterliegt permanenter Wandlung. Es spricht viel dafür, dass die Religiosität der kommenden Muslim-Generationen zu einer islamischen Monokultur deutscher Prägung tendieren wird. Diese Monokultur wird ihrerseits zu einem festen Bestandteil der heterogenen religiösen Landschaft werden. Die Faktoren, die das Novum „deutscher Islam“ ausmachen, sind ethnische mitgebrachte Traditionen, authentische islamische Quellen (Koran und Sunna), Elemente der traditionellen deutschen Kultur sowie die globale Denkweise der neoliberalen Ideologien.

Anhang

Chronologische Übersicht über die Entstehung und Entwicklung des organisierten Islam in Frankfurt²⁹⁸

1960er Jahre

Anfang der 1960er Jahre entsteht ein Studentenverein (unter der Mitwirkung von Nadeem Elyas), der Vorläufer der Islamischen Gemeinde Frankfurt e.V. – Abu Bakr-Moschee.

1967 Gründung des „Gebets- und Kulturvereins türkischer Arbeitnehmer in Frankfurt und Umgebung e.V.“

1970er Jahre

Die 1970er Jahre waren geprägt vom Bau der Autobahnen, S-Bahnen und U-Bahnen, einer technischen Modernisierung der Region zu einem zusammenhängenden Gebiet. 1973 Ölkrise und Anwerbestopp. Beginn der Etablierung.

Anfang der 1970er Jahre konstituierte sich in Oberrad eine pakistanische Gemeinde, die heute unter dem Namen Pak Dar ul Islam – Islamische Gemeinde e.V. in der Münchener Straße (Bahnhofsviertel) ihren Hauptsitz hat.

1973 Gründung des Vereins der Guten Sitten (Iyi ahlak Cemiyeti Hamidiye Camii) in der Töngesgasse

1976 Gründung des VIKZ-Vereins Islam Kültür Merkezleri Birligi im Gallusviertel

1979 Gründung des Islamischen Kulturzentrums für die Muslime aus Jugoslawien

1980er Jahre

In den 1980er Jahren war Frankfurt von kultureller Modernisierung geprägt. Frankfurts Bild in der Öffentlichkeit stand für spannungsreiche Lebensqualität und urbane Kultur.²⁹⁹

1981 Gründung der Pakistanisch-Islamischen Gemeinde e.V.

1982 Verein zur Aufrechterhaltung und Errichtung von Moscheen e.V. (Vorgänger des Frankfurter DITIB-Vereins) nimmt seinen Sitz im Bahnhofsviertel.

1984 Entstehung der Abu Bakr-Moschee in der Sophienstraße (Bockenheim)

Mitte der 1980er Jahre Gründung einer DITIB-Zweigstelle in Frankfurt-Höchst unter dem Namen Türk-Islam Birligi e.V. – Eyüp-Sultan-Moschee

1985 Gründung des Vereins Islamisch-Afghanische Gesellschaft e.V.

294) Daten aus Bernasko und Rech (2003)

295) Siehe Ebd., S. 13

- 1987 Die Gemeinde Pak Dar ul Islam – Islamische Gemeinde e.V. wird als eingetragener Verein registriert mit Hauptsitz in der Münchener Straße und Zweigstellen in der Mainzer Landstraße und in der Gwinnerstraße (Fechenheim).
- 1989 Gründung des Marokkanischen Vereins für die Förderung des geistigen und kulturellen Gutes e.V. – Taqwa-Moschee
- 1989 Gründung des Islamischen Zentrums in Frankfurt-Griesheim als Mitglied der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland (IGD). Hier befand sich auch die Muslim Studentenvereinigung in Deutschland; im selben Jahr Gründung des Islamischen Konzils in Deutschland (IK)

1990er Jahre

Zu Beginn der 1990er Jahre stellt sich die Region Rhein-Main, der Frankfurter Wirtschaftsraum, als ein polyzentrisches Großstadtgebiet mit Zentren wie Frankfurt, Offenbach, Wiesbaden, Mainz, Darmstadt, Hanau und den zwischen ihnen liegenden Landkreisen dar.³⁰⁰

- 1990 Die Islamisch Indonesische Gemeinde wird als eingetragener Verein registriert.
- 1991 wird der schiitische Verein der Hazrat-Fatima-Moschee e.V. gegründet, Sitz zunächst in Bockenheim, dann in der Hanauer Landstraße (Nähe Osthafen).
- 1991 entsteht das Bangladesch Islamische Zentrum (Baniz) e.V. in der Münchener Straße.
- 1992 Der Hauptsitz der Muslim Studentenvereinigung in Deutschland e.V. (MSV) wird nach Frankfurt in das Gebäude des Islamischen Zentrums (IZF) verlegt.
- 1992 Gründung eines IGMG-Vereins (bis dahin waren die Mitglieder im Verein der Guten Sitten organisiert).
- 1992 Erwerb des Hauses für das Islamische Kulturzentrum für die Muslime aus Jugoslawien. Spätere Umbenennung des Vereins in Islamisches Kulturzentrum für die Muslime Bosnien-Herzegowinas, Sandzaks und Albaner e.V.
- 1993 Der Islamische Verein e.V. – Tarik Ben Ziad Moschee in der Lärchenstraße wird ins Vereinsregister eingetragen.
- 1994 Der Türkische Kultur- und Bildungsverein e.V. (ATIB) Türk Egitim Kültür Derneği Mevlana Camii wird gegründet.
- 1994 Der Verein zur Aufrechterhaltung und Errichtung von Moscheen e.V. ändert seine Satzung und benennt sich um in Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. – Merkez-Moschee Diyanet Isleri Türk-Islam Birliği (DITIB) – Merkez- Moschee.
- 1994 Gründung des Islamischen Arbeitskreises Hessen (IAK)
- 1994 Das Türkische Islamische Kultur- und Erziehungszentrum Dergah wird gegründet, Sitz in der Münchener Straße.
- 1995 Gründung des Vereins Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS), seit 1998 in der Mainzer Landstraße
- 1996 bis 2001 hat die Islamische Föderation ihren Sitz im Gallus.
- 1997 konstituiert sich der Arabisch-Deutsche Kulturverein Al Fitia in Frankfurt-Höchst.

³⁰⁰ Siehe Bernasko und Rech (2003), S. 13

- 1997 Umzug des Vereins Islamische Gemeinde Frankfurt e.V. und der Abu-Bakr-Moschee in die Praunheimer Landstraße. Erstmals entsteht ein neues Moscheegeäude in moscheentypischer orientalischer Architektur.
- 1998 Gründung der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (Nachfolgeorganisation des IAK)
- 1998 Umzug des Islamischen Vereins Tarik Ben Ziad Moschee in die Mönchhofstraße in Griesheim
- 1998 Gründung des Eyüp Sultan Camii – Fechenheim Türkisches Kultur-Zentrum (Mitte 2001 beginnt der Umbau)
- 1999 wird das Imam Sadjad Kulturzentrum e.V. offiziell gegründet.
- 1999 Gründung von Gamaat Bismi Allah e.V. im Riederwald
- 1999 Der pakistanische Verein Idara Minhaj-ul-Quran Kulturzentrum e.V. wird gegründet.
- 1999 Gründung des Marokkanisch-Islamischen Kulturvereins – Bilal-Moschee

Von 2000 bis jetzt

Frankfurt am Main ist ein weltweit bedeutender Finanzplatz. Seit 1998 hat die Europäische Zentralbank hier ihren Sitz. Global City. 11. September 2001 – Beginn der ideologischen und militärischen Offensive des Westens gegen den Islam

- 2000 Gründung der schiitischen Gebetsstätte Ahl-e-Beit in Bockenheim (Zentrale in Hamburg)
 - 2000 Seit Ende des Jahres trifft sich der Verein afghanischer Sunniten Afghanisches Kulturzentrum Jamal ad-Din al-Afghani Maihan e.V. – Ansar-Moschee in Frankfurt-Fechenheim.
 - November 2000 Der schiitische Verein Imam Sadjad Kulturzentrum e.V. mietet einen großen Raum in der Hanauer Landstraße, im März 2003 ein Gebäude in der Gwinnerstraße.
 - 2001 Der Marokkanische Verein Frankfurt-Höchst e.V. – Hassan Moschee wird gegründet.
 - 2001 Entstehung des Somalisch-Islamischen Kulturvereins e.V.
 - 2002 Umzug des Vereins Islamisch-Afghanische Gesellschaft e.V. in die Innenstadt. 2003 wurde der Verein in „Deutsch-afghanischer Kulturverein e.V.“ umbenannt.
 - 2002 Zum Ramadan 2002 zieht die Hazrat Fatima Moschee nach Frankfurt-Griesheim.
 - 2003 Umzug der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) nach Gießen
- Seit 2003 verfügt die IGMG in Frankfurt über keine Vereinsräumlichkeiten mehr.

Sonderformen der islamischen Religion

Ahmadiyya Muslim Jamaat

- 1959 wird die Nuur-Moschee in der Babenhäuser Landstraße in Sachsenhausen errichtet.
- 2000 Erwerb einer Lagerhalle und eines Gebäudekomplexes in Bonames

Aleviten

- 1989 Gründung des Vereins Alevitisches Kulturzentrum Frankfurt e.V. Alevi Kültür Merkezi

Zweites Kapitel

Beziehungskultur und Religionspolitik

Konzepte und Strategien der muslimischen Integrationsarbeit in Frankfurt unter besonderer Berücksichtigung der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH)

Einführung

Die Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen können sich sowohl spontan als auch planvoll gestalten. Im ersten Fall ist die Kommunikation eine unmittelbare Konsequenz des Zusammenlebens der Individuen in einer Gesellschaft. Im zweiten wird die Kommunikation von einzelnen Personen bzw. einem Zusammenschluss engagierter Personen bewusst gesteuert. Diese Tätigkeit bringt Konzepte und Strategien mit sich, deren Zweck es ist, die Chancen sozialer Partizipation zu verbessern und gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen.

Unter den organisierten Muslimen im Großraum Frankfurt hat sich das Bedürfnis nach solcher Anerkennung bzw. die Bereitschaft zu einer Auseinandersetzung auf politischer Ebene Mitte der 1990er Jahre entwickelt. So entstand eine deutschsprachige muslimische Institution panislamischer Ausrichtung mit dem Ziel, die Interessen der in Hessen lebenden religiös engagierten Muslime auf Landesebene politisch zu vertreten: der Islamische Arbeitskreis, aus dem später die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) wurde. Diese Entwicklung kann als Zeichen fortgeschrittener gesellschaftlicher Integration der Muslime gesehen werden.

In diesem Kapitel wird versucht, Geschichte und Evolution dieser Organisationen sowie ihre Tätigkeit im Großraum Frankfurt unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Beziehungskultur³⁰¹ zu rekonstruieren und zu analysieren. Die Darstellung der Entstehung einer Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Frankfurter Universität wird das Bild der Beziehungskultur und der damit verbundenen Integrationsarbeit der Muslime in Frankfurt vervollständigen.

I. Geschichte und Tätigkeit des Islamischen Arbeitskreises Hessen (IAK) und der Nachfolgeorganisation Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH)

301) Der Begriff bezeichnet den ganzen Komplex der Kommunikation und Interaktion zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen. Kultur ist dabei in einem weit gefassten Sinn als Lebensform einer größeren, in gemeinsamer Überlieferung begründeten Gemeinschaft zu verstehen. Die meisten, insbesondere modernen Kulturen sind zugleich multikulturelle Gemeinschaften mit ausgeprägten interkulturellen Differenzen.

Quellenlage

Die Dokumentation zur Geschichte und Tätigkeit der IRH kann man in einzelne Kategorien gliedern: IRH-Selbstdarstellung; Islamwissenschaftler über die IRH; deutsche Politiker über die IRH; Medien über die IRH; Verbündete und Sympathisanten der IRH aus dem Bereich des interreligiösen Dialogs über die IRH.

Als Hauptquelle für die Rekonstruktion von Geschichte und Tätigkeit des IAK, später IRH diente die teils veröffentlichte, teils unveröffentlichte schriftliche Dokumentation aus dem internen Archiv der Organisation. Die dort gespeicherten Informationen wurden durch die Protokolle von Interviews mit Mitgliedern der IRH ergänzt.

Diese Schriften dokumentieren die Entstehung des IAK und die spätere Transformation zur IRH sowie die politische und religiöse Tätigkeit beider Organisationen. Darüber hinaus sind die Positionen der politischen Entscheidungsträger auf landespolitischer Ebene ausführlich dokumentiert. Als wichtige Quelle zur Erforschung der Tätigkeit der IRH in den Jahren 1999 und 2000 sind die Ausgaben der vereinseigenen Zeitung *Freitagsblatt* zu erwähnen.

Um ein umfassendes und möglichst objektives Bild der IRH zu erhalten, ist eine komplexe Erforschung dieser Quellen mit teilweise kontroversen Informationen erforderlich.

1. Islamischer Arbeitskreis (IAK) Hessen: Entstehung und Aktivitäten

Die Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft (ICA) und ihre Rolle für die Entstehung des Islamischen Arbeitskreises (IAK) Hessen

Im Sommer 1994 soll bei einem informellen Gespräch im kleinen Kreis von engagierten dialogwilligen Personen aus dem Umkreis des Amtes für Mission und Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit ebenfalls am Dialog interessierten hessischen Muslimen der Gedanke aufgekommen sein, ein Gremium für die interreligiöse Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen auf Landesebene zu schaffen. Aus dieser Initiative entstand ein christlich-islamisches Organ, dessen primäres Ziel es war, die jeweils anderen in ihrer Andersartigkeit kennen zu lernen: Im Oktober 1994 wurde die Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft in Hessen (ICA) gegründet.³⁰²

Gründungsmitglieder waren je zwei Vertreter der EKHN und des Bistums Limburg sowie je ein Vertreter von vier islamischen Organisationen. Es wurden zwei Vorsitzende gewählt: von christlicher Seite der interkulturelle Beauftragte der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau (Darmstadt) J. Micksch, von muslimischer Seite das damalige Mitglied des Islamischen Konzils in Frankfurt A. Zaidan.³⁰³ Als Ziel dieser interreligiösen Arbeitsgemeinschaft wurde zunächst die sachbezogene Zusammenarbeit in gemeinsam beschlossenen Projekten gesehen, weniger der theoretische theologische Diskurs.³⁰⁴ Es ging um die Realisierung von Lösungen realer Probleme vor Ort.³⁰⁵

302) Gespräche mit den damaligen Vorsitzenden des ICA J. Micksch (Frühjahr 2002 in Darmstadt) und A. Zaidan (10. Juni 2004 in Wien); Protokoll der ICA-Sitzung vom 21.12.1994 aus dem Archiv der IRH; Stellungnahme der Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft im *Darmstädter Echo* vom 10. März 1995

303) Siehe Brief der ICA an die Oberbürgermeisterin Petra Roth zur Unterstützung des IAK-Antrags auf Einrichtung eines Islamische Friedhofs in Frankfurt (Jahresbericht des IAK Hessen 1996)

304) Siehe Chronik der IRH. Vorgeschichte, Entstehung und Entwicklung der IRH. *Freitagsblatt*, Nr. 1, Dezember 1998

305) Ebd.; siehe auch Rebholz und Rech (1997), S. 179

In einem Gespräch berichtete Zaidan, wie es zur Gründung des ICA kam: „Es waren die evangelischen Christen, die sich hauptsächlich für einen interreligiösen Dialog mit Muslimen interessierten und diesen zu organisieren suchten. Das waren Pioniere des interreligiösen Dialogs mit dem Islam, die keinerlei Erfahrungen mit Muslimen hatten. Ebenso hatten die von ihnen angesprochenen Muslime keinerlei Erfahrungen mit dieser Art der Zusammenarbeit. Die Idee war neu. Man wollte zusammen empirisch die geeigneten Formen aufspüren und ins Leben rufen.“³⁰⁶ Ferner erinnerte sich Zaidan, wie aus der ICA-Initiative der Islamische Arbeitskreis Hessen entstand:

„Plötzlich waren ganz viele Muslime da. Wir waren alle mit unseren ausgereiften essentiellen Problemen gekommen und waren bereit, ehrenamtlich zu arbeiten. Einen interreligiösen Dialog im akademischen Sinne wollten wir nicht, und selbst wenn wir das gewollt hätten, nur wenige waren dazu ausgebildet und geeignet. Auf diese Weise, also durch die Initiative eines Dialoggremiums der EKHN, haben wir Muslime uns kennen gelernt und sind zusammengelassen. Durch die Mundpropaganda erfasste man fast alle Moscheevereine, in denen ca. 20% aller Muslime organisiert waren. Es waren also engagierte sozialisierte Personen, die ihre Existenz in Deutschland so weit gefestigt hatten, dass sie nun Zeit dafür fanden, sich auf Deutsch für die gesellschaftliche Etablierung ihrer Religion zu engagieren. Bereits in den ersten Gesprächen wurde von allen Anwesenden die Notwendigkeit einer Organisation der Muslime erkannt. So kam es zur Gründung des IAK. Aus diesem Arbeitskreis wurden dann zwei Mitglieder für das Dialoggremium ICA delegiert.“³⁰⁷

E. Weber nennt Organisationen wie die ICA „religiöse Entwicklungshelfer“, die die Funktion haben, es neu hinzugekommenen Religionsgemeinschaften zu ermöglichen, durch geistliche Unterstützung neue Wege in die Gesellschaft zu finden.³⁰⁸

Die Gründung und Etablierung des IAK (später IRH) war also ursächlich mit der Gründung der Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft in Hessen (ICA) verknüpft.³⁰⁹ Die christlich-muslimische Kooperation war nicht der eigentliche Grund für die Gründung des IAK, sondern eher ein Anstoß für die bereits vorhandene Bereitschaft der örtlichen Muslime, an der Gestaltung der deutschen Gesellschaft aktiv teilzunehmen. Ein religiöser Dialogpartner kam den religiös aktiven Muslimen dabei sehr gelegen.³¹⁰

Als Beweggrund für die Konstituierung eines islamischen Arbeitskreises wurde eine ungleichmäßige Zusammensetzung der ICA – auf christlicher Seite je zwei Vertreter der Großkirchen und auf muslimischer Seite mehrere Vertreter verschiedener islamischer Organisationen – genannt.³¹¹ Diese Situation wurde von den Muslimen zum Anlass genommen, eine Zusammenarbeit der islamischen Organisationen im interreligiösen Bereich anzustreben, um einen gemeinsamen Ansprechpartner zu etablieren.³¹² Die Zusammenarbeit führte zur Gründung des IAK, der sich unter anderem zum Ziel setzte, als politischer Ansprechpartner der Muslime auf Landesebene anerkannt zu werden und dadurch das politische Bewusstsein der Muslime zu stärken, dem Verlust der traditionalistisch-religiösen Identität bei jungen Muslimen entgegenzuwirken, eigene Integrationsmodelle zu etablieren und die Gleichberechtigung mit anderen religiösen Gemeinschaften einzufordern.

Die rechtlich-politischen Forderungen der Muslime sollten durch die Betonung des ökonomischen Aspekts bekräftigt und legitimiert werden, wie aus dem Vorwort zur Darstellung der Grundlagen des Islam von 1999 hervorgeht:

306) Gespräch mit Zaidan am 10. Juni 2004 in Wien

307) Ebd.

308) Gespräch mit Professor E. Weber in Frankfurt im Herbst 2004

309) Siehe Chronik der IRH, *Freitagsblatt*, 1/1998, S. 4

310) Gespräch mit Zaidan am 10. Juni 2004 in Wien

311) Chronik der IRH, *Freitagsblatt*, 1/1998, S. 4

312) Ebd.

„Diese Bevölkerungsgruppe [der Muslime] hat in der Vergangenheit vor allem durch ihren Einsatz als Arbeitnehmer und später auch als selbstständige Unternehmer zum konjunkturellen Aufschwung in unserem Land beigetragen und leistet auch heute ihren Beitrag zum wirtschaftlichen Wohlstand. ... Muslimische Arbeitnehmer und Arbeitgeber gehören wie alle anderen in- und ausländischen Mitbürger zur Solidargemeinschaft der Steuerzahler. Sie finanzieren durch ihre Sozialabgaben u.a. die soziale Sicherheit für alle (Arbeitslosen -, Renten -, Pflege - und Krankenversicherung usw.) mit und beteiligen sich aktiv an den Kosten der deutschen Einheit (Solidaritätszuschlag usw.). Durch diese aktive Beteiligung an den staatsbürgerlichen Pflichten gestalten sie die Zukunft dieses Landes mit und haben sich dadurch auch Rechte erworben.“³¹³

Im November 1994 fand das erste Treffen zur Gründung des Islamischen Arbeitskreises (IAK) Hessen statt. Der IAK fasst seine Ziele wie folgt zusammen:

„Der IAK Hessen legt großen Wert auf die Feststellung, dass wir als Koordinationsgremium unseren Aufgabenbereich ausschließlich auf regionaler Ebene im Land Hessen sehen. Wir möchten die Interessen der Muslime in Hessen auf der Basis des Grundgesetzes und der Menschenrechte vertreten und unseren Beitrag leisten zur Sicherung des inneren Friedens in diesem Land.“³¹⁴

Der IAK Hessen verstand sich als regionaler Zusammenschluss von etwa 90 Prozent der in Hessen ansässigen islamischen Organisationen und von deren Mitgliedern; er wurde 1994 in Frankfurt am Main als Interessenvertretung gegenüber den hessischen Behörden und politisch Verantwortlichen zur Durchsetzung der gemeinsam beschlossenen Arbeitsprojekte gegründet.³¹⁵ Als organisatorische Form wurde ein Arbeitskreis gewählt.

Der IAK wurde als nicht national orientiert und politisch unabhängig deklariert und sollte keinerlei Zuwendungen von staatlicher Seite oder sonstigen in- oder ausländischen Organisation erhalten.³¹⁶ Alle Aktivitäten des IAK Hessen sollten ehrenamtlich ausgeführt und ausschließlich aus Mitgliederspenden finanziert werden.³¹⁷ Diese Einstellung wurde später von der Nachfolgeorganisation IRH übernommen. Die Mitgliedschaft im IAK Hessen stand laut Satzung allen islamischen Gemeinden und Organisationen in Hessen offen.

Wie aus der im *Freitagsblatt* veröffentlichten kurzen Chronik des IAK hervorgeht, waren fünf islamische Organisationen die Gründungsmitglieder des IAK.³¹⁸ Es folgte eine Vielzahl innerislamischer Gespräche, um weitere Mitglieder zu gewinnen.³¹⁹ Im Dezember 1994 fand ein zweites Treffen des IAK Hessen mit sechs Organisationen und vier Vertretern interessierter Organisationen statt, im Januar 1995 ein drittes Treffen mit neun Organisationen und grundsätzlichen Zusagen von anderen.³²⁰ Danach gab es regelmäßige monatliche Treffen der IAK-Mitglieder. 1996 gehörten 23 muslimische Organisationen zum IAK, davon etwa 15 Frankfurter Organisationen, überwiegend Moscheegemeinden mit türkischer, arabischer (überwiegend marokkanischer), pakistanischer, bosnischer, afghanischer, bengalischer, aber auch deutscher ethnischer Zugehörigkeit. Darunter waren folgende Frankfurter muslimische Organisationen: die Frankfurter Filiale der DITIB, ATIB (Türkisch-Islamische Union in Europa), die Frankfurter Filiale der IGD (Islamische Gemeinschaft in Deutschland), die Frankfurter Gruppe der IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüs), das Frankfurter Büro des IKD (Islamisches Konzil), das Islamische Kulturzentrum (Bosnisch-Albanische Ge-

313) Zaidan (1999b), Vorwort

314) IAK-Jahresbericht 1996, Text über Aleviten, S. 6 (Archiv der IRH)

315) Ebd., IAK-Selbstdarstellung, S. 1 (Archiv der IRH)

316) Ebd.

317) IAK-Jahresbericht 1996, IAK-Selbstdarstellung, S. 1 (Archiv der IRH)

318) Chronik der IRH, *Freitagsblatt*, 1/1998, S. 4. Die Gründungsmitglieder werden nicht im einzelnen genannt.

319) Ebd.

320) Es wird zwar die Zahl der Organisationen, nicht aber ihre Namen genannt.

meinschaft), die Frankfurter Gruppe der MSV (Muslim Studentenvereinigung in Deutschland), die Pak-Muhammadi-Moschee (Pakistanische Islamische Gemeinschaft), die Frankfurter Organisation der VIKZ (Verband der Islamischen Kulturzentren), BANIZ (Bangladesh Islamisches Zentrum), die Abu Bakr-Moschee, IIS (Islamische Informations- und Serviceleistungen), die Islamisch-Afghanische Gesellschaft in Frankfurt, Pak Dar ul Islam (Pakistanische Gemeinde), die Taqwa-Moschee (Marokkanischer Verein für die Förderung des geistigen und kulturellen Gutes).³²¹ Der Arbeitskreis war innerhalb von drei Jahren auf nahezu das Fünffache seines anfänglichen Umfangs angewachsen. Der IAK-Vorstand bestand aus zwei Frauen und drei Männern.³²²

Die Entscheidung, eine neue muslimische Organisation zu gründen, ging aus einer Initiative von Privatpersonen hervor. Voraussetzungen dafür waren ein hoher Grad sozialer Integration nach allgemeinen Kriterien wie Sprachkenntnissen, Bildung und sozialer Kompetenz. Am Anfang hat die gemischte christlich-islamische ICA ihren Ableger IAK intensiv betreut und später, als der IAK bei der Durchführung seiner Projekte selbstständig agierte, intensiv beraten. Die Protokolle der Sitzungen der ICA aus dem Archiv der IRH illustrieren die Zusammenarbeit von Christen und Muslimen in ihrer langjährigen Entwicklung.³²³

Tätigkeitsbereiche des IAK

Im gesamten Spektrum der IAK-Aktivitäten sind drei Hauptrichtungen zu unterscheiden: eine praktische, eine politisch-moralische und eine theologische. Diese Aufteilung ist eine schematische, denn naturgemäß haben sich die jeweiligen Bereiche oft überschritten. Die erste Richtung wurde durch Projekte repräsentiert, die die Anerkennung der religiösen Rechte und Pflichten der Muslime zum Ziel hatten. In diese Kategorie fallen beispielsweise Projekte wie die islamische Bestattung, das Schächten und der islamische Religionsunterricht.

Die zweite Richtung zielte darauf, als diskriminierend empfundene Sachverhalte aufzudecken und einer sachlichen Kritik zu unterziehen. Neben der Analyse von Lerninhalten der hessischen Schulbücher gibt es zum Beispiel die schriftlich festgehaltene Kritik der Studie über islamische Organisationen in Hessen.

Die dritte Richtung der Tätigkeit hat die theologische Aufarbeitung von Prozessen innerhalb der in den letzten Jahrzehnten neu entstandenen *umma* zum Ziel und verfolgt in diesem Zusammenhang eine religiöse Abgrenzung bzw. Definition der *umma*. Dazu gehören schriftlich dokumentierte Auseinandersetzungen mit dem Islamverständnis der alevitischen Gemeinde und dem Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) in Frankfurt am Main.

Projekte des IAK

Im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit werden die zentralen Projekte des IAK dargestellt. Sie werden als Bausteine für den Aufbau einer Kommunikationskultur innerhalb der multireligiösen Gesellschaft verstanden. Die Projekte waren praktischer Natur und betrafen essentielle Lebensbereiche wie Tod, Ernährung, Erwachsenwerden und Identitätsbildung, die sich an den Prämissen der gelebten Religion der Muslime orientieren sollten und mit dem nicht-muslimischen gesellschaftlichen Rahmen kollidierten. Oberstes Ziel all dieser Projekte war die Anerkennung der individuellen Lebensformen der an der Scharia orientierten Muslime

321) Siehe IAK-Jahresbericht 1996, S. 1 (Archiv der IRH)

322) Chronik der IRH, *Freitagsblatt* 1/1998, S. 4

323) Archiv der IRH

auf sozialer und politischer Ebene. Die Durchführung der Projekte brachte eine ganze Reihe innovativer Elemente in den Organisationsformen, Zielsetzungen und Strategien mit sich, Elemente, die sich zwangsläufig aus dem Zusammenwirken der religiösen Vorstellungen der Muslime einerseits und aktuellen gesellschaftlichen Konstellationen andererseits ergaben.

Erstes Projekt: Islamischer Friedhof und die Beerdigung nach islamischem Ritus

Mit dem Heranwachsen der zweiten, dritten und mittlerweile vierten Generation der Muslime entstand das Bedürfnis, Verstorbene am Wohnort der Familie zu beerdigen, ein Anzeichen dafür, dass man sich in der deutschen Gesellschaft heimisch fühlt. Eine Grabstätte verstorbener Verwandter vor Ort soll der Familie das Gefühl von Zusammengehörigkeit und Tradition geben. Das bereits seit 1961 existierende muslimische Gräberfeld auf dem Waldfriedhof Oberrad in Frankfurt wurde aus Platzmangel nicht mehr belegt.³²⁴

Das erste gemeinsam beschlossene Projekt des IAK mit einem langfristigen Ziel war die Ausarbeitung eines Antrags auf Einrichtung eines islamischen Friedhofs bzw. eines Zentralfriedhofs in Hessen.³²⁵ Die Idee dieses Projektes entsprang einem christlich-islamischen Dialog im Rahmen der ICA und wurde später durch den IAK verwirklicht. Der Antrag wurde von der ICA durch ein Schreiben an die Frankfurter Oberbürgermeisterin Petra Roth unterstützt.³²⁶ Karola Khan, eine engagierte Teilnehmerin innerhalb des IAK, begründete das Projekt: „...[es] wurde von uns als erstes gewählt wegen seiner minimalen Brisanz, denn der Tod betrifft alle, und es kann nichts hinein interpretiert werden.“³²⁷

Der Antrag auf Neuanlage eines islamischen Friedhofs wurde auf kommunaler Ebene gestellt unter Mitwirkung des Magistrats der Stadt Frankfurt, des Amtes für multikulturelle Angelegenheiten und des Garten- und Friedhofsamtes sowie mit Unterstützung der ICA.³²⁸ Gleichzeitig beantragte der IAK die Erlaubnis zur Bestattung verstorbener Muslime nach dem vorgeschriebenen islamischen Ritus. Bei der Begründung des Antrags beriefen sich die Antragsteller auf Artikel 3 des Grundgesetzes, wonach niemand wegen seiner religiösen Anschauung benachteiligt werden darf. Damit wurde laut IAK-Jahresbericht 1996 die Gleichstellung mit den christlichen und jüdischen Glaubensgemeinschaften gefordert, denen die Bestattung nach ihren Glaubensvorschriften, in zumutbarer Entfernung zum Wohnort, erlaubt ist.³²⁹ In der Argumentation wurden folgende Aspekte in den Vordergrund gestellt: die faktische Verlagerung des Lebensmittelpunktes der muslimischen Einwanderer in die Bundesrepublik und die Altersverschiebung in der muslimischen Population, die anders als in der Anfangszeit der Arbeitsmigration eine Annäherung an die Altersstruktur der deutschen Bevölkerung und damit eine höhere Zahl von Todesfällen erkennen lässt. Es wurde auch auf die Belastung der Angehörigen bei einer Überführung der Verstorbenen in ihre Heimatländer hingewiesen (hohe Kosten und Probleme der Trauerarbeit). Ein besonderer Punkt war die Berücksichtigung der Situation der Muslime mit deutscher Staatsangehörigkeit und muslimischer Kriegsflüchtlinge, die im Todesfall keine „Ausweichmöglichkeit“ in eine nicht-deutsche Heimat haben.³³⁰

Um den Antrag durch Belege aus dem islamischen Rechtssystem zu legitimieren, wurden ihm Rechtsgutachten (*fatwas*) angesehener islamischer Gelehrter und Institutionen aus Ägypten, Bangladesch, Bosnien, Pakistan, der Türkei und Saudi-Arabien zum Thema Bestattung beigelegt.³³¹ Mit Vermittlung des Amtes für

324) Informationen aus einem Gespräch mit K. Khan im März 2002

325) Chronik der IRH, *Freitagsblatt*, 1/1998, S. 4

326) Chronik der IRH, *Freitagsblatt*, 1/1998, S. 4

327) Gespräch am 24. Januar 2003

328) Siehe IAK-Jahresbericht 1996, IAK-Anträge (Archiv der IRH)

329) Brief der ICA an die Oberbürgermeisterin Petra Roth im IAK-Jahresbericht 1996 (Archiv der IRH)

330) Siehe IAK-Jahresbericht 1996, IAK-Anträge (Archiv der IRH)

331) Ebd.

multikulturelle Angelegenheiten zwischen dem IAK und dem Magistrat wurde den Muslimen ein Gräberfeld im Parkfriedhof Heiligenstock zur Verfügung gestellt.

Die autonome Bestattungsinfrastruktur der Muslime blieb als Teil der muslimischen Infrastruktur bestehen, und man organisierte auch weiterhin die Überführung von Verstorbenen in ihre islamischen Heimatländer. Aber mit der neuen Regelung hatten die Frankfurter Muslime jetzt die Wahl zwischen Überführung und Beisetzung in zumutbarer Ortsnähe mit zumutbarer Anpassung an islamische Riten.

Das Projekt eines islamischen Friedhofs war jedoch das einzige, das relativ reibungslos und mit einem für die muslimische Seite positiven Ergebnis realisiert werden konnte. An der Realisierung hatte sich die Frankfurter DITIB-Organisation, damals Mitglied des IAK, mit dem Bestreben aktiv beteiligt, eine Lücke in der bestehenden Infrastruktur zu schließen, und zwar im Einklang mit den religiösen Vorgaben des Islam. Das positive Ergebnis des Projekts beflügelte den IAK zu weiterer Projektarbeit.

Zweites Projekt: Überprüfen der Lerninhalte hessischer Schulbücher und Unterrichtsmaterialien zum Thema „Islam“

Die Revision der hessischen Schulbücher durch den IAK verstand sich als ortsbezogene Ergänzung zur Schulbuchanalyse der Professoren Falaturi und Tworuschka von 1986.³³² Die Erarbeitung der zu kritisierenden Inhalte wurde nach Gesichtspunkten wie Zusammenhang, Übersetzung, Didaktik, diskriminierende Aussagen, Sprachgebrauch, Formulierung, Quellen und Text-Bild-Sequenz unterteilt. Da die Ergebnisse dieser Inhaltsanalyse von muslimischer Seite zu starker Kritik Anlass gaben, wurde dringender Handlungsbedarf angemeldet.³³³

In einem Brief an das Hessische Kultusministerium vom Dezember 1996 mit Schulbuchbericht, Selbstdarstellung und Literaturliste wurden die entsprechenden Forderungen formuliert: eine offizielle wissenschaftliche Analyse aller Lehrmaterialien zum Thema Islam in Zusammenarbeit mit dem IAK, Ausschluss der betreffenden Lehrmaterialien und die Erarbeitung neuer Lehrmaterialien in Zusammenarbeit mit anerkannten Dachorganisationen der Muslime in Deutschland.³³⁴ Man erwartete, dass diesen Forderungen mit einem Erlass seitens des Ministeriums verbindlich entsprochen würde. Für die Zwischenzeit wurde ein IAK-Schulbuchbericht als Sachhilfe vorgeschlagen.

Antriebskraft war bei diesem Projekt sicher nicht nur eine Kränkung des religiösen Gefühls durch Darstellungen der islamischen Glaubenslehre in den hessischen Schulbüchern, die muslimische Eltern als abwertend empfanden, sondern vielmehr die Sorge, dass die im IAK-Schulbericht als „aggressiv, extrem einseitig negativ, durchweg falsch, verzerrt, rassistisch, selektiv, diskriminierend, manipulatorisch im Sprachgebrauch“ beurteilten Aussagen der deutschen Autoren einen unguten Einfluss (wie Angst, Zweifel, Misstrauen) auf die teilweise assimilierten muslimischen Schüler haben und die Kinder ihren Eltern entfremden könnten, insbesondere im Falle streng praktizierender Muslime.³³⁵ Außerdem könnten die kritisierten Inhalte einem Bruch im Bewusstsein der Kinder, einer Ghetto mentalität Vorschub leisten – einem Leben in zwei Welten, „drinnen“ und „draußen“. Sie könnten bei einigen muslimischen Kindern Gefühle von Hass gegenüber der Gesellschaft bewirken, einer Gesellschaft, die zulässt, dass ihre Religion in den Augen der Öffent-

332) Siehe IAK-Jahresbericht 1996, IAK-Schulbuchbericht (Archiv der IRH); Gespräche mit K. Khan und A. Zaidan

333) Siehe IAK-Jahresbericht 1996, IAK-Schulbuchbericht (Archiv der IRH); Gespräche mit K. Khan und A. Zaidan

334) Ebd.

335) Ebd.

lichkeit diffamiert wird. Sie könnten zur Entstehung ethnischer Konflikte innerhalb der Schule beitragen, was in einer multinationalen Metropole wie Frankfurt besonders brisant werden könnte.³³⁶

Die betroffenen Eltern wollten also nicht, dass die für sie als erstrebenswert und absolut geltenden Werte des Korans von ihren Kindern aufgrund der Schulbuchinhalte in Frage gestellt werden. Sie wollten den Verfall des islamischen Wertesystems bzw. die Aneignung der unerwünschten Werte der westlichen Gesellschaft bei ihren Kindern nicht zulassen. In muslimischen Familien, in denen die Eltern kaum die deutsche Sprache beherrschten, waren die Möglichkeiten, schwierigen Entwicklungen auf Seiten der Kinder gegenzusteuern, naturgemäß noch stärker eingeschränkt.³³⁷ So sah sich die IRH genötigt, durch das Schulbuchprojekt diesem Problem entgegenzuwirken.

Drittes Projekt: Einführung islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen in Hessen

Bereits im Mai 1996 entwarf der IAK schriftlich ein Konzept für den islamischen Religionsunterricht. Das Konzept ging auf Punkte wie Zielgruppe, Unterrichtssprache, Unterrichtsinhalte, Lehrplan, Lehrkräfte, Lehrerausbildung, Lehrerlaubnis und Schulaufsicht ein. Unter dem Begriff „Unterrichtsinhalte“ wurden die Ziele des angestrebten Unterrichts formuliert:

„Erziehung zum mündigen Menschen; Betonung der Zugehörigkeit zu dieser Gesellschaft; Stärkung des Selbstbewusstseins der muslimischen Kinder und Hilfestellung bei der religiösen Identitätsfindung.“³³⁸

Von einer Vermittlung der nationalen Traditionen oder politischen Inhalte der verschiedenen Kulturkreise sollte dabei abgesehen werden; die Migrantenproblematik sollte nicht betont werden.³³⁹ Weitere Schritte zur Etablierung des islamischen Religionsunterrichts wurden von der IAK-Nachfolgeorganisation IRH unternommen.

Die erste, größtenteils noch an einer späteren Heimkehr in die Ursprungsländer orientierte Generation der Einwanderer konnte ihren Kindern noch innerhalb der Familie die Grundlagen ihrer Religion vermitteln oder sie gab sich mit den sporadisch angebotenen religiösen Kursen in den Vereinen zufrieden. Die in Deutschland geborene Generation der sozial bereits etablierten Muslime wünschte sich jedoch eine faktische Gleichberechtigung, deren Verwirklichung in der Einführung des islamischen Religionsunterrichts (IRU) an den staatlichen Schulen gesehen wurde. Auf diesem Wege sollten muslimische Kinder die Möglichkeit erhalten, sich als deutschsprachige Muslime i45

n den deutschen Alltag zu integrieren.

Dies war der Kontext, in welchem die Idee eines etablierten islamischen Religionsunterrichts an hessischen Schulen entstand. Die Idee gedieh zu einem Vorhaben, das mit dem Projekt der Schulbuchkritik einherging und eine aus muslimischer Sicht bestehende Lücke in der staatlichen Bildungsstruktur schließen sollte. Zielgruppe waren die religiös orientierten islamischen Familien. In einer 2001 in der Schriftenreihe der IRH erschienene Publikation „Islamischer Religionsunterricht. Verfassungsrechtliche und integrative Aspekte“ formulierten die Autoren die Zielsetzung der Muslime für den IRU wie folgt:

336) Ebd.

337) Mehrere Gespräche mit K. Khan

338) IAK-Jahresbericht 1996; IAK-Anträge (Archiv der IRH)

339) Siehe ebd.

„Durch die Befriedigung der elementaren Ansprüche religiös orientierter Eltern auf einen qualifizierten Religionsunterricht in der Schule wird auch die Etablierung einer deutsch ausgeprägten islamischen Identität insbesondere der hier geborenen Kinder eingeleitet.“³⁴⁰

Man hatte vor, die sozial und ethnisch-kulturell bedingten Unterschiede bei den muslimischen Kindern in Bezug auf die Sprache in Übereinstimmung mit den Glaubensinhalten jener Scharia praktizierenden Muslime, die sich zum IAK zusammengeschlossen hatten, auf ein einheitliches Niveau zu bringen. Dieses Konzept sollte den muslimischen Kindern im Namen des Staates und in Abgrenzung zu den von traditionellen sunnitisch-schiitischen abweichenden Interpretationen des Islam vermittelt werden. Später gewann das IRU-Projekt für die beteiligten Muslime absolute Priorität vor den anderen Aktivitäten des IAK und führte schließlich zu einer strukturellen Transformation, in deren Verlauf aus einem aus juristischen Personen bestehenden Arbeitskreis eine aus natürlichen Personen bestehende Religionsgemeinschaft wurde.

Am 6. Dezember 1995 fand ein Gespräch zwischen Vertretern des IAK und Mitarbeitern des Hessischen Kultusministeriums (HKM) in Wiesbaden statt, um auf Verlangen des IAK die Voraussetzungen für die Einführung des IRU an hessischen Schulen zu klären. Von Seiten der Muslime nahmen zwei führende Mitglieder des IAK teil: der Vorsitzende Amir Zaidan und Dr. Tarek Ali. Von Seiten des HKM waren vier Ministerialbeamte anwesend.³⁴¹ Einer von ihnen führte aus, dass

„es bereits in der Vergangenheit immer wieder ähnliche Vorhaben gegeben habe, die letztlich alle an der verfassungsmäßigen Vorgabe gescheitert seien, dass dem Staat eine Glaubens- oder Religionsgemeinschaft als Ansprechpartner gegenüber stehen müsse, mit der verbindlich die Grundsätze eines solchen Religionsunterrichtes vereinbart werden können.“³⁴²

Es wurde argumentiert, dass „auch der Islamische Arbeitskreis Hessen nicht dieser Ansprechpartner sein könne, da er islamische Organisationen als Mitglieder habe“.³⁴³ Im gleichen Gespräch wurden die Bedingungen formuliert, die eine als Partner für die Durchführung des IRU in Frage kommende Religionsgemeinschaft zu erfüllen hat:

„Eine Glaubens- oder Religionsgemeinschaft stelle ... einen organisierten Zusammenschluss mit mitgliedschaftlicher Struktur (Mitglieder können nur Einzelpersonen sein) und der Gewähr der Dauer aufgrund gemeinsamer religiöser Überzeugung von Personen dar. Die Größe dieser Gemeinschaft sei nicht entscheidend, auch müsse sie keinen Körperschaftsstatus besitzen. Eine solche Gemeinschaft habe jedoch einen Nachweis über ihre inhaltliche und organisatorische Verfassung – Glaubenssätze, Mitgliedschaft, rechtliche Vertretung – zu führen und müsse in geeigneter Weise die Zahl ihrer Glaubensangehörigen nachweisen. ... erst wenn sich eine solche islamische Glaubens- oder Religionsgemeinschaft konstituiert habe, können mit dem Hessischen Kultusministerium konkrete Verhandlungen mit dem Ziel der Einführung islamischen Religionsunterrichts an hessischen Schulen geführt werden.“³⁴⁴

Als weitere Voraussetzungen für den IRU wurde formuliert: Religionsunterricht ist ein staatlicher Unterricht auf der Grundlage der religiösen Grundsätze der jeweiligen Glaubens- oder Religionsgemeinschaft, die definiert und so dargelegt werden müssen, dass sie vom Staat nachvollzogen werden können; der Unterricht ist in deutscher Sprache zu führen; der Unterricht findet grundsätzlich in der Schule statt; die Lehrkräfte sind grundsätzlich Angestellte des Staates; die Religionsgemeinschaft hat das Recht, den Unterricht daraufhin zu kontrollieren, dass er nach ihren Glaubenssätzen erteilt wird, eine Aufsicht hinsichtlich der Lehrkräfte steht

340) Zaidan et al. (2001), S. 61

341) Protokoll des Gesprächs zwischen Vertretern des IAK Hessen und Mitarbeitern des Hessischen Kultusministeriums am 6. Dezember 1995 in Wiesbaden (Archiv der IRH)

342) Ebd.

343) Ebd.

344) Ebd.

ihr nicht zu; Grundlage des IRU ist ein Rahmenplan (Lehrplan), der vom Kultusministerium erlassen und in Abstimmung mit der Religionsgemeinschaft entwickelt wird.³⁴⁵ Es wurde erläutert, dass „nach dem Verfassungsgrundsatz der Glaubensfreiheit die Eltern über die Teilnahme ihres Kindes am Religionsunterricht entscheiden“.³⁴⁶

Die Divergenzen in Bezug auf den IRU zwischen den hiesigen muslimischen Organisationen waren genauso vielfältig wie die *umma* selbst. Die Meinungen reichten von radikaler Ablehnung des IRU bis hin zur Bereitschaft, mit allen rechtlichen Mitteln für die Zulassung des IRU zu kämpfen. Während der IAK als Vertretungsorgan von 23 islamischen Organisationen in Hessen hinter der Forderung nach einem deutschsprachigen IRU an staatlichen Schulen stand, kann man davon ausgehen, dass viele politisch eher links stehende Muslime der Idee eines IRU völlig indifferent bis ablehnend gegenüber standen. Die Konfiguration innerhalb des IAK änderte sich je nach Entwicklung der internen Situation in den einzelnen Vereinen. Beispielsweise gingen die Konzepte eines IRU zwischen DITIB und IAK so weit auseinander, dass die Frankfurter DITIB den IAK aufgrund dieser Differenzen verließ. Die Frankfurter DITIB folgte den Richtlinien der türkischen Religionsbehörde Diyanet und plädierte für die Einführung eines türkischsprachigen laizistischen Unterrichts mit Elementen religiöser Unterweisung für türkische Kinder an den staatlichen Schulen in Hessen.

Kurz nach der Entstehung der IRH soll auch der Frankfurter Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) einen IRU an staatlichen Schulen für Kinder ihrer Mitglieder gefordert haben.³⁴⁷ Auch von der Frankfurter Vertretung der Alevitischen Föderation wurde IRU beantragt.³⁴⁸ Der Sprecher der Ahmadiyya Muslim Jamaat in Frankfurt, H. Hübsch, sprach sich gegen den von IAK/IRH beantragten IRU aus und für einen übergreifenden Ethikunterricht für alle Kinder, der für die Ahmadiyya-Kinder von einer religiösen Unterweisung in der Gemeinde begleitet werden sollte.³⁴⁹

Die geschilderten Divergenzen machten das Thema IRU in politischer Hinsicht noch komplizierter, wobei nicht zu übersehen ist, dass es dabei um den IRU als Element der integrierten Infrastruktur ging, das heißt im Sinne einer Partnerschaft zwischen Religionsgemeinschaft und religionsneutralem Staat. Innerhalb der von Muslimen aufgebauten autonomen Infrastruktur gab es seit Jahrzehnten Kurse der Moscheevereine, in denen mit den Kindern Koranrezitation geübt und ihnen Basiswissen über den Islam vermittelt wurde.

Die Auffassung deutscher Politiker zum islamischen Religionsunterricht in Deutschland erwies sich von Anfang an als kontrovers. Dabei zeigten sich nicht nur zwischen den einzelnen politischen Parteien Differenzen, auch innerparteilich gab es heftige Diskussionen darüber, ob ein islamischer Religionsunterricht (oder überhaupt jeder Religionsunterricht) eine Existenzberechtigung habe und, wenn ja, in welcher Form er an den staatlichen Schulen erfolgen sollte. In einem am 14. Juni 1997 in Meinhard-Grebendorf gehaltenen Vortrag formulierte ein hessischer Ministerialbeamter die Grundlage des deutschen Verständnisses von staatlichem Religionsunterricht in einem Thesenpapier:

„Das Schulwesen ist im kirchlichen Raum entwickelt und Jahrhunderte lang von den christlichen Kirchen bestimmt worden. Noch bis in dieses Jahrhundert hinein unterstand das Volksschulwesen der geistlichen Schulaufsicht. Erst mit der in der Weimarer Verfassung (1919) eingeführten Trennung von Kirche und Staat verloren die Kirchen ihren umfassenden Einfluss auf das Schulwesen. Allerdings wurde der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach garantiert und

345) Protokoll des Gesprächs zwischen Vertretern des IAK Hessen und Mitarbeitern des Hessischen Kultusministeriums am 6. Dezember 1995 in Wiesbaden (Archiv der IRH)

346) Ebd.

347) Siehe zweites Gutachten über die IRH (unveröffentlicht; Archiv der IRH)

348) Siehe ebd.

349) Siehe ebd.

*den Kirchen insoweit erhebliche Mitwirkungsrechte sowie die Möglichkeit zur Errichtung von Bekenntnisschulen eingeräumt.*³⁵⁰

Nach diesem im gesellschaftlichen Bewusstsein verankerten Verständnis hätten nur die christlichen Konfessionen einen legitimen Anspruch auf Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Die kirchlichen Gemeinden bekämen das Monopol auf staatlichen Religionsunterricht gleichsam als Kompensation für ihre verlorene absolute Macht im Schulwesen.

Vor diesem Hintergrund wird klar, dass die Forderung einer in Deutschland erst seit relativ kurzer Zeit existierenden muslimischen Gemeinde nach gleichem Recht auf Religionsunterricht an staatlichen Schulen zunächst zu Verwirrung unter den potentiellen Entscheidungsträgern führte. Die Einräumung eines solchen Rechts würde die Gleichstellung von Islam und Christentum (bzw. Judentum) in Deutschland bedeuten. Da der Islam im öffentlichen Bewusstsein der Deutschen meist als religiöse Kultur der „türkischen Ausländer“ wahrgenommen wurde,³⁵¹ die sich nur vorübergehend und zweckgebunden in Deutschland aufhalten sollten, war die Forderung des IAK ungewöhnlich und neu. Der Anspruch der Muslime auf den im Grundgesetz verankerten Religionsunterricht offenbarte den deutschen Politikern die Realität einer faktisch bestehenden Einwanderungsgesellschaft.

Viertes Projekt: Antrag auf Sondergenehmigung zum Schächten ohne Betäubung zum islamischen Opferfest

Der historische Verlauf des Projekts „Schächten ohne Betäubung“ ist auf der Internetseite der IRH gut dokumentiert.³⁵² Das rituelle Schächten von Tieren nach islamischem Ritus wurde den Muslimen in Hessen zunächst erlaubt. Die Situation änderte sich mit der Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts vom 15. Juni 1995.³⁵³ Der IAK sah seine Aufgabe darin, auf dieses Verbot politisch zu reagieren. Die theoretische Herausforderung bestand darin, das Schächten ohne Betäubung als eine obligatorische religiöse Handlung zu begründen. Der erste Antrag des IAK Hessen auf Erteilung einer Ausnahmegenehmigung zum Schächten ohne Betäubung am Opferfest wurde im April 1996 beim Hessischen Ministerium für Frauen, Arbeit und Sozialordnung gestellt und enthielt eine religiöse Begründung mit Suren aus dem Koran und Auszügen aus der Sunna. Die politisch-moralische Begründung bezog sich auf die religiöse Gleichberechtigung, wie sie im Grundgesetz verbrieft ist, und verwies auf die Beachtung der rituell vorgeschriebenen Handlung der Opferung, die der „Annäherung und Verständigung zwischen Angehörigen aller Kulturen“ und dem Abbau von Vorurteilen diene.³⁵⁴ Erst zum Opferfest 1997 gab das Verwaltungsgericht Gießen dem Antrag erstmals statt.³⁵⁵ Die Erlaubnis zum Schächten am Opferfest wird den jeweiligen Antragstellern für die Dauer des Festes gegeben. Muslime, die das Gebot des Schächtens als religiös obligatorisch verstehen, jedoch keine Erlaubnis dafür erhalten, lassen ihre Opfertiere im islamischen Ausland rituell schlachten und gelangen so zu einem Kompromiss mit ihrem religiösen Gewissen.

Weitere Aktivitäten des IAK

-
- 350) Aus den „Thesen zum Referat beim Seminar der AGAH“ am 14. Juni 1997 in Meinhard-Grebendorf (Archiv der IRH)
- 351) Siehe Tietze (2003), S. 133
- 352) Siehe www.irh-info.de
- 353) Siehe ebd.
- 354) IAK-Jahresbericht 1996; Antrag auf Erteilung einer Ausnahmeregelung zum Schächten ohne Betäubung für das Opferfest (Archiv der IRH)
- 355) Siehe www.irh-info.de

Die im Mai 1995 veröffentlichte Studie über islamische Organisationen in Hessen, die vom Büro für Einwanderer und Flüchtlinge im Hessischen Ministerium für Umwelt, Energie, Jugend, Familie und Gesundheit beim Zentrum für Türkeistudien in Essen in Auftrag gegeben wurde, erntete scharfe Kritik seitens des IAK.³⁵⁶ Unmittelbar nach dem Erscheinen der Studie äußerte der IAK in einem Schreiben vom 05.10.1995 „große Bedenken wegen der negativen Auswirkungen dieser Studie“.³⁵⁷ Anfang 1996 schickte der IAK, um seine Kritik zu untermauern, einen Bericht an das genannte Ministerium, in welchem den Autoren der Studie vorgeworfen wurde, „ein völlig verfälschtes Bild der islamischen Organisationen in Hessen in einer teilweise diskriminierenden und verleumderischen Art“ entworfen sowie „gegen das Informationsrecht der Öffentlichkeit, d.h. das Recht auf objektive und korrekte Informationen“ verstoßen zu haben.³⁵⁸ Die Kritik bezog sich auf „Ansatz, Verfasser, Struktur, Inhalt, Informationsquellen und methodische Vorgehensweise“³⁵⁹ der Studie. Unter dem Untertitel „Ansatz der Studie“ wurde die Nicht-Beachtung pakistanischer, bengalischer und tunesischer Muslime in der Analyse bei gleichzeitiger Einbeziehung nicht-islamischer bzw. nicht-hessischer Organisationen kritisiert. Es wurde festgehalten, dass „Titel und Inhalt der Studie nicht übereinstimmen“.³⁶⁰ Unter dem Untertitel „Verfasser der Studie“ wurden die „Kritikpunkte hinsichtlich der Fachkompetenz des ZfT bei Islam-spezifischen Themen“³⁶¹ geäußert:

„Ein Alleinvertretungsanspruch für den Islam und die Muslime an den türkischen Staat oder das ZfT durch die in Hessen lebenden Muslime unterschiedlicher Nationalität, d.h. aus mehr als 50 verschiedenen Herkunftsländern – darunter auch mehr als 5.000 deutsche Muslime –, wurde nicht erteilt.“³⁶²

Diese kritischen Äußerungen brachten die Divergenzen zwischen den Vertretern des türkisch-nationalen laizistischen Gedankengutes und dem panislamischen traditionellen Islamverständnis der IAK ans Licht. Die „auffällige Ungleichbehandlung der Mehrheit, die Darstellung der Glaubensinhalte des Islam und die Glaubenspraxis betreffend“ wurde als Diskriminierung der Muslime eingestuft.³⁶³ Faktische Mängel der Studie wurden präzise aufgedeckt und aufgelistet. In der Zusammenfassung ihrer kritischen Darstellung gab der IAK Folgendes zu bedenken:

„Durch die aufgeführten Mängel werden automatisch alle zukünftigen Entscheidungen, Verwaltungsakte, anstehenden Gespräche usw. auf eine fehlerhafte Prämisse gegründet und damit der positive Ansatz und das Ziel der Studie (Kooperation, Information ...) ins Gegenteil verkehrt.“³⁶⁴

Zum Schluss ging der IAK vom theoretisch-kritischen Ansatz zu möglichen praktischen Schritten über. Folgende Maßnahmen wurden vorgeschlagen, „um das angestrebte Kooperationsfeld zu eröffnen und den Dialog mit den betroffenen Organisationen zu erleichtern“: erstens die Verbreitung der Studie in der vorliegenden Form einzustellen und alle bisherigen Bezieher der Studie, insbesondere alle juristischen Personen des

356) IAK-Jahresbericht 1996; Analyse über Islamische Organisationen der türkischen, marokkanischen, tunesischen und bosnischen Minderheiten in Hessen sowie Antrag auf die Rücknahme dieser Studie (Archiv der IRH)

357) Ebd.

358) Ebd.

359) Ebd.

360) IAK-Jahresbericht 1996; Analyse über Islamische Organisationen der türkischen, marokkanischen, tunesischen und bosnischen Minderheiten in Hessen sowie Antrag auf die Rücknahme dieser Studie (Archiv der IRH)

361) Ebd.

362) Ebd.

363) Ebd.

364) Ebd.

öffentlichen Rechts, sofort über ihre Unwirksamkeit in Kenntnis zu setzen; zweitens eine Überarbeitung der Studie in Kooperation mit den islamischen Organisationen und deren gewählten Vertretern umgehend in Angriff zu nehmen.³⁶⁵ In dieser kritischen Ausarbeitung zeigte der IAK sein ausgeprägt akademisches Profil, das er in der IRH beibehalten hat.

Religiöse Abgrenzung und Identitätsfindung

Darunter fallen Diskussionen um die Zugehörigkeit der Religionsgemeinden der Aleviten und später auch Achmadiyya zum Islam und deren Standort innerhalb der Gemeinschaft der hessischen Muslime. Der Dialog mit diesen Gemeinschaften, zu dem sich der IAK bekannte, wird von ihm als Teil des interreligiösen Dialogs verstanden.³⁶⁶

Ein Ziel war, sich von der Vorstellung der Gesellschaft, die Muslime seien eine amorphe Ausländergruppe mit primär wirtschaftlichen Interessen, zu lösen und einen eigenen religiösen Standpunkt zu definieren. „Die staatlichen Behörden und Institutionen drängen die Muslime, endlich die seit langem überfällige eindeutige und differenzierte Definition des Islam zu liefern, um z.B. auf dieser Basis den islamischen Religionsunterricht einzuführen“, schrieben die IAK-Mitglieder.³⁶⁷ Die islamischen Gelehrten des IAK nannten als Kriterien für das Attribut „islamisch“: „Islamisch sind Glaubensinhalte, Interpretationen, Verständnis der Werte und Normen und Glaubenspraktiken, die dem Koran und der authentischen Sunna entsprechen.“³⁶⁸ Des Weiteren: „Islamisch sind auch neue Interpretationen der islamischen Lehre und unterschiedliche Lehrmeinungen, wenn sie sich aus dem Koran und der authentischen Sunna ableiten.“³⁶⁹ Als „nicht-islamisch“ und „damit nicht zum Islam gehörig zählen folglich alle Gruppierungen, die diese Kriterien partiell oder komplett nicht erfüllen.“³⁷⁰ Als Fazit gilt: „Aleviten gehören zur alevitischen Glaubensgemeinschaft; Muslime (d.h. Sunniten und Schiiten) gehören zur islamischen Glaubensgemeinschaft.“³⁷¹

Der Definition von „Islam“, „Sunniten“ und „Schiiten“ folgte die Definition nicht-islamischer Gruppierungen:

„Innerhalb der Sunniten haben sich folgende Gruppierungen entwickelt, die wegen ihrer Glaubensinhalte und/oder ihrer Glaubenspraxis als nicht zum Islam gehörig betrachtet werden: Sufi-Gruppen, die ihren eigenen Weg bei den Glaubensinhalten einschlagen bzw. die Glaubensinhalte in übertriebenem Sinn interpretieren. Ahmadiyya, die ihre eigene Interpretation in Bezug auf den Gesandten und die Offenbarung entwickelten. Innerhalb der Schiiten entwickelten sich die bereits aufgeführten Gruppierungen, die wegen ihrer Glaubensinhalte und/oder Glaubenspraxis als nicht zum Islam gehörig betrachtet werden: Aleviten, Ismailiten, Nusairiya, Qaramitah, Drusen ...“³⁷²

Die Diskussion wurde mehr und mehr auch in der Öffentlichkeit geführt. Am 13. Juli 1996 wurde eine interkulturelle Konferenz in Frankfurt am Main zum Thema „Aleviten, Sunniten, Muslime“ einberufen. Diese 5. Interkulturelle Konferenz wurde von der Alevitischen Föderation in Europa, dem Islamischen Arbeitskreis Hessen, dem interkulturellen Beauftragten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie dem Is-

365) Ebd.

366) Siehe ebd.; siehe auch IAK-Stellungnahmen zur Tagung „Aleviten, Sunniten, Muslime“ am 13. Juli 1996 (Archiv der IRH)

367) IAK-Jahresbericht 1996; Analyse über Islamische Organisationen der türkischen, marokkanischen, tunesischen und bosnischen Minderheiten in Hessen sowie Antrag auf die Rücknahme dieser Studie, S.1 (Archiv der IRH)

368) Ebd., S. 2

369) Ebd.

370) Ebd.

371) Ebd.

372) Ebd., S. 5

lam-Beauftragten der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck organisiert.³⁷³ Gegen die Behauptung des IAK, Aleviten seien keine Muslime, sondern Vertreter einer eigenständigen Religion, protestierte öffentlich ein Mitarbeiter des Alevitischen Kulturzentrums Hamburg, Ismael Kaplan, indem er betonte, dass die Mehrheit der Aleviten sich zum Islam zähle. Dabei warf er den IAK-Vertretern der Konferenz „Absolutismus“ vor und sagte: „Jede Religionsgemeinschaft hat das Recht, sich selbst zu definieren.“³⁷⁴

Der Prozess der religiösen Differenzierung wurde also durch zwei Faktoren in Bewegung gesetzt: erstens durch das Interesse und das Informationsdefizit der politischen Gremien, die für ihre Entscheidungen eine klare Darstellung der Sachverhalte benötigten, und zweitens durch die faktische Etablierung und Verwurzelung der Muslime, die sich nun in die Lage versetzt sahen, eine Differenzierung der religiösen Ansichten gegenüber der Gesellschaft vorzunehmen.

Der Versuch des IAK, sich als von Aleviten und später von Ahmadiyya getrennt zu definieren, wurde von den Entscheidungsgremien, die eine Stellungnahme des IAK verlangten, negativ aufgenommen. Die Wunschvorstellung der beteiligten Politiker von einer intakten islamischen Ökumene entsprach nicht der Realität, was dem Bild des IAK in der deutschen Gesellschaft schadete und so zu Benachteiligungen führte.

Interkultureller und interreligiöser Dialog

Zu den weiteren Aufgaben des IAK zählten der interkulturelle Dialog (mit der Begründung, den inneren Frieden in Hessen zu pflegen) und der interreligiöse Dialog mit anderen Glaubensgemeinschaften.³⁷⁵ Neben der Erstellung und Verbreitung von Materialien zur religiösen Bildung und Selbstbildung sind als weitere wichtige Arbeitsformen die öffentlichen Dialogveranstaltungen mit Diskussion zu nennen, bei denen der IAK teils als Organisator, teils als aktiver Teilnehmer auftrat. Das Ziel solcher Veranstaltungen war, die religiösen Inhalte des Islam zu erklären und moralische Unterstützung für die eigene Arbeit zu erhalten. Doch diese Arbeit erreichte die breite Öffentlichkeit nicht oder kaum, die nicht-muslimischen Teilnehmer stammten meist aus einer kleinen Gruppe interessierter und kompetenter Dialogpartner. Eine größere, allgemein interessierte Zuhörerschaft war auf dieser Art von Veranstaltungen eher nicht zu finden.

Für den Fall IAK-internen Kommunikationsbedarfs wurde eine Liste der deutsch sprechenden Gemeindevertreter erstellt. Für empirische Recherchen und private Meinungsumfragen unter den Muslimen wurden mehrere Sprachen wie Arabisch, Türkisch, Urdu etc. benutzt. Diese sprachlichen Hindernisse erschwerten den innerislamischen Dialog,³⁷⁶ der sich ohnehin auf die islamischen Gemeinden beschränkte und nur deren aktive Mitglieder erreichte. Der Dialog zwischen den einzelnen IAK-Mitgliedergemeinden wurde hauptsächlich schriftlich (z.B. durch Infobriefe) oder durch Mundpropaganda in den jeweiligen Vereinen bzw. im Bekanntenkreis gefördert. So schuf das Vorhandensein eines gemeinsamen Sprachrohrs in Gestalt des IAK zwar einerseits unter den Muslimen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit in einer fremden Umgebung, andererseits jedoch behinderten die genannten Schwierigkeiten ein wirksames gemeinsames Vorgehen. Schließlich erwiesen sich auch die mangelnden Deutschkenntnisse der Ansprechpersonen, hauptsächlich der älteren Vorstandsmitglieder in den jeweiligen Gemeinden, als ernst zu nehmendes Problem.

Schriftliche Tätigkeit der IAK

Akademische und politische Schriften, die das religiöse und sozialpolitische Profil des IAK dokumentieren, erschienen in Form von Büchern, Broschüren und einzelnen Artikeln. Die Defizite im Bereich des religiösen Fachwissens der muslimischen Basis machten die Erarbeitung einer deutschsprachigen Literatur zum Islam

373) Siehe Kontroverse um die Aleviten, *Darmstädter Echo* 23/7/1996

374) Die „Sind Aleviten Muslime?“-Kontroverse bestimmte die 5. Interkulturelle Konferenz in Frankfurt am Main (*Evangelischer Pressedienst* (epd) Hessen-Nassau Nr. 29, 16. Juli 1996)

375) Siehe IAK-Jahresbericht 1996, S. 1 (Archiv der IRH)

376) Gespräche mit K. Khan im Frühjahr 2002

notwendig. Der Verfasser der meisten theologischen Schriften, IAK-Vorsitzender Amir Zaidan, sah es als seine Aufgabe, diese Defizite zu beheben. Er schrieb im Vorwort zu seinem 1996 erschienenen deutschsprachigen Buch *Fiqh-ul-ibadat*:

*„Besonders betroffen von diesem Defizit sind muslimische Jugendliche der zweiten und dritten Generation, die aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse nicht auf die islamischen Quellen ihrer jeweiligen Herkunftsländer zurückgreifen können.“*³⁷⁷

Zaidan arbeitete eine Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen aus, die die wichtigsten Aspekte der religiösen Substanz wie rituelle Reinheit (*at-tahara*), rituelles Gebet (*as-salah*), Fasten (*as-siyam*), Armensteuer (*zakat*) und Pilgerfahrt nach Mekka (*hadj*) umfasste. Das Buch war für jene Muslime bestimmt, die allenfalls sehr lückenhafte Vorstellungen von den gottesdienstlichen Handlungen in ihrer Religion hatten. Die Tatsache, dass

„in allen islamisch-theologischen Fachbereichen im deutschsprachigen Raum ein großes Defizit an wissenschaftlicher Fachliteratur besteht und aus diesem Grund eine wissenschaftlich fundierte islamisch-theologische Bildung und Ausbildung deutschsprachiger Muslime fast unmöglich ist“,³⁷⁸

bewog den Verfasser, eine wissenschaftliche Basis zu schaffen, um die praktischen Schritte und deren Begründung in den eigenen Reihen sowie gegenüber den politischen Opponenten mit Überzeugung vertreten zu können.³⁷⁹ Neben der Fachliteratur entstand eine Reihe kritischer Abhandlungen von IAK-Autoren. Gegenstand dieser Schriften waren u.a. die Beschäftigung mit als negativ empfundenen Seiten der deutschen Gesellschaft, Ideen bzw. Vorschläge im politischen Bereich, soziale Kritik.³⁸⁰

Politisches Engagement des IAK

Der IAK widmete sich zunehmend auch sozialer und moralischer Kritik. Im Jahresbericht 1996 wurden die politischen Vorschläge des IAK „für flankierende Maßnahmen von Seiten der Administration zur Verbesserung der Situation der muslimischen Minderheit in Hessen zur Vorlage beim Ministerium“ unter den einzelnen Schwerpunkten zusammengetragen und veröffentlicht. Es fanden sich dort unter anderem Vorschläge zu den Themen: Bestattungen (2), Schulen (17), Kindergärten (5), Jugendzentren (3), soziale Einrichtungen (10), Medien (2) und „politischer Bereich“ (14).³⁸¹

Priorität wurde den Bereichen Bildung und Politik eingeräumt. Die formulierten politischen Forderungen betrafen hauptsächlich Themen wie die politischen Grundrechte, die den Muslimen den Einstieg in die politischen Gremien der Gesellschaft ermöglichen. Die faktische Präsenz der Muslime sollte rechtlich legitimiert und für die Zukunft abgesichert werden. Zu den Vorschlägen gehörte das Mitspracherecht der Muslime bei allen die Muslime direkt betreffenden Themen; die Verabschiedung eines Antidiskriminierungsgesetzes; die doppelte Staatsbürgerschaft; kommunales Wahlrecht für Ausländer; Änderung des

377) Zaidan (1996), S. 12

378) Ebd.

379) Ein persönliches Erlebnis Zaidans, der Tod seines Vaters im Februar 1994 in Syrien, gab den ersten Anstoß zum Schreiben (siehe auch Zaidan, 1996, Vorwort).

380) In diesem Zusammenhang sind besonders die Publikationen von K. Khan zu erwähnen, in denen die Situation der muslimischen Frauen und Kinder in Deutschland kritisiert wird (siehe IAK-Jahresbericht 1996). Die Tradition der sozialkritischen Berichterstattung wurde später im *Freitagsblatt* fortgesetzt.

381) Siehe IAK-Jahresbericht 1996; IAK-Vorschläge an die Hessische Administration zur Verbesserung der Situation der muslimischen Minderheit (Archiv der IRH)

Gaststättengesetzes und des Lebensmittelgesetzes (etwa eine „deutliche Deklaration aller Lebensmittelzusatzstoffe mit Herkunftsstoffen die islamischen Speise-Regeln betreffend“); eine Gesetzesänderung zur Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft; Erlaubnis des Schächtens ohne Betäubung; eine Quotenregelung bei der Vergabe von Ausbildungsplätzen und Arbeitsplätzen im öffentlichen Dienst für sozial benachteiligte Gruppen (darunter „Ausländer, muslimische Frauen und praktizierende Muslime“); Verbot rassistischer anti-islamischer Wahlpropaganda; Aufbau eines „positiven Image“ der in Deutschland lebenden Muslime mit Hilfe der Medien und anderer Instanzen, analog zur Sympathiewerbung für die Mitbürger der neuen Bundesländer nach dem Fall der Mauer, in Zusammenarbeit mit Muslimen, z.B. mit Plakataktionen bzw. Aktionen in Rundfunk und Fernsehen; öffentliche Glückwünsche an die Muslime z.B. über die Medien zu den islamischen Feiertagen von politisch Verantwortlichen; Überdenken des Zuständigkeitsbereichs für Muslime aller Nationalitäten auf politischer Ebene unter Berücksichtigung der steigenden Zahl deutscher Muslime.

Im Tätigkeitsbereich des IAK erhielt das Problem der Diskriminierung einen besonderen Stellenwert, und es blieb auch in den Auseinandersetzungen und in der Arbeit der IRH ein Schwerpunkt, was sich in den zahlreichen Publikationen im *Freitagsblatt* zeigte.

Zum Begriff „rassistisch“ im herkömmlichen Sinne wurde der Zusatzbegriff „religiöser Rassismus“ geprägt und definiert. Die Erfahrungen der Muslime mit rassistischer und religiöser Diskriminierung wurden zusammengetragen, dokumentiert und theoretisch verarbeitet. In diesem Zusammenhang ist die aktive Tätigkeit von Karola Khan, einer deutschstämmigen Muslima, im Rahmen des IAK zu erwähnen. Während Amir Zaidan sich überwiegend mit dem theologischen Teil der islamischen Arbeit befasste, fielen die Schriften zu sozialen Fragen weitgehend in ihren Zuständigkeitsbereich. Die Diskriminierung muslimischer Frauen und Kinder in der deutschen Gesellschaft wurde zu ihrem zentralen Anliegen. Sie hat dieses Problemfeld komplex und systematisch unter theoretischen Aspekten bearbeitet und in Form von Kommentaren und politischen Vorschlägen zu Papier gebracht.³⁸²

Die Erstellung einer „Negativliste über Probleme muslimischer Kinder“ hielt Karola Khan für notwendig, „um diesen bisher vernachlässigten Problembereich deutlich zu machen“³⁸³ und „eine neue Perspektive für neue Kooperationsmöglichkeiten aufzuzeigen“. Sie hob hervor, dass bei der Problemanalyse die Tatsache relevant sei, „dass die muslimischen Kinder keine homogene Gruppe bilden und dass ihre Probleme weder auf dem nur teilweise vorhandenen Ausländerstatus noch auf mangelnden Sprachkenntnissen noch einem Mangel an Integrationsfähigkeit beruhen, sondern auf ihrer Religionszugehörigkeit zum Islam“.³⁸⁴ Als Beleg für diese Aussage führte sie an, „dass alle muslimischen Kinder, auch gebürtige deutsche muslimische Kinder von Diskriminierungen im Bildungs- und Erziehungsbereich betroffen sind“.³⁸⁵

Aus der Sicht Karola Khans lässt sich die Diskriminierung im Erziehungs- und Bildungsbereich in fünf Kategorien ordnen: Diskriminierung im Alltag; subtile Diskriminierung (Negierung des Alltags muslimischer Kinder; Negierung der Religion und der religiösen Feste muslimischer Kinder; Negierung der Sprachkenntnisse und Sprachentwicklung muslimischer Kinder); positive Diskriminierung (Verbalisierung des Andersseins; Aktivitäten mit besonderer Betonung des Fremden); ignorierende Toleranz (unterstellte Gleichheit) und negative Diskriminierung (aktive und offene Ausgrenzung einer Person oder Gruppe unter Anwendung von Gewalt (verbal, psychisch, physisch)).³⁸⁶ K. Khan stellt fest, dass Diskriminierung als gesellschaftliche

382) Siehe IAK-Jahresbericht 1996; Vorschläge zur Verbesserung der Situation muslimischer Mädchen und Frauen in Hessen und IAK-Stellungnahme zur Situation muslimischer Kinder in Hessischen Schulen und Kindergärten (Archiv der IRH)

383) IAK-Jahresbericht 1996; IAK-Stellungnahme zur Situation muslimischer Kinder in Hessischen Schulen und Kindergärten (Archiv der IRH)

384) Ebd.

385) Ebd.

386) Ebd.

Erscheinung Intensitätsschwankungen je nach Alter der muslimischen Kinder unterliegt: „Sie beginnt mit zunehmendem Alter der Kinder und nimmt signifikant zu mit dem religiösen Engagement der Kinder.“³⁸⁷

Karola Khan befasst sich auch mit dem Problem der Gewalt im Erziehungs- und Bildungsbereich. Sie unterscheidet drei Formen von Gewalt. Als erste nennt sie die „verbale Gewalt“, die unter vier Augen in Form von Drohungen und Einschüchterungen, persönlichen Angriffen, Beleidigungen, Beschimpfungen, Demütigungen stattfindet oder aber sich vor den Augen Dritter etwa in Form von Bloßstellen vor der Klassengemeinschaft, provozierenden oder gut gemeinten Fragen zu komplizierten theologischen und politischen Themen oder durch Lächerlichmachen ritueller islamischer Praktiken zeigt. Unter der zweiten Form, der psychischen Gewalt versteht sie die Verweigerung geltender Rechte während des Unterrichts, die erzwungene Negierung entwicklungsbedingter Probleme oder diskriminierende Inhalte in Schulbüchern und Lehrmaterialien. Die dritte Form ist, Steigerung der beiden ersten Formen, die „physische Gewalt“.³⁸⁸

In ihrer Darstellung der Gewaltmodalitäten zeigt Karola Khan, dass die Konfliktbereitschaft muslimischer Schüler durch die negative Wahrnehmung und Marginalisierung ihrer Interessen durch ihr nichtmuslimisches Umfeld subtil oder offen erhöht wird.³⁸⁹

Der Darstellung des Problemfeldes muslimischer Kinder im Bildungsbereich folgen konkrete Vorschläge, die wiederum nach drei Gruppen systematisiert werden.³⁹⁰ Zur ersten Gruppe gehören die „allgemeinen Vorschläge zur Minimierung bzw. Vermeidung der aufgeführten Missstände“. Hier werden „Stärkung des Selbstbewusstseins muslimischer Kinder, Aufwertung der islamischen Religion und Kultur im Kindergarten- und Schulalltag, Einbeziehung der multikulturellen und multireligiösen Realität in den normalen Alltag“ genannt.³⁹¹ Es folgen konkrete „Vorschläge für den Elementarbereich“, wie „Ausstattung der Institutionen der [multiethnischen] Realität anpassen“ und „Einstellung von ErzieherInnen aller Kulturkreise – auch mit islamischer Kleidung“. In den „Vorschlägen für den schulischen Bereich“ äußert sich das politische Engagement des IAK. Die erste Forderung beinhaltet die „Einführung islamischen Religionsunterrichts im Rahmen des Regelunterrichts auf Deutsch für muslimische Kinder“ und die Überprüfung der Schulbücher auf diskriminierende Inhalte. Ferner werden Vorschläge wie „Miteinbeziehen islamischer Feste in den Schulalltag, Umsetzung der gesetzlichen Regelungen hinsichtlich der islamischen Feste, wertneutrale Vermittlung von Akzeptanz religiöser Praktiken im Schulalltag, Einbeziehung der islamischen Kultur und Tradition in den Lehrplan, Vermeidung von Ausgrenzung religiös motivierter Schüler bzw. SchülerInnen“ zu Papier gebracht.³⁹² Ein weiterer Bereich, in welchem Karola Khan sich stark engagiert hat, war die Situation der in Hessen lebenden muslimischen Frauen. Im April 1996 verfasste sie zu diesem Thema ein Arbeitspapier mit Vorschlägen zur „Verbesserung der Situation muslimischer Mädchen und Frauen in Hessen“.³⁹³ K. Khan verfügte über Informationen aus erster Hand. Als Voraussetzung für die Realisierung ihrer Vorschläge nennt sie ein „Anti-Diskriminierungsgesetz zum Schutz muslimischer Frauen und Mädchen in Kindergarten, Schule, Universität, Ausbildung, Arbeitsplatz, Freizeit, Alltag etc.“ sowie die Schaffung der Position einer „Gleichstellungsbeauftragten für muslimische Frauen und Mädchen“.³⁹⁴ Diese Voraussetzungen sollten von flankierenden Maßnahmen im Bereich Mädchen- und Frauensozialarbeit in Kooperation mit islamischen Fachkräften bzw. mit islamischen Frauenorganisationen begleitet werden.

387) Ebd.

388) IAK-Jahresbericht 1996; IAK-Stellungnahme zur Situation muslimischer Kinder in Hessischen Schulen und Kindergärten (Archiv der IRH)

389) Siehe ebd.

390) Siehe ebd.

391) Ebd.

392) IAK-Jahresbericht 1996; siehe IAK-Vorschläge zur Verbesserung der Situation muslimischer Mädchen und Frauen in Hessen (Archiv der IRH)

393) Ebd.

394) Ebd.

Die gewünschten Maßnahmen sollten vier Lebensbereiche umfassen: Freizeitgestaltung, Bildung und Erziehung, öffentliche Institutionen und Öffentlichkeitsarbeit. Dem Bereich Freizeitgestaltung wurden drei Kategorien – Sport, Jugendarbeit und Kultur – zugeordnet.³⁹⁵ Beim Sport sollten die Möglichkeiten für muslimische Frauen erweitert werden, allerdings unter Beachtung der islamischen Rahmenbedingungen, wie in diesem Fall die bestmögliche Geschlechtertrennung.³⁹⁶ Dazu wurden Frauenbadetage mit weiblichem Badepersonal sowie Sportangebote von Frauen für Frauen vorgesehen. Nach den gleichen Prinzipien sollte sich auch die Jugendarbeit gestalten. Es wurde die Schaffung von Mädchenräumen und Mädchentagen sowie die Einstellung islamischer Fachkräfte in Jugendzentren vorgeschlagen.³⁹⁷

Im Bereich Bildung und Erziehung sollte die Aufklärungsarbeit im Mittelpunkt des Handelns an Schulen, Universitäten und anderen Bildungseinrichtungen stehen, und zwar „betreffend der islamischen Kleidungs Vorschriften und der islamischen Ethik- und Moralvorstellungen“, daneben wurde eine „Befreiung vom koedukativen Sport- und Schwimmunterricht“ sowie von der „Teilnahme an schulischen Freizeitaktivitäten (Klassenfahrten, Schulferien)“ vorgeschlagen.³⁹⁸ Die „frauenfeindlichen (anti-islamischen) Unterrichts- und Lehrinhalte“ sollten aus dem Bildungsbereich verbannt und die „Einstellung islamischer Fachkräfte im Bildungs- und Erziehungsbereich“ gefördert werden. Im Bereich der öffentlichen Institutionen wurde ebenfalls „Aufklärungsarbeit in Behörden und öffentlichen Einrichtungen (Frauenhäusern, Beratungsstellen, Krankenhäusern) folgende Problembereiche betreffend“ gefordert: „islamische Kleidungs Vorschriften, islamische Nahrungsvorschriften, islamische Ethik- und Moralvorstellungen“.³⁹⁹

Ergänzend wurde ein Konzept für die Öffentlichkeitsarbeit in Bezug auf muslimische Frauen entworfen, und zwar als „Aufbau eines sachlich-konkreten positiven Bildes muslimischer Frauen und Mädchen in der Öffentlichkeit – analog zur Kampagne ‚Positive Image‘ in Großbritannien bzw. analog zur Sympathiewerbung für die Mitbürger der neuen Bundesländer nach dem Fall der Mauer in den Medien“.⁴⁰⁰

K. Khans Arbeitspapier stellt eine beispielhafte Symbiose aus islamischen Alltagsregeln (z.B. Geschlechtertrennung) und im europäischen Sinne emanzipatorischem Eintreten für die Rechte der Frauen in der Gesellschaft dar. Der Versuch, den deutschen nicht-religiösen Alltag mit den religiösen Bedürfnissen der muslimischen Frauen zu vereinbaren, ohne dabei die eigene religiöse Identität aufzugeben, zeugt vom neuen Selbstverständnis dieser Frauen, in welchem sich die religiösen Vorschriften und die ihnen in vieler Hinsicht widersprechende Alltagsrealität zu einem tragfähigen Kompromiss fügen sollen.

Das Programm war nicht als Islamisierung des deutschen Alltags gedacht, sondern als Hilfe zur Kompromissfindung für die Frauen, die nur unter Einhaltung der islamischen Regeln bereit sind, aus einem isolierten Umfeld hervorzutreten – freiwillig und selbstständig.⁴⁰¹ Die Analyse der Vorschläge lässt erkennen, dass K. Khan die Problematik der muslimischen Frauen zwar einerseits als eine Muslima, andererseits aber auch als eine emanzipierte deutsche Frau ansieht. K. Khan führte ihre praktisch orientierte Arbeit in zweifacher Hinsicht aus der Perspektive einer Insiderin durch: zum einen als muslimische Frau und zum anderen als gebürtige Deutsche, die sich von Grund auf in der deutschen Gesellschaft und Mentalität auskennt. Ihre Beobachtungen entsprangen eigener Erfahrung, unter anderem zahlreichen Gesprächen mit muslimischen Eltern und Frauen. Als engagierte deutsche Muslima genoss sie dabei ein Vertrauen, das einer nicht-muslimischen Sozialarbeiterin kaum entgegengebracht worden wäre.

395) Siehe IAK-Jahresbericht 1996; siehe IAK-Vorschläge zur Verbesserung der Situation muslimischer Mädchen und Frauen in Hessen (Archiv der IRH)

396) Siehe ebd.

397) Siehe ebd.

398) Ebd.

399) Ebd.

400) Ebd.

401) Informationen von K. Khan in verschiedenen Gesprächen 2002–2003

Im Oktober 1997 fand das letzte, das 31. Treffen des IAK Hessen mit 24 Mitgliedsorganisationen statt, auf welchem die dreijährige innerislamische Zusammenarbeit in allen gemeinsam beschlossenen Projekten als sehr effektiv bezeichnet wurde.⁴⁰² Bei der Arbeit am Projekt „Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen“ wurde deutlich, dass die Organisationsform „Arbeitskreis“ eine Bremse für die Durchsetzung des IRU-Projekts darstellte. Dies wurde durch die Bedingungen des HKM für die Zulassung von islamischem Religionsunterricht offensichtlich. So entstand die Idee, eine Religionsgemeinschaft – im Sinne der Legitimität als offizieller Ansprechpartner – zu gründen, um damit die Voraussetzung für den IRU zu erfüllen. Innerhalb des IAK herrschte eine euphorische und enthusiastische Stimmung, wie der 1996 verfasste Jahresbericht bezeugt.⁴⁰³ Im November 1997 wurde die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) gegründet.

Zwischenfazit

Eine Konsolidierung der praktizierenden Muslime in Hessen begann noch vor 1994. In dieser Zeit fanden mehrere Gemeindegründungen statt, was unmittelbar mit dem Heranwachsen der zweiten und dritten Generation und der faktischen Etablierung vieler Muslime zusammenhängt. Es entstand ein Personenkreis von religiös engagierten Muslimen, der sich das Ziel setzte, Ansprechpartner der Muslime auf politischer Ebene zu werden. Ein multiethnischer islamischer Arbeitskreis wurde gegründet. Diese Organisation, die der gemeinsamen Denkarbeit mit den engagierten christlichen Partnern entsprang, war im Großraum Frankfurt ein Novum. Die Muslime hatten in der gesamtgesellschaftlichen Infrastruktur Lücken erkannt, die sie auf politischem Wege schließen wollten.

Die politischen Ziele und die Strategien zu deren Erreichung wurden zu Projekten. Der Arbeitskreis agierte weitgehend autonom und verbündete sich mit keiner der politischen Parteien. Mitglieder des IAK waren die muslimischen Vereine, also juristische Personen. Der IAK unterschied sich wesentlich von den bis dahin gegründeten Vereinen. Die lokalen Vereinsorganisationen zur Pflege der Religion unter der Prämisse der Kultur (Ethnie und Sprache) schlossen sich zu einem Gremium zusammen mit dem Ziel der politischen Durchsetzung religiöser Forderungen. Mit seiner zum Teil kritischen Haltung schlug der IAK einen Weg der Auseinandersetzung mit den politischen Instanzen ein und erntete wegen seiner direkten und kompromisslosen Haltung und Ausdrucksweise immer häufiger Kritik in amtlichen und politischen Kreisen. Zu den nicht-muslimischen Verbündeten des IAK gehörten hauptsächlich die Dialoggremien der evangelischen Kirche. Besonders aktiv und fruchtbar gestaltete sich der interkulturelle Dialog in Form von zahlreichen Tagungen, Symposien, Seminaren und Dialogveranstaltungen (Vorträge mit Diskussionen). Etwa 47 solche Veranstaltungen wurden 1996 vom IAK oder unter Teilnahme von IAK-Mitgliedern organisiert.⁴⁰⁴

Vom IAK zur IRH – Entwicklung von Strategien

Der Zeitraum zwischen 1996 und 1997 war eine Übergangsphase vom Islamischen Arbeitskreis zur Islamischen Religionsgemeinschaft. Die Zeit der Umstrukturierung kann man als „nicht mehr IAK, aber noch nicht IRH“ bezeichnen. Die IAK gab der Einführung des IRU oberste Priorität und begann sich bewusst umzustrukturieren, um die Forderungen des Gesetzgebers zu erfüllen. Dabei ließ sich der (Noch-)IAK bei der strukturellen Umgestaltung zu einer Religionsgemeinschaft von Mitarbeitern des Hessischen Kultusministe-

402) Siehe Chronik der IRH, *Freitagsblatt* Nr. 1/1998, S. 4

403) Siehe Kamman (1996), Interview mit Zaidan

404) Siehe IAK-Jahresbericht 1996, IAK-Termine (Archiv der IRH)

riums beraten. Die von den Arbeitsgruppen des IAK erarbeiteten Grundsatzdokumente wurden dem Hessischen Kultusministerium zur Überprüfung vorgelegt.⁴⁰⁵ Im Zeitraum 1996/97 wurden die Strategien entwickelt: Erfüllung aller Voraussetzungen als ein Zeichen der Anpassungswilligkeit der Muslime und weiterer Ausbau der neuen Struktur zu einer funktionsfähigen Organisation mit politischen und gesellschaftlichen Ansprüchen.

In den Jahren 1996 und 1997 bereitete sich der IAK aktiv auf die Gründung der IRH vor. Es bildete sich eine Arbeitsgruppe innerhalb des IAK, die die Ausarbeitung der vom HKM verlangten Unterlagen übernahm. Die wichtigste Schrift war in diesem Zusammenhang die Darstellung der Grundlagen des Islam, die zu einer Visitenkarte der neuen Religionsgemeinschaft werden sollte. Dieses Dokument, als Konsenspapier über verbindliche Glaubensinhalte des sunnitischen und schiitischen Islam konzipiert, wurde in Kooperation mit islamischen Gelehrten im In- und Ausland erstellt.⁴⁰⁶

Am 25. Februar 1997 stellten Vertreter des IAK dem hessischen Kultusministerium die Ergebnisse der Arbeit vor, um das weitere Vorgehen mit dem HKM abzustimmen, den Entwurf des IAK zur Definition der Grundsätze der neuen Organisation mit dem vorläufigen Namen „Glaubensgemeinschaft des Islam in Hessen“ (GIH) zu erörtern und die Nachweise über Dauer, Struktur der Mitgliedschaft, rechtliche Vertretung und Zahl der Glaubensangehörigen der geplanten GIH zu erbringen. Außerdem sollte der Entwurf eines Rahmenplans für den islamischen Religionsunterricht vorgelegt werden.⁴⁰⁷ Damit wurde ein Modell für die künftige IRH konstruiert: mit Aufsicht und unter Teilnahme des Hessischen Kultusministeriums.

Die Unterlagen wurden im Mai 1997 dem HKM zur Überprüfung vorgelegt. Darunter befanden sich die Darstellung der Grundlagen des Islam mit Stempel und Unterschrift aller islamischen Religionen des IAK Hessen, der Satzungsentwurf für eine „Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH)“, die Trägerschaftserklärung zum Projekt „Islamischer Religionsunterricht“ mit Stempel und Unterschrift aller islamischen Organisationen des IAK Hessen, die Unterschriftenlisten von ca. 6.000 volljährigen hessischen Muslimen für den IRU sowie das Konzept zum islamischen Religionsunterricht. Ein halbes Jahr später erfolgte die offizielle Gründung der IRH, die als „Ansprechpartner für das HKM zur Einführung von IRU“⁴⁰⁸ fungieren sollte.

Ein großer Verlust für den IAK war zunächst die Distanzierung und dann das Ausscheiden der DITIB aus dem IAK mit der Begründung, die DITIB könne nicht gegen die religionspolitische Leitlinie der türkischen Religionsbehörde Diyanet handeln.⁴⁰⁹ Diese vertrat, wie schon erwähnt, die Auffassung, dass an deutschen Schulen ein laizistisch orientierter Unterricht in türkischer Sprache mit religiöser Unterweisung durchgeführt werden sollte. Die Idee eines deutschsprachigen Religionsunterrichts durch eine der türkischen Religionsbehörde Diyanet nicht bekannte panislamische Religionsgemeinschaft konnte von der DITIB nicht akzeptiert werden.

405) Siehe Zaidan et al. (2001), S. 68

406) Siehe ebd.

407) Siehe ebd. (und Informationen aus Gesprächen mit den damaligen Funktionären der IRH in den Jahren 2002–2003)

408) Siehe Zaidan et al. (2001), S. 68

409) Diese Situation wurde in einem nicht veröffentlichten Gutachten (1999), dem hier so genannten zweiten Gutachten, beschrieben und durch die Aussagen eines von den Gutachtern befragten Vertreters der Frankfurter DITIB bestätigt (Archiv der IRH).

2. Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH): Entstehung, Entwicklung und Aktivitäten

„Wir wollen nicht mehr als die anderen, aber auch ganz bestimmt nicht weniger.“⁴¹⁰

„Die IRH ist etwas völlig Neues, und zwar für Muslime und Nicht-Muslime. Die IRH markiert somit eigentlich den Beginn eines neuen Zeitalters der islamischen Arbeit in Deutschland, eine Bündelung der Kräfte und eine Institutionalisierung im vorgegebenen Rahmen der hiesigen Gesellschaft.“⁴¹¹

Entstehung und Evolution der IRH

Bei der chronologischen Betrachtung der Geschichte der IRH lassen sich einzelne Phasen feststellen. Das Jahr 1997 zeigt sich in den Dokumenten als eine Phase von Euphorie, Hoffnung und Enthusiasmus, die den organisatorischen Übergang vom IAK zur IRH begleitet haben. Diese enthusiastische Haltung prägte in den Jahren 1998–1999 die aktive Arbeit der Gestaltung von Konzepten. Es war ein Höhepunkt des politischen Engagements, was sich auch in der Entscheidung manifestierte, ein eigenes Presseorgan, das *Freitagsblatt*, herauszugeben. Am Ende dieser Zeit begann allerdings eine Phase des stillen Kampfes, was chronologisch mit dem Regierungswechsel in Hessen zusammenfiel. Das HKM gab die Gutachten über die IRH in Auftrag, womit es eine vorsichtige, argwöhnische Haltung gegenüber der IRH verriet. Das Jahr 2000 war durch zermürbende Auseinandersetzungen, aussichtsloser werdende Rechtswege und eine restriktive Informationspolitik des HKM bei gleichzeitigen Angriffen seitens der Presse gekennzeichnet. Die IRH war finanziell erschöpft, was zur Einstellung des *Freitagsblattes* führte. Aus strategischen Gründen fand ein Führungswechsel statt. Im Jahr 2001 endete die Auseinandersetzung mit dem HKM mit der Ablehnung des IRH-Antrags, was zeitlich mit den Ereignissen in New York und dem antiislamischen Wandel in der Weltpolitik zusammenfiel. 2002 erlebte die IRH aufgrund der erlittenen politischen Niederlage und des schlechten Image in der nichtmuslimischen Öffentlichkeit eine politische Stagnation, die durch die geographische Zerstreung der führenden Mitglieder noch verstärkt wurde. Der Rechtsweg wurde weiter verfolgt. Zaidan gab die öffentliche Arbeit auf und widmete sich einem privaten Projekt, in welchem es um die Ausbildung künftiger Religionslehrer ging. Er gründete und leitete das Islamologische Institut in Frankfurt am Main, das sich mit den theologischen Grundlagen des Islam beschäftigen sollte. Das Jahr 2003 kennzeichnete das Ende der Geschichte der IRH in Frankfurt am Main. Die Organisation zog nach Gießen um, wo sie aufgrund der geographischen Entfernung ihre führende Rolle unter den muslimischen Vereinen der *umma* in Frankfurt weitgehend verlor.

Die IRH konstituierte sich offiziell am 15.11.1997 in Frankfurt am Main. Zum ersten Vorsitzenden der IRH, vormals IAK, wurde der islamische Gelehrte Amir Muhammad Zaidan gewählt. Jahrelang widmete er seine Energie der Entwicklung der IRH, war im Bereich des interreligiösen Dialogs aktiv und an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität als Lehrbeauftragter tätig. Zaidan genoss hohe Autorität unter den organisierten Muslimen in Frankfurt und übte bedeutenden Einfluss auf das Leben der praktizierenden Muslime aus. Der Hauptsitz der IRH befand sich in Frankfurt am Main. Die wichtigsten Projekte und Aktivitäten der IRH waren mit Frankfurter Gemeinden verbunden, von denen die meisten eine doppelte Mitgliedschaft hatten, da sie außerdem islamischen Vereinen mit ausgeprägter ethnischer und kultureller Orientierung angehörten. Diese Mitgliedschaften ergänzten sich und machten Kommunikation und Austausch zwischen den Gemeinden und der IRH als politischer Avantgarde der lokalen *umma* möglich.

410) Khan (1998)

411) Zaidan (1999c), S. 3

Die IRH bestand aus Repräsentanten fast aller bedeutenden Regionen des islamischen Kulturkreises. Ihre Mitglieder unterschieden sich von anderen Muslimen durch eine stärkere Akzentuierung des religiösen Aspektes für die Lebensgestaltung des Einzelnen und den Wunsch, diese Religiosität nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Bereich leben zu können. Dazu kam die Bereitschaft, den politischen Weg einzuschlagen, um bei der Gestaltung der deutschen Gesellschaft aktiv mitwirken zu können:

„Muslime in Hessen haben den Anspruch, als mündige Bürger autonom und unabhängig über ihr alltägliches und religiöses Leben in Hessen befinden zu können. ... Das Integrationsniveau besonders der jungen Muslime ist erstaunlich hoch, was die klassischen Integrationskriterien betrifft: Sprachkenntnisse, Bildung und Ausbildung sowie gesellschaftliches Engagement. ... Aus diesem Grund halten wir es nicht für angebracht, eine von den Muslimen nicht länger gewollte Außenseiter- bzw. Diasporamentalität zu pflegen und zu untermauern.“⁴¹²

Die IRH als übergreifende panislamische Organisation stellte ein gesellschaftliches Novum, eine Symbiose dar, in der ein traditionalistisches religiöses Verständnis mit historisch gewachsenen demokratischen Organisationsformen verschmolz. Als Basissprache der Organisation wurde bewusst die Landessprache Deutsch gewählt, für die meisten Mitglieder eine Fremdsprache. Die Mitgliedschaft in der IRH war Muslimen sunnitischer und schiitischer Richtung vorbehalten. Die religiösen Randgruppen innerhalb des islamischen Kulturkreises – wie Aleviten und Achmadiyya – wurden wegen ihrer Abweichungen in der religiösen Lehre und Glaubenspraxis von traditionellen sunnitischen bzw. schiitischen Glaubensinhalten als Nicht-Muslime verstanden und deshalb nicht von der IRH vertreten. Innerhalb der IRH waren alle vier sunnitischen *mazhab* repräsentiert. Auf der Basis dieser *mazhab* wurde eine islamische rechtliche Instanz (*fiqh*-Rat) geschaffen, deren Aufgabe es war, das islamische Recht in das deutsche Rechtssystem, soweit möglich, zu integrieren und der Tätigkeit der IRH eine rechtlich verankerte Grundlage zu geben.

Zwischenfazit

Aufbau und Etablierung einer islamischen Religionsgemeinschaft in Hessen wurden von ihren Mitgliedern als wesentlicher Schritt in Richtung Integration und Emanzipation verstanden.⁴¹³ Die durch den Gesetzgeber vorgeschriebene Organisationsform führte zur Entstehung einer neuen Religionsgemeinschaft – einer symbiotischen Struktur aus deutschen rechtlichen Rahmenbedingungen und dem Islam als inhaltlicher Grundlage. Die IRH-Muslime verstanden sich

„sowohl in ihrer Mitgliederstruktur als auch in ihrer gesamten Organisationsstruktur [als] ein Novum in der gesellschaftspolitischen Zusammenarbeit der Muslime, nicht nur im gesamten Bundesgebiet, sondern in ganz Europa.“⁴¹⁴

Die Gründung des Islamischen Arbeitskreises (IAK) und später der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) war für die Muslime, die sich selbst als „praktizierende Muslime“ bezeichneten,⁴¹⁵ ein entscheidender Schritt, sich als *umma islamiyya* zu begreifen und mit diesem Selbstverständnis gesellschaftlich aufzutreten. Der Versuch, sich vom vereinzelt Gemeindedasein zu einer Gemeinschaft zu formen mit dem Anspruch, alle Muslime gesellschaftlich zu vertreten, zeugt von wachsendem Selbstbewusstsein und der Bereitschaft, Eigeninitiative zu entwickeln. Zweck der neu entstandenen Organisation war, als eine repräsentative

412) Zaidan (1999b), Satzung, S. 12

413) Siehe Zaidan et al. (2001), S. 12

414) Zaidan (1999b), Satzung, S. 5

415) In zahlreichen Gesprächen zwischen 2001 und 2003 nannten sich die IRH-Muslime „praktizierende Muslime“ (in Abgrenzung zu den Muslimen, die sich zwar zur *schahada* bekennen, die Scharia für ihre Lebensgestaltung aber weitgehend ablehnen).

tive Instanz gegenüber den politischen Entscheidungsträgern auf Landesebene zu fungieren. Die IRH hatte nicht den Anspruch, die Gesamtheit aller Einwanderer aus dem islamischen Kulturkreis zu vertreten, sondern stand für organisierte Muslime, die der Scharia im Alltag einen hohen Stellenwert einräumen.⁴¹⁶

Satzung der IRH

Anlässlich der ersten offiziellen Versammlung der IRH-Muslime am 15. November 1997 wurde die Satzung der IRH verabschiedet und ein Interimsvorstand als Koordinationsgremium für Organisation und Aufbau gewählt.⁴¹⁷ Die erste ordentliche Mitgliederversammlung der IRH, auf der die Wahl des Vorstandes und die Verabschiedung einer Neufassung der Satzung erfolgte, fand am 26. April 1998 in Frankfurt am Main statt. Diese revidierte Satzung wurde im Mai 1998 sowohl dem hessischen Kultusministerium als auch dem Amtsgericht in Frankfurt am Main vorgelegt.

„Für die Organisation auf Landesebene haben wir das Modell der parlamentarischen Demokratie übernommen. Das heißt, unsere Mitglieder schließen sich vor Ort zusammen und bilden sogenannte IRH-Ortsgruppen. Jede Ortsgruppe wählt einen Ortsgruppenvertreter. Diese/r Delegierte vertritt seine Ortsgruppe in der Mitgliederversammlung. Das ist das höchste Organ der IRH. Die Mitgliederversammlung wählt den Vorstand, sie beschließt die Projekte und überwacht die Arbeit der Arbeitsgruppen und Kommissionen.“⁴¹⁸

So beschrieb der Vorsitzende Zaidan die funktionale Struktur seiner Organisation.

Laut einem Gutachten über die IRH, das einige Jahre später vom Orient-Institut in Hamburg erstellt wurde, entsprach die IRH-Satzung „in ihrer vorliegenden Form vollständig den juristischen Mindestanforderungen an eine Vereinssatzung“ und zeigte „in ihrer Ausführlichkeit und Verbindlichkeit die weitgehende Transparenz und Offenheit des Vereins“.⁴¹⁹ In der Satzung versteht sich die IRH als Handlungsorgan der ihr angehörenden Muslime aus Hessen⁴²⁰ und als gemeinsames und ständiges Informations- und Gesprächsforum für ihre religiösen Interessen.⁴²¹ Laut Satzung konnte die IRH Träger von Einrichtungen wie Schulen, Kindergärten, Jugendzentren, Aus- und Weiterbildungseinrichtungen sein.⁴²² Für die Verwirklichung dieser Aufgaben waren insbesondere Fachausschüsse und Kommissionen zuständig, die vom Vorstand berufen wurden.⁴²³ In der Präambel zur Satzung formuliert die IRH ihr Integrationsverständnis so, dass

„bei der Auswahl der Mittel und Wege zur Erfüllung der gemeinsamen Aufgaben der IRH als einzige Quelle die islamische Lehre im Rahmen des Grundgesetzes und im Einklang mit den Gesetzen der Bundesrepublik Deutschland und des Landes Hessen anzuwenden“ sei.⁴²⁴

In Paragraph 3 „Zielsetzung“ wurde die Förderung der Einführung des IRU an hessischen Schulen als Hauptanliegen der Organisation herausgestellt. Laut Satzung sollte die Zusammenarbeit mit den zuständigen Gremien des Hessischen Kultusministeriums und anderen für diesen Bereich zuständigen Behörden im Kompetenzbereich der IRH liegen, die ausschließlich und unmittelbar religiöse Zwecke verfolgen sollte.⁴²⁵ Zu

416) Siehe Zaidan (1999b), Satzung, S. 11

417) Siehe ebd., S. 5

418) Interview mit A. Zaidan. *Freitagsblatt* Nr.1, Dezember 1998, S. 2

419) Zweites Gutachten, 1999, S. 2 (Archiv der IRH)

420) Siehe Zaidan (1999b), Satzung, S. 41

421) Siehe ebd.

422) Siehe Zaidan (1999b), Satzung, S. 41

423) Siehe ebd.

424) Ebd., S. 40

425) Siehe ebd.

den Mitgliedern des Vorstandes sollten ein Referent für deutschsprachige Jugendarbeit und ein Referent für deutschsprachige Frauenarbeit sowie zwei Referenten für Medien und Öffentlichkeitsarbeit, nämlich ein religiöser und ein interkultureller Beauftragter, gehören.⁴²⁶

Nach der Forderung des Gesetzgebers, dass eine Religionsgemeinschaft eine religiöse Instanz vorweisen können soll, wurde ein *fiqh*-Rat geschaffen. In seinem Lehrwerk über die Scharia gibt der Vorsitzende der IRH Amir Zaidan eine Erklärung des Begriffs *fiqh*. Linguistisch bedeutet *fiqh* „das Verstehen und Erkennen einer Sache, in etwas Einsicht haben“.⁴²⁷ Im Kontext des Islam ist *fiqh* das „gewonnene Wissen über die praxisbezogenen Scharia-gemäßen Normen aus deren spezifischen Belegen“.⁴²⁸ Weiter erklärt A. Zaidan: „Fiqh stellt den Weg zu den Geboten und Verboten dar, durch ihn werden die Scharia-Normen gewonnen, somit gilt: Fiqh ist der Weg zur Scharia.“⁴²⁹ Laut Satzung besteht der Zweck des *fiqh*-Rates in der Unterstützung der IRH in religiösen Fragen. Er wurde als internes Organ der IRH konzipiert, zusammengesetzt aus in Deutschland ansässigen islamischen Gelehrten als Hauptmitgliedern und im Ausland ansässigen islamischen Gelehrten als beratenden Mitgliedern. Die Auswahlkriterien wurden in einer Geschäftsordnung festgelegt. Die Aufgabe des *fiqh*-Rates bestand unter anderem darin, die Rechtsnormen der Scharia an die Verhältnisse vor Ort anzugleichen. Im Einzelnen bedeutete das die

*„islamologische Begutachtung der Projekte der IRH; Behandlung und Begutachtung sämtlicher aktuellen ortsbezogenen Probleme im Bereich einzelner Muslime und der islamischen Gemeinden; Begutachtung von Curricula und Richtlinien für den islamischen Religionsunterricht; Begutachtung der Richtlinien für die islamologische Ausbildung bzw. Weiterbildung der Lehrkräfte sowie Begutachtung der islamischen Inhalte der Lehrbücher für den islamischen Religionsunterricht“.*⁴³⁰

Die Beschlüsse des *fiqh*-Rates sollten in Form von *fatwas* (Sachverständigen- bzw. Rechtsgutachten) den Ratsuchenden helfen. Die *fatwas* des *fiqh*-Rates sollten als Empfehlungen verstanden werden und nur durch Beschluss der Organe der IRH verbindliche Wirkung erhalten, soweit es um Belange der Gemeinschaft ging. *Fatwas* im persönlichen Bereich Einzelner sollten als allgemeine Empfehlungen gelten.⁴³¹

Die Satzung entstand noch in der Zeit der Hoffnung auf ein positives Ergebnis des IRU-Vorhabens. Beziehungen zu politischen Gremien hatten darin noch nicht Gestalt angenommen. Die Ausdrucksweise ist offen. Während die Satzung die organisatorische Struktur der IRH repräsentiert, beschreibt die Darstellung der Grundlagen des Islam die religiösen Grundprinzipien, die das Handeln der IRH bestimmen sollen. Zu der unmittelbaren Zielgruppe, für die diese Darstellung verfasst wurde, gehörten in erster Linie die in Hessen lebenden deutschsprachigen Muslime, denen bei der Identitätsfindung im nichtislamischen Umfeld geholfen werden sollte: „...dass Muslime aller Kulturkreise und aller Nationalitäten sich damit identifizieren und sich repräsentiert fühlen können.“⁴³² Der Text wurde als „Konsens aller unterzeichnenden islamischen Gremien in Hessen ... über die Iman-Inhalte, die religiösen Gebote und moralischen Werte des Islam, welche für die Gesamtheit der Mitglieder der IRH, d.h. für Muslime aller Nationalitäten und Rechtsschulen in Hessen, verbindlich sind,“ deklariert.⁴³³ Die Darstellung wurde nur für die in Hessen ansässige *umma* für verbindlich erklärt.

426) Siehe ebd.

427) Zaidan (2002), S. 7

428) Ebd.

429) Ebd.

430) Zaidan (1999b), S. 46 f.

431) Siehe ebd., S. 47

432) Ebd., S. 12

433) Ebd., S. 15

In der Präambel zur Satzung hieß es dazu: „Anlass zur Erstellung der vorliegenden Darstellung der Grundlagen des Islam war die Forderung des Hessischen Kultusministeriums an die Muslime bzw. an die islamischen Organisationen in Hessen...“⁴³⁴ Ein wesentliches Ziel war dabei „die Schaffung von Transparenz für Politik, Administration und Öffentlichkeit in Bezug auf den Islam und die Wertvorstellungen und Zielsetzungen der Muslime in Hessen ...“⁴³⁵ Die programmatisch konzipierte Darstellung der Grundlagen des Islam wurde demnach durch eine Forderung der Entscheidungsträger an die IRH initiiert, die für einen Dialog über die Einführung des IRU nötige Transparenz zu schaffen.

Die Tatsache, dass die Muslime von außen angeleitet wurden, ihre Glaubensgrundsätze unter sozialen und politischen Gesichtspunkten zu überprüfen und je nach Grad der Relevanz in knapper Form schriftlich darzulegen, zeugt von einer neuen Entwicklung. Die muslimische Gemeinde wurde aufgefordert, neben den Hauptquellen des Islam – Koran und Sunna – ein weiteres Glaubensdokument zu schaffen, das von Außenstehenden als verbindlich angesehen werden sollte. Die Essenz von Koran und Sunna sollte in eine Broschüre gefasst und dadurch für die Entscheidungsträger nachvollziehbar gemacht werden.

Die Autoren haben in der Darstellung jene Themen hervorgehoben, die in der deutschen Gesellschaft als kontrovers und polemisch behandelt werden. Sie haben diese Themen von ihren Positionen aus bearbeitet und versucht, sie mit den lokalen Gegebenheiten zu vereinbaren. Ein besonderer Punkt ist das ideologische Feindbild „Islam“, gegen das sich die IRH nachdrücklich verwahrte. In der Einleitung wurde die Friedensdimension des Islam betont als Antwort auf die verbreitete Meinung, der Islam sei seinem Wesen nach eine aggressive, für Fanatismus anfällige Religion: „Islam als Synonym für ‚Frieden machen‘ im Sinne von Frieden machen mit Allah (taàla), mit sich selbst, mit den Mitmenschen und mit der Umwelt.“⁴³⁶

Ein Teil der Darstellung beschäftigt sich mit dem islamischen Rechtssystem, der Scharia. Die IRH-Muslime standen zu ihrer Gebundenheit an die Scharia. Als wesentliches Merkmal der Scharia gilt ihr „prinzipiell allumfassender und zeitloser Charakter“. Der achlak (islamische Ethik und Moral) wurde als Teilbereich der individuellen Scharia-Gebote behandelt. In der Darstellung wurden nur ausgewählte Bereiche des achlak erwähnt, die nach Ansicht der Autoren eine besondere Relevanz für die hessischen Muslime besitzen, darunter Sozial-, Sexual-, Wirtschafts-, Finanz- und Arbeitsethik sowie Tier-, Umwelt- und Naturschutz.⁴³⁷ Betont wurde, dass „im islamischen Wertesystem die individuellen Bedürfnisse und das Gemeinwohl in Einklang gebracht werden, weshalb auf die Grenzen verwiesen wird, welche die persönliche Entscheidungsfreiheit zugunsten anderer einschränken“.⁴³⁸ In dem Teil über die islamische Wirtschafts- und Finanzethik wird das Primat ökonomischer Interessen vor moralischen Werten kritisiert. Als erstrebenswert gelten der

*„Schutz vor Überbewertung des Diesseits; Befreiung von materieller Abhängigkeit; ... Streben nach sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit; ... Zinsverbot (d.h. Kapitaleinsatz nur in Form von Gewinn- und Verlustbeteiligung)...“. Untersagt werden hingegen „Gewinn durch Betrug, Monopolbildung, Lotterien, Horten, irreführende Werbung, Korruption etc.; ungleiche Verteilung der Risiken beim Kapitaleinsatz (Zinsverbot) wie z.B. bei festverzinslichen Anleihen; willkürliche Eingriffe in das Marktgeschehen zum Nachteil der wirtschaftlich schwächeren Partei, der Bedürftigen und Minderbemittelten ...“.*⁴³⁹

Im Text fallen die sprachlichen Anleihen aus dem westlichen gesellschaftlich-politischen Sprachgebrauch auf, die eine neue muslimische Rhetorik im gesellschaftlichen Diskurs zeigen. Aussagen wie „das islamische Wertesystem fördert und fordert Pluralismus in jeder Beziehung und den paritätischen Austausch auf inter-

434) Ebd., S. 11

435) Ebd., S. 12

436) Zaidan (1999b), S. 13

437) Siehe ebd., S. 24

438) Ebd., S. 25

439) Ebd., S. 27

kultureller Ebene“; „der Pluralismus der Menschen und Meinungen in Form von Multikulturalität, Multinationalität und Multireligiosität wird vom Islam als eine Bereicherung des Lebens betrachtet...“⁴⁴⁰ signalisieren ein neues Verständnis der Rolle des Islam in Europa. Im gleichen Kapitel wird das Toleranzverständnis der IRH-Muslime formuliert: „Diese Toleranz versteht sich nicht als gönnerhaftes Dulden und Ertragen, sondern als Respekt im Sinne von Anerkennung.“⁴⁴¹ Der Fundamentalismus wird als Dialogverweigerung, Verkürzung der Religion auf Politik, Gemeinschaftsverweigerung, Aufzwingen einer willkürlich festgelegten Meinung, als Verachtung Andersdenkender und Andersgläubiger definiert.⁴⁴²

Das Jahr 1998

Innere Angelegenheiten – *fatwa* zur Klassenfahrt

Die Tätigkeit der IRH galt 1998 hauptsächlich dem Antrag auf Einführung des islamischen Religionsunterrichts an hessischen Schulen. Im Mai 1998 stellte die IRH diesen Antrag beim HKM auf IRU als Regelunterricht auf Deutsch „im Rahmen des Erziehungs- und Bildungsauftrags der Schule unter staatlicher Schulaufsicht mit ausgebildeten Lehrern und in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft.“⁴⁴³ Zur gleichen Zeit wurde der Rahmenplan-Entwurf der IRH-internen Kommission Islamischer Religionsunterricht (KIRU) in Frankfurt am Main vorgelegt, der konkrete Schritte vorsah: Einführung des IRU im Zeitraum von 1999 bis 2006 in drei Phasen und Lehrerausbildung mit einer Option für die Einrichtung eines Lehrstuhls für Islamologie an einer hessischen Universität für ein Lehramtsstudium „Islamischer Religionsunterricht“. Der Einsatz des IRU wurde zu Beginn des Schuljahres 1999/2000 an einigen Grundschulen in den Ballungsgebieten Nord-, Süd- und Mittelhessens angedacht. In der Vorbemerkung zu dem Entwurf wird darauf hingewiesen, dass „die von der IRH beantragte Einführung von IRU in Hessen sowohl auf Bundesebene als auch im europäischen Ausland ein Novum darstellt und keinerlei Erfahrungswerte herangezogen werden können.“⁴⁴⁴ Die Arbeit der Curriculum-Kommission wurde weiter vorangetrieben. Die IRH ging davon aus, dass ihr Antrag innerhalb von wenigen Monaten reibungslos bearbeitet und angenommen würde.⁴⁴⁵ Tatsächlich kam erst im Januar 1999 eine ministerielle Antwort auf den IRH-Antrag mit der Feststellung, dass für eine interne Entscheidungsfindung externe Studien notwendig seien: „...eine eingehende Untersuchung Ihres Antrags auf Einführung islamischen Religionsunterrichts an hessischen Schulen hat ergeben, dass die Entscheidung nicht ohne externe sachverständige Hilfe getroffen werden kann“, hieß es dazu.⁴⁴⁶

Die Reaktion der Politiker brachte Ernüchterung in die Reihen der IRH. Bis dahin schien die Etablierung der IRH Fortschritte zu machen – die Organisation wurde in das Vereinsregister eingetragen, die Gemeinnützigkeit wurde anerkannt und es wurde in dieser Zeit aktive Mitgliederwerbung betrieben.⁴⁴⁷ Die Tätigkeit der IRH-Mitglieder war ausschließlich ehrenamtlich und auf Enthusiasmus gegründet.

Der *fiqh*-Rat der IRH nahm seine Arbeit auf und beschäftigte sich mit den religiösen Problemfeldern der Muslime. In dieser Zeit kam es zu einer „*fatwa* zu Klassenfahrten“, die den späteren Verlauf des IRU-Projektes erschweren sollte. Die *fatwa* sollte der Schulbehörde gegenüber eine Unvereinbarkeit der Pflicht

440) Zaidan (1999b), S. 33

441) Ebd.

442) Siehe ebd., S. 36

443) Zaidan et al. (2001), S. 68

444) Konzept-Entwurf der KIRU (Kommission Islamischer Religionsunterrichts der IRH) 1998 (Archiv IRH)

445) Aus Gesprächen mit IRH-Mitgliedern in den Jahren 2001-2004

446) Brief des HKM vom 20. Januar 1999 an die IRH (Archiv der IRH)

447) Siehe Sitzungsprotokoll der 20. ICA-Sitzung vom 30. Juni 1998 (Archiv der IRH)

zur Klassenfahrt mit dem religiösen Gewissen der Betroffenen belegen. Als Konsequenz erwarteten die Antragsteller eine staatlich sanktionierte Befreiung von der obligatorischen Klassenfahrt. Rückblickend berichtete K. Khan in einem Gespräch über den Anlass zur Erstellung dieser *fatwa*:

„Die Schülerinnen wurden von einem extrem rassistisch eingestellten Klassenlehrer regelmäßig verspottet und psychischem Terror wegen ihrer Religionszugehörigkeit ausgesetzt. Aus diesem Grund wollten die betroffenen Schülerinnen auf keinen Fall mit diesem Lehrer auf Klassenfahrt gehen, weil sie befürchteten, seiner Wut hilflos ausgesetzt zu sein. Deshalb wandten sie sich an die islamrechtliche Instanz der IRH mit der Bitte um Unterstützung.“⁴⁴⁸

Die 1998 erstellte *fatwa* wurde neben anderen religiösen Aktivitäten der IRH dem Dialoggremium ICA vorgestellt und kontrovers diskutiert. Wie die Sitzungsprotokolle der ICA belegen, stand die *fatwa* im Mittelpunkt der interreligiösen Diskussion. Auf eine Anfrage hin bestätigte der IRH-Vorsitzende, dass eine *fatwa* für eine Schülerin aus Frankfurt zur Frage, „ob die Teilnahme von erwachsenen muslimischen Mädchen an mehrtägigen Klassen- bzw. Studienfahrten ohne mahram gegen islamische Regeln verstößt,“ erstellt wurde.⁴⁴⁹ Die Antwort wurde rein theoretisch mit Verweis auf einen hadith gegeben. Es wurde der Betroffenen überlassen, ihre Entscheidung zu treffen, und nicht kontrolliert, ob sie der *fatwa* folgte oder nicht. Es blieb ihr auch überlassen, die Situation, in der der entsprechende hadith entstanden war, mit ihrer aktuellen Situation abzugleichen und danach zu handeln. Die Schülerin wollte aus eigenem Willen nicht auf die Klassenfahrt gehen und hatte jetzt die Option, eine religiöse Legitimation für ihre Entscheidung zu erhalten. Wäre sie motiviert gewesen, an der Klassenfahrt teilzunehmen, hätte man ebenfalls eine *fatwa* erlassen können, die sie in ihrem Vorhaben unterstützte, z.B. die Pflicht eines jeden Muslim, sich zu bilden, und die Empfehlung, dafür zu reisen.

Beim genauen Lesen der *fatwa* fällt jedoch auf, dass sie nicht gegen eine Teilnahme an der Klassenfahrt als solcher, sondern nur gegen eine unbegleitete Teilnahme (ohne mahram) argumentierte. Den Mitgliedern des *fiqh*-Rates ging es dabei nicht um das Verbot einer Erfahrung, sondern um die Sicherheit der Frau während dieser Erfahrung. Die IRH hatte in dieser Angelegenheit gleichsam die Rolle eines religiösen Anwalts der Schülerin übernommen, die *fatwa* spiegelte die in der Scharia verwurzelten alten Regeln wider.

Ob das Vorlegen der *fatwa* zu einem Präzedenzfall geworden wäre, bleibt Spekulation. Das Schulamt hatte die Freiheit, die weiteren *fatwas* auf den Einzelfall bezogen zu betrachten und dem Antrag auf Befreiung von der Klassenfahrt stattzugeben oder ihn abzulehnen.

Problematisch für die Entscheidungsträger könnte die Empfehlung klingen, „muslimische Schülerinnen von der Teilnahme an derartigen schulischen Veranstaltungen freizustellen“, mit dem Verweis auf das Grundgesetz und die „in der Verfassung des Landes Hessen verankerte Religionsfreiheit“.⁴⁵⁰ Diese Aussage könnte als Versuch interpretiert werden, die staatlichen Organe dadurch unter Druck zu setzen, dass ihnen unterstellt wurde, im Falle einer Ablehnung des Befreiungsantrages gegen das Grundgesetz der Religionsfreiheit zu verstoßen.⁴⁵¹

Die unter Datenschutz stehende *fatwa* geriet zunächst in Vergessenheit. Später wurde sie vom HKM der Islamwissenschaftlerin R. Wieland zur internen Begutachtung übergeben. In der Öffentlichkeit blieb sie jedoch unbekannt, bis sie plötzlich im Jahr 2000 in den Medien auftauchte – zu einem Zeitpunkt, als weitere Argumente für eine Ablehnung des IRU-Antrags der Politik der Landesregierung sehr gelegen kamen. Für den *fiqh*-Rat der IRH kam die Veröffentlichung der dem Datenschutz unterliegenden privaten *fatwa* über-

448) Gespräch mit Karola Khan im Juni 2002

449) Protokoll der 18. ICA-Sitzung vom 10. Februar 1998

450) *Fatwa*-Text (Archiv der IRH)

451) In diesem *fatwa*-Konflikt ging es um die Kollision zweier Rechtssysteme: allumfassend gedachte islamische Scharia gegen säkulare Gesetzgebung der Bundesrepublik, die für alle Bürger als verbindlich gelten muss. Der Versuch, eine staatlich sanktionierte Ausnahmeregelung mit Verweis auf die bindende Wirkung eines anderen, zudem noch religiösen Rechtssystems zu erzwingen, konnte nicht akzeptiert werden.

raschend,⁴⁵² und sie hat dem Bild der IRH in der Öffentlichkeit sehr geschadet. Diese Art der öffentlichen Auseinandersetzung war eine neue Erfahrung, die die IRH-Muslime in ihr Konzept der Beziehungskultur im politischen Bereich zunächst integrieren mussten.

Auseinandersetzungen auf politischer Ebene

Das aktive Auftreten der IRH im politischen Raum rief bei einigen gesellschaftlichen Gruppen nicht nur positive Reaktionen hervor. Insbesondere traten Konflikte im innerislamischen Spektrum und Auseinandersetzungen mit Politikern verschiedener Parteien zutage. Das Verhältnis zwischen den an die Scharia gebundenen, überwiegend praktizierenden IRH-Muslimen und den Muslimen, die sich für ein weltliches Lebenskonzept entschieden hatten, war keineswegs frei von Konflikten. In diesem Zusammenhang schreibt G. Jonker in einer Analyse der zum Teil schwierigen Kommunikation zwischen Muslimen:

*„Am besten ergeht es [den Muslimen], die sich am weitesten von der islamischen Orthopraxie entfernt haben. Es gibt u. a. die laizistischen Türken und säkulare Iraner, Afghanen und Libanesen, die zunehmend den Weg in die Politik, Verwaltung, Wissenschaft und soziale Berufe finden. Die Türken sind darin Vorreiter.“*⁴⁵³

Die IRH musste sich mit der negativen, kritischen Wahrnehmung ihrer Tätigkeit auf Seiten IRH-ferner Muslime auseinandersetzen. Die Auseinandersetzungen fanden in Form kritisch-polemischer Äußerungen in den Medien und entsprechender, ebenfalls schriftlicher, Reaktionen statt.

Einige – vor allem sozialpolitisch aktive – Einwanderer aus Ländern des islamischen Kulturkreises fühlten sich offensichtlich durch das traditionelle Islam-Verständnis der IRH in ihrer religiösen Autonomie bedroht.⁴⁵⁴

In den Sitzungsprotokollen der ICA sind einige Unstimmigkeiten zwischen IRH-Muslimen und nicht-schariatistischen Muslimen dokumentiert. So wurde in einem Protokoll der Konflikt mit einem im Amt für multikulturelle Angelegenheiten tätigen Mitarbeiter, Alp Otman, festgehalten. Es hieß, er habe die IRH kritisiert, ohne persönlichen Kontakt mit ihr aufgenommen zu haben.⁴⁵⁵

Die Meinungsdivergenz hinsichtlich des IRU zwischen offiziellen Vertretern des türkischen Staates und der IRH vertiefte sich zunehmend. Die Idee einer panislamischen multiethnischen deutschsprachigen *umma* hatte mit der damaligen Ideologie einer nationalistischen, laizistischen Erziehung für türkische Einwandererkinder wenig gemeinsam. In einem Sitzungsprotokoll der ICA sind zwei Gespräche von evangelischen Dialogpartnern der IRH mit dem türkischen Religionsattaché für Hessen dokumentiert: „[Der] Attaché vertritt die offizielle Position der türkischen Regierung – Religionsunterricht soll nur auf Türkisch stattfinden.“ Diese Ansicht wurde von der ICA „einstimmig als integrationshemmend abgelehnt“.⁴⁵⁶

In einer im Internet veröffentlichten Pressemitteilung „IRH gegen Extremismus und Fundamentalismus“ vom November/Dezember 1998 zeigte die IRH ihre Reaktion auf die Beschuldigungen ihrer Opponenten, is-

452) Gespräch mit K. Khan im Juni 2002

453) Jonker (2002)

454) Eine ähnliche Auffassung offenbart sich in dem späteren Artikel eines Autors im türkisch-deutschen Online-Magazin Kozmopolit von 2003: „[Die politische Anerkennung der IRH] würde – natürlich im Namen der Integration und Wertevermittlung – kein Platz mehr für diejenigen bedeuten, die auf religiöse oder nationale Inhalte ihrer Herkunftsländer zwar achten, aber diese nicht zum bestimmenden Faktor ihrer Kultur machen“ (www.kozmopolit.com/haziran03/dosya/islamisten).

455) Siehe ICA-Sitzungsprotokoll von 30. Juni 1998 (Archiv der IRH)

456) Ebd.

lamistisch und extremistisch zu sein.⁴⁵⁷ Sie verwies auf die „seit einigen Wochen anhaltende Pressekampagne gegen die IRH“.⁴⁵⁸ Den Kritikern wurde vorgeworfen, „keinerlei sachliche Kritik an der Arbeit der IRH“ angeführt und den „sachlichen Dialog mit der IRH“ verweigert zu haben.⁴⁵⁹ Über die Quelle der Kritik wurde vermutet:

*„Die ständig zitierten so genannten Kritiker der IRH rekrutieren sich vor allem aus vier kleinen radikalen Randgruppen: Extrem-Laizisten, fundamentalistischen Rechtsextremisten ..., Gegnern von Religion als solcher und Gegnern jeglichen Religionsunterrichts in der Schule ...“*⁴⁶⁰

Die damalige Rhetorik der IRH war zwar ein Zeichen ihrer Kampfbereitschaft gegen ungerechte pauschale Kritik, gleichzeitig konnte sie Politikern aber als Indiz für die befürchtete Spaltung innerhalb der muslimischen Landschaft gelten, die eine potentielle Bedrohung des ethnischen bzw. religiösen Friedens und daher einen Grund für die ablehnende Haltung gegenüber der IRH darstellte.

Konflikt um einen islamfeindlichen Brief

Im Frühjahr 1998 erhielt der damalige Ministerpräsident Hans Eichel einen anonymen Brief, der fremdenfeindliche Äußerungen und Angriffe auf den Islam als Religion enthielt. Der Briefschreiber warnte vor dem Bau von Moscheen und der Einführung islamischen Religionsunterrichts. Er forderte die Politik auf, wachsam gegenüber allen „Moslems“ zu sein. Der Islam sei „extrem verfassungsfeindlich“, wie überhaupt „der Koran extrem“ sei, er „fordert religiösen Mord, Folter und Massenmord“; der Prophet wurde als „Vergewaltiger eines neunjährigen Kindes“, „Massenmörder und Schwerstverbrecher“ bezeichnet.⁴⁶¹

Obwohl der Briefschreiber die IRH in diesem Brief nicht erwähnt, wurde der IRH das Schreiben in der Erwartung einer Stellungnahme vorgelegt. Diese Erwartung empfanden die IRH-Muslime als diskriminierend. Im Mai 1998 wurde dem Ministerpräsidenten eine Gegendarstellung der IRH geschickt. Im ersten Teil wurden die Anschuldigungen des gegenüber der IRH nicht genannten Briefschreibers wie folgt formuliert:

*„Zur Dokumentation der unredlichen Absichten des Verfassers dieses Schreibens, der Verunglimpfung des Islam, beschränken wir uns darauf, exemplarisch fünf Punkte herauszugreifen und zu analysieren.“*⁴⁶²

Ferner wurde auf die Situation des gegenwärtigen Islam und speziell der Muslime in Hessen eingegangen. Zum Schluss wurde der vom anonymen Autor benutzte Begriff *at-taqiya* historisch und linguistisch erklärt. Die IRH brachte ihre Auffassung zum Thema „Menschenrechtsverletzungen in der Türkei“ kritisch zum Ausdruck.⁴⁶³

Im Kontext der Beziehungen zwischen der IRH und hessischen Landespolitikern spielte der Brief die Rolle eines Indikators für das Vertrauen der Landesregierung in die islamische Organisation. Durch die Handhabung des Briefes wurden indirekt Zweifel an der Loyalität der IRH vermittelt. Der Konflikt blieb intern und wurde nicht öffentlich ausgetragen.

457) Siehe Pressemitteilung der IRH: IRH gegen Extremismus und Fundamentalismus, November/Dezember 1998 (Archiv der IRH)

458) Ebd.

459) Ebd.

460) Pressemitteilung der IRH: IRH gegen Extremismus und Fundamentalismus, November/Dezember 1998 (Archiv der IRH)

461) Brief an Ministerpräsident Eichel, Mai 1998 (Archiv IRH)

462) Ebd., S. 1

463) Siehe ebd.

Die Auseinandersetzung zu dem Brief fiel in die Regierungszeit von SPD und Grünen, wodurch deutlich wurde, dass nicht nur die christlich-demokratischen, sondern auch die sozialdemokratischen Politiker dem schariatischen Islam skeptisch gegenüberstanden. In diesem Zusammenhang ist das Zitat des Grünen-Politikers und Wissenschaftlers Micha Brumlik aufschlussreich: „Wenn es um die islamistischen Religionsgemeinschaften geht, übernehmen auch Linke die Optik des Verfassungsschutzes – und verkennen damit die wichtigsten Themen der Einwanderungsgesellschaft.“⁴⁶⁴

Entscheidungsträger

Die IRH hatte von Anfang an nach dem Grundsatz gehandelt, mit allen Parteien aufgrund der vorhandenen Gemeinsamkeiten gute Kontakte zu pflegen. Bot sich bei der CDU die religiös-moralische Ebene⁴⁶⁵ als ein verbindender Faktor, so war dies bei der SPD und den Grünen die Ebene der Multikulturalität.⁴⁶⁶

In der Zeit der SPD-Regierung war die IRH bestrebt, auch mit den Christlichen Demokraten in Hessen in Kontakt zu bleiben. Deren Haltung gegenüber dem IRU-Projekt war jedoch zwiespältig. Im Archiv der IRH findet sich das Protokoll eines Gesprächs zwischen IRH-Mitgliedern und der Landtagsfraktion der hessischen CDU (Arbeitskreis Schulpolitik) aus dem Jahr 1998.⁴⁶⁷ Darin wird auf ein vorausgegangenes Gespräch vom Mai 1997 Bezug genommen, das als Fortsetzung eines „produktiven Dialogs“ mit der CDU gesehen wurde.⁴⁶⁸ Ein CDU-Politiker äußerte sich zuversichtlich und positiv über das IRU-Vorhaben: „Wir stehen hinter diesem Projekt; wir werden im Landtag nicht dagegen arbeiten.“⁴⁶⁹ Dazu wurde angemerkt, dass es „in allen Parteien Widerstände und Gegner [gegen den IRU] gibt ebenso wie unter den Extremisten und Nationalisten“, was darauf zurückzuführen sei, dass Religion als solche von vielen als suspekt angesehen werde.⁴⁷⁰ Interessant erscheint im Protokoll die Anmerkung eines Mitglieds des Evangelischen Arbeitskreises. Seines Erachtens bringe der IRU auch Vorteile für die christlichen Konfessionen, da „die Qualität des christlichen RU verbessert werden kann“.⁴⁷¹ Die christlichen Gesprächspartner gaben der IRH die Empfehlung, Kontakte zu knüpfen und Aufklärungsarbeit bei Lehrer-, Eltern- und Schülerverbänden zu leisten. Im weiteren Verlauf des Protokolls wird eine „allgemein sehr offene, freundliche, entspannte Atmosphäre, großes Interesse, allgemeine Zustimmung gegenüber dem IRU-Konzept“ notiert.⁴⁷²

Zwar versprach die bis Februar 1999 regierende sozialdemokratisch-grüne Landesregierung dem Vorhaben des IAK grünes Licht, bei einzelnen Abgeordneten zeigte sich jedoch eine skeptische Haltung gegenüber dem IRU. Dies dokumentiert der von elf Abgeordneten, überwiegend CDU-Mitgliedern, gestellte Berichtsantrag an den Hessischen Landtag vom 10. Dezember 1997. Dort heißt es: „Kultusminister Holzapfel hat

464) Getrübe Optik, *taz* Nr. 6169 vom 17.02.2000 und *Freitagsblatt* Nr. 5/2 2000

465) Siehe I. F. El-Zayat: Doppelte Staatsbürgerschaft. *Freitagsblatt* Nr. 2, Januar 1999. „Offen gestanden muss erwähnt werden, dass gerade diese konservativen Parteien, die eigentlich die normale ‚Heimstätte‘ der überwiegend sehr konservativ eingestellten Muslime darstellen könnte, alles unternimmt, um deutlich zu machen, dass sie kein Interesse an der Gewinnung neuer Wählerpotentiale haben. Und dies, obwohl in der Frage der Stellung der Familie, der Frage der Abtreibung, in Fragen der inneren Sicherheit und der Strafgesetzgebung nahezu identische Positionen bestehen.“

466) Siehe *Freitagsblatt* Nr. 2, Januar 1999, S. 3: Parteien stellen sich muslimischen WählerInnen vor; S. 4: Gedanken

467) Siehe Protokoll eines Treffens von Mitgliedern der IRH und Mitgliedern der Landtagsfraktion der hessischen CDU (Arbeitskreis Schulpolitik) im Hotel Münzenberg am 11. September 1998 (Archiv der IRH)

468) Siehe ebd.

469) Ebd.

470) Siehe ebd.

471) Ebd.

472) Protokoll eines Treffens von Mitgliedern der IRH und Mitgliedern der Landtagsfraktion der hessischen CDU (Arbeitskreis Schulpolitik) im Hotel Münzenberg am 11. September 1998 (Archiv der IRH)

sich kürzlich anders als bisher geäußert und erklärt, es werde in Hessens staatlichen Schulen künftig islamischer Religionsunterricht erteilt.⁴⁷³ Der Kultusminister wurde vom kulturpolitischen Ausschuss des Landtags aufgefordert, „über folgenden Gegenstand zu berichten“:

- „1. Was hat die Landesregierung zu einer Änderung ihrer Haltung [zum IRU] bewogen?
 2. Bisher wird von einer Religionsgemeinschaft, die Religionsunterricht anzubieten beansprucht, der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts verlangt. Inwieweit wird darauf im vorliegenden Falle verzichtet?
 3. Inwiefern ist gewährleistet, dass
 a) der Bildungs- und Erziehungsauftrag der Schule insgesamt, also neben Artikel 56 HV laut Schulgesetz die ‚Befähigung, die christlichen und humanistischen Traditionen zu erfahren‘, Prinzip für das ganze Schulwesen und der Fächerkanon umgreifender Maßstab bleibt,
 b) unverändert evangelischer und katholischer Religionsunterricht staatliche Pflichtfächer bleiben, die Abmeldung wie auch der Besuch des Religionsunterrichts einer anderen Religion Ausnahmetatbestand bleiben?
 4. Ist bei einer möglichen Einführung des islamischen Religionsunterrichts gewährleistet, dass
 a) alle Inhalte mit den Grundrechten, den Verfassungen und der Schulgesetzgebung im Einklang stehen?
 b) die den Religionsunterricht erteilenden Lehrer eine der staatlichen Lehrerbildung vergleichbare Qualifikation besitzen?
 c) klare Lehrpläne wie auch Schulaufsicht gewährleisten, dass Religionsunterricht nicht religiöse Unterweisung bzw. Koranunterricht bedeutet, sondern ein Bildungsfach mit Offenheit für das eigene Urteil ist?“⁴⁷⁴*

Die dritte Frage legt die Vermutung nahe, dass die islamische Religion von den Antragstellern als eine mögliche Konkurrenz zu den herkömmlichen christlichen Religionen wahrgenommen wurde. Die Befürchtungen hinsichtlich nicht verfassungskonformer Unterrichtsinhalte, mangelnder Lehrerbildung, unklarer Lehrpläne und fehlender Gewährleistung der Schulaufsicht werden erst in der vierten Frage thematisiert. Den Antragstellern ging es vor allem um den Schutz „christlicher und humanistischer Traditionen“ gegenüber einer anderen religiösen Weltanschauung.⁴⁷⁵

Die Gutachten über die IRH

Die Unsicherheit der Entscheidungsträger hinsichtlich der gesellschaftlichen Konsequenzen des IRU-Projektes führte dazu, dass noch in der Zeit der rot-grünen Koalitionsregierung zwei Gutachten über IRH und IRU vom Kultusministerium in Auftrag gegeben wurden. In einem im Mai 1998 verfassten Zwischenbescheid informierte ein Mitarbeiter des HKM die IRH über die Gutachtaufträge wie folgt:

„Eine eingehende Vorprüfung ihres Antrages ... hat ergeben, dass die Entscheidung nicht ohne externe sachverständige Hilfe getroffen werden kann. Es sind daher mehrere Gutachten zu religionswissenschaftlichen, sozialpolitischen und verfassungsrechtlichen Aspekten der Einführung des IRU für die IRH erbeten worden. ... Es wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, diese für Hessen, aber in ihrer Pilotwirkung auch für die übrigen Bundesländer sehr grundsätzliche Frage umfassend aufzubereiten.“⁴⁷⁶

Ferner wurde auf die „Breite und Intensität der öffentlichen und innerislamischen Diskussion“ hingewiesen, die „bei der Frage der Akzeptanz dieses Unterrichts nicht unberücksichtigt bleiben“ könnten.⁴⁷⁷ Durch die

473) Berichtsantrag an den Hessischen Landtag vom 10. Dezember 1997 (Archiv der IRH)

474) Ebd.

475) Siehe Berichtsantrag an den Hessischen Landtag vom 10. Dezember 1997 (Archiv der IRH)

476) Zwischenbescheid des HKM an die IRH vom 23. Mai 1998 (Archiv der IRH)

477) Ebd.

Gutachtaufträge gewannen die Entscheidungsträger Zeit bis zu den bevorstehenden Wahlen und entgingen damit dem Druck einer schnellen Entscheidung.

Die Gutachten sollten zum einen die juristische Lage bezüglich des islamischen Religionsunterrichts klären, zum andern ein Gesamtbild der IRH durch einen nichtislamischen Dritten erstellen und zum dritten den Politikern zu einer endgültigen Entscheidung verhelfen.

Die erste Aufgabe wurde P. Füssel übertragen. Er sollte den islamischen Religionsunterricht im Zusammenhang mit dem rechtlichen Status einer Religionsgemeinschaft in einem Fachgutachten darstellen. Das zweite Gutachten mit einer komplexen Analyse der IRH und ihrer Bedeutung in der Gesamtheit der Muslime in Hessen wurde an das Orient-Institut in Hamburg weitergeleitet und sollte unter der wissenschaftlichen Leitung von U. Steinbach erstellt werden. Später wurde ein drittes Gutachten an R. Wieland in Auftrag gegeben.⁴⁷⁸

Das Ziel der Entscheidungsträger war es, Genaueres zu Aspekten wie der inneren Struktur der IRH, hinter der IRH stehenden Organisationen (die das IRU-Projekt unterstützt haben sollen), der religiösen Substanz, in der IRH vertretenen politischen Ansichten und gesellschaftlichen Standpunkten zu erfahren. Ferner sollte eine Einschätzung der politischen Konsequenzen eines an die IRH gebundenen islamischen Religionsunterrichts gewonnen und die Frage nach Transparenz und Kompetenz der IRH beantwortet werden.⁴⁷⁹

Als Quellen dienten bei diesem in Auftrag gegebenen Forschungsprojekt neben Publikationen der IRH auch diverse Zeitungsartikel und aufgezeichnete Interviews.⁴⁸⁰ Einige Informationen sind aus unbekannter (von den Gutachtern nicht angegebener) Quelle.

Reaktionen der IRH auf Information über die Gutachten

Der Zwischenbescheid des HKM vom Mai 1998 über die Gutachtaufträge rief bei der IRH Empörung hervor. In einem Antwortschreiben reagierte die Organisation „mit Erstaunen und Befremden“ auf die Mitteilung und erhob „Einspruch gegen ... die ungewöhnlichen Bearbeitungsmethoden“ ihres Antrags.⁴⁸¹ In dem emotional getönten Schreiben wurden Fragen und Vorwürfe gegenüber dem bisher als Partner wahrgenommenen HKM zum Ausdruck gebracht, da „... wir nunmehr seit mehr als drei Jahren sehr eng und vertrauensvoll zusammenarbeiten, da Ihre Behörde das Werden der IRH von Anfang an, von der Planungsphase über die Gründung bis zur Etablierung auch beratend begleitet hat und mehr als andere über alle Details im Vorfeld informiert war ...“⁴⁸² „Unser Protest ... richtet sich gegen die Methode, mit der versucht wird, den Muslimen in Hessen die in der hessischen Verfassung und im Grundgesetz garantierten Rechte vorzuenthalten.“⁴⁸³

Das Streben nach rechtlicher Gleichstellung der konservativen Muslime mit anderen Religionsgemeinschaften wird in folgendem Zitat deutlich: „Wir haben ... Verständnis für eine eingehende Überprüfung unseres Antrages im normalen Verwaltungsverfahren, jedoch ... in der gleichen Art wie bei anderen antragstellenden Religionsgemeinschaften.“⁴⁸⁴ Im Zusammenhang mit den Gutachten drohte die IRH den Entschei-

478) Alle drei Gutachten sind nicht veröffentlicht. Sie befinden sich im Archiv der IRH.

479) Siehe erstes Gutachten

480) Der Inhalt dieser unveröffentlichten Gutachten lässt vermuten, dass den Gutachtern neben den genannten Quellen auch Informationen aus verdeckten Ermittlungen zur Verfügung gestellt wurden. Verweise ohne Quellenangabe auf private Äußerungen im Freundeskreis und Informationen über verzweigte Verwandtschaftsbeziehungen einiger Mitglieder legen diese Vermutung nahe.

481) Brief der IRH an das HKM mit einem „Einspruch gegen diese ungewöhnlichen Bearbeitungsmethoden unseres Antrages“, Januar 1999 (Archiv der IRH)

482) Ebd.

483) Ebd.

484) Ebd.

dungsträgern zum ersten Mal an, rechtlich gegen sie vorzugehen: „Wir halten uns die Option offen, den Rechtsweg zu beschreiten ...“⁴⁸⁵ Schließlich stellte die IRH eine rhetorische Frage, die die Begutachtung einer religiösen Organisation durch den religionsneutralen Staat paradox erscheinen lassen sollte: „Wie vereinbart der Staat die Begutachtung und Bewertung der religiösen Inhalte einer RG mit seinem Anspruch auf Wertneutralität und Säkularismus?“⁴⁸⁶

Mit diesem Brief begann die Zeit der Konfrontation zwischen IRH und politischen Entscheidungsträgern. Die in Auftrag gegebenen Gutachten ließen für die IRH die Hoffnung auf eine gleichberechtigte politische Partnerschaft weiter schwinden. In die Beziehungen zwischen IRH und HKM trat eine Spannung ein, die in den nächsten Jahren auf beiden Seiten zu einer Eskalation führte.

Um die eigene Integrationsarbeit gesellschaftlich transparent und bekannt zu machen, entschied sich die IRH für die Herausgabe eines eigenen Presseorgans. Im Dezember 1998, zum Ramadan, kam die erste Ausgabe der dann monatlich erscheinenden Zeitung *Freitagsblatt* heraus. Das *Freitagsblatt* profilierte sich als polemische, sozialkritische, interkulturell orientierte Zeitung. Zwar wurden die IRH-Mitglieder als primäre Zielgruppe gesehen, tatsächlich aber war das Blatt als Informationsplattform für alle in Hessen lebenden Muslime und sonstige Interessenten konzipiert. Neben religiösen Aspekten wurden dort Themen wie Diskriminierung von Minderheiten, Rassismus und Ausgrenzung erörtert sowie kritische und autonome Stellungnahmen gegenüber politischen Entscheidungen publiziert. Die Zeitung profilierte sich schließlich als Stimme der muslimischen Wähler. In diesem Zusammenhang wurden die politischen Programme verschiedener Parteien vorgestellt, diskutiert und hinterfragt.⁴⁸⁷ Die Rubrik „Interreligiöses“ widmete sich Problemen der Christen und Juden sowie internationalen Nachrichten. Speziell für Kinder wurden Bilder und Kindergeschichten gedruckt. Die Texte zeugten von Bildung, sozialer Kompetenz, Sinn für Humor und Fähigkeit zur spannenden Darstellung. Die Initiative, ein eigenes Sprachrohr ins Leben zu rufen, beweist politische Reife, sie war ein Zeichen für die gesellschaftliche Etablierung der IRH. Die IRH machte ihr religiöses Profil zu einem öffentlichen Thema und signalisierte die Bereitschaft zu breiter gesellschaftlicher Kommunikation und zum öffentlichen Diskurs.

Auf der Internetseite der IRH fand sich folgende Beschreibung des *Freitagsblattes*:

„Die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen hat sich entschieden, monatlich eine eigene Zeitung herauszugeben, um über ein eigenes Medium zu verfügen. Das Freitagsblatt dient als Forum einer neuen Generation von Muslimen, die sich als Teil der deutschen Gesellschaft verstehen und ihre Verantwortung darin sehen, die islamischen Positionen in einer zeitgemäßen Sprache zu vertreten. Diese Zeitung kritischer Muslime versteht sich nicht als ‚Gemeinde- oder Vereinsblatt‘ der IRH, sondern ist ein Experiment im Bereich Medien- und Öffentlichkeitsarbeit. Das Freitagsblatt behandelt Themen von allgemeinem Interesse aus Sicht der Muslime in den Bereichen Politik, Kultur, Wirtschaft, Integration und Soziales.

Das FB ist wie die IRH unabhängig und als Non-Profit-Unternehmen konzipiert. Es wird weder subventioniert noch zensiert und erscheint monatlich in einer Auflage von 10.000 Exemplaren und hat ca. 40.000 Leserkontakte im gesamten deutschsprachigen Raum. Zielgruppe sind IRH-Mitglieder, Muslime in Hessen sowie alle interessierten Nicht-Muslime. Der Abonnementkreis ist nach nur wenigen Monaten Anlaufphase bereits weit gefächert und umfasst sowohl Institutionen als auch Privatpersonen aller Gesellschaftsgruppen (Landtagsabgeordnete, Migrantenvereine, Universitäten, Volkshochschulen, Kirchen, Privatpersonen usw.). Vertrieben wird die Zeitung hessenweit intern durch die IRH-Ortsgruppenvertreter(innen) in den Gemeinden. Extern wird die Zeitung an die großen islamischen Zentren auf Bundesebene sowie an Interessierte in anderen Bundesländern und im deutschsprachigen europäischen Ausland versandt.“⁴⁸⁸

485) Ebd.

486) Ebd.

487) Siehe unter anderem *Freitagsblatt* Nr. 2, Januar 1999

488) www.ihh-info.de/Freitagsblatt/

Die wichtigsten Funktionen des *Freitagsblattes* sah die IRH also darin, eine gemeinsame Sprache des Islam in Deutschland zu entwickeln, kontroverse Fragen aus verschiedenen Lebensbereichen der Gesellschaft zu diskutieren, soziale Probleme der Muslime in der Bundesrepublik (hauptsächlich in Hessen) zur Sprache zu bringen und einen eigenen interreligiösen Beitrag zu leisten.

Zwischenfazit

Die Religionspolitik um den IRU polarisierte sich allmählich zwischen Frankfurt (Sitz der IRH) und Wiesbaden (Sitz des Hessischen Kultusministeriums). Unter den Politikern im hessischen Landtag wurden erhebliche Meinungsverschiedenheiten bezüglich des IRU und seines potentiellen Trägers IRH deutlich. Gleichzeitig bildete sich unter den säkular bzw. ethnisch-national orientierten Muslimen eine Opposition gegen die IRH. Die Landesregierung wählte gegenüber dem IRU-Projekt eine Strategie des Abwartens, äußerte sich jedoch nach außen positiv und zuversichtlich. Währenddessen wurden die Gutachten über den IRU und die IRH an externe Experten in Auftrag gegeben, was zu Protesten aus den Reihen der IRH führte. Die Entscheidungsträger fühlten sich offensichtlich überfordert und einer enormen Verantwortung ausgesetzt.

Zwar hatte das IRU-Projekt bei der IRH oberste Priorität, es wurden aber noch andere Projekte aus der IAK-Zeit fortgeführt. Zahlreiche Podiumsgespräche zum Bau von Moscheen in Bad Homburg, Oberursel und Wächtersbach wurden mit Unterstützung der ICA organisiert und durchgeführt.

Das Jahr 1999

Im Februar 1999 fanden in Hessen Landtagswahlen statt. Die bisherige Landesregierung wurde abgewählt. Die CDU bildete zusammen mit der FDP die Regierung, was einen Paradigmenwechsel in der Politik mit sich brachte. Solange Sozialdemokraten und Grüne in Hessen regierten, sah die IRH (bzw. bis 1997 der IAK) noch eine Erfolg versprechende Perspektive für den staatlichen IRU. Mit dem Regierungswechsel änderte sich die Politik hinsichtlich des IRU-Projektes in einer Weise, die die Muslime von Anfang an als Ausdruck einer kritischen und argwöhnischen Haltung gegenüber ihrem Vorhaben empfunden haben.⁴⁸⁹ Während die vorherige Regierung bei prinzipiellem „Ja“ für einen IRU lediglich Unentschlossenheit gegenüber der IRH zeigte, bezeugten die IRH-Mitglieder eine Abkühlung der Beziehungen zwischen dem HKM und der IRH seit dem Amtsantritt der neuen Regierung im März 1999. Die Zusammenarbeit wurde stetig abgebaut und auf einen betont offiziellen Briefwechsel reduziert. Ein offener Dialog fand nicht mehr statt, persönliche Kontakte mit den IRH-Mitgliedern wurden vermieden, Gesprächsanfragen blieben meist unbeantwortet.⁴⁹⁰ Zu den Verbündeten der IRH zählte weiterhin die evangelisch und katholisch besetzte ICA, die in dieser Zeit die Rolle eines Beratungsgremiums für die IRH übernahm.⁴⁹¹

Das dritte Gutachten

Nach dem Eintreffen der beiden noch im Frühjahr 1998 vom alten Kultusministerium bestellten Gutachten wurde das dritte Gutachten vom nunmehr christlich-demokratischen Kultusministerium am 18. Mai 1999 zur Ergänzung in Auftrag gegeben. Zu seiner Erstellung wurden Publikationen der IRH und die vorhandenen

489) Dies wurde in verschiedenen Gesprächen mit IRH-Mitgliedern 2001–2004 deutlich.

490) Siehe Ergänzung zum Protokoll der ICA-Sitzung vom 23. August 2000 (Archiv der IRH)

491) Davon zeugen die in dieser Zeit erstellten Sitzungsprotokolle der ICA, wo die Situation um den IRU kontinuierlich besprochen wurde (Archiv der IRH)

Ausgaben des *Freitagsblattes* als Quellen zur Verfügung gestellt. Aufgabe des Gutachtens sollte sein, durch die Analyse des *Freitagsblattes*, der Satzung der IRH und der Darstellung der Grundlagen des Islam ein eigenes Bild der IRH zu erstellen und aus orientalistischer Sicht zu beurteilen.

Das Gutachten sollte klären, „ob die IRH mit ihrer religiösen Substanz ihren Anspruch, Religionsgemeinschaft zu sein, einlöst und wie es um den Standort der IRH innerhalb des Spektrums des Islam bestellt ist“.⁴⁹²

Das Gutachten ist wesentlich kürzer als das des Hamburger Orient-Instituts. Auf etwa 20 Seiten wurden Kriterien wie, „ob die IRH eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Gesetzgebers sei“, dargelegt. Das Gutachten kam zu dem Fazit:

*„Es gibt keine Indizien dafür, dass die IRH in Bezug auf Deutschland eine primär politische Programmatik verfolgt und damit etwa als eine politische Partei, nicht als Religionsgemeinschaft einzustufen wäre.“*⁴⁹³

Damit wurde der IRH attestiert, dass sie eine Religionsgemeinschaft ist – die zentrale Bedingung für einen IRU-Träger.

Die weiteren Überlegungen im dritten Gutachten fielen eher gegen die IRH als potentieller Trägerin eines staatlichen Religionsunterrichts aus. Es hieß, die IRH vertrete „keinen unpolitischen Islam“.⁴⁹⁴ Es wurde nicht ausgeschlossen, dass die IRH später als Trägerin des IRU „gegen die Türkei oder Ägypten agitieren“ könnte,⁴⁹⁵ und es wurden Zweifel geäußert, ob die IRH in der Lage sei, die islamische Meinungspluralität wahrzunehmen.⁴⁹⁶ Am Ende des Gutachtens wird die Frage gestellt, ob im Falle der Zulassung eines von der IRH durchgeführten IRU die „eher säkular eingestufen“ und „neuerungsfreudigen Muslime“ mit allgemein niedrigem Organisationsgrad bzw. ihre Kinder nicht einer „Fremdbestimmung im Sinne der traditionalistischen Sonderansichten der IRH“ ausgesetzt würden.⁴⁹⁷ Diese Frage traf den Nerv des Konflikts zwischen HKM und IRH, nämlich die Befürchtung der Politik, dass es zu unkontrollierbaren interethnischen und interreligiösen Kollisionen innerhalb der Einwandererszene kommen könnte.

Unter der Überschrift „Der religiöse Standort der IRH im Spektrum des Islam“ geht das dritte Gutachten auf das Verhältnis der IRH zu einem islamischen Staat ein. Dabei wird hinter der von IRH-Mitgliedern formulierten Auffassung eine geheime Strategie vermutet: „Der säkulare Staat wird bejaht, aber nur als Situation der Minderheit inmitten der Mehrheit der Nichtmuslime in der Bundesrepublik, also auch in Hessen.“⁴⁹⁸ Daraus wird im Gutachten eine Schlussfolgerung gezogen, die auf der Allgemeinliteratur über den historischen Islam basieren könnte, aber nirgendwo in Dokumenten und Publikationen der IRH als Option auftaucht:

*„Wenn die Scharia tatsächlich umgesetzt würde, würden Juden und Christen zu dimmis, den kopfsteuerpflichtigen Schutzbefohlenen mit eingeschränkten Bürgerrechten werden.“*⁴⁹⁹

Aufgrund dieser Überlegungen wird zu bedenken gegeben: „Ob [IRH-Mitglieder] einen Religionsunterricht machen dürfen, bleibt zu überlegen.“⁵⁰⁰ Das Scharia-Verständnis der IRH wird als ein traditionalistisches wahrgenommen.⁵⁰¹ Dieser Traditionalismus stehe in einem Spannungsverhältnis zur Modernität der pädago-

492) Drittes Gutachten, 1999, S. 3 (Archiv der IRH)

493) Ebd., S. 5

494) Ebd.

495) Ebd., S. 7

496) Siehe ebd.

497) Drittes Gutachten, 1999, S. 19

498) Ebd., S. 6

499) Ebd., S. 7

500) Ebd., S. 8

501) Siehe ebd., S. 20

gischen Konzepte der IRH, einer Modernität, die der Mitwirkung christlicher Religionspädagogen zugeschrieben wurde.⁵⁰²

Im weiteren Verlauf geht das Gutachten auf die *fatwa* zur Klassenfahrt ein und sieht darin einen Verstoß gegen das im Grundgesetz verankerte Verbot der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts.⁵⁰³

In der zusammenfassenden Beurteilung charakterisiert das Gutachten die IRH als eine „sunnitische Gruppierung mit dezidiert traditionalistischer Tendenz“, der sowohl die Bereitschaft als auch die Fähigkeit abgesprochen wird, einen Dialog mit anders denkenden Muslimen zu führen.⁵⁰⁴ Die Mitgliedschaft mehrerer Schiiten in der IRH wurde außer Acht gelassen, aber es wurde festgestellt, dass „die IRH für den gegenwärtigen Islam keine Repräsentativität beanspruchen kann“.⁵⁰⁵

Dieses Fazit konnte von den IRH-Mitgliedern beim späteren Lesen des Gutachtens nicht nachvollzogen werden, weil die IRH eine Repräsentativität für den gegenwärtigen Islam als Ganzes niemals beansprucht hatte.⁵⁰⁶ In einem Interview des islamischen Online-Magazins *Dunia* im Jahre 1999 äußerte sich A. Zaidan dazu:

*„Die IRH vertritt – wie die Kirche und andere Glaubensgemeinschaften – bei ihren Aktivitäten und Projekten ausschließlich ihre Mitglieder, das sind Muslime der sunnitischen und schiitischen fiqh-Schulen. In religiösen Angelegenheiten vertritt die IRH nach ihrem Selbstverständnis und ihrer religiösen Eigendefinition den Islam und die Interessen der Muslime.“*⁵⁰⁷

Auch im Abschnitt „Stellung der Frau“ wird in dem allgegenwärtigen modernen Gebrauch von Ausdrücken wie „Gleichberechtigung“, „Selbstbewusstsein“, „Selbstbestimmung“ etc. ein „sprachlicher Code“ gesehen, der nicht die realen Denkvorgänge wiedergebe.⁵⁰⁸ Als Grund für diese Wortwahl wird angenommen, dass „diese Wörter in der deutschen Gesellschaft positiv besetzt sind und mit Progressivität und Weltoffenheit assoziiert werden“.⁵⁰⁹ Diese Auslegung legt den Gedanken nahe, die IRH versuche, mit den a priori positiv besetzten abstrakten Begriffen in der deutschen Öffentlichkeit Pluspunkte zu sammeln. Die Begriffe „Progressivität und Weltoffenheit“ werden dabei nicht näher definiert. Allerdings wird im Gutachten nicht die Frage gestellt, ob die IRH möglicherweise nicht tatsächlich modern denkt. Auch wenn die Begriffe ursprünglich dem in Deutschland üblichen sozialpolitischen Vokabular entlehnt sind, kann ihre Verwendung ebenso als Zeichen einer mentalen Anpassung an die europäische Weltanschauung gedeutet werden. Die gleichzeitige Verwendung von arabischen religiösen Begriffen und europäischen sozialpolitischen Begriffen in den Schriften der IRH zeugt vom offenen Geist der IRH und von dem Versuch, konservative Religiosität mit politischer Modernität zu verbinden.

Ergebnisse und weitere Geschichte der Gutachten

Obwohl in den zweiten und dem dritten Gutachten die IRH durchaus kritisch gesehen wurde, fielen die Ergebnisse und die damit verbundenen Empfehlungen der Gutachter am Ende sehr unterschiedlich aus. Zwar wurden im zweiten Gutachten hinsichtlich einiger Aktivitäten der IRH Bedenken deutlich, abschließend jedoch wurde die IRH als ernstzunehmende Organisation und prinzipiell geeigneter Partner für den IRU beur-

502) Siehe ebd., S. 10

503) Siehe ebd., S. 15

504) Ebd., S. 20

505) Ebd.

506) Siehe Stellungnahme der IRH zum Fragenkatalog des HKM, 2001 (Archiv der IRH)

507) Zaidan (1999c), S. 8

508) Siehe ebd., S. 11

509) Ebd.

teilt. Im zweiten Gutachten ist unter dem Untertitel „Einschätzung eventueller sozial-politischer Konsequenzen eines an die IRH nach Art. 7 GG gebundenen staatlichen Religionsunterrichts“ folgendes Fazit nachzulesen:

„Einem nach Art. 7 Abs. 5 des Grundgesetzes geleiteten staatlichen Religionsunterricht, beeinflusst durch die IRH, steht grundsätzlich nach Lage der Dinge kein Hindernis im Wege, da keinerlei wirkliche Bedenken gegen diesen Verein geltend gemacht werden können.“⁵¹⁰

In der abschließenden Bewertung heißt es:

„So kann abschließend als Empfehlung seitens des Verfassers ausgesprochen werden, der IRH und ihrem Projekt im Sinne der muslimischen Kinder und ihrer Eltern im Lande Hessen positiv gegenüber zu stehen und ihr Anliegen zwar aufmerksam, aber konstruktiv für die nächsten Jahre zu begleiten.“⁵¹¹

Die Schlussfolgerungen im dritten Gutachten dagegen richteten sich gegen das IRU-Anliegen der IRH. Die IRH betonte in ihren Publikationen zu den Gutachten die Tatsache, dass

„die beiden ersten Gutachten noch zur Amtszeit von Kultusminister Holzapfel in Auftrag gegeben wurden. Kurz nach Amtsantritt der derzeitigen Kultusministerin Wolff ging das erste Gutachten des Orient-Instituts beim HKM ein, und es wurde ein weiteres, drittes Gutachten (Prof. Wieland) in Auftrag gegeben.“⁵¹²

Dieser Schritt wurde von der IRH vermutlich als zusätzliche Absicherung des HKM für die von vornherein intendierte Ablehnung des IRH-Antrags verstanden. Nach Angaben von IRH-Mitgliedern wurde im Zusammenhang mit dem dritten Gutachten anders als bei den ersten beiden kein persönlicher Kontakt zur IRH gesucht. Den Auftrag für das dritte Gutachten bezeichnete ein Mitglied der IRH in einem privaten Gespräch „als Schaffung einer plausiblen Grundlage für eine Ablehnung des IRU“.⁵¹³

Das *Freitagsblatt* im Jahr 1999

Das politische Geschehen um den IRU wurde 1999 vom *Freitagsblatt* offen dokumentiert und kommentiert. Nur ein relativ kleiner Teil der Zeitung widmete sich rein religiösen Fragen, die meisten Publikationen waren polemisch-sozialkritischer Art und richteten sich gegen den aktuellen Zustand der multikulturellen Gesellschaft in Deutschland. Besondere Beachtung erfuhr das Konzept des islamischen Religionsunterrichts.

IRH contra Achmadiyya Muslim Jamaat (AMJ)

Die Zulassung des IRU knüpften die Entscheidungsträger an die Bestimmung des religiösen Standortes der IRH. Ein Teil dieser Selbstdefinition sollte die klar formulierte Abgrenzung von anderen verwandten Religionsgemeinschaften sein. Dies waren in erster Linie die Gemeinschaften der Aleviten und Ahmadiyya. Die IRH stimmte dieser Forderung zu. Sie erstellte ein Schriftstück, in welchem versucht wurde, die theologischen und kulturellen Unterschiede zwischen dem Islamverständnis der Aleviten bzw. Ahmadiyya einerseits und der traditionellen Islamauffassung der sunnitisch-schiitischen Muslime andererseits herauszuarbeiten. In ihrem Schreiben an die Entscheidungsträger formulierte die IRH:

510) Zweites Gutachten, S. 83 (Archiv der IRH)

511) Zweites Gutachten, S. 84

512) Pressemitteilung der IRH von 18. September 2000 (Archiv der IRH)

513) Aus einem privaten Gespräch im Frühjahr 2002

„Es ist notwendig, die Begriffe ‚Islam‘ und ‚Muslime‘ für die Öffentlichkeit zu definieren, um die staatlichen Institutionen und die in Hessen vertretenen Religionsgemeinschaften eindeutig zu definieren, um die von der IRH vertretenen Positionen deutlich zu machen sowie eine klare Grenze zu ziehen zu anderen religiösen Gruppierungen aus dem islamischen Kulturkreis.“⁵¹⁴

Als Grundlage für eine innerislamische Definition führte die IRH an:

„In Deutschland und weltweit kennen wir nur eine einzige Religionsgemeinschaft des Islam. Wir unterscheiden zwar intern sunnitische und schiitische Fiqh-Schulen/ Mazhab, diese haben jedoch alle die gleichen religiösen Inhalte und Grundlagen und bewegen sich alle innerhalb des Islam.“⁵¹⁵

„Die Beantwortung der Fragen ‚Was ist Islam? Wer ist Muslim? Wer ist befugt, den Islam zu definieren?‘ ist für Muslime denkbar einfach. Der Quran und die authentischen Quellen definieren den Islam und die Muslime ... Alles, was nicht konform damit geht, ist nicht-islamisch.“⁵¹⁶

Folgende Kriterien, nach denen beurteilt werden kann, wer Muslim ist und wer nicht, nannte die IRH:

„Wird aber nach sachlichen Unterscheidungsmerkmalen gefragt und gleichermaßen nach elementar wissenschaftlichen und relevanten Definitionen, so gilt folgende Aussage: Nach der weltweit anerkannten Definition des Islam und dem Konsens der Islamologen sind die Iman-Inhalte der Muslime folgende: Iman an die Einheit und Einzigartigkeit Gottes (tauhid), an die Engel Allahs, an die Gesandten Allahs und an Muhammad als den letzten Gesandten (rasul) und als den letzten Propheten (nabi), an die geoffenbarten Schriften Allahs, an den Jüngsten Tag und an Qadaa und Quadar (allumfassendes Vorauswissen Allahs und seine Bestimmung über die Schöpfung).“⁵¹⁷

Hinsichtlich der Ahmadiyya heißt es: „Personen oder Gruppierungen, die einen oder mehrere dieser eindeutigen und unveränderlichen Iman-Inhalte als nicht verbindlich ansehen, etwas diesbezüglich erfinden, hinzufügen oder weglassen, wenden sich vom Islam ab ...“⁵¹⁸

Hätte die IRH die AMJ und die Aleviten als gleichrangige Muslime anerkannt, wäre dies im Verständnis der hessischen Politiker positiv und integrativ gewesen. So aber geriet die Organisation in den Verdacht, die genannten Minderheiten auszugrenzen und zu diskriminieren. Da die Ahmadiyya-Anhänger ohnehin aufgrund des 1984 von der pakistanischen Regierung erlassenen Zusatzes zur Verfassung, demzufolge sie ihren Glauben in Pakistan nicht mehr propagieren dürfen, zu den religiös bzw. politisch Verfolgten, also Asylsuchenden gehörten und die Aleviten in der Türkei kulturellen Einschränkungen unterworfen wurden, erhielt dieses Thema einen stark politischen Akzent.⁵¹⁹ Den im zweiten Gutachten enthaltenen Informationen konnten die Entscheidungsträger entnehmen, dass einige Mitglieder der IRH in Verbindung zu der pakistanischen Organisation Khatme Nabuwat (Siegel des Prophetentums) standen.⁵²⁰ Dieser hauptsächlich in Großbritannien tätigen pakistanisch-islamischen Organisation wird eine scharf anti-ahmadische Ausrichtung attestiert.⁵²¹

Das HKM sah sich in seiner Befürchtung, dass interreligiöse Konflikte aus dem Ausland nach Deutschland getragen würden, möglicherweise durch die Verbindung der IRH zum Verein Einheit des Islam e.V. aus Offenbach bestärkt, der 1998 zusammen mit dem Pakistanischen Wohlfahrtsverein Mannheim e.V. eine ge-

514) Stellungnahme zu den Religionsgemeinschaften der Aleviten und Ahmadiyya, o.J., S.1 (Archiv IRH)

515) Wer ist Muslim – Wer darf sich als Muslim bezeichnen? *Freitagsblatt*, September 1999, S. 4

516) Ebd.

517) Ebd.

518) Ebd.

519) Siehe Rebholz und Rech (1997), S. 146: Ahmadiyya Muslim Jamaat; S. 141: Alevitische Gemeinden

520) Siehe zweites Gutachten, S. 58 (Archiv der IRH)

521) Siehe Lemmen (2000), S. 47

meinsame Konferenz in Mannheim organisiert hatte, auf der nicht nur gegen die Achmadiyya, sondern auch gegen die deutschen Behörden wegen der Asylgewährung für AMJ-Mitglieder polemisiert worden war.⁵²²

Auch ein Interview des Sprechers der AMJ H. Hübsch⁵²³ mit dem Verfasser des zweiten Gutachtens mochte Befürchtungen schüren, dass diese Abgrenzung ethnisch-separatistisches Konfliktpotential berge, welches sich später bei der Durchführung des IRU in der multireligiösen Schule als brisant erweisen könnte. In diesem Gespräch vom 23. März 1999 äußerte sich Hübsch negativ über die IRH und ihr IRU-Projekt. Er erklärte, islamischer Religionsunterricht sei nicht notwendig.⁵²⁴ Notwendig sei lediglich ein übergreifender Ethik-Unterricht, ein an Konfessionen gebundener Religionsunterricht schaffe nur Barrieren. Religiöse Unterweisung gebe es für AMJ-Kinder in AMJ-eigenen Institutionen.⁵²⁵ Hübsch warf der IRH und ihren Anhängern vor, an hessischen Schulen sunnitische Kinder gegen alevitische und ahmadische Kinder aufzuhetzen und in den Schulen ein Gefühl des Anders-Seins zu erzeugen.⁵²⁶ Auf die Frage, ob aggressive Handlungen gegen die AMJ seitens der IRH vorstellbar wären, habe Hübsch erwidert, dass derartige Ausschreitungen, von der sensibilisierten Presse an die Öffentlichkeit gebracht, die Projekte der IRH mit Sicherheit zum Scheitern bringen würden.⁵²⁷ Diese Äußerung klingt so, als verzichtete die IRH aus taktischen Gründen auf aggressive Handlungen gegen die AMJ.

Im Gespräch mit dem Verfasser des zweiten Gutachtens wies die IRH diese Anschuldigungen als unbegründet und erfunden zurück.⁵²⁸ H. Hübsch bringe zum einen keinerlei Beweise für seine Aussagen und zum anderen könne man, selbst wenn es in den Kindergruppen zu Konfliktsituationen gekommen sein sollte, nicht die IRH als Organisation dafür verantwortlich machen, weil sie für die Weitergabe von Informationen an Kinder nicht zuständig sei.⁵²⁹

Um den Befürchtungen, dass AMJ-Anhänger bzw. Aleviten durch die IRH diskriminiert würden, vorzubeugen, betonte die IRH die rein religiöse Grundlage ihrer Position: „Die Einstufung der Ahmadiyya-Bewegung als nicht-islamische Glaubensgemeinschaft darf nicht als Wertung der Glaubensinhalte dieser Gruppierung missverstanden werden und stellt keinesfalls eine Diskriminierung dar“.⁵³⁰ In ihren Schlussfolgerungen kam die IRH zu dem Ergebnis: „Da der Anspruch der Ahmadiyya-Bewegung zur ‚Anerkennung des verheißenen Messias‘ und zur ‚Anerkennung des Prophetentums von Ghulam Ahmad‘ der Lehre des Islam eindeutig widerspricht, ist eine Zurechnung dieser Gemeinschaft zum Islam von Seiten der Muslime ebenfalls ausgeschlossen.“⁵³¹ Des Weiteren: „Ahmadiyya gehören zur Glaubensgemeinschaft der Ahmadiyya-Bewegung. Muslime (d.h. Sunniten und Schiiten) gehören zur islamischen Weltgemeinschaft.“⁵³² Diese Auffassung ist im Übrigen keine Besonderheit der IRH, sondern allgemeiner islamischer Konsens.

Die IRH reagierte auf die Forderung der Entscheidungsträger, sich abzugrenzen, kooperativ. So weigerte sie sich prinzipiell, Aleviten und Ahmadiyya als Muslime anzuerkennen: „Dieser Forderung kann von Seiten der Muslime aufgrund der gravierenden Unterschiede in den religiösen Inhalten der beiden Gemeinschaften nicht entsprochen werden.“⁵³³ Auffassung wurde zusätzlich damit begründet, dass die AMJ-Anhänger ebenfalls eine Sonderstellung innerhalb der *umma islamiyya* beanspruchen:

522) Siehe zweites Gutachten, S. 59 ff. (Archiv der IRH)

523) Siehe ebd.

524) Siehe ebd.

525) Siehe ebd.

526) Siehe ebd., S. 58

527) Siehe ebd., S. 59

528) Siehe ebd.

529) Siehe ebd.

530) Stellungnahme Aleviten und Ahmadiyya, S. 8 (Archiv der IRH)

531) Ebd., S. 15

532) Ebd., S. 2

533) Ebd., S. 8

„Weiterhin verbietet auch die Lehre der Ahmadiyya-Bewegung eine Zurechnung der Muslime zu ihrer Gemeinschaft, so dass diese Forderung [der Anerkennung] weder dem Selbstverständnis noch den Bedürfnissen der beiden betroffenen Gemeinschaften entspricht und deshalb völlig absurd ist.“⁵³⁴

Das Zitat aus einer von H. Hübsch verfassten Broschüre der AMJ bestätigt diese Meinung: „Die Nicht-Ahmadi-Muslime glauben nicht an sein [Hazrat Ghulam Ahmads] Prophetentum, und so ist ihr Glaube ... nicht vollständig ...“⁵³⁵ Auch das folgende Zitat zeigt die Selbstdefinition der Ahmadiyya in ihrer Abgrenzung von Nicht-Ahmadiyya-Muslimen:

„Bevor wir uns der Frage zuwenden, worin sich der Glaube der Ahmadi-Muslime von dem der orthodoxen, zumal ‚fundamentalistischen‘ Muslime unterscheidet, sollte erklärt werden, dass die umma ... nicht einen einzigen Block bildet, der sich in allen Fragen des Glaubens einig ist.“⁵³⁶

Und es wird erklärt, dass sich die Ahmadiyya als ein Teil der in 72 Richtungen gespaltenen *umma islamiyya* verstehen.⁵³⁷ Das zweite Gutachten kommt zu dem Schluss: „Es wird deutlich, dass die IRH der Ahmadiyya und deren eigenen Islaminterpretationen eindeutig ablehnend gegenübersteht, was auf Gegenseitigkeit beruht.“⁵³⁸

Die Darlegung der theologischen Position der IRH zu Ahmadiyya und Aleviten gegenüber dem Entscheidungsträger als einem nicht-islamischen Dritten führte zu einer Konfrontation zwischen IRH und Frankfurter AMJ. Es entfachte sich ein öffentlicher Disput unter dem Motto „Wer ist Muslim? Wer darf sich so nennen?“, dessen Verlauf sich auf den Seiten des *Freitagsblattes* von Juni bis September 1999 widerspiegelt. Die Polemik zwischen H. Hübsch, dem Sprecher der AMJ in Deutschland, und der IRH wurde im *Freitagsblatt* unter der Rubrik „Diskussion“ veröffentlicht.⁵³⁹

Dass die kritischen Leserbriefe des führenden Frankfurter AMJ-Mitglieds Hadayatullah Hübsch im *Freitagsblatt* ohne weiteres veröffentlicht wurden, zeugt von der Bereitschaft der IRH, einen offenen Dialog zu führen. Die Diskussion drehte sich hauptsächlich um die inhaltliche Bedeutung des Begriffs „Muslim“ und um die Person Ghulam Ahmads, des Gründers der Ahmadiyya, aus der Perspektive der AMJ und der IRH. Zum ersten Punkt äußerte sich Hübsch in seinem Leserbrief an das *Freitagsblatt* so:

„Im Namen Allahs möchte ich darauf verweisen, dass die Mitglieder der Ahmadiyya Muslim Jamaat keine ‚Ghulamisten‘ und auch keine ‚Ahmadianer‘ sind ..., sondern mit Leib und Seele Muslime.“⁵⁴⁰

Die IRH erklärte die von der AMJ kritisierten Bezeichnungen aus ihrem Verständnis heraus:

„Die Bezeichnung ‚Ghulamisten‘ oder ‚Ahmadianer‘ für die Anhänger dieser Glaubensgemeinschaft ist notwendig, um die Abgrenzung dieser Gruppe gegenüber den Muslimen zu verdeutlichen und die Herkunft der religiösen Inhalte dieser Glaubensgemeinschaft klar zu benennen. Analog zur Bezeichnung der Mormonen nach Mormon ist die Bezeichnung Ghulamisten oder Ahmadianer nach Ghulam Ahmad weder diskriminierend noch wertend, sondern gerechtfertigt.“⁵⁴¹

534) Ebd.

535) Dabbous und Hübsch (1994), S. 34

536) Ebd.

537) Siehe ebd., S. 5

538) Zweites Gutachten, S. 59 (Archiv der IRH)

539) Siehe *Freitagsblatt* 1999, Nr. 5, 6, 7

540) Leserbrief Hübsch, *Freitagsblatt* Nr. 5, Juni 1999, S. 14

541) Ebd.

Auch um die Person Ghulam Ahmads entflammte eine Diskussion. Die IRH weigerte sich, Ghulam Ahmad als Bestandteil der islamischen Glaubenslehre anzuerkennen, und Hübsch reagierte emotional:

„Ich frage mich dann, was es mit eurem Studium der Ahmadiyya auf sich hat, wenn ihr noch immer nicht begriffen habt, dass der zentrale Punkt in der Unterscheidung zwischen Ahmadiyya und Orthodoxie darin besteht, dass wir sagen, die Wiederkunft Jesu hat bereits durch Hazrat Mirza Ghulam Ahmad stattgefunden.“⁵⁴²

Jede Seite beharrte auf ihrer Sichtweise. Die IRH sah in der Diskussion mit der AMJ ihren Beitrag zum interreligiösen Dialog: „Der nun begonnene Dialog in der interreligiösen Begegnung zwischen Muslimen und Ahmadis ist in Deutschland ein historischer Neuanfang.“⁵⁴³ In ihren Formulierungen unterstrich die IRH ihre klare Grenze zur AMJ und ihren Glaubensinhalten:

„Im Gegensatz zu gezielter Mission, deren Methode und Praxis von der IRH strikt abgelehnt werden, gehört zu einem Dialog nicht das Anerkennen aller Glaubensinhalte des jeweils Anderen als richtig und verbindlich. In diesem Sinne wünscht die IRH weiterhin einen kritischen interreligiösen Dialog auch mit Vertretern der Ahmadis.“⁵⁴⁴

Die Position der IRH gegenüber der AMJ wurde hauptsächlich von Karola Khan, Vorstandsmitglied der IRH, vertreten. Die Position der AMJ formulierte der Sprecher der Frankfurter AMJ Hadayatullah Hübsch. Das Besondere an diesem Dialog war, dass beide Protagonisten deutschstämmige Muslime waren, die in Deutschland zum Islam konvertiert sind. Beide waren zum Zeitpunkt der Diskussion aktive, engagierte Mitglieder in ihren jeweiligen Organisationen, beide waren religiös-publizistisch tätig und gehörten etwa der gleichen Generation an. Beide engagierten sich stark in ihrer neuen Religion. Sie verliehen dem innerislamischen Dialog eine neue „deutsche“ Dimension, die darin bestand, dass sie in deutschem Stil und deutscher Rhetorik aus ihrer eigenen Position heraus mit den Inhalten einer eingewanderten, übernommenen Religion argumentierten. Eine ähnliche theologische Diskussion zwischen einer orientalischen Sunnitin und einem orientalischen Ahmadianer ist schwer vorstellbar.

Dieser Dialog, in welchem sich deutsche Mentalität und islamische Religiosität vereinigten, hatte wiederum ein symbiotisches Element. Zur Veranschaulichung sollen hier einige Textbeispiele präsentiert werden, ohne dass auf die theologischen Inhalte eingegangen wird:

IRH (Khan): *Anders als vom Sprecher der Ahmadiyya Herrn Hübsch vermutet, beinhaltet die Definition des Islam – nach dem weltweiten Konsens der früheren Gelehrten und der zeitgenössischen Islamologen – unter anderem die unmissverständliche Aussage: Muhammad ist der letzte Gesandte (rasul) und der letzte Prophet (nabi).⁵⁴⁵*

AMJ (Hübsch): *Wir glauben, dass die Prophezeiung des Heiligen Propheten über die Wiederkunft von Jesus und das Erscheinen des Mahdis in Gestalt von Hazrat Ghulam Ahmad erfüllt worden ist.⁵⁴⁶*

IRH (Khan): *Selbstverständlich respektieren wir das Recht und die Freiheit jedes Menschen zu glauben oder nicht zu glauben, was er will und woran er will. Das ist sehr wichtig klar zu stellen!⁵⁴⁷*

Gegenseitige Achtung und gelebte Toleranz dürfen besonders in diesem Bereich nicht eingeschränkt werden. Am allerwenigsten soll es hier darum gehen, einen Glaubensdisput heraufzubeschwören.⁵⁴⁸

AMJ (Hübsch): *Ich vermute, Ihr Sinn für Gerechtigkeit ist dem Islam zufolge sehr hoch. Es wäre dementsprechend angebracht, wenn Sie im Sinne der Gerechtigkeit unseren Leserbrief veröffentlichen.⁵⁴⁹*

542) Ebd.

543) Dialog ist Achtung vor der Andersartigkeit, *Freitagsblatt*, Juli-August 1999, S. 10

544) Ebd.

545) Khan (1999), S. 10

546) Leserbrief Hübsch, *Freitagsblatt*, Nr. 5, Juni 1999, S. 14

547) Ebd.

548) Ebd.

IRH (Khan): Die Aussage von Herrn Hübsch in seinem Leserbrief, Mirza Ghulam Ahmad sei auch ein nabi, ist eine islamisch unbelegbare Behauptung und Hinzufügung zum dritten Iman-Inhalt. Weiterhin unvereinbar mit dem Islam ist der Glaube an Inkarnation und Wiedergeburt. Somit gehört die Aussage ‚Mirza Ghulam Ahmad ist die Wiedergeburt von Jesus‘ eindeutig in die Kategorie islamisch unbelegbarer Behauptungen.⁵⁵⁰

AMJ (Hübsch): Die von Ihnen beschworene ‚gegenseitige Achtung und gelebte Toleranz‘ gebietet es, dass wir Ihren Kommentar zu meinem Leserbrief im Juni-Freitagsblatt nicht einfach so hinnehmen, sondern vier Punkte richtig stellen und kommentieren. 1. In der Darlegung der Glaubensartikel des Islam (...) war niemals zu lesen, dass der entsprechende Iman-Artikel lautet: ‚Muhammad ist der letzte Prophet.‘ 2. Es steht eindeutig fest, (...) dass Hazrat Isa (Jesus) wiederkommen wird. Wie auch immer (...) die Wiederkunft von Jesus stattfinden wird (ob so, wie die Ahmadis glauben, dass sie durch Hazrat Ghulam Ahmad verwirklicht wurde, oder so, dass Jesus vom Himmel herabschweben würde), fest steht, dass er nabi sein wird ... 3. Wir haben daher niemals Hazrat Ghulam Ahmad als Wiedergeburt von Jesus bezeichnet, sondern als Wiederkunft. 4. Wir sind Muslime. In Unterscheidung zu anderen Muslimen (...) nennen wir uns Ahmadi-Muslime.⁵⁵¹

Weiß Gott, warum ihr überhaupt das Gespräch mit uns gesucht habt, (...) wenn ihr in eurem Kommentar noch nicht einmal in der Lage seid, zwischen ‚Wiederkunft Jesu‘ und ‚Wiedergeburt Jesu‘ (...) zu unterscheiden.⁵⁵²

IRH (die Redaktion): Auf den Einwand von Hübsch folgte die Richtigstellung durch die Redaktion des Freitagblattes: „In der Anmerkung der Redaktion zum Leserbrief von Herrn Hübsch vom 28.4. hätte das Zitat korrekt heißen müssen: ‚Mirza Ghulam Ahmad ist die Wiederkunft Jesu‘ und nicht die Wiedergeburt. Wir entschuldigen uns für den Schreibfehler.“

IRH (Khan): Auch die Differenzierung zwischen „abhängigen und unabhängigen Propheten“ ist eine nach dem Islam im Zusammenhang mit Muhammad (Friede sei mit ihm) frei erfundene Aussage. Die Aussagen im Leserbrief von Herrn Hübsch widersprechen eindeutig der islamischen Definition und dem islamischen Verständnis der IRH und ihren Grundsätzen.⁵⁵³

AMJ (Hübsch): Niemals hat irgendein Ahmadi-Muslim behauptet, dass Hazrat Mirza Ghulam Ahmad ein unabhängiger Prophet sei, wie Sie in dem Artikel suggerieren ... Alles, was wir sagen, ist, dass er die Wiederkunft von Jesus war und so, wie vom Heiligen Propheten selbst genannt, auch nabi ...⁵⁵⁴

IRH (Khan): „... Die Islamischen Institutionen zählen weltweit die Anhänger von Mirza Ghulam Ahmad zur Gruppe der Nicht-Muslime ... Eine derartige Abgrenzung gegenüber anderen religiösen Gruppierungen aus dem gleichen Kulturkreis ist keine Diskriminierung und auch keine Willkürhandlung, sondern gängige Praxis in jedem – auch im hiesigen – Kulturkreis. ...“⁵⁵⁵ „Die Enttäuschung von Herrn Hübsch, der seinen Glauben sehr engagiert nach außen vertritt, darüber, dass die IRH den zentralen Glaubensstandpunkt der Ahmadis nicht teilt, ist zwar ehrenwert und nachvollziehbar, aber sicher kein Anlass, die Dialogfähigkeit der IRH per se anzuzweifeln.“⁵⁵⁶

Schließlich zog der Vorsitzende der IRH A. Zaidan in einer Freitagblatt-Ausgabe einen Schlusstrich zu Gunsten der AMJ, um die Diskussion zu beenden:

„... die Ahmadiyya ... sind teilweise kulturell islamisch geprägt, weil sie im islamischen Kulturkreis entstanden sind, und in diesem kulturellen Sinne können wir sie auch als ‚Muslime‘ bezeichnen.“⁵⁵⁷

549) Ebd.

550) Khan (1999), S. 10

551) Leserbrief Hübsch, Freitagblatt, Nr. 5, Juni 1999, S. 14

552) Ebd.

553) Khan (1999), S. 10

554) Leserbrief Hübsch, Freitagblatt, Nr. 5, Juni 1999, S. 14

555) Khan (1999), S. 10

556) Ebd.

557) Wer ist Muslim – Wer darf sich als Muslim bezeichnen? Freitagblatt Nr. 7, September 1999, S. 4

Die Definition „Kulturkreis“ kommt in der Rhetorik der IRH häufig vor. Damit werden die Verständnisdifferenzen zwischen dem Islam mit seinen ethnischen bzw. kulturellen Phänomenen des realen religiösen Alltags einerseits und dem Islam als einer übergreifenden abstrakten religiösen Grundlage für die ganze *umma* andererseits benannt.

Im Rahmen der Beziehungskultur tritt hier ein interessantes Phänomen zutage: Eine religiöse Differenzierung innerhalb einer religiösen Landschaft wird von einem außen stehenden Dritten (in diesem Fall deutsche Entscheidungsträger) aus politischem Interesse in Gang gesetzt. Andererseits ist ein solcher Differenzierungsprozess eine naturgemäße Entwicklung, bei der man im Laufe der gesellschaftlichen Etablierung je nach religiösen Besonderheiten und Interessen sich auseinander zu dividieren beginnt, um damit die eigene Identität gegenüber der Gesellschaft zu verdeutlichen und sich von dem undifferenzierten Sammelbegriff „muslimische Einwanderer“ abzuheben. Diese Entwicklung wird von einer außen stehenden politischen Kraft vorangetrieben mit dem Ziel, die friedliche Koexistenz innerhalb einer multireligiösen Gesellschaft zu gewährleisten. Die kritische Sicht der Entscheidungsträger hinsichtlich der Abgrenzung der IRH von Aleviten und Ahmadiyya bewog die IRH zu folgendem Kommentar:

„Paradoxerweise werden die Muslime in Europa nun aufgrund eines missverstandenen Demokratie- und Toleranzverständnisses mit der Forderung konfrontiert, die Anhänger der Achmadiyya-Bewegung als Muslime anzuerkennen.“⁵⁵⁸

Die Entscheidungsträger werten diese Differenzierung aus westlich-ökumenischer Sicht, die eine moralische Färbung hat, und tragen so dazu bei, eine neue deutsche islamische Ökumene zu entwickeln. Bei der Differenzierung wurden aber die theologischen Unterschiede besonders hervorgehoben und die offensichtlichen Gemeinsamkeiten in der Lebensweise sunnitisch-schiitischer Muslime und der Ahmadiyya vernachlässigt. So wurde Konkurrenz hergestellt anstelle einer politischen bzw. sozialen Solidarisierung. Trotz aller Unterschiede in den Glaubensinhalten und deren theologischer Deutung sind die Religionspraxis der beiden Gruppen und die daraus resultierenden religiös-alltäglichen Interessen fast die gleichen: etwa die traditionelle islamische Kleidung, die Ablehnung gemeinsamer Klassenfahrten oder gemeinsamen Schwimm- und Sportunterrichts für (insbesondere weibliche) muslimische Kinder, die moralischen Aspekte des Lebens. Man könnte sagen, die Orthodoxie erhält in diesem Fall Primat gegen die Orthopraxie.

Zwischenfazit 1999

Das dritte Gutachten sollte zusätzliche Argumente für eine Entscheidung liefern.⁵⁵⁹ Wenn man hierbei die Orientalistik als eine wissenschaftliche Disziplin betrachtet, die sich „mit dem Studium des Nahen und Fernen Ostens beschäftigt, wobei der Schwerpunkt auf die Sprach- und Kulturwissenschaft gelegt wird,“⁵⁶⁰ dann erscheint es zweifelhaft, dass die IRH mit Methoden der Orientalistik vollständig zu erfassen ist. Diese Organisation wurde nach deutschen rechtlichen Vorgaben geschaffen und ist somit ein Bestandteil der modernen deutschen Gesellschaft, zumal einige ihrer Mitglieder – auch im Vorstand – deutschstämmig waren. Mehrere Mitglieder waren zwar außereuropäischer ethnischer Herkunft, aber in Deutschland geboren, waren hier aufgewachsen und sprachen Deutsch als Muttersprache. Solche Muslime und damit die IRH können nur bedingt als Gegenstand der Orientalistik betrachtet werden. Ein religionswissenschaftliches Gutachten wäre angemessener gewesen.

558) Stellungnahme zu Aleviten und Ahmadiyya, o.J., S. 8 (Archiv der IRH)

559) Das von der neuen hessischen Landesregierung, einer Koalition aus CDU und FDP, in Auftrag gegebene dritte Gutachten war wohl eine Art zusätzlicher Absicherung zu den Ergebnissen der von der vorigen Regierung bestellten Gutachten.

560) Stichwort „Orientalistik“ (www.wikipedia.de)

Das Jahr 2000 – Rechtsweg als Sackgasse

Das HKM beschäftigte sich im Jahr 2000 aktiv mit der IRH und ihren Vorhaben. Am 10. März 2000 wurde eine Presseinformation des HKM an die Öffentlichkeit gegeben, in der das Ministerium zum IRU-Antrag Stellung nahm. Alle drei nun vorliegenden Gutachten wurden als „Gutachten ohne eindeutige Empfehlung“⁵⁶¹ bezeichnet.

Die Presseerklärung zu den Gutachten ohne vorherige Information der IRH empfanden die IRH-Mitglieder als kränkend und diskriminierend. In einem Sitzungsprotokoll des ICA ist der folgende Kommentar festgehalten:

*„Seit Antragstellung 1998 durch die IRH blockiert vor allem seit ihrem Amtsantritt im März 1999 die neue Kultusministerin Wolff jegliche Gesprächsanfragen seitens der IRH. Auch Sachstandsfragen wurden bisher mit Hinweis auf die nicht vorliegenden Gutachten lapidar abgetan. Obwohl seit Dezember 1999 alle Gutachten dem HKM vorliegen, wurde der IRH – trotz diesbezüglicher Absprache mit dem HKM – bisher weder Einsicht gewährt noch ein Gespräch gesucht.“*⁵⁶²

Die Vermutung, das HKM habe die Medienvertreter über die Gutachten und deren Inhalt informiert, löste bei der IRH Empörung aus:

*„Entgegen jeglicher Absprache scheint es jedoch, dass Medienvertreter bereits Einsicht in die Gutachten hatten, da entsprechende Passagen bereits in den Medien zitiert und bewertet werden.“*⁵⁶³

Die Beziehung zwischen IRH und HKM verschlechterte sich also zunehmend. Nach langem Warten zog die IRH eine Klage in Erwägung: „Aufgrund eines Beschlusses der Mitgliederversammlung wurde dem HKM im Juli eine Frist zur Entscheidung des Antrags gesetzt und Klage angedroht.“⁵⁶⁴ Auf diese Klageandrohung habe das HKM mit dem Angebot reagiert, der IRH bis Ende August die Gutachten zur Einsichtnahme sowie einen so genannten Fragenkatalog zukommen zu lassen.⁵⁶⁵

Gegen Anfang Sommer wurde ein Rechtsbeistand eingeschaltet. Über ihn reichte die IRH am 15. Juni 2000 eine Anfrage wegen Einsichtnahme in die Gutachten – mit einer Fristsetzung bis zum 7. Juli – ein. Im Falle einer Verweigerung der Einsichtnahme bzw. Überschreitung der angegebenen Frist sollte Klage eingereicht werden. Daraufhin wurde die Zustellung der Gutachten durch das HKM an die IRH für Ende August 2000 zugesagt.

Im Juli 2000 gelangten Meldungen zur umstrittenen Klassenfahrt-*fatwa* in die Medien. Diese lösten heftige Reaktionen aus, die von den IRH-Mitgliedern als „Pressekampagne mit polemischer, unsachlicher Berichterstattung gegen die IRH aufgrund der Gutachten“ wahrgenommen wurde.⁵⁶⁶ In diesem Zusammenhang wurde auch der in der taz erschienene IRH-kritische Beitrag des Kölner Journalisten Ahmet Senyurt zur Klassenfahrt-*fatwa* gesehen.⁵⁶⁷ Fünf Tage später, am 18. Juli, polemisierte die IRH in einer Presseerklärung

561) Presseinformation des HKM, 10. März 2000 (Archiv der IRH)

562) Ergänzung zum Protokoll der ICA-Sitzung vom 23. August 2000 (Archiv der IRH)

563) Ergänzung zum Protokoll der ICA-Sitzung vom 23. August 2000 (Archiv der IRH)

564) Ebd.

565) Siehe ebd.

566) Zusammenstellung der Dokumente zum Thema „*Fatwa* Klassenfahrt“ und kurze schriftliche Darstellung der Ereignisse, 2000 (nicht veröffentlicht; Archiv der IRH)

567) Siehe Senyurt: Bei Kilometer 82 endet die Freiheit. *taz* Nr. 6191 vom 13. Juli 2000

gegen den Verfasser. Die IRH stellte die Frage, woher der Verfasser den Text der *fatwa* erhalten habe. Unter der Überschrift „Die Fatwa lag vor“ äußerte die IRH ihre Vermutungen über die mögliche „undichte Stelle“.⁵⁶⁸

Am 30. August meldete das HKM weiteren Klärungsbedarf hinsichtlich der IRH an, der sich aus den drei Gutachten ergeben habe. Dieser Klärungsbedarf wurde in einem Fragenkatalog mit elf Fragen verdeutlicht. Am 31. August 2000 kündigte das HKM die Zustellung der Gutachten an den Rechtsbeistand telefonisch an. Am 4. September trafen die Gutachten und ein an die IRH gerichteter Fragenkatalog bei der zuständigen Anwaltskanzlei ein. Am 6. September erschien eine Presseerklärung des HKM über den Inhalt der Gutachten mit dem Kommentar:

„In keinem der als Entscheidungshilfe vom Hessischen Kultusministerium in Auftrag gegebenen drei Fachgutachten werden entscheidende Fragen als beantwortet angesehen.“⁵⁶⁹

Als ungeklärte Aspekte wurden „Berechenbarkeit“, „religiöser Standort“, „Dialogfähigkeit gegenüber anders denkenden Muslimen“ sowie die „tatsächliche (sic!) Entwicklung innerhalb der IRH seit ihrer Gründung“ genannt. In der Pressemitteilung wurden Begriffe wie „Wachsamkeit“, „in juristischer Hinsicht problematische Aktivitäten“, „Scharia“, „Islamisten“, „extremistische Organisationen“ verwendet.⁵⁷⁰ Der Ton der Mitteilung signalisierte eine ablehnende Haltung des Kultusministeriums gegenüber dem IRH-Antrag.

Die IRH erklärte, sie sei von der Presseerklärung des HKM vom 6. September 2000 nicht in Kenntnis gesetzt worden und habe keine Möglichkeit erhalten, die Gutachten zu lesen.⁵⁷¹ Die IRH-Mitglieder fühlten sich vom Kultusministerium in Wiesbaden hintergangen.⁵⁷² In einer Pressemitteilung vom 18. September 2000 bekundete die IRH „Erstaunen und Befremden“ über die Presseinformation des HKM. Sie stellte die rhetorische Frage, „ob die politisch Verantwortlichen für die Formulierung dieser Presseerklärung die Grenze zwischen Sachargumenten und Fiktion gezielt überschritten haben, um ein bestimmtes IRH-Bild zu zeichnen“.⁵⁷³ Auf die Vorwürfe des HKM antwortete die IRH mit Textpassagen aus denselben Gutachten.

Die IRH kam zu der Einsicht, dass der immer stärker eskalierende Streit mit dem HKM sich auf das IRU-Projekt nur kontraproduktiv auswirken könne. Der Konflikt hatte persönliche Züge angenommen.⁵⁷⁴ Um die Situation zu entschärfen, beschloss die IRH einen offiziellen Führungswechsel. Die Vorstandswahlen der IRH fanden am 18. Juni 2000 in Frankfurt am Main statt. Amir Zaidan verzichtete auf eine Kandidatur für Vorstand und Vorsitz der IRH.

Als sein Nachfolger wurde ein Gesamtschullehrer türkischer Abstammung aus Gießen, Ramazan Kuruyüz, vorgeschlagen.⁵⁷⁵ Er wurde einstimmig für eine zweijährige Amtsperiode gewählt. In einem Schreiben vom 26. Juni 2000 an das HKM bat Herr Kuruyüz als neuer Vorsitzender der IRH um einen Termin für einen Antrittsbesuch. Er schrieb von einer „neuen Ära in der Arbeit der IRH, einem offenen Führungsstil und dem intensiveren Dialog mit der Landesregierung, der Politik und allen religiösen und gesellschaftlichen Kreisen“, für die er sich mit dem gesamten neuen Vorstand einsetzen wolle.⁵⁷⁶

568) Zusammenstellung „*Fatwa* Klassenfahrt“, 2000 (nicht veröffentlicht; Archiv der IRH)

569) Presseerklärung des HKM vom 6. September 2000 (Archiv der IRH)

570) Presseerklärung des HKM vom 6. September 2000 (Archiv der IRH)

571) Siehe Zusammenstellung „*fatwa* Klassenfahrt“, 2000 (nicht veröffentlicht; Archiv der IRH)

572) Information aus zahlreichen Gesprächen mit IRH-Muslimen

573) Presseerklärung der IRH vom 18. September 2000 (Archiv der IRH)

574) Das HKM ließ in seinen Schriften die Namen zweier aktiver Vorstandsmitglieder der IRH, A. Zaidan und K. Khan, im Zusammenhang mit den Gutachten in negativem Licht erscheinen.

575) Siehe Brief von R. Kuruyüz an die hessische Kultusministerin vom 26. Juni 2000 (Archiv der IRH)

576) Ebd.

„Auch als Vorsitzender der IRH will ich dafür sorgen, öffentliche Konfrontationen besonders mit der Landesregierung und Politik zu vermeiden und zu einer fruchtbaren und guten Zusammenarbeit beizutragen.“⁵⁷⁷

Er wies auf die Wichtigkeit der Zusammenarbeit seiner Organisation mit der hessischen Landesregierung hin und gab an, dass er

„im neuen Vorstand der IRH angeordnet habe, den Beschluss des alten Vorstandes für die Einleitung der juristischen Vorgehensweise bezüglich der Einführung des islamischen Religionsunterrichts zu stoppen und statt dessen erst auf den Dialog und die Zusammenarbeit mit der Landesregierung bzw. mit dem Kultusministerium zu warten, um öffentliche Konfrontationen zu vermeiden“.⁵⁷⁸

Am 4. September 2000 fand der Antrittsbesuch des neuen Vorsitzenden der IRH im HKM in Wiesbaden statt.

Das *Freitagsblatt* im Jahr 2000

Das *Freitagsblatt* wurde durch die ehrenamtliche Arbeit seiner Autoren am Leben gehalten. „[Es] wurde geschaffen als Reaktion auf die Medienkampagne gegen die Einführung des IRU; die IRH wollte eine eigene Stimme schaffen“, so formulierte A. Zaidan in einem Gespräch das Ziel des *Freitagsblattes*.⁵⁷⁹ Die Kosten für die Zeitung, die in der Druckerei Zaman aufgelegt wurde, betragen ca. 1.500 DM pro Monat. Im Jahr 2000 wurde sie von etwa 300 Muslimen abonniert.⁵⁸⁰ Sie erlebte in diesem Jahr die Höhen und Tiefen, die mit der politischen Aktivität der IRH verbunden waren. Abhängig davon, wie es politisch um die IRH und die muslimischen Belange stand, wurden auch in der Zeitung unterschiedliche Töne angeschlagen: von anfänglich euphorischen Stimmen zu den Bemühungen um einen Dialog bis hin zu scharfer polemischer Kritik an den Positionen mancher politischen Parteien und Funktionäre. Vor allem die hessische CDU als politischer Gegner im IRU-Projekt wurde zunehmend zur Zielscheibe der Kritik der IRH. Das *Freitagsblatt* war also eine Art Barometer für die Auseinandersetzung mit der hessischen Landesregierung.

Das *Freitagsblatt* entwickelte eine neue Form der Kommunikation: Da es an unmittelbaren Kontakten fehlte, reagierte man im eigenen Medium auf die wiederum von den Medien der Gegenseite ausgehenden Angriffe. Die scharfen Töne kamen bei den Muslimen aus dem Umfeld der IRH gut an, missfielen aber den Entscheidungsträgern, denen sie galten, und mochten von ihnen als Beweis für die Unberechenbarkeit der IRH gedeutet werden. Auch die langjährigen christlichen Dialogpartner reagierten negativ auf die zunehmend härtere kritische Position der IRH:

„Das FB erscheint in letzter Zeit in Stil und Inhalt zunehmend polemisch (gegen das Christentum); ... Polemik und Stil schädigen das Anliegen des Dialogs. Dialogpartner werden vor den Kopf gestoßen. Es stellt sich die Frage: Wollen die Muslime wirklich den Dialog? Braucht die IRH die Kirche nur, wenn sie ihren Zwecken dient?“⁵⁸¹

Das Presseorgan der IRH wurde immer politischer: Es übte soziale Kritik, die den Ansichten der traditionell links stehenden Parteien in Punkten wie Rassismus, Diskriminierung von Minderheiten, Lage der Frauen na-

577) Ebd.

578) Brief von R. Kuruyüz an die hessische Kultusministerin vom 26. Juni 2000 (Archiv der IRH)

579) Gespräch mit A. Zaidan am 18. Juni 2002

580) Siehe Protokoll eines Gesprächs vom 26. April 2000 zwischen Mitgliedern des ICA und Redakteuren des *Freitagsblattes* (Archiv der IRH)

581) Protokoll eines Gesprächs vom 26. April 2000 zwischen Mitgliedern des ICA und Redakteuren des *Freitagsblattes* (Archiv der IRH)

he stand. Allerdings begründete die IRH ihre Kritik mit dem Islam. Diese spezifische Orientierung der IRH – einerseits politisch links, andererseits religiös-konservativ – wird beim Lesen des *Freitagsblattes* deutlich. Sie führte jedoch zu gesellschaftlicher Isolation, da es für diese besondere Position keine Bündnispartner gab.

Zwischenfazit 2000

Das Jahr 2000 bedeutete in der Geschichte der IRH eine offene Konfrontation mit dem HKM. Die IRH entschied sich für den Rechtsweg, der langfristig zu finanzieller Erschöpfung führte. Es wurden Antworten auf den Fragenkatalog des HKM erarbeitet.

Der Führungswechsel in der IRH brachte nicht die erhoffte Wendung in den Beziehungen zum HKM. Durch die heftige Kritik des *Freitagsblattes* an den Gegnern der IRH und die zunehmende Intransigenz drohte die IRH immer mehr an politischer Bedeutung zu verlieren.

Das Jahr 2001

Trotz der für sie ungünstigen politischen Lage gab die IRH nicht auf und kämpfte weiter für den IRU. Die IRH war zu einer Stellungnahme aufgefordert worden, die dem HKM am 6. März 2001 übergeben wurde. Aus den Fragestellungen und Formulierungen des Fragenkatalogs schloss die IRH, dass dem Antrag letztlich nicht stattgegeben würde. Sie zeigte sich dennoch entschlossen, die Angelegenheit bis zum Ende weiterzuführen. Zu jeder der elf vom HKM gestellten Fragen wurde in elf Abschnitten Stellung genommen.

Die elf Fragen lassen sich inhaltlich in zwei Bereiche einteilen: die formelle Struktur der IRH und das Wesen der IRH aus der Perspektive der Gutachten und des HKM.

Die Gegenüberstellung von einigen Fragen des Fragenkataloges des HKM und der Stellungnahme der IRH soll dazu dienen, die Entwicklung und den damaligen Stand der Beziehungen zu verdeutlichen, die sich vom mündlichen produktiven Dialog auf einen kontroversen, offiziell vom rechtlichen Beistand geleiteten Briefwechsel reduziert hatte. Die Diskursanalyse, bei der Textpassagen aus beiden Quellen einander gegenübergestellt werden, soll ferner dazu dienen, die Argumentation beider Seiten vergleichend nachzuvollziehen.

Fragenkatalog des HKM und Stellungnahme der IRH

Fragen 1- 4

Zum ersten Themenbereich können die ersten vier Fragen des Katalogs gezählt werden. Abgefragt werden dabei (1) die innere formelle Struktur der IRH, (2) Informationen über die Zahl der potentiellen Schüler, (3) personelle Entwicklungen in den Organen der IRH und der Stand der satzungsgemäßen Geschäftsordnungen dieser Organe und (4) Entwicklungen in den Ortsgruppen und die dortigen personellen Veränderungen.

Unter dem ersten Punkt des Fragenkatalogs verlangte das HKM von der IRH konkrete Informationen wie z.B. „Zahl der Mitglieder“, die „aufgeschlüsselt nach Ortsgruppen ... nachvollziehbar und überprüfbar zu

aktualisieren“ sei.⁵⁸² Im zweiten Teil der Frage wollte das HKM wissen, „wie das Aufnahmeverfahren tatsächlich erfolgt“.⁵⁸³

Die zweite Frage galt Informationen über die Zahl der Schüler: „Erforderlich ist eine gesicherte, nachvollziehbare Prognose über die potenzielle Zahl der Schülerinnen und Schüler (nach Altersgruppen, Stufen und regionalen Schwerpunkten aufgeschlüsselt).“ Die Angaben sollten auf die Mitgliedschaft abgestellt sein. Es wurde daran erinnert, dass „Teilnahmepflichten nur für Mitglieder [der IRH] begründet“ werden.⁵⁸⁴ In ihrer Stellungnahme argumentierte die IRH mit Schlussfolgerungen aus dem ersten Gutachten:

„Aus dem Gutachten ... ergibt sich sinngemäß, dass für die Zulassung der IRH und für die Genehmigung des Antrags auf IRU die voraussichtliche Zahl der potentiellen Schüler unerheblich ist. Diese Zahlen sind erst für die Phase der Umsetzung nach der Zulassung relevant.“⁵⁸⁵

Interessant erscheint die Tatsache, dass die IRH sich stark auf die Argumente des HKM-Gutachtens berief, nicht anders als das HKM selbst. Das Gutachten übernimmt hier die Rolle einer dritten objektiven Instanz in einem Dialog, in welchem keine Seite die andere akzeptiert: Da die Argumente der IRH als eigener Text weder positiv noch neutral wahrgenommen wurden, versuchte die IRH, ihre Argumentation über den Text des Gutachtens zu führen.

In der dritten Frage ging es um die personellen Entwicklungen in den Organen der IRH sowie um den „Stand der satzungsgemäßen Geschäftsordnungen“ dieser Organe.⁵⁸⁶ Dazu reichte die IRH die Liste der Vorstandsmitglieder, die Liste des *fiqh*-Rates und Liste der KIRU-Mitglieder ein.

Durch die Beantwortung der vierten Frage des Katalogs sollte die IRH das HKM über die Entwicklungen in den Ortsgruppen und die dortigen personellen Veränderungen informieren.

„Nach Herrn Zaidans früheren Erklärungen sollte die Entwicklung der Ortsgruppen mangels eigener gesicherter Strukturen zunächst noch in Anlehnung an andere örtliche muslimische Organisationen geschehen. Die Ortsgruppenvertreter bilden die MV und sind daher die wesentlichen Entscheidungsträger der IRH. Ihre Gewinnung ist einer Geschäftsordnung überlassen, die nicht Bestandteil der Satzung ist. Gibt es diese Geschäftsordnung jetzt?“⁵⁸⁷

Die IRH antwortete zunächst mit einem Verweis auf das erste Gutachten:

„Aus dem Gutachten ... ergibt sich sinngemäß, dass für die Bearbeitung und Genehmigung des Antrages auf IRU auch die Anzahl der Ortsgruppen bzw. die Anzahl der Ortsgruppenvertreter der IRH im Grunde unerheblich ist.“⁵⁸⁸

Dennoch erklärt sich die IRH bereit, die Zahlen mitzuteilen: „122 Ortsgruppen in Dezember 2000; 138 Ortsgruppenvertreter im Dezember 2000.“⁵⁸⁹ Anschließend macht die IRH eine Anmerkung zu den Fragen drei und vier:

582) Fragenkatalog des Hessischen Kultusministeriums 2001 (nicht veröffentlicht; Archiv der IRH) (im Weiteren als HKM-Fragenkatalog), S. 1

583) Ebd., S. 2

584) Ebd.

585) Stellungnahme der IRH zum HKM-Fragenkatalog, Februar/März 2001 (nicht veröffentlicht; Archiv der IRH) (im Weiteren als IRH-Stellungnahme), S. 2 f.

586) HKM-Fragenkatalog, S. 2

587) Ebd.

588) IRH-Stellungnahme, S. 3

589) Ebd., S. 4

„Geschäftsordnungen sind interne Arbeitspapiere von Institutionen und Vereinen. Die Satzung wurde aktualisiert und durch die Gutachter überprüft. Dennoch kommen wir der Bitte des HKM insoweit nach, als wir in der Anlage 6 zu diesem Schreiben die Geschäftsordnung des IRH-Vorstandes vorlegen.“⁵⁹⁰

Bei der Beantwortung der ersten vier Fragen aus dem Themenbereich „Formelle Struktur“ demonstrierte die IRH ihre Kooperationsbereitschaft, um dem Vorwurf zu begegnen, sie verhalte sich intransparent. Trotz ihrer offensichtlichen Verärgerung über den abweisenden Ton des HKM bemühte sich die IRH ihrerseits um einen normalen Umgangston.

Fragen 5-11

Im weiteren Verlauf des Katalogs werden folgende Themen vom HKM angesprochen: (5) religiöse Inhalte und religiöses Leben der IRH, (6) Repräsentativität der IRH, (7) Islambild der IRH, (8) *fiqh*-Rat, (9) Verständnis der IRH in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Staat, (10) das Spannungsverhältnis zwischen der Bindung an religiöse Grundsätze und einem staatlichen Erziehungsauftrag, (11) gemeinsame Verantwortung für den Religionsunterricht, also erhöhte Anforderungen an einen religiösen Partner des Staates.

In der nächsten, der fünften Frage geht es um die praktische Tätigkeit der IRH, die „Entwicklung der IRH in ihrer inhaltlichen, über den in ihrer Selbstdarstellung in Abgrenzung von einer islamischen Gemeinde bevorzugten Ansatz der Interessenvertretung auf Landesebene hinausgehenden Arbeit“.⁵⁹¹

Ferner stellten die Entscheidungsträger des HKM folgende Fragen:

„Welche das religiöse Leben ihrer Mitglieder gestaltenden und eine Kultusgemeinschaft prägenden Aktivitäten und Veranstaltungen haben stattgefunden und wie wird der Auftrag der Satzung (dessen religiöse Substanz durch die GA bestätigt wird) tatsächlich vollzogen und die Satzung mit religiösem Leben erfüllt? Welche Funktionen haben darin die Ortsgruppen?“⁵⁹²

Mit dem Wort „tatsächlich“ signalisierte das HKM, dass es zwischen den in den Quellen der IRH deklarierten und den tatsächlich stattfindenden Aktivitäten eine Diskrepanz geben könnte.

Antwort der IRH

Die IRH sah diese Frage durch das dritte Gutachten als beantwortet an, erklärte sich aber bereit, dazu kurz Stellung zu nehmen. Zunächst betonte die IRH ihre Auffassung, wonach „bei der Beurteilung des ‚religiösen Lebens‘ der IRH das Islam-, Kultus- und Religionsverständnis der IRH“ zugrunde zu legen sei und nicht „ein spezifisches Kultus- und Religionsverständnis in abendländisch-christlicher Ausprägung“.⁵⁹³ Die IRH wollte darauf aufmerksam machen, dass

„weder [im ersten Gutachten] noch im Thesenpapier und in den Protokollen des HKM noch in anderen Definitionen zum Begriff ‚Religionsgemeinschaft‘ die Errichtung eigener Gebetsstätten oder das Abhalten kultischer Aktivitäten o. ä. als zwingend verpflichtend angesehen wird“.⁵⁹⁴

590) Ebd., S. 5

591) HKM-Fragenkatalog, S. 3

592) Ebd.

593) IRH-Stellungnahme, S. 5

594) Ebd., S. 6

Als Beispiel dafür wurde die Einstufung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Zentralrats der Juden als Körperschaften des öffentlichen Rechts und „Religionsgemeinschaften“ genannt, obwohl „diese Organisationen weder eigene kultische Aktivitäten noch eigene religiöse Veranstaltungen durchführen“.⁵⁹⁵ Hier zeigte die IRH ihr Streben nach rechtlicher Gleichstellung mit anderen religiösen Gemeinschaften in Deutschland durch das HKM.

Weiter erläuterte die IRH ihr Verständnis des Begriffs „religiöses Leben“, und zwar in einer polemischen Formulierung: „Nach dem religiösen Selbstverständnis der Mitglieder der IRH beschränkt sich das religiöse Leben der Muslime nicht auf bestimmte rituelle Handlungen an bestimmten Tagen, sondern ‚die Religion‘ begleitet den Muslim in seinem gesamten Leben und Tagesablauf.“⁵⁹⁶ Demnach wird „die Satzung der IRH schon allein durch das alltägliche Wirken der Vorstandsmitglieder und Ortsgruppenvertreter für die IRH, durch die Verwaltungsarbeit in der Geschäftsstelle und auch durch die persönlichen Kontakte“ mit religiösem Leben erfüllt.⁵⁹⁷ Und weiter:

„Neben diesem islamspezifischen religiösen Leben quasi im ‚Innenbereich‘ der IRH engagiert sich die IRH jedoch nach der vom HKM zugrunde gelegten abendländisch-christlichen Definition von ‚religiösem Leben‘ satzungsgemäß für die religiösen Belange ihrer Mitglieder auf Landesebene, und zwar zusätzlich und in Ergänzung zu der religiösen Betreuung durch die vorhandenen örtlichen Moscheevereine.“⁵⁹⁸

Frage 6

In der sechsten Frage des HKM-Katalogs wird nach der Repräsentativität der IRH für die Muslime in Hessen gefragt und diese im Hinblick auf die Entwicklung des IAK, später IRH als „klärungsbedürftig“ deklariert.⁵⁹⁹ Den Gutachten konnte das HKM entnehmen, dass die DITIB sich zunächst vom IAK und dann von der IRH distanziert hatte:

„[Die muslimischen Organisationen in Hessen] haben die ‚Darstellung der Grundlagen des Islam‘ bestätigt, auch die DITIB. Jedoch hat die DITIB die Entwicklung zur IRH nicht mehr vollzogen. ... Inzwischen ist die Unterzeichnung der Glaubensgrundsätze förmlich widerrufen worden, und die örtlichen Vereinigungen der DITIB haben sich von der IRH distanzieren.“⁶⁰⁰

Die Textpassage könnte darauf hindeuten, dass das HKM die DITIB, weil sie sich von den gemeinsam beschlossenen Projekten des IAK nachträglich distanziert hatte, als eine mögliche Alternative zur IRH sah.

Mit der nächsten Frage „Welchen Anteil der muslimischen Bevölkerung in Hessen ... repräsentiert [die IRH noch]?“ impliziert das HKM, dass die IRH nur noch eine Minderheit innerhalb des gesamten Spektrums der Muslime in Hessen repräsentiere. Die Fragestellung kann als Reaktion des HKM auf das interne Geschehen beim organisatorischen und konzeptuellen Übergang vom IAK zur IRH verstanden werden. In dieser Zeit distanzierte sich die DITIB, eines der zahlenmäßig größten Mitglieder, offiziell vom IAK und später von der IRH. Die Distanzierung der DITIB war unter anderem eine Folge der Politik ihrer leitenden Organisation, der türkischen Religionsbehörde Diyanet. Über die Motivation dieser Politik kann man spekulieren. Ein wahrscheinliches Motiv ist die Befürchtung, dass die türkischen Emigranten islamistisch beeinflusst werden könnten. Denn im IAK waren auch Gruppen vertreten, die die offizielle laizistische Linie der Türkei nicht

595) Ebd.

596) Ebd.

597) Ebd.

598) Ebd.

599) HKM-Fragenkatalog, S. 3

600) HKM-Fragenkatalog, S. 3

teilten bzw. sich gegen diese Linie positioniert hatten. Ein vom IAK bzw. der IRH getragener islamischer Religionsunterricht könnte aber unter den türkischen Jugendlichen unerwünschte antilaizistische Einstellungen verbreiten. Der Verfasser des zweiten Gutachtens hatte 1998 eine Reihe von Interviews mit DITIB-Vertretern geführt. In diesen Interviews wurden die Abläufe zwischen DITIB und IAK/IRH beschrieben, die Unstimmigkeiten zur Sprache gebracht und eigene Vorstellungen in Bezug auf den IRU artikuliert. Das Gutachten zitiert einen Sprecher der DITIB, der die offizielle Position seiner Organisation zusammenfasst: „Die IRH wird einen großen Teil der in Hessen lebenden Muslime nicht vertreten, weil die DITIB nicht mehr bereit war, in den Gremien der IRH mitzuarbeiten.“⁶⁰¹

Die Position der DITIB zum IRH-Projekt „Islamischer Religionsunterricht“ wurde dahingehend formuliert und erläutert, dass die DITIB grundsätzlich für den islamischen Religionsunterricht sei, dessen Konzept bereits in Köln, dem Sitz der DITIB-Zentrale, erarbeitet worden war. Der islamische Religionsunterricht durch die IRH komme für die DITIB nicht in Frage, da das Konzept für den IRU ohne die DITIB, „mit Zaidan und seinen Leuten“, ausgearbeitet und der DITIB nur zum Unterschreiben vorgelegt worden sei.⁶⁰² Ein solches Verhalten sei für die DITIB inakzeptabel. Des Weiteren warf die DITIB der IRH vor, es mangle ihr an der fachlichen Qualifikation zur Organisation und Durchführung des IRU. Es gebe keine Pädagogen und Psychologen in den Reihen der IRH, die in der Lage wären, einen ordentlichen Lehrplan zu entwickeln.⁶⁰³ Dann legte die DITIB ihre Vorstellung von Religionsunterricht dar: In der Anfangsphase wäre ein Unterricht für türkische Kinder in Türkisch denkbar, die Sprache sei für die DITIB aber kein Dogma, es könne auch Deutsch sein.⁶⁰⁴ Als problematisch für den IRU wurde eine praktikable türkisch-arabische Fachterminologie gesehen, die zu erarbeiten laut DITIB etwa ein bis zwei Jahre dauern würde.⁶⁰⁵ Im Gutachten wird darauf hingewiesen, dass die DITIB bisher [1998] keine Publikationen zum Thema „Islamischer Religionsunterricht“ vorgelegt habe.⁶⁰⁶ Und die DITIB habe den islamischen Religionsunterricht für Deutschland als „nicht so wichtig wie in den islamischen Ländern“ bezeichnet.⁶⁰⁷

Im selben Gutachten wurde auch die offizielle Position der DITIB gegenüber der IRH als eventueller Trägerin des IRU dargestellt. Der Sprecher der DITIB werfe A. Zaidan vor, „die DITIB bewusst umgehen zu wollen“. ⁶⁰⁸ Es wurde auf eine der IRH unterstellte Manipulation der IAK-Dokumente und der damaligen Unterschrift der DITIB angespielt. Mit der Begründung, keine Mehrheit in Hessen zu haben, wurde im selben Interview der IRH das Recht abgesprochen, gegenüber staatlichen Instanzen für alle Muslime zu sprechen. Die IRH wird gegenüber dem Gutachter als eine nicht ernsthafte und nicht zuverlässige Organisation mit „undurchschaubaren Strukturen“ beschrieben.⁶⁰⁹ Im Gutachten ist zu lesen, der DITIB seien die arabischen Vereine innerhalb der IRH suspekt. Es wurde die Befürchtung geäußert, die IRH könnte extremistische Ideen vermitteln und propagieren. Es wurde darauf hingewiesen, dass die DITIB keinerlei Beziehungen zur IRH unterhalte. Die negative Position der IRH gegenüber den Gemeinden der Aleviten und Ahmadiyya sowie deren Definition als Nichtmuslime seien von der DITIB kritisch beurteilt worden. Auch die negative Haltung der IRH gegenüber Kemal Atatürk wurde von der DITIB sehr kritisch gesehen. Zum Schluss heißt es, die DITIB sei zuversichtlich, dass das HKM der IRH eine Absage erteilen werde, denn das Projekt sei unseriös und wenig erfolgversprechend.⁶¹⁰ Die DITIB kritisiere das „mangelhafte Erscheinungsbild der IRH

601) Zweites Gutachten, S. 14

602) Ebd., S. 54

603) Siehe ebd.

604) Siehe zweites Gutachten, S. 54

605) Siehe ebd., S. 55

606) Siehe ebd., S. 54

607) Ebd.

608) Ebd.

609) Ebd.

610) Siehe ebd., S. 54 f.

in der Öffentlichkeit“.⁶¹¹ Außerdem beanspruche die DITIB den Vorsitz in einer islamischen Religionsgemeinschaft Hessen, da die meisten hessischen Muslime der DITIB angehörten.⁶¹² Die DITIB sehe sich als Garanten für einen „liberalen weltoffenen Islam“ mit einer klaren Absage an jeglichen Extremismus.⁶¹³ Laut Gutachten versteht sich die DITIB als offen und dialogbereit, was „von der IRH nur zum Teil behauptet werden kann“.⁶¹⁴

Als der IAK in der Darstellung der Grundlagen des Islam erklärte, die Mehrheit aller Muslime in Hessen zu vertreten, entsprach dies noch den tatsächlichen Verhältnissen. Die Distanzierung der Frankfurter DITIB aber bedeutete einen großen Verlust für den IAK bzw. die IRH. Als der VIKZ ebenfalls einen Antrag auf einen eigenständigen Unterricht stellte, veränderte dies die ethnische Bilanz in der IRH. Selbst wenn einige türkische Muslime innerhalb der IRH verblieben, dürfte ihr Anteil erheblich gesunken sein, nachdem DITIB und VIKZ sich vom IRU-Projekt der IRH distanziert hatten.

Vorwurf an die IRH: Bildung einer Zweckgemeinschaft als Täuschungsstrategie

Der Fragenkatalog macht deutlich, dass die Konstituierung der IRH als Gründung einer Pseudogemeinschaft zur Erreichung politischer Ziele interpretiert wurde. Die Tatsache, dass die IRH nach den Vorgaben des damaligen Kultusministeriums, d.h. den gesetzlichen Voraussetzungen für den IRU entsprechend, geschaffen worden war, wird nicht thematisiert. Wie aus den nachfolgenden Textpassagen hervorgeht, wurde die Konstituierung der IRH als ein Teil der Strategie gesehen, das IRU-Projekt auf Landesebene durchzusetzen. In der IRH wurde nicht die natürlich und spontan gewachsene Religionsgemeinschaft als legitime Antragstellerin gesehen, sondern eine virtuelle Zweckgemeinschaft, die nur dem Schein nach eine Religionsgemeinschaft sei.

„[Die IRH] hat sich in der Erkenntnis, nur als Religionsgemeinschaft das Ziel u. a. eines islamischen Religionsunterrichts verfolgen zu können, aus dem informellen islamischen Arbeitskreis Hessen entwickelt.“⁶¹⁵

Gleichzeitig wurde bestätigt, dass der IAK „noch relativ umfassend muslimische Organisationen in Hessen erfasste“, also die Mehrheit der organisierten Muslime vertrat.⁶¹⁶ Die Situation um die „Umstrukturierung nach Vorgaben des Ministeriums“ lässt ein politisches Missverständnis erkennen, dem die IRH infolge unterschiedlicher politischer Optionen der alten und der neuen Landesregierung zum Opfer fiel. Die rot-grüne Landesregierung sah in der Gründung einer Religionsgemeinschaft aus natürlichen Personen eine formelle Erfüllung der gesetzlichen Voraussetzung für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts. Die ursprüngliche Motivation hatte darin bestanden, innerhalb der multikulturellen Gesellschaft den muslimischen Antragstellern entgegenzukommen. Die neue Landesregierung hatte offensichtlich eine andere politische Option, wie sich bereits in der Anfrage an Kultusminister Holzzapfel von 1997 gezeigt hatte.⁶¹⁷ In den Reihen der hessischen CDU herrschten offenbar Bedenken gegenüber einem staatlichen islamischen Religionsunterricht, die von einer zur Leitkultur erhobenen christlich-deutschen Tradition ausgingen.⁶¹⁸

611) Ebd., S. 55

612) Siehe ebd.

613) Ebd.

614) Ebd.

615) HKM-Fragenkatalog, S. 3

616) Ebd.

617) Siehe Berichtsantrag an den Hessischen Landtag betreffend islamischen Religionsunterricht, 10. Dez. 1997 (Archiv der IRH)

618) Siehe ebd.

Jedenfalls entsprach die IRH in ihrer Organisationsform nicht den von den überkommenen kirchlichen Strukturen geprägten Vorstellungen einer rechtmäßigen Religionsgemeinschaft. Dass Muslime von ihrer Religion her derartige Organisationsformen gar nicht kennen, wurde von den Gutachten ignoriert.

Das HKM erarbeitete aufgrund der Gutachten sein eigenes Bild der IRH: das einer virtuellen Zweckgemeinschaft, die nur dem Schein nach die Voraussetzungen für die Betreibung eines Religionsunterrichts erfüllt. Diese Zweckgemeinschaft bestehe aus an die Scharia gebundenen Muslimen mit undurchsichtigen Beziehungen innerhalb der islamischen Szene in Europa und zum islamischen Ausland, die lediglich eine streng praktizierende Minderheit von Muslimen in Deutschland repräsentiere, dabei jedoch den IRU für alle in Hessen lebenden Muslime reklamiere. Das HKM schien einen verstärkten Einfluss dieser Gruppe auf die gesamte muslimische Bevölkerung in Hessen zu befürchten, eine Möglichkeit, die dem Bestreben, möglichst viele Ausländer zu assimilieren, zuwiderlief.⁶¹⁹

Stellungnahme der IRH zum Thema Repräsentativität

In ihrem Antwortschreiben fasste die IRH ihre Stellungnahme zu den Fragen 6 und 7 in einem Artikel zusammen. Zum Fragenkomplex „Repräsentativität der IRH“ äußerte sich die IRH zunächst mit Verweis auf das zweite Gutachten abweisend:

„Die Stellungnahme zum Thema Repräsentativität erübrigt sich unseres Erachtens, da es laut [zweitem Gutachten] unerheblich ist, welchen Anteil der islamischen Bevölkerung in Hessen die IRH repräsentiert.“⁶²⁰

Im Zusammenhang mit den Beziehungen zur DITIB bekennt sich die IRH zu ihrer offiziellen Struktur einer aus natürlichen Mitgliedern bestehenden Religionsgemeinschaft und sieht von daher den Hinweis auf die Distanzierung von der DITIB als eine sachfremde, provokative Frage:

„Die Mitgliedschaft in der IRH ist nur einzelnen Personen vorbehalten. Aus diesem Grund kann von einer Schwächung der IRH wegen der angeblichen Distanzierung bzw. Abspaltung von Organisationen, welche nicht Mitglied sind und auch nicht werden können, nicht die Rede sein.“⁶²¹

In einem Interview, das der Verfasser des zweiten Gutachtens durchführte, sprach der damalige IRH-Vorsitzende Amir Zaidan von der Bereitschaft einzelner DITIB-Mitglieder, die IRH-Projekte zu unterstützen. Nach seinen Angaben hatten einige offizielle DITIB-Vertreter in den informellen Gesprächen ihr Bedauern über die aktuelle Entwicklung geäußert.⁶²² Im Alltag haben einige DITIB-Mitglieder ihren guten Kontakt zur IRH aufrechterhalten.⁶²³ Diese Informationen deckten sich mit der Mitteilung eines evangelischen Dialogpartners der IRH (ICA), einige DITIB-Mitglieder seien Ortsvertreter bei der IRH. Im Allgemeinen wurde die Abkühlung der Beziehungen zwischen IAK/IRH und DITIB damit erklärt, dass die damalige Religionsbehörde in Ankara strikt gegen, die DITIB-Zentrale in Köln aber prinzipiell für eine Zusammenarbeit gewesen sei. Grund für die Distanzierung der DITIB von der IRH sei gewesen, dass ein neuer Religionsattaché nach Frankfurt kam.⁶²⁴

619) Bei einer interreligiösen Veranstaltung in Frankfurt am Main 2004 sagte ein CDU-Politiker: „Achtzig Prozent der muslimischen Jugendlichen gehen nicht mehr in die Moschee – das heißt, achtzig Prozent haben wir bereits integriert.“ (Aus Schutzgründen keine näheren Angaben)

620) IRH-Stellungnahme, S. 11

621) Ebd., S. 10

622) Gespräch mit A. Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

623) Siehe zweites Gutachten, S. 56

624) Siehe zweites Gutachten, S. 56

Auf die abschließende Feststellung des dritten Gutachtens, die IRH könne „für den Islam als ganzen keine Repräsentativität beanspruchen“,⁶²⁵ auf die das HKM Bezug genommen hatte, antwortete die IRH mit Unverständnis: „In der Satzung der IRH [ist] verankert und dem HKM bekannt ..., dass die IRH nie den Anspruch erhoben hat, für den Islam als ganzen (im Sinne von weltweiter religiöser Vertretung) zu sprechen, sondern ausschließlich für ihre Mitglieder.“⁶²⁶ Sie fügte hinzu: „Deshalb sind als Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der IRH sowohl die Satzung der IRH als organisatorische Grundlage als auch die ‚Darstellung der Grundlagen des Islam‘ der IRH als religiöse Grundlage als verbindlich anzuerkennen.“⁶²⁷

Die IRH beabsichtigte von Anfang an, sich als Landesvertretung der Muslime aus ihrem geistigen Umfeld zu positionieren und nicht als Vertretung der ganzen *umma islamiyya*. Durch die Mitwirkung der IRH sollte sich in der Zukunft eine religiös homogene deutschsprachige *umma* in Hessen herausbilden. In der Darstellung der Grundlagen des Islam heißt es zur Repräsentativität der IRH: „Die ‚Darstellung‘ stellt in einer sehr komprimierten Form einen Konsens aller islamischen Rechtsschulen (mazhab) dar, so dass Muslime aller Kulturkreise und aller Nationalitäten sich damit identifizieren und sich repräsentiert fühlen können.“⁶²⁸ Ferner stellt die IRH im Hinblick auf andere Religionsgemeinschaften fest, dass „keine der derzeit an hessischen öffentlichen Schulen RU erteilenden sieben verschiedenen christlichen RG den analog zu formulierenden Anspruch auf ‚Repräsentativität für das gegenwärtige Christentum als ganzes‘ erfüllt hat bzw. erfüllen kann“,⁶²⁹ und fügt ergänzend die Aussage des HKM hinzu: „Entscheidungsrelevant für die Genehmigung von RU ist deshalb ausschließlich die organisatorisch und juristisch korrekte Organisationsform als ‚RG‘ und nicht eine wie auch immer gestaltete Repräsentativität für eine Glaubensrichtung“,⁶³⁰ eine Aussage, die nach Auffassung der IRH in sich widersprüchlich ist.

Stellungnahme der IRH zum Vorwurf der Zweckgemeinschaft

Mit Zitaten aus dem ersten Gutachten untermauerte die IRH, dass sie eine echte Religionsgemeinschaft, keine bloße Zweckgemeinschaft sei. Sie verwies auf die formelle Erfüllung aller 1996 vom HKM genannten Kriterien einer Religionsgemeinschaft als Partner des Staates für den IRU und verglich sich mit anderen Religionsgemeinschaften aus dem christlich-jüdischen Spektrum, die RU durchführen. Argumente des HKM zur Kritik von Struktur und Zahlenverhältnissen der IRH wurden mit Zitaten aus dem ersten Gutachten pariert. So machte die IRH das erste Gutachten gleichsam zu „ihrem“ Gutachten, aus dem sie Gegenargumente zu denen des HKM zitierte. Offensichtlich fühlte sich die IRH durch die juristischen Auslegungen des ersten Gutachtens sehr wohl legitimiert, als eine ordentliche Religionsgemeinschaft einen staatlichen islamischen Religionsunterricht durchzuführen. Vom HKM wurde das erste Gutachten im Gegensatz zum zweiten und dritten auffallend selten zitiert. Mit der Prämisse einer „unechten Religionsgemeinschaft“ waren für das HKM die Schlussfolgerungen des ersten Gutachtens auf die IRH nicht anwendbar.

Das Problem der Gleichberechtigung mit anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland wurde zu einem zentralen Punkt für die IRH. Die ungleiche Anwendung des im Grundgesetz verbrieften Rechts der Religionsfreiheit wurde in Bezug auf die Sondererlaubnis zum Schächten für die jüdische Gemeinde und das Recht, Religionsunterricht zu erteilen, für fast alle christlichen Konfessionen thematisiert. Die bestehenden Verhältnisse wurden von der IRH als diskriminierend empfunden. Auch ein aufwendiges Sonderverfahren

625) Drittes Gutachten, S. 20

626) IRH-Stellungnahme, S. 11 f.

627) Ebd., S. 12

628) Zaidan (1999b)

629) IRH-Stellungnahme, S. 11

630) HKM-Fragenkatalog, S. 6 f.

des HKM gegenüber der IRH wurde von dieser im Vergleich mit anderen Religionsgemeinschaften angesprochen:

„Dass die entsprechenden Gesetze von den Behörden in Hessen in der Vergangenheit in eben dieser [positiven] Art ausgelegt und verstanden wurden, zeigt die bisherige Praxis der Antragsgenehmigungsverfahren für RU durch das HKM für einige eher kleine christliche Gruppierungen.“⁶³¹

Die IRH verwies in diesem Zusammenhang auf ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaft durch die Urteile des Verwaltungsgerichtshofs in Darmstadt von 1999 und des Verwaltungsgerichtshofs in Kassel von 2000 „mit der Bitte, diese juristische Bewertung zu berücksichtigen.“⁶³²

Frage 7

In der siebten Frage des Katalogs ging es um das Islambild der IRH. Das vom HKM wahrgenommene Islambild der IRH setzte sich aus den Gutachten-Interpretationen von IRH-Texten zusammen. Genau genommen gab es insgesamt vier solcher Bilder: das von der IRH definierte authentische, das des zweiten und des dritten Gutachtens und schließlich das des HKM.

In der Wahrnehmung des HKM war das Islambild der IRH doppelseitig: nach außen eine „Selbstdarstellung“ für die Entscheidungsträger usw. und nach innen das vom HKM so genannte „tatsächliche Erscheinungsbild“.⁶³³ Der Selbstdarstellung wurde eine Manipulationsabsicht unterstellt, eine Verstellung, um das wahre Bild zu verbergen. Im gleichen Sinne interpretierte auch das dritte Gutachten das Islambild der IRH. Das zweite und das dritte Gutachten wurden vom HKM herangezogen, um diese Doppelseitigkeit zu belegen. Im Ganzen lässt sich feststellen, dass das Islambild der IRH als suspekt, negativ, potentiell gefährlich, also nicht systemimmanent und nicht konform gesehen wurde.

Die in der siebten Frage formulierten Facetten des „Islambildes der IRH“ wurden als Hauptpunkte im Ablehnungsbescheid angeführt.

Das von der Außenseite formulierte Islambild der IRH hat seine Besonderheiten. Dem Verfasser des zweiten Gutachtens standen für seine Recherchen Dokumentationen der IRH zur Verfügung, doch er pflegte auch den persönlichen Kontakt zu den Mitgliedern der IRH und zu Menschen aus ihrem Umfeld. Die Landesregierung sah offensichtlich keine persönlichen Kontakte mit der IRH vor. Vielmehr wurde Distanz geschaffen und ein drittes Gutachten in Auftrag gegeben. Interviews mit den IRH-Mitgliedern wurden dazu nicht geführt, und man stützte sich bei der Beurteilung lediglich auf das 1999 erstellte Basisdokument der IRH *Darstellung der Grundlagen des Islam* sowie auf die vorhandenen Ausgaben des *Freitagsblattes*. Das Gutachten gelangte zu seinen Schlussfolgerungen aufgrund der Informationen aus den primären Quellen der IRH, die es in diesem Fall als aussagekräftig bewertete. Die gesamte publizistische Tätigkeit der IRH wurde als Teil der Täuschungsstrategie gesehen. Das „tatsächliche Erscheinungsbild der IRH“ wurde also aus Quellen gewonnen, die a priori als „unecht“ eingestuft wurden. Es ist eine Besonderheit des vom dritten Gutachten und seinem Auftraggeber, dem HKM, konstruierten Islambildes der IRH, dass es ohne persönlichen Kontakt zu den Betroffenen zustande kam. Die ihnen zur Verfügung stehenden schriftlichen Quellen haben Gutachten und HKM aus ihrem jeweils spezifischen kulturellen, ethnischen, politischen, wissenschaftlichen, ideologischen Blickwinkel gesehen und interpretiert.

Im Fragenkatalog wurde, wie oben angedeutet, eine Antithese behauptet zwischen der „Selbstdarstellung“ der IRH – als unechter Maßnahme – und ihrem „tatsächlichen Erscheinungsbild“. Folgerichtig er-

631) IRH-Stellungnahme, S. 12

632) Ebd.

633) Siehe HKM-Fragenkatalog, S. 4 f.

schien im Fragenkatalog des HKM die Aufgabenstellung: „Widersprüche zwischen Selbstdarstellung und Erscheinungsbild der IRH sollten geklärt werden.“⁶³⁴ Der Frage nach dem Islambild der IRH wurde eine Reihe theoretischer Aussagen vorausgeschickt. Im ersten Postulat stellt das HKM fest, dass sich „das Islamverständnis der IRH ... einer Bewertung durch den Staat entzieht“.⁶³⁵ Das ist eine grundsätzliche Aussage: Glaubensinhalte einer Religionsgemeinschaft können von einem säkularen Staat nicht beurteilt werden. Im zweiten Postulat heißt es, dass „das Sinnverständnis der Religionsgemeinschaft die religiösen Inhalte eines Religionsunterrichts bestimmt“.⁶³⁶ Hier wurde die Tatsache betont, dass die Glaubensinhalte den Religionsunterricht hinsichtlich der Erziehung prägen. Nach diesen zwei Postulaten wird darauf hingewiesen, dass die Beurteilung der Glaubensinhalte durch den Staat gleichwohl unvermeidlich sei, weil „Religionsunterricht ein staatlicher Unterricht“ ist.⁶³⁷ Als Konsequenz wird die Voraussetzung für den Religionsunterricht formuliert:

„Die Einhaltung der Verfassung und des religiösen Rechts wird gewährleistet ...[und zwar] durch die RG in dem besonderen Kooperationsverhältnis zum Staat und in der Lehrplangestaltung und im Unterricht selbst.“⁶³⁸

Gleichzeitig wird der Begriff „gesamtes Erscheinungsbild“ in die Diskussion gebracht: „Jedoch können allerdings nicht nur die Erklärungen der RG zugrunde gelegt werden. Vielmehr ist das gesamte Erscheinungsbild zu berücksichtigen.“⁶³⁹

Die Schlussfolgerung könnte lauten, dass es zwar Gesetze gibt, dass sie aber abhängig vom Einzelfall unterschiedlich angewendet werden. Für potentiell nicht vertrauenswürdige Personen bzw. Organisationen sind ausschließlich die Ergebnisse externer Beobachtung aussagekräftig und relevant, nicht aber deren authentische Aussagen. Die Einschätzungen der deutschen Gutachten aus dem orientalistischen Bereich werden als absolute Beurteilungsgrundlage angesehen. Dass die Betroffenen sich in den Darstellungen nicht wiedererkennen, wird ignoriert.

Da die Vorstellung vom Islambild der IRH, die sich das HKM zu Eigen machte, auf den Gutachten beruhte, soll dieses Bild genauer betrachtet werden. Insgesamt wurde die Auffassung der IRH im zweiten Gutachten als „orthodox-sunnitisches Verständnis eines konservativen, doktrinären Islam“ bezeichnet. Und: *„Das Islambild der IRH zeigt sich nach Quellen als ein orthodox-sunnitisches Islamverständnis zwischen traditionellen Interpretationsansätzen und Neo-Salafiyya-Islam (von arab. As-salaf – die Altvorderen, die Gefährten des Propheten Muhammad), wie er in Saudi-Arabien faktisch ‚Staatsideologie‘ ist.“⁶⁴⁰*

Zu einer weiteren Besonderheit wurde kritisch angemerkt: „Auf modernistische oder säkularistische Ansätze im Islamverständnis wird nicht eingegangen, sie werden nicht einmal vorgestellt.“⁶⁴¹

Durch diese Definitionen des zweiten Gutachtens wurde ein Dualismus von „modernistischem und säkularem“ Verständnis des Islam einerseits und „konservativem und doktrinärem“ andererseits konstruiert, wobei der positive Akzent eindeutig auf der ersten Konstruktion liegt. Ein Problem der späteren Kommunikation zwischen HKM und IRH schien darin zu bestehen, dass das zweite Gutachten die von ihm genannten Arten des Islamverständnisses nicht näher definierte. So konnten alle noch so komplexen Konstellationen in dieses eine Raster hineinprojiziert werden. Eine große Nähe zu den Ausführungen des zweiten Gutachtens

634) HKM-Fragenkatalog, S. 4 f.

635) Ebd.

636) Ebd.

637) Ebd.

638) HKM-Fragenkatalog, S. 4 f.

639) Ebd.

640) Zweites Gutachten, S. 47

641) Ebd., S. 46

zum Islambild der IRH zeigte auch das dritte Gutachten, wonach von der IRH „ein sunnitischer Islam mit dezidiert traditionalistischer Tendenz“ vertreten werde.⁶⁴²

Zudem kam das zweite Gutachten zu der Überzeugung: „Dem Islambild der IRH fehlt die Quellenbasis.“⁶⁴³ Welche Art von Quellen gemeint war, ist aus dem Text nicht ersichtlich. Bei der Feststellung: „Die IRH legt großen Wert auf Abgrenzung gegenüber nicht-muslimischen und muslimischen Gemeinden mit divergierendem Islamverständnis ...“ bleibt unerwähnt, dass eine klare Abgrenzung der Sunniten und Schiiten aus der IRH gegenüber den Aleviten und Ahmadiyya Muslim Jamaat vom HKM als wesentliche Bedingung für das IRH-Projekt gefordert worden war. Die schriftliche Abgrenzung der IRH war eine kooperative Reaktion auf diese Forderung. Die darauf folgende Feststellung: „...wobei die IRH in Anspruch nimmt zu definieren, was Islam ist und was nicht, ohne Belege aus dem Koran bzw. der Sunna zu erbringen,“⁶⁴⁴ impliziert den Vorwurf des Definitionsimperialismus auf Seiten der IRH. Welche Koranverse bzw. Hadithe zum Thema „Ahmadiyya und Aleviten“ die IRH in die Argumentation gegenüber dem HKM hätte einbringen können, wird im zweiten Gutachten nicht präzisiert, weil diese Textstellen naturgemäß im Koran nicht vorkommen können.

Ohne die Informationsquellen anzugeben, stellte das Gutachten Beziehungen zu berüchtigten muslimischen Organisationen – etwa zur türkischen IGMG, zur arabischen Muslimbruderschaft und zum pakistanischen „Khatm-e Nabuwat“ – fest und übertrug im Einzelfall vorhandene Verbindungen auf die gesamte IRH.⁶⁴⁵ Man kann davon ausgehen, dass bereits die Erwähnung der als islamistisch geltenden muslimischen Organisationen, die teilweise vom Verfassungsschutz beobachtet wurden, in Verbindung mit der IRH und ihrem Anliegen zu einer ablehnenden Reaktion bei den Entscheidungsträgern führten. Da konnte auch die folgende Anmerkung des Gutachtens die Situation kaum retten: „Es lässt sich nicht nachvollziehen, welchen Einfluss diese Mitglieder [mit Kontakten zu radikalen Gruppen] ausüben und wie offen andere Mitglieder der IRH dafür sind.“⁶⁴⁶

So schien es im HKM keine Zustimmung für die gutachterliche Meinung zu geben, die IRH stehe auf der Basis der Grundordnung der Bundesrepublik: „Es lässt sich daher aus dem GA selbst auch nicht der Schluss des OI (S. 83) nachvollziehen, die IRH stehe eindeutig auf der Basis der Grundordnung der Bundesrepublik.“⁶⁴⁷ Die Schlussfolgerung war: Die Organisation, die Verbindungen, welcher Natur auch immer, zu den als verfassungsfeindlich eingestuften Organisationen hat, ist ihrem Wesen selbst nach verfassungsfeindlich. Die Frage, was für Verbindungen – Verwandtschaft, private Freundschaft, flüchtige Bekanntschaft, gemeinsame Tätigkeit usw. – das zweite Gutachten meinte und welche Informationsquelle es für diese Verbindungen hatte, wurde vom HKM offensichtlich nicht gestellt.

Außerdem wurde in den Ausführungen der siebten Frage die Vertrauenswürdigkeit des IRH-Vorsitzenden Amir Zaidan bezweifelt:

„Ohne dem bisherigen Vorsitzenden Amir Zaidan zu unterstellen, die Verfassung Hessens oder Deutschlands in Frage stellen zu wollen, muss auch festgestellt werden, dass ein Verzicht auf Ämter in der Muslim-Studenten-Vereinigung in Deutschland e.V. noch nichts über seine Nähe oder Distanz zur Muslimbruderschaft aussagt.“⁶⁴⁸

Stellungnahme der IRH

642) Drittes Gutachten, S. 20

643) Zweites Gutachten, S. 47

644) Zweites Gutachten, S. 52

645) Ebd., S. 13

646) Ebd., S. 52

647) HKM-Fragenkatalog, S. 4

648) HKM-Fragenkatalog, S. 5

Trotz der Kränkung reagierte die IRH auf die direkten Vorwürfe des HKM ziemlich gelassen. Sie versuchte, Normalität herzustellen und auf die von ihr als provokativ empfundenen Aussagen nicht emotional zu reagieren. Die IRH äußerte lediglich Bedenken, ob „die Bewertung der religiösen Inhalte und/oder Bewertung des Islambildes und/oder Islamverständnisses der IRH durch den säkularen Staat verfassungsrechtlich korrekt ist“.⁶⁴⁹

Wie aus der Stellungnahme ersichtlich, war sich die IRH durchaus im Klaren, dass die Vorwürfe des HKM hauptsächlich auf dem von den Gutachten geschaffenen Islambild der IRH beruhten. Deshalb gingen sie in ihrer Stellungnahme polemisch gegen die Feststellungen der Gutachten vor. Einige Behauptungen des zweiten Gutachtens wurden von der IRH zurückgewiesen. Besonders kritisch setzte sie sich mit dem dritten Gutachten auseinander: „Das [vom dritten Gutachten] herausgearbeitete so genannte ‚Islambild der IRH‘ wird insgesamt als nicht zutreffend und als weder wissenschaftlich noch islamologisch haltbar zurückgewiesen.“⁶⁵⁰ Darüber hinaus übte die IRH Kritik an der im dritten Gutachten getroffenen Auswahl schriftlicher Quellen, darunter „nicht-IRH-schriftliche Materialien; namentlich gezeichnete Artikel, Meinungsäußerungen, Kommentare und Stellungnahmen in einer Zeitung (FB); sowie die nicht-offiziellen, einzelfallspezifischen Äußerungen des Fiqh-Rates zu Anfragen von Privatpersonen“.⁶⁵¹ Diese Quellen „zur angeblich wissenschaftlichen Beurteilung der IRH“ wurden „als unwissenschaftlich und unseriös zurückgewiesen“.⁶⁵²

Alternativ in Frage kommende Quellen wurden nicht genannt. Dem dritten Gutachten wurde wissenschaftliche Inkompetenz in Bezug auf die IRH vorgeworfen. Diese Polemik der IRH zeigt, dass sie sich der politischen Niederlage ihres Projekts bewusst war. Es war klar, dass das HKM die Bloßstellung eines seiner Gutachten nicht ohne für die IRH negative Konsequenzen hinnehmen würde.

Im gleichen Text polemisierte die IRH gegen ihre Beurteilung durch das zweite Gutachten, das die IRH-Mitglieder der *salafiyya*-Richtung zuordnete. Einige Fakten sprechen gegen die Zugehörigkeit der IRH zur *salafiyya*, wenn auch eine gewisse Ähnlichkeit in grundlegenden Ansichten festzustellen ist.

Zum Vorwurf der *salafiyya*-Anhängerschaft.

IRH und die *salafiyya*-Richtung im modernen Islam

Um den Vorwurf der Entscheidungsträger, die IRH stehe der *salafiyya* nahe, zu überprüfen, sollen folgende Aspekte dieser Bewegung untersucht werden: Einstellung der *salafiyya* zu den Neuerungen im Islam, gegenüber Schiiten, zu den sunnitischen Rechtsschulen (*mazhab*), zur Kultur, zum Aussehen eines Muslims.

Die Unterschiede zwischen den Grundsätzen der *salafiyya* und denen der IRH sind offensichtlich und werden nachfolgend aufgezeigt. Zunächst jedoch ein kurzer Überblick zur *salafiyya*.⁶⁵³

Die Bezeichnung *salafiyya* kommt vom arabischen Wort *as-salaf* – Altvorderer –, das die ersten drei Generationen der *umma* bezeichnet: „Salafiyya halten am Weg der Vorfahren (der ersten drei Generationen) fest in Abgrenzung zu den späteren Sekten im Islam, die sich Muslime nennen.“⁶⁵⁴ Es ist die Religion der „drei Generationen“ – die drei ersten Generationen der *umma* werden als absolut vollkommen und nachahmenswert angesehen. Sie bilden den Kern der salafitischen Interpretation des Islam. Die *salafiyya*-Gläubigen grenzen sich radikal von allen Muslimen ab, die nach ihrem Verständnis von der *salafiyya* abweichen.

649) IRH-Stellungnahme (enthält einen Verweis auf Heckel, 1999, Religionsunterricht für Muslime?), S. 13 (Archiv der IRH)

650) Ebd.

651) Ebd., S. 13

652) Ebd.

653) Mehr Informationen über die *salafiyya* in deutscher Sprache unter www.salaf.de und www.as-islam.de sowie bei Antes et al. (1991) und Steinberg (2004)

654) *The Clear Path Issue* 19, S. 5 (www.salaf.de)

Einstellung der *salafiyya* zu den Neuerungen im Islam

Es ist zu bezweifeln, dass die *salafiyya* die in der IRH als verbindlich geltende Darstellung der Grundlagen des Islam anerkennen könnte. Dieses Dokument entspricht nicht den Vorstellungen der *salafiyya*, zumal darin eindeutig eine selektive Befolgung der Scharia zur verbindlichen Grundlage für Muslime in Hessen erklärt wird.⁶⁵⁵ Es ist kaum zu erwarten, dass die *salafiyya*-Anhänger diese nach deutschem Recht geschaffene Organisation als „Novum“ gepriesen hätten. Dies würde der Traditionsideologie der *Salafiyya* absolut widersprechen.

Auch im theologischen Diskurs zeigt sich eine erhebliche Differenz zwischen *salafiyya* und dem in der IRH engagierten Islamgelehrten A. Zaidan. Dieser wurde von der *salafiyya* wegen seiner symbolischen Interpretation der Hand Allahs (ein Attribut Gottes nach dem Koran) heftig kritisiert. Seine Deutung der Hand Allahs wurde von der *salafiyya* als unzulässige Neuerung abgelehnt.⁶⁵⁶ Während Zaidan in seiner Schrift *Al-Aqida* eine symbolische Deutung des göttlichen Attributes gab – etwa: Eingriff der göttlichen Macht in die Welt⁶⁵⁷ –, bestanden seine salafitischen Opponenten auf einer buchstäblichen Deutung der Hand Allahs als eines Körperteils.⁶⁵⁸

Einstellung der *salafiyya* gegenüber Schiiten

Es ist unvorstellbar, dass die *salafiyya* mit Schiiten innerhalb einer Religionsgemeinschaft kooperieren würde, indem sie sich beispielsweise für ein gemeinsames IRU-Projekt engagierte. Die *salafiyya* steht in militanter Opposition zur schiitischen Auffassung der islamischen Frühgeschichte, in der sie einen Beweis für schirk (Abfall vom Islam) der Schiiten sehen. Die ungewollte Gemeinsamkeit der *salafiyya* mit den Schiiten besteht lediglich in der starken Verwurzelung der Glaubensinhalte in der Geschichte der ersten drei Generationen der muslimischen *umma* – jedoch mit einer diametral entgegengesetzten Wertung bzw. Interpretation des damaligen Geschehens und der daran beteiligten Personen aus dem Umkreis des Gesandten Muhammad. Die Schiiten werden von der *salafiyya* nicht als Muslime anerkannt.⁶⁵⁹ Im Archiv der IRH finden sich hingegen zahlreiche Schriften, in denen die Schiiten (besonders die Zwölferschiiten) vorbehaltlos als ein Teil der muslimischen *umma* anerkannt werden.⁶⁶⁰

Einstellung der *salafiyya* zu den sunnitischen Rechtsschulen (*mazhab*)

Dem Vorwurf, die *salafiyya*-Ideologie zu vertreten, wurde seitens der IRH mit der Argumentation begegnet, die IRH sei panislamisch, multinational und an die vier wichtigsten *mazhab* gebunden: „Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass sich die IRH-Mitglieder aus sunnitischen und schiitischen Muslimen zusammensetzen, kann davon ausgegangen werden, dass in der IRH Muslime aller anerkannten wesentlichen Fiqh-Schulen der verschiedenen Herkunftsländer vertreten sind.“⁶⁶¹

Es ist unvorstellbar, dass die *salafiyya* sich auf einen *Fiqh*-Rat als beratende religiöse Instanz einer Religionsgemeinschaft eingelassen hätten, denn die Salafiten kritisieren prinzipiell die Aufteilung der (sunniti-

655) Siehe Zaidan (1999b)

656) Siehe www.muslim-forum.de (die Beiträge zu dieser Diskussion waren 2004 im Internet abrufbar)

657) Siehe Zaidan (1999a), S. 95

658) Gespräch mit Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

659) Siehe Abu Muhammad al-Busnii: Die Wahrheit über *schia* (www.salaf.de)

660) Zum Beispiel in der Stellungnahme zu den Religionsgemeinschaften der Aleviten und Ahmadiyya (Archiv der IRH)

661) IRH-Stellungnahme, S. 12

schen) Muslime in Rechtsschulen.⁶⁶² Die Hervorhebung von *fiqh*-Schulen ist nach salafitischer Auffassung verwerflich. Das folgende Zitat aus einem salafitischen Traktat macht diese negative Einstellung deutlich: „Diese Madhhabs sind Neuerungen, die nach den ersten drei Generationen entstanden sind; es gibt keinen Zweifel in dieser Hinsicht, und jede Neuerung, für die man Belohnung erwartet und sie als Teil der Religion ansieht, ist Irreführung.“⁶⁶³ Jeder Muslim soll laut *salafiyya* seine Argumentation nur aus Koran und Sunna beziehen und daraus ein selbstständiges Urteil ableiten. Auf die Überlieferungen der Gelehrtenkommentare soll er dabei nicht zurückgreifen.⁶⁶⁴ Die kleinste aller *mazhab*, die hanbalitische Rechtsschule mit ihrem Plädoyer für eine selbstständige Urteilsfindung, steht der *salafiyya* inhaltlich am nächsten.

Einstellung der *salafiyya* zur Kultur

Als Argument für die panislamische nicht-salafitische Richtung der IRH werden die Unterschriften von fast allen religiösen muslimischen Organisationen angeführt, die zunächst Mitglieder des IAK waren und später die Projekte der IRH von außen mit unterstützt haben:

*„Weiterhin gilt es zu berücksichtigen, dass das religiöse Grundsatzpapier der IRH ‚Darstellung ...‘ von der Mehrheit der in Hessen ansässigen islamischen Organisationen unterzeichnet wurde, so dass aufgrund dessen durchaus der Anspruch erhoben werden kann, dass das Islambild der Mehrheit der gegenwärtig in Hessen, wenn nicht der in Deutschland lebenden praktizierenden Muslime übereinstimmt.“*⁶⁶⁵

Hier wird die Zielgruppe der IRH konkretisiert: die in Deutschland lebenden praktizierenden Muslime und gerade nicht die *salafiyya*.

Nach der Definition des französischen Religionssoziologen O. Roy kritisieren die salafitischen Strömungen vor allem die traditionelle islamische Kultur. Sie seien „eher kulturfeindlich als anti-westlich eingestellt“.⁶⁶⁶ Die IRH hat sich nachweislich weder als „kulturfeindlich“ noch als „antiwestlich“ positioniert. Sie war offen gegenüber dem interreligiösen und interkulturellen gesellschaftlichen Dialog, den sie aktiv mitgestaltet hat. Die multikulturelle bzw. multilinguale Komponente der IRH wurde von ihren Mitgliedern stets als eine kulturelle Bereicherung hervorgehoben.⁶⁶⁷ Die IRH hat sich mehrfach verbindlich – mündlich und schriftlich – zu den demokratischen Werten des Abendlandes bekannt. Die manchmal polemische Haltung der IRH, zum Beispiel im *Freitagsblatt*, ist weniger mit ihrer antiwestlichen Einstellung zu erklären als vielmehr damit, dass die IRH-Muslime sich als Religionsgemeinschaft in der Gesellschaft marginalisiert, diskriminiert und unterfordert fühlten. Die von der IRH eingenommene kritische Position zu gesellschaftlichen Werten und Moral überschneidet sich im Großen und Ganzen mit ähnlichen Positionen konservativer Kreise der christlichen Großkirchen sowie der konservativen politischen Parteien und Bewegungen.

Einstellung der *salafiyya* zum Aussehen eines Muslims

Auch rein äußerlich betrachtet, könnten die IRH-Mitglieder kaum Anhänger der *salafiyya* sein, denn die Salafiten legen besonderen Wert auf eine Abgrenzung in der äußeren Erscheinung durch traditionelle Kleidung – bei Männern und Frauen –, die Gewändern der frommen Vorfahren nachempfunden ist. Die IRH-

662) Siehe Steinberg (2004), S. 151

663) Shaikh Muhammad Sultan al-Ma’sumi: Das blinde Befolgen von Rechtsschulen. Die Madhhabs aus der Sicht des Islam (www.salaf.de)

664) Siehe ebd.

665) IRH-Stellungnahme, S. 12

666) Roy (2004), S. 123

667) Gespräche mit IRH-Mitgliedern 2002-2004; *Freitagsblatt*, Dokumentation über IRU im Archiv der IRH

Mitglieder dürfen dagegen zu allen Versammlungen der IRH in alltäglicher europäischer Kleidung erscheinen. Das Tragen eines Bartes ist dem Einzelnen überlassen. Bei weiblichen Mitgliedern werden dezente Kleidung (kein orientalisches Gewand) und ein Kopftuch erwartet.⁶⁶⁸ Diese Dinge sprechen deutlich gegen eine Zuordnung der IRH zur *salafiyya*.

Stellungnahme der IRH zum Zweifel an ihrer Verfassungstreue

Die IRH signalisierte, dass sie den indirekten Vorwurf des HKM, gegenüber der deutschen Rechtsordnung nicht loyal zu sein, verstanden habe: „Aus der Fragestellung des HKM lassen sich unschwer Zweifel an der Verfassungs- und Rechtstreue der IRH-Mitglieder herauslesen, die entschieden zurückgewiesen werden.“⁶⁶⁹ Die IRH wiederholte ihre in allen Programmdokumenten formulierten Grundsätze, die die abendländische Demokratie und ihre Verfassungswerte tangieren:

„Die IRH legt Wert auf die Feststellung, dass sie in ihren beiden Grundsatzpapieren (Satzung und Darstellung) von jedem Mitglied ein ausdrückliches Bekenntnis zur Verfassung der Bundesrepublik, des Landes Hessen sowie die Beachtung des geltenden Rechts verlangt. Diese Verpflichtung gilt sowohl im vereinsrechtlich-organisatorischen als auch im religiösen Bereich (was für RG weder gesetzlich vorgeschrieben noch übliche Praxis ist). Diese zweifache Bekräftigung der Verfassungs-, Grundgesetz- und Gesetzestreue durch die IRH-Mitglieder bitten wir entsprechend zu würdigen. Weiterhin sehen die Satzung und die Geschäftsordnung der IRH die Möglichkeit vor, Mitglieder, die sich satzungswidrig verhalten, zu verwarnen und in gravierenden Fällen auszuschließen.“⁶⁷⁰

Die IRH versuchte, das „reale IRH-Erscheinungsbild des HKM“ aus der eigenen Perspektive indirekt zu korrigieren, indem sie wiederholt auf ihre offiziell deklarierten Prinzipien hinwies:

„Wenn das HKM konkrete Anhaltspunkte dafür zu haben glaubt, so möge es doch konkret darlegen, in welcher Form die Verfassungstreue der IRH-Mitglieder noch zu beweisen wäre, zusätzlich zu den von der IRH bisher erbrachten Beweisen wie: verbindliche schriftliche Festlegung in den Grundsatzpapieren; verbales Bekenntnis; aktives Handeln; Möglichkeit vereinsinterner Sanktionen bis hin zum Ausschluss aus der IRH bei nachgewiesenen verfassungs-, grundgesetz- oder gesetzwidrigen Aktivitäten.“⁶⁷¹

Es wurde nach konkreten Angaben über reale Verstöße von IRH-Mitgliedern gegen die Grundrechte gefragt. Die IRH erklärte sich bereit, Schuldige zur Verantwortung zu ziehen:

„Das HKM möge im Einzelfall darlegen, welches Mitglied oder Vorstandsmitglied der IRH sich im zivilen Zusammenleben einer Missachtung der Grundrechte, Gesetzesverstöße oder verfassungsfeindlicher Aktivitäten schuldig gemacht hat, damit gemäß Satzung und Geschäftsordnung der IRH entsprechende Schritte eingeleitet werden können.“⁶⁷²

Zu den Vorwürfen gegenüber dem IRH-Vorsitzenden Zaidan schrieb die IRH:

„Es wird Wert auf die Feststellung gelegt, dass die IRH nur zu überprüfbaren Fakten und Beweisen Stellung nehmen kann. Eine Be- bzw. Verurteilung einzelner IRH-Mitglieder aufgrund von Spekulationen, Unterstellungen und Gerüchten ist mit dem ethisch-moralischen Wertekodex der IRH ebenfalls nicht vereinbar.“⁶⁷³

668) Gespräche mit IRH-Muslimen und eigene Beobachtungen

669) IRH-Stellungnahme, S. 10 f., Anmerkung 1

670) Ebd., S. 10

671) Ebd.

672) Ebd.

673) Ebd., S. 13, Anmerkung 2

Dem HKM wurde damit indirekt vorgeworfen, unüberprüfbare Aussagen und Behauptungen benutzt zu haben. Es wurde um eine Offenlegung handfester Beweise gebeten:

„Das HKM möge deshalb gegebenenfalls konkrete Beweise für die aufgeführten Unterstellungen gegen einzelne IRH-Mitglieder vorlegen, damit die IRH entsprechend Stellung nehmen und gegebenenfalls gemäß Satzung und Geschäftsordnung der IRH die notwendigen Konsequenzen ziehen kann.“⁶⁷⁴

Die Fragestellung des HKM war in einer Weise verfasst, die der IRH die Vermutung nahe legte, dass ihrem Antrag nicht entsprochen würde, und sie nutzte die Gelegenheit, um ihre Meinung gegenüber dem HKM offiziell und offen zu äußern.

Unstimmigkeiten in der Terminologie – Islamologie versus Orientalistik

Die IRH attestierte dem Vokabular, mit dem sie in den Gutachten beschrieben wurde, semantische Leere. Die Begriffe, die das europäische nichtislamische islamwissenschaftliche Vokabular mit Leben füllen sollten, hatten für die praktizierenden Muslime keinen Sinn, sie entsprachen nicht der Realität muslimischen Lebens. Deshalb weigerte sich die IRH, zur IRH-Definition der Gutachter Stellung zu nehmen:

„Zur Etikettierung der IRH als ‚orthodox-sunnitisch, konservativ-doktrinär, dezidiert traditionalistisch‘ [drittes Gutachten] kann und soll derzeit nicht Stellung genommen werden, da diese Wortschöpfungen sowohl in der Islamologie als auch im islamischen Kulturkreis unbekannt und im islamologisch-wissenschaftlichen Diskurs nicht gebräuchlich sind. Die hier angestrebte wissenschaftlich korrekte Vorgehensweise gebietet es unseres Erachtens, diese Wortschöpfungen zunächst mit islamologischem Inhalt zu füllen, bevor über die Richtigkeit der Einstufung befunden werden kann.“⁶⁷⁵

Hier trat das Problem der unterschiedlichen semantischen Sinngebung für Begriffe im religiös-politischen Diskurs zutage. Das gemeinsame Vokabular, Voraussetzung gegenseitiger Verständigung, schien zu fehlen. Der diskursive Austausch mit adäquat verstandenen Begriffen wurde durch eine Haltung moralischer Überlegenheit oder durch kollektivsymbolische Ideologeme ersetzt. Dabei ging der semantische Sinn verloren bzw. veränderte sich abhängig vom politischen Standpunkt des Protagonisten oder führte durch Sinnverwechslung zu Missverständnissen. Deshalb war dieser schriftlich und auf dem Rechtsweg geführte Dialog zwischen IRH und HKM disparat und fand kaum Gemeinsamkeiten. F. Stolz schreibt dazu:

„Die Fremddarstellung des Islam seitens des abendländischen Religionshistorikers kann nicht identisch sein mit einer orthodoxen Selbstdarstellung des Islam. Der Muslim kann die Darstellung durch einen Menschen, der die Aufklärung durchlaufen hat, nicht akzeptieren, möglicherweise sogar nicht verstehen.“⁶⁷⁶

Diese Auffassung wird in einer Erklärung der IRH zur Terminologie der Gutachten bekräftigt:

„[Es werden] Begriffe [benutzt], die in der historischen und zeitgenössischen Theologie in den Ländern des so genannten islamischen Kulturkreises keine Analogie finden. Die IRH kann mit dieser Beschreibung von sich selbst nichts anfangen.“⁶⁷⁷

674) IRH-Stellungnahme, S. 13 f.

675) Ebd., S. 13

676) Stolz (2001), S. 188

677) IRH-Stellungnahme, S. 13

Zusammenfassend ist zu sagen, dass das in den Gutachten konstruierte Islambild der IRH eine tendenziöse Faktensammlung und deren ideologische Projektion aus eurozentrischer Perspektive ist. Die Muslime erscheinen in diesem Bild als unberechenbare fremde Exoten.

Frage 8

In der achten Frage des Katalogs wollten die Entscheidungsträger mehr Einzelheiten über den *fiqh*-Rat von der IRH erfahren. Der *fiqh*-Rat ist eine interne Suborganisation in der IRH, die im Einklang mit den Voraussetzungen für eine Religionsgemeinschaft eine maßgebliche beratende Instanz für religiöse Fragen verkörpert. Dabei wurde auf die gutachterlichen Äußerungen und die Selbstdarstellung der IRH (speziell über den *fiqh*-Rat) Bezug genommen.

Zwei Aspekte wurden vom HKM hervorgehoben: erstens die Befürchtung, der *fiqh*-Rat würde die Gegebenheiten aus der neuen Lebenssituation der eingewanderten Muslime in nicht-konformem Sinne interpretieren, und zweitens die Befürchtung unkontrollierbarer Fremdbestimmung aus dem Ausland. Die Frage wird mit einem Verweis auf das Gutachten formuliert:

*„Die Funktion und Notwendigkeit des fiqh-Rates wird mit der Forderung begründet, die Antworten früherer Gelehrter unter den Bedingungen veränderter Lebensverhältnisse zu überprüfen. Im [zweiten Gutachten] wird zutreffend [sic!] festgestellt, dass die IRH nicht darlegt, welche Meinungen und Praktiken revisionsbedürftig sein könnten.“*⁶⁷⁸

Im weiteren Text wurde dann auf die von der IRH genannten ausländischen Berater des *fiqh*-Rates Bezug genommen: „Diese ausländischen Berater vertreten im Wesentlichen einen orthodox-sunnitischen staatsnahen Islam, und es stellt sich die Frage, welchen Beitrag sie für die Revision des Islam in einem säkularen Staat leisten können.“⁶⁷⁹

Die Aussage der IRH, die Scharia in Deutschland nur selektiv – im Bereich privater moralischer Normen – in den muslimischen Alltag integrieren zu wollen, wurde weitgehend ignoriert. Das Nebeneinanderstellen von Begriffen wie „staatsnaher Islam“ einerseits und „säkularer Staat“ andererseits verrät die Befürchtung, international agierende politisierende islamische Organisationen könnten Einfluss auf die säkulare deutsche Staatsordnung nehmen.⁶⁸⁰ Diese Befürchtung wurde auf die IRH projiziert, so dass sie als potentieller Gefahrenträger erschien. Das ergibt sich aus einer weiteren Textpassage, in der auf das zweite Gutachten Bezug genommen wird:

*„Zu Recht wirft [das zweite Gutachten] die Frage auf, inwieweit Rechtsgelehrte aus Ländern, die keine Religionsfreiheit im Sinne des Art. 4 GG kennen (insbesondere ein Mitglied des Obersten Scharia-Gerichts in Pakistan, einem Land mit dezidiert anderem Menschenrechtsverständnis), Einfluss auf die Politik der IRH und den von ihr angestrebten Religionsunterricht ausüben werden.“*⁶⁸¹

Es ist verwunderlich, dass diese Frage nicht unmittelbar der IRH, sondern mittelbar durch die Zitate aus dem Gutachten in den Raum gestellt wurde. Das HKM bezweifelte, dass der *fiqh*-Rat eine autonome und unabhängige religiöse Instanz der IRH sei, und diese Zweifel wurden auf die gesamte IRH ausgedehnt: „Die Mitglieder des Fiqh-Rates werden aus der Mitgliederversammlung nominiert und vom Vorstand berufen. Es

678) HKM-Fragenkatalog, S. 5

679) Ebd.

680) Siehe ebd.

681) HKM-Fragenkatalog, S. 5

liegt daher die Annahme nahe, dass es ein Mindestmaß an Identität in den religiösen Zielsetzungen gibt.⁶⁸² Sollte die Bewertung des *fiqh*-Rates negativ – als fremdgesteuert, islamistisch, fundamentalistisch, radikal, verfassungsfeindlich – ausfallen, würde diese Bewertung auch für die IRH gelten. Würde die Entscheidungsautonomie des *fiqh*-Rates anerkannt, könnten auch die *fatwas* des *fiqh*-Rates nicht als Beweis für die Verfassungsfeindlichkeit der IRH dienen, sondern wären lediglich allgemeine religiös begründete Empfehlungen für die Mitglieder.

Stellungnahme der IRH

Die beabsichtigten Kontaktaufnahmen mit muslimischen Beratern im Ausland erklärte die IRH damit, dass es in Deutschland an Möglichkeiten einer islamisch-theologischen Ausbildung fehle: „Die Möglichkeit der Beratung mit Islamologen im Ausland wurde vorübergehend gewählt, weil es derzeit noch keine Islamologie-Fakultät in Deutschland gibt, auf deren Wissenschaftler man bei Bedarf zurückgreifen könnte.“⁶⁸³ In der Zukunft würde die IRH eine Beratung mit in Europa ausgebildeten islamischen Theologen vorziehen, „weil diese die hiesige Lebenswirklichkeit und die Probleme aus eigener Erfahrung authentisch beurteilen können.“⁶⁸⁴

In einem Prozess der Entscheidungsfindung ist es für Muslime traditionell wichtig, dass eine Versammlung islamischer Gelehrter an der Wahrheitsfindung beteiligt ist. Das soll, zumindest in der Theorie, die Objektivität des zu fällenden Urteils gewährleisten.

Frage 9

In der neunten Frage wurde deutlich, dass es nach Auffassung des HKM der Einstellung der IRH zum Verhältnis von Religion und Staat an Konkretheit mangelte. Diese Frage kann als Unterfrage zu der nach dem „Islamverständnis der IRH“ in Frage 7 gesehen werden. Sie entsprang mit großer Wahrscheinlichkeit der durch das zweite und dritte Gutachten entstandenen Befürchtung des HKM, die IRH vertrete hier eine Einstellung, die im öffentlichen Bewusstsein mit Schlagwörtern wie „Wahabiyya“, „Taliban“, „Saudi-Arabien“ verknüpft sei.

Vor allem das dritte Gutachten, demzufolge die religiöse Position der IRH eindeutig auf einem traditionalistischen Scharia-Verständnis beruht, stützte diese Befürchtung. Es wurde empfohlen, mit der IRH abzuklären, was sie unter einem islamischen Staat verstehe. Das HKM ging auf diese Empfehlung ein: „Zu Recht wird auch darauf hingewiesen, dass mit diesem politischen Verständnis ein politischer Islam vertreten wird.“⁶⁸⁵ Da die IRH religiöse Ziele auf politischem Weg verfolgen wollte, wurde die Organisation ohne weiteres mit dem Ideologem „politischer Islam“ belegt und das „traditionalistische Scharia-Verständnis“ mit dem politischen Islam in Verbindung gebracht. In diesem Zusammenhang wird auch die „Nähe verschiedener Mitglieder der IRH und ihrer Organe zu Organisationen, die dezidiert und aktiv säkulare Staaten in Frage stellen,“ thematisiert.⁶⁸⁶

Die IRH über den islamischen Staat

682) Ebd.

683) IRH-Stellungnahme, S. 14

684) Ebd.

685) Drittes Gutachten, S. 5

686) HKM-Fragenkatalog, S. 6

Die IRH wehrte sich gegen die Behauptung, sie vertrete einen politischen Islam. Sie ließ sich auf keine Diskussion darüber ein mit der Begründung:

„Die Beantwortung dieser uns als akademisch erscheinenden Frage erübrigt sich, da die IRH keine politische Partei ist, sondern eine Religionsgemeinschaft mit einem schriftlich festgelegten religiösen Profil, die laut Satzung, Aktivitäten und Erscheinungsbild keine parteipolitische Zielsetzung verfolgt, die vielmehr ausschließlich religiöse Ziele verfolgt und deren als rein religiös orientierter Aktionsradius auf die Bundesrepublik Deutschland, vor allem auf Hessen, beschränkt ist und deren verbindendes Element ihrer Mitglieder das gemeinsame Bekenntnis zum Islam ist.“⁶⁸⁷

Im Weiteren grenzte die IRH die lokalen politischen Aktivitäten der deutschsprachigen hessischen Muslime gegen den Inhalt des ideologischen Begriffs „Islamismus“ als politisiertes Islamverständnis einiger muslimischer Gruppierungen ab.⁶⁸⁸ Die IRH verwies auf das von ihr in der Darstellung der Grundlagen des Islam deklarierte selektive Verständnis vom Geltungsbereich des islamischen Rechts (Scharia):

„Für Muslime in Hessen gilt, dass der Geltungsbereich der Rechtsnormen für islamische Staaten auf ihre Staatsgebiete begrenzt ist, die Beachtung der Rechtsnormen des deutschen/ hessischen Rechtssystems also legitim und obligatorisch ist, unter der Prämisse der Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit.“⁶⁸⁹

Nach Auffassung der IRH sei der Islam mit demokratischen Prinzipien wie allgemeinen Wahlen, Parteienpluralismus, Gewaltenteilung und Rechtsstaatlichkeit vereinbar.⁶⁹⁰ In ihrer Antwort betonte die IRH also ihren Standort im demokratischen verfassungskonformen Raum und verwies auf ihren Anspruch, diesen Raum mitzugestalten:

„Selbstverständlich behält sich die IRH vor, im demokratischen, verfassungskonformen Rahmen zu gesellschaftlichen Problemen und Fragestellungen, die das religiöse Leben ihrer Mitglieder tangieren, Stellung zu nehmen sowie für die Durchsetzung der religiösen Interessen ihrer Mitglieder aktiv zu werden und eigene Impulse zur Integration zu geben, wie beispielsweise in den Projekten islamischer RU, Erlaubnis zum Halal-Schächten, Gefangenenseelsorge, Krankenhausseelsorge, Einrichtung islamischer Kindergärten, interreligiöser Dialog, interreligiöse Mediation, deutschsprachige Medien und Öffentlichkeitsarbeit, deutschsprachige Jugendarbeit, deutschsprachige Frauenarbeit und anderes mehr.“⁶⁹¹

Das Engagement der organisierten Muslime in der Landespolitik für religiöse Zwecke wurde somit als Integrationsimpuls dargestellt.

Die bestehenden, vom HKM angesprochenen Divergenzen sollten nach Meinung der IRH im Einklang mit dem ersten Gutachten nach dem Muster des katholischen Religionsunterrichts geregelt werden:

„Etwaige Divergenzen zwischen Inhalten und verfassungsrechtlich begründeten staatlichen Erziehungszielen in einem an die IRH gebundenen IRU können, wie [im ersten Gutachten], nach dem Grundsatz der ‚Herstellung der praktischen Konkordanz‘ durch einen möglichst schonenden Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Vorstellungen und Rechtspositionen geregelt werden.“⁶⁹²

687) IRH-Stellungnahme, S. 14

688) Siehe ebd.

689) Ebd., S. 14 f.

690) Siehe ebd., S. 15

691) IRH-Stellungnahme, S. 15

692) Ebd., S. 16

Frage 10

Unter Punkt 10 wurde das Spannungsverhältnis zwischen der Bindung an religiöse Grundsätze und einem staatlichen Erziehungsauftrag thematisiert. Der Inhalt des Erziehungsauftrags wurde mit Betonung der christlichen und humanistischen Tradition erläutert: „Der Erziehungsauftrag der Schule beruht nach § 2 Abs. 1 des Hessischen Schulgesetzes auf christlicher und humanistischer Tradition.“⁶⁹³ Die staatliche deutsche Schule wird als „ein Produkt europäischer Kulturgeschichte“ bezeichnet, das gehalten ist, „diese christlichen und humanistischen Traditionen zu vermitteln und die Schüler zu befähigen, sich mit den in dieser Traditionen begründeten Werthaltungen auseinander zu setzen“.⁶⁹⁴

Diese Ausführungen legten die Schlussfolgerung nahe, dass eine islamische Religionsgemeinschaft die Aufgabe christlich-humanistischer Erziehung *per definitionem* nicht erfüllen kann, das heißt, dass die Bindung an die religiösen Grundsätze des Islam hier mit einem staatlichen Erziehungsauftrag nur schwer zu vereinbaren ist. Der Islam wird als nicht systemimmanente Religion wahrgenommen – wobei auch das Motiv der Konkurrenz eine Rolle spielen könnte. Was mit „humanistisch“ (neben „christlich“) gemeint ist, wurde vom HKM nicht näher präzisiert. Die Divergenz zwischen den Grundsätzen, wie sie das HKM formulierte, und denen der IRH wurde als offensichtlich dargestellt. So wurde die Frage formuliert, ob und wie „die bestehenden Divergenzen“ in Bezug auf den Religionsunterricht gelöst werden können,⁶⁹⁵ wobei die Betonung wohl eher auf dem Ob als auf dem Wie lag.

Die Begründung der Frage begann mit einem Postulat: „Religionsunterricht als staatlicher Unterricht ist an einem durch die Verfassung gesetzten Rahmen und an den Erziehungsauftrag gebundenen Lernzielen orientiert.“⁶⁹⁶ Die Funktion der Lernziele wurde dabei als „Erhalt und Förderung des gesellschaftlichen Grundkonsenses auf der Basis der Verfassung und der Anerkennung der Verfassungswerte“ definiert.⁶⁹⁷ Nach „diesem Grundsatz hat der Religionsunterricht einen besonderen Beitrag dazu zu leisten“.⁶⁹⁸ Die Formulierung „besonderer Beitrag“ wurde nicht erklärt. Es wurde angezweifelt, ob „in einem Spannungsverhältnis aus Bindung an religiöse Grundsätze und staatlichem Erziehungsauftrag stehender RU“ mit der IRH gestaltet werden könnte. Hier wurde Klärungsbedarf angemeldet.⁶⁹⁹

Die Fragestellung erweiterte sich also um das Thema der Kompatibilität der durch die IRH vermittelten Inhalte des IRU mit dem Staat und seiner Verfassung. Es wurde nach dem Verhältnis zum säkularen Staat, nach Religionsfreiheit als Grundrecht, religiöser Toleranz als Erziehungsziel und der Stellung der Frau unter dem Gesichtspunkt ihrer Relevanz im IRU gefragt. Zur Begründung der Fragestellung wird wiederum auf das dritte Gutachten verwiesen: „Die Frage des Verhältnisses der IRH zum säkularen Staat wurde im GA (W) aufgeworfen.“⁷⁰⁰ Daraus ergab sich als weitere Frage des HKM, „wie dieses Verhältnis im Religionsunterricht ohne Verletzung verfassungsrechtlicher Grundnormen vermittelt werden kann“.⁷⁰¹ Die im Gutachten formulierte Vermutung einer nicht verfassungskonformen Einstellung der IRH zum säkularen Staat wurde im Fragenkatalog als *Fait accompli* behandelt, das Bekenntnis der IRH zur Verfassungstreue offensichtlich als Element einer besonderen Strategie gesehen. Dass sich die IRH mit der Denkkonstruktion des Gutachtens nicht identifizieren konnte, wurde ignoriert. Die Auffassung des HKM, die IRH sei nicht verfassungs-

693) HKM-Fragenkatalog, S. 6 f.

694) Ebd.

695) Ebd.

696) HKM-Fragenkatalog, S. 6 f.

697) Ebd.

698) Ebd.

699) Siehe ebd.

700) Ebd.

701) Ebd.

konform, stützte sich ausschließlich auf Vermutungen des dritten Gutachtens, obgleich der IRH ebendort eine „nicht verfassungsfeindliche Einstellung“ attestiert wurde.⁷⁰²

An die oben gestellte Frage knüpfte sich unmittelbar die der Kompatibilität der Ansichten der IRH mit der im deutschen Grundgesetz verbrieften Religionsfreiheit – „Ein unveränderliches Grundrecht ist die Religionsfreiheit“ – an. Sie zielte auf das Verständnis der IRH in Bezug auf die Vermittlung dieses Grundrechts im Religionsunterricht. Die IRH sollte ihre Meinung dazu erläutern, und zwar „im Zusammenhang mit den religiösen Folgerungen, welche die IRH aufgrund ihrer Glaubensüberzeugungen an einen Austritt bzw. Übertritt für die vermeintlichen Betroffenen“ knüpft.⁷⁰³ Möglicherweise dachte das HKM an die nach traditionellem islamischem Recht für Apostasie vorgesehene Todesstrafe.

An die Frage zur Repräsentativität der IRH für die hessischen Muslime anknüpfend wollte das HKM wissen, wie die IRH zum Gebot der Toleranz als deklariertem Bestandteil der staatlichen religiösen Erziehung stehe. Das HKM wies darauf hin, dass auch die Erziehung zu religiöser Toleranz ein „verfassungsrechtlich vorgegebenes Ziel ist“ sei. Mit Verweis auf die Gutachten, die der IRH „die Tendenz zur Abgrenzung“ bescheinigten und ihren „Umgang mit innerislamischer Meinungspluralität“ kritisierten, äußerte das HKM Zweifel „an [der] Fähigkeit [der IRH] zur Toleranz und den Formen der Koexistenz in einer multireligiösen – nicht gleichzusetzten mit multikulturellen – Gesellschaft“.⁷⁰⁴ Paradoxerweise bezeichnete das HKM hier die islamische Landschaft in Hessen genauso wie die IRH, nämlich als multireligiös. Eben dies stellte die IRH in Bezug auf die Religionsgemeinschaften der Aleviten und Ahmadiyya fest – sie seien andere Religionen – und wurde wegen dieser Auffassung stark kritisiert. Im weiteren Verlauf des Textes umriss das HKM sein Verständnis von religiöser Abgrenzung genauer, nämlich im Hinblick auf die eventuelle Zusammenarbeit im Religionsunterricht:

„Hier geht es nicht um das Recht einer RG, sich in Abgrenzung zu anderen Gemeinschaften zu bestimmen, sondern ob die IRH in der Schule im RU die Ablehnung politischer Diskriminierung aus Gründen der Religionszugehörigkeit mittragen kann.“⁷⁰⁵

Zum Schluss thematisierte das HKM die Sichtweise der IRH in Bezug auf die Stellung der Frau: „Klärungsbedürftig ist auch das Verständnis der IRH zur Stellung der Frau und dessen Vermittlung im IRU.“⁷⁰⁶ Die Frage lautete:

„Wie vereinbart sich das Verständnis der IRH mit den Grundrechten in puncto freie Entfaltung von Musliminnen: ihre Bildungschancen und Partizipationsmöglichkeiten, ihre Freizügigkeit und ihre Bindung durch Bekleidungs Vorschriften?“⁷⁰⁷

Verweis auf das dritte Gutachten bat das HKM die IRH, auf die fatwa zur Klassenfahrt genauer einzugehen.

Stellungnahme der IRH

Die IRH bezeichnete die in der zehnten Frage angesprochenen Divergenzen als „nicht erkennbar“ oder „zumindest [als] ohne Probleme auflösbar“.⁷⁰⁸ Im Hinblick auf die Divergenzen zwischen Glaubensgrundsätzen und Grundgesetz verwies die IRH auf die katholische Kirche:

702) Drittes Gutachten, S. 5 f.

703) HKM-Fragenkatalog, S. 10 ff.

704) HKM-Fragenkatalog, S. 10 ff. .

705) Ebd., S. 8 (Verweis auf drittes Gutachten)

706) Ebd.

707) HKM-Fragenkatalog, S. 8

„Zu möglichen Divergenzen zwischen Glaubensgrundsätzen und verfassungsrechtlich begründeten staatlichen Erziehungszielen sei hier beispielhaft auf den von der römisch-katholischen Kirche getragenen RU verwiesen ... Auch hier gelingt es im Ergebnis, die Divergenzen zwischen Alleinvertretungsanspruch in Glaubensfragen oder dem Verständnis zur Stellung der Frau der römisch-katholischen Kirche und den Prinzipien unserer Rechtsordnung aufzulösen.“⁷⁰⁹

Damit wurde wiederum die Gleichberechtigung mit anderen Religionsgemeinschaften in Deutschland am Beispiel der katholischen Kirche thematisiert. Das Arrangement des Staates mit den ähnlich abweichenden Glaubensinhalten der katholischen Doktrin sollte als Präzedenzfall gelten.

Den Zweifeln an ihrer Fähigkeit, im Religionsunterricht religiöse Toleranz zu vermitteln, begegnete die IRH mit mehreren Gegenargumenten. Den Schwerpunkt legte sie auf die Begrifflichkeit in der interreligiösen Kommunikation, die Mitwirkung der IRH im interreligiösen Dialog und die Abgrenzung der IRH von Aleviten und Achmadiyya. Auf diese Weise wollte die IRH den Forderungen des HKM und der innerislamischen Pluralität aus eigener Sicht entsprochen haben.

Die Begrifflichkeit als Element der interkulturellen Kommunikation war nach Auffassung der IRH disparat. Das Problem der Kommunikation liege darin, dass die gleichen Begriffe je nach kulturellem Standort unterschiedlichen Sinn hätten. Als Beispiel nannte die IRH den vom HKM verwendeten Begriff „Toleranz“ als ein Problem, das in der begrifflichen Definition wurzelt: „Um Missverständnissen und Fehleinschätzungen vorzubeugen, scheint es angebracht, zunächst den Begriff ‚Toleranz‘ zu definieren.“⁷¹⁰ Dann stellte sie zwei mögliche Definitionen des Begriffs einander gegenüber – die eigene und die des HKM. Ihr eigenes Verständnis von Toleranz stellte sie als Dialogfähigkeit dar, die sie durch die interkulturelle Arbeit bewiesen habe:

„Wenn das HKM unter Toleranz die Fähigkeit versteht, sich im kritischen Diskurs mit anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auszutauschen und mit ihnen zu kooperieren, dann hat die IRH dies in der Vergangenheit durch vielfältige interreligiöse Aktivitäten, Dialogveranstaltungen sowie interreligiöse Gespräche und Kooperation unter Beweis gestellt.“⁷¹¹

Eine andere Auffassung vermutete die IRH beim HKM, dass nämlich die IRH sich von ihrem Islamverständnis abwenden solle, um politisch akzeptiert zu werden.

„Wenn das HKM unter Toleranz versteht, dass die IRH ihr religiöses Profil aufgibt, auf ihre religiöse Selbstdefinition und auf die selbst bestimmte Abgrenzung ihrer religiösen Inhalte gegenüber anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften verzichtet, dann kann dies nicht erbracht werden.“⁷¹²

Die IRH kündigte an, dass sie angesichts einer solchen Bedingung, der Aufgabe ihres religiösen Profils, den Antrag aufgeben würde. Aber: „Das kann ... im hier maßgeblichen Kontext auch [vom HKM] nicht gewollt sein.“⁷¹³

Ihre Fähigkeit, einen interreligiösen Dialog zu führen, begründete die IRH mit ihren zahlreichen regen Aktivitäten in diesem Bereich:

708) IRH-Stellungnahme, S. 17

709) Ebd.

710) IRH-Stellungnahme, S. 18

711) Ebd.

712) Ebd.

713) Ebd.

„Die religiöse Toleranz gegenüber Andersgläubigen wird durch die bundesweit aktive Mitwirkung in christlich-islamischen Gremien auf Landesebene und auf kommunaler Ebene, durch die Teilnahme an unzähligen Veranstaltungen u. a. mit Christen verschiedener Denominationen, Juden, Buddhisten, Aleviten, Ahmadiyya usw. und durch die gesamte Arbeit der IRH belegt.“⁷¹⁴

Hier wurde der wunde Punkt der Auseinandersetzung über die innerislamische Toleranz angesprochen, nämlich die Unterscheidung der IRH zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen aus dem islamischen Kulturkreis – die Aleviten und Ahmadiyya werden im Text als Andersgläubige bezeichnet.⁷¹⁵ Diese Kollision bei der Selbstdefinition der genannten Religionsgemeinschaften und der Definition der IRH bewirkte eine skeptische Haltung der Gutachter und des HKM.

Im Zusammenhang mit der schriftlichen Feststellung, Aleviten und Achmadiyya seien keine Muslime, gab die IRH zu bedenken, dass eine solche Abgrenzung im Jahre 1997 vom HKM offiziell als Bedingung für eine Religionsgemeinschaft genannt worden war:

„Die Forderung nach der schriftlichen Definition der religiösen Inhalte und nach einer schriftlichen Abgrenzung der IRH gegenüber anderen Religionsgemeinschaften aus dem islamischen Kulturkreis wurde ursprünglich vom HKM an die IRH herangetragen. Diese schriftlichen Fixierungen spiegeln somit nicht ein unterstelltes elitäres exklusives Selbstverständnis der IRH wider, sondern sind lediglich Antworten der IRH auf konkrete Fragen und Anregungen des HKM. Beispielhaft ist hier auch die Stellungnahme der IRH zu Achmadiyya und Aleviten zu nennen, die speziell auf konkrete Aufforderung des HKM erstellt wurde.“⁷¹⁶

Die IRH signalisierte, dass sie die Aufforderung des HKM zur religiösen Abgrenzung nunmehr als politische Falle verstanden habe.

Gegen den Vorwurf, im innerislamischen Kontext religiöse Intoleranz walten zu lassen, argumentiert die IRH mit dem *umma*-Gedanken:

„Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass sich die IRH-Mitglieder aus Sunniten und Schiiten der verschiedenen Herkunftsländer zusammensetzen, kann davon ausgegangen werden, dass in der IRH Muslime aller weltweit anerkannten sunnitischen und schiitischen Fiqh-Schulen vertreten sind, was die Fähigkeit zu innerislamischer Meinungspluralität belegt und unterstreicht.“⁷¹⁷

Es ist anzumerken, dass die IRH unter innerislamischem Kontext eine Gemeinschaft aus Sunniten bzw. Schiiten ohne Sondergruppierungen mit islamischen Wurzeln versteht.

Damit wird deutlich, dass die IRH eine völlig andere Sichtweise innerislamischer Toleranz und Pluralität hat als das HKM. Im Grunde entspricht die Einstellung der IRH dem christlich-ökumenischen Verständnis von Religionsgemeinschaften. In der katholischen Kirche etwa wird nur als Katholik akzeptiert, wer ihr nach katholischem Kirchenrecht angehört, und nicht, wer sich selbst als Katholik bezeichnet. Allerdings schien das HKM außerstande zu sein, diese Parallelität zu erkennen. Stattdessen erwartete es von der islamischen Religionsgemeinschaft, dass sich jeder aus seiner Selbstbestimmung heraus zum Islam zählen können müsse. Das Verständnis der IRH von einer islamischen *umma* schließt aber nur die Personen bzw. Gruppen ein, die der IRH-Definition des Muslimseins nach den primären Quellen und Überlieferungen entsprechen. Zu dieser Kategorie gehören Sunniten aller anerkannten *mazhab* und Schiiten, von denen die IRH nicht alle Untergruppen als islamisch anerkennt. Die Einbeziehung aller *mazhab* bei einer Entscheidung war als Aus-

714) IRH-Stellungnahme, S. 18

715) Siehe ebd.

716) Ebd.

717) Ebd.

druck der Meinungspluralität im westlichen Sinne zu verstehen. Man kann davon ausgehen, dass das HKM diese Argumentation nicht nachvollziehen bzw. teilen und anerkennen mochte.

Als weiteres Argument für ihre Toleranz führte die IRH die Befürwortung ethnischer Gleichberechtigung an, ihre Absage an Rassismus und Fremdenfeindlichkeit innerhalb der *umma*.

Die Stellungnahme der IRH zu dem von ihr vertretenen Frauenbild war in Teilen polemisch. Sie räumte ein: „Das Frauenbild des Islam unterscheidet sich in einigen Bereichen von dem derzeit hier herrschenden Frauenbild.“⁷¹⁸ Die Differenz sei nicht gravierend und bewege sich durchaus im Rahmen des Erziehungsauftrags der deutschen Schule:

*„... es ist jedoch keineswegs so weit entfernt von den Erziehungszielen der Schule und der Werteentscheidung des Grundgesetzes, dass es nicht mit ihnen in Einklang zu bringen wäre.“*⁷¹⁹

Die IRH zog eine Parallele zum Frauenbild der römisch-katholischen Kirche, worin sich der latente Vorwurf ungleicher Behandlung der Religionen sowie der Doppelmoral im Sinne „das Unsere“ und „das Fremde“ erkennen lässt. In der Stellungnahme der IRH heißt es:

*„Die im römisch-katholischen Glauben verankerten Dogmen sind teilweise weit entfernt von den Erziehungszielen der Schule, von der Gleichberechtigung von Mann und Frau und von der Werteentscheidung des GG. Dies war jedoch bisher kein Anlass, das Recht der römisch-katholischen Kirche auf Erteilung von RU an öffentlichen Schulen in Frage zu stellen.“*⁷²⁰

Die Stellungnahme zur latenten Kritik an der Diskriminierung der Frau im Islam nahm die IRH zum Anlass, ihrerseits Kritik an der gesellschaftlichen Benachteiligung der praktizierenden Musliminnen zu äußern. Sie versuchte, den Spieß der Kritik umzudrehen. Zunächst definierte sie ihren Standpunkt gegenüber Diskriminierung und Nicht-Gleichberechtigung:

*„Die IRH verurteilt jegliche Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Alter, Ethnie, Sprachgruppe usw. Weiterhin setzt sich die IRH ein für freie Entfaltung der Persönlichkeit, die ungehinderte religiöse Identitätsfindung, den gleichen Zugang zu allen Bildungs- und Ausbildungseinrichtungen, die gleichberechtigte Partizipation in allen gesellschaftlichen Bereichen und den freien, gleichberechtigten Zugang zum Ausbildungs- und Arbeitsmarkt für alle muslimischen Mädchen und Frauen sowie für muslimische Jungen und Männer, unabhängig von deren religiöser Orientierung oder Nicht-Orientierung.“*⁷²¹

Besondere Betonung legte die IRH auf die „ungehinderte religiöse Identitätsfindung“, die im Einklang mit religiöser Selbstbestimmung verstanden wurde. Neben dem religiösen zeigt die IRH ihr soziales Profil, das im linksorientierten politischen Spektrum der deutschen Gesellschaft liegt.

Im Kommentar zur Stellung der Frau wurde verdeckte Kritik an fremdenfeindlichen Einstellungen und Fällen von Diskriminierung in der deutschen Gesellschaft geübt. Die IRH schien hier die Strategie zu verfolgen, den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Sie ging in die Offensive und bat das HKM um eine Stellungnahme zu den genannten Fällen von Diskriminierung muslimischer Frauen. Es wurde auf die

„Einschränkung der freien Entfaltung von Musliminnen und die Einschränkung der Bildungs- und Berufschancen und die Einschränkung der Partizipationsmöglichkeiten von muslimischen Mädchen und Frauen aufgrund der Religionszu-

718) IRH-Stellungnahme, S. 19

719) Ebd.

720) Ebd.

721) Ebd.

*gehörigkeit zum Islam seitens hessischer Behörden verwiesen und um Aufklärung gebeten, inwieweit die Ausgrenzungspraxis mit der Werteentscheidung des Grundgesetzes in Einklang zu bringen ist“.*⁷²²

Als Beleg wurde das dokumentierte Fallbeispiel einer muslimischen Krankenpflegerin genannt. Auf ihre Bewerbung als Krankenschwester an der Universitätsklinik in Frankfurt bekam sie eine Absage, weil sie ein Kopftuch trug. Diese Geschichte kommentierte die IRH als

*„Ausschluss der muslimischen Frauen aus dem Berufsleben durch einen Arbeitgeber des öffentlichen Dienstes aufgrund der Religionszugehörigkeit zum Islam, wegen des religiös motivierten Tragens der islamischen Kleidung“.*⁷²³

Zu der Bitte, das HKM über die Klassenfahrt-*fatwa* aufzuklären, führte die IRH bereits früher genannte Argumente an: Die *fatwa* sei keine verbindliche offizielle *fatwa* der IRH gewesen. Sie habe sich auf einen speziellen Einzelfall bezogen. Die *fatwa* sei dem Schulamant zugeschickt worden und unterliege dem Datenschutz. Das dritte Gutachten wurde kritisiert, weil es dem ursprünglichen *fatwa*-Text einige Epitetha hinzugefügt habe, die es im Originaltext nicht gegeben habe.⁷²⁴ Weiter wird auf eine Stelle im dritten Gutachten hingewiesen, die einen Schatten auf dessen islamwissenschaftliche Kompetenz werfe. Es ging um ein Textfragment, in welchem ein international bekannter ägyptischer Aktivist der Muslimbruderschaft Shaqqa als nachahmenswertes Beispiel für ein „liberales und fortschrittliches Islamverständnis“ genannt werde.⁷²⁵

Frage 11

Im letzten, dem elften Punkt wurde die „gemeinsame Verantwortung für RU, also erhöhte Anforderungen an einen religiösen Partner des Staates“ thematisiert. Die Eignung der IRH als Trägerin eines IRU wurde dabei vom HKM mit Verweis auf die Gutachten in Zweifel gezogen: „Wissenschaftliche Qualifikation und Seriosität der IRH werden in den GA in Frage gestellt.“ Denn „auch RU ist ein wissenschaftlich begründeter Unterricht“.⁷²⁶ Schließlich verwies das HKM auf die Empfehlung des zweiten Gutachtens, wonach im Bereich „Islamologie“ Wachsamkeit geboten sei.⁷²⁷ Dem Text ist zu entnehmen, dass alle Quellen der IRH (außer dem Curriculum der KURU), die zur Begutachtung eingereicht worden waren, als „unwissenschaftlich“ eingestuft wurden.⁷²⁸

Stellungnahme der IRH

Die Einschätzung der zur Begutachtung vorgelegten schriftlichen Quellen als unwissenschaftlich erklärte die IRH so: „[Die Quellen] wurden auch nicht für Gutachter geschrieben und mit Berücksichtigung der Kompe-

722) IRH-Stellungnahme, S. 19

723) Ebd. (Verweis auf die Anlage 7 „Fallbeispiel der Universitätsklinik Frankfurt“)

724) Siehe ebd.

725) Die IRH kommentierte dieses Missverständnis mit Ironie: „Diese offene Sympathiebekundung für den Muslimbruder Shaqqa [im dritten Gutachten] und [seine] subtile Forderung, der Fiqh-Rat der IRH möge das Islamverständnis dieses ‚seriösen zeitgenössischen Rechtsgelehrten‘ übernehmen, steht unseres Erachtens im Widerspruch zur HKM-These in Frage 7, in der vom HKM die bislang unbewiesene unterstellte Nähe von Gründungsmitgliedern bzw. Ortsgruppenvertretern der IRH zur Muslimbruderschaft als Grund dafür angeführt wird, die Verfassungstreue der IRH anzuzweifeln, bzw. in der unterstellt wird, mutmaßliche Muslimbrüder könnten verfassungsfeindliche Einflüsse auf die IRH ausüben“ (IRH-Stellungnahme, S.20).

726) HKM-Fragenkatalog, S. 8. f.

727) Siehe ebd.

728) Ebd.

tenzmängel der HKM-Mitarbeiter. Sie wurden im mündlichen Gespräch erbeten.⁷²⁹ Und weiter: „Der Vorstand einer Gemeinschaft besteht in der Regel nicht aus Wissenschaftlern.“⁷³⁰

Die Korrektheit der Aussagen aus islamologischer Sicht wurde von der IRH unterstrichen. Und im Gegenzug wurde die islamtheologische Kompetenz der Gutachten hinterfragt: „Gutachter sollen wissenschaftlich korrekt, nach Kriterien der Islamologie und ihrer Quellen ihre Meinungsabweichungen belegen, bevor die Experten der IRH dazu Stellung nehmen können.“⁷³¹

Zwischenfazit

Der Fragenkatalog und die Antworten darauf sind ein Beispiel für einen religiös-politischen Dialog, bei dem die religiöse Komponente beider Seiten nicht übereinstimmt. Der Interessenkonflikt wird in beiden Schriften ausführlich dokumentiert. Während der Begriff „Dialog“ im modernen gesellschaftlichen Kontext durchaus positiv belegt ist, stellt die hier analysierte schriftliche Kommunikation ein Beispiel für einen negativen, beinahe feindseligen Dialog dar. Den analysierten Schriftwechsel kann man als kontaktlosen, gezwungenen Dialog zwischen einer islamischen Organisation und einer Landesregierung ansehen. Das Spezifische an diesem Dialog war, dass er auf dem Rechtsweg zustande kam und wesentlich von den amtlicherseits in Auftrag gegebenen Gutachten geprägt war. Zu den Schlussfolgerungen der Gutachten wurden kontroverse Stellungnahmen abgegeben. Dieser schriftlich niedergelegte Meinungs austausch war die einzige Kommunikation zwischen HKM und IRH seit 1998.

Im vorliegenden Beispiel traten auf beiden Seiten unter anderem xenophobe Ansichten, gegenseitiges Misstrauen sowie Gefühle moralischer Überlegenheit als gestaltende Elemente zutage. Diese schriftlich artikulierten Emotionen hatten einen negativen Einfluss auf die Kommunikation. Bei der Analyse der Texte fällt auf, dass es kein geeignetes Vokabular gibt, das eine adäquate Kommunikation ermöglicht hätte. Das Fehlen eines solchen Vokabulars erlaubt die Schlussfolgerung einer unterentwickelten Beziehungskultur zwischen den Religionsträgern (in diesem Fall Muslimen aus dem Umkreis der IRH) und den Entscheidungsträgern innerhalb einer multireligiösen Gesellschaft. Die von beiden Seiten verwendete Begrifflichkeit kann als disparat bezeichnet werden. Es ist zu bezweifeln, dass es sich bei diesem Dialog um einen so genannten „Dialog der Kulturen“ handelt, denn auf beiden Seiten dominierte der deutsche Einfluss. Es ging vielmehr um eine Auseinandersetzung darüber, wie Religionsfreiheit in der deutschen Gesellschaft auf politischem Wege zu verwirklichen ist. Die kontroversen Vorstellungen der Kontrahenten in Bezug auf Selbstbestimmung und Fremdbestimmung in religiösen Angelegenheiten trafen aufeinander und ließen keine Einigung oder Annäherung zu. Die IRH kämpfte für das Recht, sich als religiöse Institution selbstständig zu definieren.

Die jeweiligen Vorstellungen vom Status der Religion im gesellschaftlichen und privaten Leben sind ein weiterer kontroverser Punkt in diesem Dialog. Die Rhetorik des HKM lässt vermuten, dass das Konzept der Assimilation der muslimischen Religiosität im Sinne der Anpassung an moderne deutsche Glaubens- und Lebensformen ihm eher zusagte als das Konzept der Beibehaltung der islamischen Eigenart im Einklang mit der Scharia, auch angesichts der Bereitschaft auf Seiten der IRH-Muslime, dieses Konzept auf den Privatbereich der Gläubigen zu beschränken.

729) IRH-Stellungnahme, S. 22 f.

730) Ebd.

731) Ebd.

Weitere Entwicklung der IRH. Ablehnung des IRU-Antrags

Der langwierige Rechtsweg, für den die IRH sich schließlich entschieden hatte, führte zu einer finanziellen Erschöpfung. Im Sommer 2001 musste das *Freitagsblatt* eingestellt werden. Die Zeitung war kostenlos verteilt worden und sollte sich durch Werbeeinnahmen tragen, die aber zu gering waren, als dass sie die anstehenden Kosten hätten decken können. Eine neue Zeitung war in Planung, konnte aber nicht realisiert werden.⁷³²

Die tragischen Ereignisse des 11. September 2001 in New York und die daran anknüpfende Medienkampagne, in welcher der Islam immer wieder als eine Religion des Terrorismus dargestellt wurde, wirkten als Beschleunigungsfaktor für die endgültige Ablehnung des IRU-Antrags.⁷³³ Ironischerweise war die Entscheidung über den IRU-Antrag für den 11. September 2001 geplant gewesen. Die Bekanntgabe des Ablehnungsbescheids wurde jedoch vom 11. auf den 19. September verschoben. Im selben Monat wurde eine Pressekonferenz des Hessischen Innenministeriums einberufen, auf der der Bericht zur inneren Sicherheit (Verfassungsschutzbericht) vorgelegt wurde. Auf Nachfrage von Journalisten zur Einschätzung der IRH wurde mitgeteilt, diese sei im Bericht zwar nicht erwähnt, werde jedoch vom Verfassungsschutz beobachtet.⁷³⁴ Als Gründe für die Beobachtung wurden der Antrag auf Erteilung einer Ausnahmegenehmigung zum *halal*-Schächten sowie die *fatwa* zur Klassenfahrt angegeben.⁷³⁵

Am 19. September 2001 gab das HKM eine Presseerklärung heraus mit einer mehrseitigen ausführlichen Begründung der Ablehnung des IRH-Antrags auf IRU mit Verweis auf den Verfassungsschutz. Am selben Tag wurde eine Faxmeldung über die Ablehnung des IRH-Antrags auf IRU ohne Begründung an den Rechtsbeistand der IRH geschickt mit dem kurzen Satz: Antrag abgelehnt, Begründung folgt⁷³⁶ – was tatsächlich am 1. November 2001 geschah.

Ablehnungsbegründung

Struktur und Besonderheiten

Die hier analysierte Ablehnungsbegründung wurde nicht für die Öffentlichkeit geschrieben, sie richtete sich direkt an die IRH und wurde ihr über den Rechtsbeistand zugestellt. Sie besteht formal aus drei nummerierten Teilen auf zwölf Druckseiten in juristischer Sprache. Das Schriftstück sollte auch als Antwort auf die Stellungnahme der IRH zum Fragenkatalog verstanden werden. Die drei Teile entsprechen den drei Themenkomplexen, auf denen die Ablehnungsbegründung beruht. Mehrere Äußerungen der HKM-Autoren beziehen sich auf die Stellungnahme der IRH zum Fragenkatalog des HKM und werden deshalb nur aus der Kenntnis dieser Dokumente verständlich. Die innere Struktur der Ablehnungsbegründung folgt einem logischen Aufbau, der von abstrakten Feststellungen hin zu konkreten Sachverhaltskonstruktionen verläuft.

Die Argumentation für die Ablehnung bewegt sich auf vier Ebenen: einer strukturellen, einer religiösen, einer moralischen und einer politischen.

Die strukturelle Ebene ist die der Kritik an der Struktur der IRH als einer Religionsgemeinschaft. Die Kritik auf religiöser Ebene hatte die Inkompatibilität der religiösen Substanz der IRH im Rahmen der politischen Bedingungen der Gesetzgeber zum Gegenstand. Die Ablehnung auf der moralischen Ebene lief darauf

732) Siehe Protokoll der ICA-Sitzung vom 14. März 2001 (Archiv der IRH)

733) Diese Auffassung äußerte der Islambeauftragte des Bundesministeriums des Innern in Berlin T. Lemmen während einer ICA-Sitzung im Herbst 2004.

734) Gespräch mit A. Zaidan Winter 2002

735) Siehe ebd.

736) Siehe Archiv der IRH

hinaus, dass die Strategie der IRH und ihrer führenden Mitglieder als eine der Täuschung und Irreführung gegenüber der deutschen verfassungsrechtlichen Staatsordnung zu verstehen sei. Die Begründung auf politischer Ebene richtete sich gegen die vermuteten Kontakte der IRH zu suspekten islamischen Organisationen in Deutschland und im muslimischen Ausland. Diese vier Bereiche waren die thematischen Grundpfeiler der offiziellen Ablehnung des IRU-Antrags der IRH.

Die Schwierigkeit bei der Formulierung der Ablehnung dürfte für die Entscheidungsträger des HKM darin gelegen haben, dass die IRH de jure und de facto alle gesetzlich geforderten Voraussetzungen für die Durchführung eines IRU erfüllt hatte. Die einzige Möglichkeit, die Ablehnung des Antrags plausibel darzustellen, war, die 1997 vom damaligen HKM gestellten Bedingungen und ihre Erfüllung zu revidieren, umzuformulieren, neue Gegebenheiten durch neue Erkenntnisse, beispielsweise aus den Gutachten, zu thematisieren. Dass die IRH im Falle einer Ablehnung ihres Antrags den von ihr eingeschlagenen Rechtsweg weiter verfolgen würde, war für das HKM voraussehbar. Deshalb wurde aktiv an plausiblen Formulierungen der Ablehnung gearbeitet, wie aus dem Text ersichtlich ist. Neue Definitionen der aktuellen Situation wurden geschaffen. Es wurden in juristischen Formulierungen Aspekte wie Außerordentlichkeit der Situation, Besonderheit der Verhältnisse, tatsächliches Erscheinungsbild u. ä. erarbeitet.

Die Ablehnung wurde nicht als eine Ablehnung des IRU als solchen, sondern nur als Ablehnung eines von der IRH zu verantwortenden Religionsunterrichts verstanden.

„Den Religionsunterricht für den nicht unerheblichen Anteil muslimischer Schülerinnen und Schüler an der Schülerschaft Hessens anbieten zu können, lag und liegt im sozial- und bildungspolitischen Interesse des Landes. Die Bereitschaft, Entwicklungen, die zu diesem Ziel hinführen könnten, zu fördern, war daher gegeben.“⁷³⁷

Mit dieser Aussage sicherte sich das HKM gegen mögliche Vorwürfe ab, es verstoße gegen die Gleichberechtigung der muslimischen Kinder bzw. diskriminiere die muslimische Minderheit. Man könnte das Leitmotiv der Ablehnungsbegründung vereinfacht so formulieren: Das Projekt an sich ist zu akzeptieren, nur sein Urheber und Träger ist dafür untauglich.

Der vom HKM eingeräumte geringe Erkenntnisstand sollte als Grund dafür dienen, dass wissenschaftliche Gutachten aus dem Bereich Orientalistik herangezogen wurden.⁷³⁸ Dieses Zugeständnis bewahrte das HKM vor Vorwürfen, an der Konstituierung der IRH in ihrer vorhandenen Form mitgewirkt zu haben, denn diese Mitwirkung ließ sich aus den geringen Kenntnissen über die Organisation, mit der die Politiker zusammengearbeitet haben, erklären.

Das zweite und dritte Gutachten fungieren in der Ablehnungsbegründung als wissenschaftliche Grundlage. Aus den Schlussfolgerungen der Gutachten wurden die Beweise für die Illoyalität der IRH in verschiedenen Bereichen hergeleitet. Die primären Quellen der IRH sowie ihre Tätigkeit im interkulturellen Bereich wurden weitgehend ignoriert. Das von außerhalb Hessens wirkenden Islamwissenschaftlern entworfene Bild der IRH erhielt den Stellenwert eines Beweises. Zwischen den Entscheidungsträgern und dem Antragsteller fanden im Zeitraum zwischen der Antragstellung und dem Eintreffen der Gutachten kaum persönliche Sachklärungen statt. Die deutsche muslimische Soziologin I. Pinn äußert sich kritisch zu dem Verhalten, „die Begegnungen, die das eigene Vorstellungsbild revidieren könnten, zu verhindern und der Kontaktvermeidung darüber hinaus eine vernünftige, ‚politisch korrekte‘ Begründung zu geben“.⁷³⁹

737) Ablehnungsbegründung, S. 2

738) Siehe ebd., S. 3

739) Pinn und Wehner (1995), S. 214

Das HKM betonte, dass es die Gutachten gegen den Einspruch der IRH in Auftrag gegeben und dass die IRH darin eine „diskriminierende Behandlung der islamischen Minderheit“ gesehen habe.⁷⁴⁰ Dabei habe die IRH, laut Ablehnungsbegründung, „die besondere Problematik, die mit der Einbeziehung einer Religion mit anderer religiöser und kultureller Tradition in einen christlich-humanistisch geprägten Kulturraum verbunden ist,“ verkannt.⁷⁴¹ In dieser Äußerung wird indirekt eine besondere Handhabung dessen eingestanden, was aus dem herkömmlichen religiösen bzw. kulturellen Kontext heraus fällt.

IRH als Religionsgemeinschaft

In der Ablehnungsbegründung kommt das HKM zu dem Ergebnis: „Stellungnahmen zum Fragenkatalog und weitere Erkenntnisse begründeten den Zweifel, dass die IRH eine Religionsgemeinschaft ist.“⁷⁴² Die HKM-Analyse der IRH als einer Religionsgemeinschaft konzentriert sich auf drei Aspekte dieser Problematik: (1) Die IRH sei laut Gutachten eine Religionsgemeinschaft. (2) Die IRH sei zwar de jure eine Religionsgemeinschaft, de facto aber nicht (Anhaltspunkt: ihr religiöses Leben). Daraus ergibt sich (3): Die IRH sei keine natürliche, sondern eine artifizielle Religionsgemeinschaft, eine von vornherein als solche gedachte Zweckgemeinschaft.

Es ist wiederum daran zu erinnern, dass die IRH formal alle Voraussetzungen geschaffen hatte, um als Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden. Die Art und Weise jedoch, wie das HKM diese Vorgaben analysierte und die schwachen Strukturen der IRH – Mitgliederversammlung, Ortsgruppen etc. – kritisierte, lassen den Verdacht aufkommen, dass es nicht so unvoreingenommen war, wie es seiner Funktion entsprochen hätte und wie es für die IRH und ihr Anliegen wünschenswert gewesen wäre.

Postulat I: Die IRH ist de facto keine Religionsgemeinschaft

Trotz der Aussage der Gutachten und der Selbstdarstellung der IRH äußerte das HKM Zweifel daran, dass die IRH eine vom Staat anzuerkennende Religionsgemeinschaft sei. Die Auffassung des dritten Gutachtens, das der IRH eindeutig den Status einer Religionsgemeinschaft zubilligt, wird vom HKM nicht geteilt. Im Gutachten heißt es dazu:

„Ist die IRH ihrer religiösen Substanz nach eine Religionsgemeinschaft? Versteht man – etwa im Sinne der Definition der 7. Auflage des ‚Staatslexikons‘ – unter einer Religionsgemeinschaft einen auf Dauer angelegten organisierten Zusammenschluss der Anhänger einer Religion mit dem Zweck, diese Religion zu hüten, zu vertiefen und zu praktizieren, und zwar sowohl durch Kultus und Lehre als auch durch eine der Lehre entsprechende Gestaltung der Gemeinschaftsverfassung, des gemeinschaftlichen Wirkens und der individuellen Lebensführung, dann kann der IRH im Hinblick auf ihre religiöse Substanz ohne weiteres der Charakter einer Religionsgemeinschaft attestiert werden.“⁷⁴³

In diesem Fall wird die Auffassung des Gutachtens vom HKM in Frage gestellt.

„Zwar kommen die Gutachter zum Ergebnis, dass die IRH eine Religionsgemeinschaft ist, ... allein die Satzung, die religiöse Substanz des Vereinszwecks und dessen ethische Fundierung sowie der Ausschluss einer primär politischen Programmatik entscheiden noch nicht über den Status als Religionsgemeinschaft.“⁷⁴⁴

740) Ablehnungsbegründung, S. 3

741) Ebd.

742) Ebd.

743) Drittes Gutachten, S. 3

744) Ablehnungsbegründung, S. 3

Gleichzeitig räumt das HKM ein, dass die rechtliche Lage bezüglich der Definition einer Religionsgemeinschaft unklar sei: „Bislang ist höchstrichterlich noch nicht darüber entschieden worden, was unter einer RG (Art. 7 GG) zu verstehen ist und welche Anforderungen an sie zu stellen sind.“⁷⁴⁵

Nun wird die Argumentation des HKM unter der Prämisse fortgeführt, dass die IRH eine Religionsgemeinschaft ist. Das HKM verwies auf die „herrschende Auffassung“, wonach unter einer Religionsgemeinschaft ein „auf Dauer angelegter Zusammenschluss der Angehörigen eines Glaubensbekenntnisses zur allseitigen Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben“ verstanden werde. Von dieser „herrschenden Auffassung“ ausgehend, wurden die organisatorischen Strukturen und das religiöse Leben der IRH als Religionsgemeinschaft kritisiert. Das Ziel der Argumentation war zu zeigen, dass die IRH keine echte Religionsgemeinschaft sei und daher nicht als Partner des HKM in Frage komme. Als Kriterium für eine gleichsam rechtmäßige Religionsgemeinschaft wurde der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) als Zeichen für ein „besonderes Kooperationsverhältnis zw. Staat und RG“ genannt.

Die Erwartungen, die speziell an eine islamische Religionsgemeinschaft, hier die IRH, gestellt werden, lassen sich zum Teil aus dem Text herauslesen. Dabei sind Widersprüche festzustellen. Einerseits wird erwartet, dass die IRH möglichst viele Muslime vertritt bzw. in der Lage ist, eine hohe Repräsentativität der hessischen Muslime vorzuweisen. Andererseits wird ihr vorgeworfen, keine religiös und ethnisch homogene Mitgliederstruktur (wie immer diese definiert werden mag) zu haben, ein „Sammelbecken von Muslimen unterschiedlicher Herkunft und Bekenntnisse in einer bestimmten Region...“⁷⁴⁶ zu sein.

Darüber hinaus argumentierte das HKM mit der aus seiner Sicht lückenhaften inneren Struktur der IRH als Religionsgemeinschaft. Es wurde auf die Satzung verwiesen, die die Bedenken gegen die innere Verfassung ausgelöst habe: „Die IRH bietet schon aufgrund ihrer tatsächlichen Verfassung nicht die Gewähr dafür, ein berechenbarer, verlässlicher Partner des Landes auf Dauer zu sein.“⁷⁴⁷ Die schwachen Verbindungen zwischen der Mitgliederversammlung als dem höchsten, aus Vertretern der Ortsgruppen gebildeten Entscheidungsorgan und den Ortsgruppen selbst wurden ins Feld geführt. Der Informationsstand hinsichtlich der Ortsgruppen wurde vom HKM bemängelt. Es wurde vermutet, dass sich dahinter die lokalen muslimischen Vereine verbergen. Damit werden die „ursprünglichen Bedenken“ über mögliche Doppelmitgliedschaften in den der Rechtsform nach anderen Organisationen artikuliert, „ohne dass für den Staat erkennbar ist, mit welcher darin dominanten politischen Gruppierung er sich über Fragen des RU abstimmt...“ Nach Behauptung des HKM habe die IRH versichert, „dies sei eine Übergangslösung“, doch bis zum Zeitpunkt der Ablehnung sei es dabei geblieben.

Postulat II: Unechte Religionsgemeinschaft

Aus den Überlegungen des HKM ergab sich die Frage: „Wenn die IRH keine Religionsgemeinschaft ist, was ist sie dann?“ Daraus entwickelte das HKM die Hypothese der unechten Religionsgemeinschaft IRH. Als Beweis für diese Hypothese wurde die doppelte Mitgliedschaft einiger Mitglieder angeführt. In der IRH sah das HKM die Fortsetzung des IAK, eine nunmehr aus natürlichen Personen bestehende unechte Religionsgemeinschaft. Nach Meinung des HKM zeigt die Stellungnahme der IRH von 2001, dass

„der Vorstand der IRH die Projekte verfolgt, die bereits Projekte des IAK waren, und es regional vereinzelt und unsystematisch Aktivitäten gibt. ... die IRH ist trotz formaler Mitgliedschaft organisatorisch unverändert, stützt sich auf bestehende muslimische Organisationen und ist ein Handlungsorgan zur Vertretung islamischer Interessen auf Landes-

745) Ebd., S. 2

746) Ebd., S. 6

747) Ebd., S. 8

ebene. Daher stellt sie sich als religiöser Verein dar, der einzelne Ansätze des Glaubens wie IRU, Schächten usw. wahrnimmt.“⁷⁴⁸

Die Reaktion des HKM auf die Analogie, die die IRH mit Organisationen wie dem Zentralrat der Juden und der Evangelischen Kirche für sich als Religionsgemeinschaft beanspruchte, lautete:

*„Dass [die IRH] sich selbst so versteht, zeigt ihr Hinweis auf die Evangelischen Kirche Deutschlands und den Zentralrat der Juden und deren Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Beide sind übergreifende Organisationen, deren Status als RG darin begründet ist, dass sie über Gemeinden verfügen, die als Kultusgemeinschaften Träger des aktiven religiösen Lebens sind. Gerade daran aber fehlt es der IRH.“*⁷⁴⁹

Das HKM betrachtete die Ortsgruppen der IRH anders als die Kirchengemeinden nicht als vergleichbare Träger des aktiven religiösen Lebens.

In seiner Ablehnungsbegründung stellt das HKM über die IRH Folgendes fest:

*„Die Vereinsgründung erfolgte mit dem Ziel, damit die Voraussetzungen dafür zu schaffen, als Religionsgemeinschaft insbesondere ein gemeinsames Projekt, die Einführung islamischen Religionsunterrichts, verwirklichen zu können.“*⁷⁵⁰

Das implizierte zum einen den Vorwurf, die IRH-Muslime hätten eine bloße Zweckgemeinschaft für die Einrichtung und Durchführung eines IRU, also keine echte Religionsgemeinschaft gegründet, und zum anderen für den Entscheidungsträger die Möglichkeit, der IRH vorsätzliche Täuschung vorzuwerfen und die Zweifel an der Zuverlässigkeit der IRH zu bestärken. Tatsache bleibt jedoch, dass die am IRU interessierten Muslime die IRH nicht aus eigener Initiative gegründet haben, sondern im Zuge einer Anpassung an die Erwartungen des Staates bzw. des HKM. Man kann nicht annehmen, dass das HKM vom damaligen IAK die Gründung einer Scheingemeinschaft verlangt hätte. Die IRH hat sich immer dazu bekannt, dass der Grund ihrer Konstituierung die Erfüllung der vom HKM gestellten Bedingungen für die Einführung des IRU gewesen ist. In diesem Zusammenhang ist auf ein Zitat des IRH-Vorsitzenden A. Zaidan aus dem muslimischen Online-Magazin Dunia von 1999 hinzuweisen: „Die IRH ist eine Religionsgemeinschaft, deren gesamte Struktur genau nach Vorgaben des Gesetzgebers aufgebaut ist.“⁷⁵¹ Im selben Interview bewertete Zaidan diese Entwicklung als eine positive Förderung der Muslime durch die Politik.⁷⁵² Den Aufbau einer Religionsgemeinschaft nach exakten Vorgaben der Entscheidungsträger könnte man je nach politischem Willen entweder als gelungenes Bemühen um Anpassung an die deutsche Rechtsordnung oder als Strategie für andere Zwecke deuten.

Postulat III: Die neue Definition

Nach Darlegung der Argumente, warum die IRH keine Religionsgemeinschaft mit einem legitimen Anspruch auf IRU sein könne, präsentierte das HKM das nächste Konstrukt, das bei der Annahme, dass die IRH eine Religionsgemeinschaft sei, gegen ihren Antrag spreche: „Selbst wenn die IRH als RG anzusehen wäre, kann ihrem Antrag auf Einführung islamischen RU nicht entsprochen werden ...“⁷⁵³ Denn – und hier formulierte das HKM eine neue Definition – die Religionsgemeinschaft müsse „als Partner des Staates“ tauglich sein. Und dieser neuen Definition konnte die IRH nicht entsprechen aufgrund ihres „tatsächlichen Erschei-

748) Ablehnungsbegründung, S. 4

749) Ebd.

750) Ebd., S. 2

751) Zaidan (1999c), S. 3 Internet-Ausdruck

752) Siehe ebd.

753) Ablehnungsbegründung, S. 7

nungsbildes“, welches hauptsächlich aus den Gutachten gewonnen wurde. Es entstand eine Situation, in der der Beschluss der Entscheidungsträger sich nicht ohne weiteres mit geltendem Recht deckte. Das HKM räumte dies auch ein, bestand aber auf einer Sinnerweiterung des Begriffs „Religionsgemeinschaft“:

„Zwar erstreckt sich die institutionelle Garantie des Artikels 7 Abs. 3 GG nach zur Zeit herrschender Auffassung grundsätzlich auf jede Religionsgemeinschaft, unabhängig davon, in welcher Organisationsform, mit welcher Mitgliederzahl und mit welcher gesellschaftlichen Bedeutung sie auftritt. An den religiösen Partner des Staates bei der Gestaltung des RU sind aber darüber hinausgehende Anforderungen zu stellen.“⁷⁵⁴

Die Aufweichung des gesetzlichen Rahmens wurde durch die Konstruktion einer außerordentlichen Situation ermöglicht. Das HKM erinnerte an ein Übereinstimmungsgebot, dessen Sinn darin liege, dass der IRU eine gemeinsame Angelegenheit des Staates und einer Religionsgemeinschaft sei. Laut dieser Definition ist der Staat hinsichtlich der inhaltlichen Ausgestaltung des Religionsunterrichts gebunden. Präzisiert wird dabei, dass der Gegenstand des Religionsunterrichts der Bekenntnisinhalt und die Glaubenssätze der Religionsgemeinschaft sind.⁷⁵⁵

Die neue Definition sollte neue Anforderungen an eine „Religionsgemeinschaft als Partnerin des Staates“⁷⁵⁶ schaffen, die die IRH aus der damaligen Sicht des HKM nicht erfüllte:

Die sehr eingehende Überprüfung hat zu dem Ergebnis geführt, dass dem Antrag Ihrer Mandantin, der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH), nicht stattgegeben werden kann, weil die IRH nicht die Anforderungen erfüllt, die für eine Religionsgemeinschaft als Partnerin des Staates bei Erteilung von Religionsunterricht vorauszusetzen sind.“⁷⁵⁷

Die Folge war also, dass einer „Religionsgemeinschaft als Partnerin des Staates“ andere Rechte zuzubilligen sind als der Religionsgemeinschaft, der diese Eigenschaft abgesprochen wird.

Dass die IRH nicht in der Lage sei, als Partnerin des Staates aufzutreten, wurde mit ihrer Einstellung gegenüber dem Fragenkatalog begründet. In der Weigerung der IRH, auf von ihr als Unterstellungen wahrgenommene Fragen Antwort zu geben, sah das HKM mangelnde Kooperationsbereitschaft gegenüber dem Staat und damit einen Beweis, dass die IRH nicht geeignet sei, Partnerin des Staates zu sein:

„Liegen jedoch objektive Anhaltspunkte vor, die Zweifel geben, gehört es zu den Pflichten der Religionsgemeinschaft gegenüber dem Staat, ... diese Zweifel so weit wie möglich auszuräumen. Diese Pflicht hat die IRH verletzt und kann daher nicht der geeignete religiöse Partner des Staates sein.“⁷⁵⁸

Dann wird ein neuer Begriff in die Argumentation eingeführt: das gesamte Erscheinungsbild der IRH. Er wird als Antithese gegenüber der Selbstdarstellung (bzw. Selbstwahrnehmung) der Organisation und dem realen Geschehen in der IRH und in ihrem Umfeld, wie es von Außenstehenden wahrgenommen wird, benutzt:

„Nicht allein die Selbstdarstellung, sondern das gesamte Erscheinungsbild unter Einbeziehung der aktuellen Lebenswirklichkeit, der Kulturtradition sowie des allgemeinen und religiösen wissenschaftlichen Verständnisses ist ... maßgeblich.“⁷⁵⁹

754) Ebd.

755) Siehe ebd., S. 1

756) Nicht jede anerkannte Religionsgemeinschaft wird damit per se als Partnerin des Staates anerkannt, das heißt, der Staat ist frei in seiner Entscheidung, wem er gemeinsam veranstalteten Religionsunterricht zubilligt.

757) Ablehnungsbegründung, S. 3

758) Ebd., S. 11

759) Ebd., S. 3

Das HKM nannte als Ablehnungsgrund für den IRU-Antrag der IRH die Diskrepanz zwischen Selbstdarstellung der IRH und ihrem tatsächlichen Erscheinungsbild, welche die IRH als Partner des Staates unzuverlässig und unberechenbar mache. Der Selbstdarstellung – als Teil einer strategischen Öffentlichkeitsarbeit⁷⁶⁰ – wurden Aspekte wie „aktuelle Lebenswirklichkeit“, „Kulturtradition“, „allgemeines und religiöses wissenschaftliches Verständnis“ als Elemente des gesamten Erscheinungsbildes entgegengesetzt. Der Inhalt des Begriffs „aktuelle Lebenswirklichkeit“ wiederum wurde im Wesentlichen aus zwei Gutachten gewonnen, deren Hauptquellen die authentische Dokumentation der IRH waren. Die Begriffe „Kulturtradition“ und „religiöses wissenschaftliches Verständnis“ wurden in der Begründung der Ablehnung nicht weiter präzisiert.

Beurteilung der IRH als Partner des Staates aus religiös-moralischer Perspektive

Während im ersten Teil die Verlässlichkeit und Berechenbarkeit der IRH hauptsächlich von formalen strukturellen Positionen aus kritisch beurteilt wurden, wendete sich die Begründung im zweiten Teil moralischen Kategorien zu. Der Schwerpunkt der Argumentation lag dabei auf der Frage, ob die IRH würdig sei, Partnerin des Staates zu sein.

Nachdem im ersten Teil zunächst der Zweifel formuliert wurde, dass die IRH eine Religionsgemeinschaft sei, folgt die Aussage: „Selbst wenn die IRH als Religionsgemeinschaft anzusehen wäre, kann ihrem Antrag auf Einführung islamischen RU nicht entsprochen werden.“⁷⁶¹ Im weiteren Verlauf der Ablehnungsbegründung wird zu belegen versucht, dass die IRH kein verlässlicher und berechenbarer Partner des Staates sein kann, wenn der Staat eine andere, als „christlich-humanistisch“ umschriebene und als Leitkultur verstandene Tradition hat. Es wird auf das religiöse Selbstverständnis der IRH eingegangen, in welchem Hinweise auf eine latente Bedrohung für die Gesellschaft gesehen werden. Die vereinzelt Informationen über private Verbindungen zu den als „islamistisch“ eingestuften Organisationen werden auf die Organisation als Ganzes projiziert. Der Begriff „tatsächliches Erscheinungsbild“ wird erweitert und personifiziert. Es wird zu erklären versucht, warum im Falle der IRH eine besondere Situation vorliegt.

Der Sinn der „besonderen Partnerschaft zwischen RG und dem Staat“ wird damit erklärt, wie ein erwünschter Partner sein soll:

„Die enge Verknüpfung im sensiblen Bereich der Erziehung begründet ein besonderes Kooperationsverhältnis ... Es wird ... eine RG vorausgesetzt, die ... die Gewähr dafür bietet, dauerhaft ein berechenbarer Partner zu sein, und ferner dafür, in ihrem künftigen Verhalten die ... fundamentalen Verfassungsprinzipien, die staatlichem Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter sowie die Grundprinzipien des Religions- und Staatskirchenrechts nicht zu gefährden.“⁷⁶²

Bei der Bestimmung des gewünschten Partners werden Qualitäten wie „Berechenbarkeit“ und „Verlässlichkeit“ zum Kriterium der Einschätzung gemacht, die ja keine objektiven, sondern eher weiche, subjektive Kriterien sind.

Im weiteren Verlauf der Ablehnungsbegründung wird der aus den Gutachten konstruierte religiöse Standort der IRH zum Gegenstand der Kritik: „Die IRH ist nicht nur nach ihrer inneren Verfassung, sondern auch in ihrer religiösen Verfassung nicht als RG nachvollziehbar.“⁷⁶³ Das eigene, von der Aufklärung geprägte Verständnis religiösen Lebens liegt der Beurteilung als Maßstab zugrunde. Es wird eingeräumt, dass

760) Siehe ebd.

761) Ablehnungsbegründung, S. 7

762) Ebd.

763) Ebd., S. 5

„die religiöse Bestimmung ausschließlich Angelegenheit der Religionsgemeinschaft ist und sich der Beurteilung durch den Staat entzieht“. Es wird jedoch eine Ausnahme zugelassen mit der Begründung, der Staat könne die religiöse Bestimmung unter besonderen Umständen kritisch in den Blick nehmen: „Aufgrund der verfassungsrechtlichen Bindung des Staates an die Grundsätze der RG sind für die Ausgestaltung des RU ihre Vorstellungen über Inhalt und Ziele des Unterrichts maßgeblich.“ Dieses Spannungsverhältnis beinhaltet einen Freiraum der Kritik.

Bei dieser Kritik greift das HKM erneut zu den Definitionen der Gutachten. Der religiöse Standort der IRH wird im dritten Gutachten charakterisiert als eine

„sunnitische Gruppierung mit dezidiert traditionalistischer Tendenz, die sich, was das Feld der Auslegung von Scharia-Normen betrifft, auch von vielen zeitgenössischen Islamisten durch Zulassung kleinerer Interpretationsspielräume, einen verengten Umgang mit der älteren islamischen Auslegungsgeschichte und geringe Dialogbereitschaft und -fähigkeit gegenüber anders denkenden Muslimen auszeichnet“.

Ferner wird auf die Definition des zweiten Gutachtens verwiesen: „Orthodox-sunnitisches Islamverständnis zwischen traditionellen Interpretationsansätzen und (Neo)-Salytiyya [sic!]-Islam, wie er in Saudi-Arabien faktisch ‚Staatsideologie‘“ ist. Dies widerspricht der in der Ablehnungsbegründung zitierten Charakterisierung der IRH durch das BVG, der zufolge die IRH ein „Sammelbecken von Muslimen unterschiedlicher Herkunft und Bekenntnisse in einer bestimmten Region...“⁷⁶⁴ sei und deshalb nicht nachvollziehbar als eine Religionsgemeinschaft mit homogenen Glaubensinhalten. Der gleichzeitige Vorwurf, die IRH vertrete ein „orthodox-sunnitisches Islamverständnis zwischen traditionellen Interpretationsansätzen und (Neo)-Salytiyya[sic!]-Islam, wie er in Saudi-Arabien faktisch ‚Staatsideologie‘“ sei, lässt die Erwartungen der Entscheidungsträger in Bezug auf eine muslimische Religionsgemeinschaft verwirrend und widersprüchlich erscheinen. Sollte die IRH tatsächlich, wie im Gutachten behauptet, einer ideologisch homogenen salafiyya-Richtung angehören, könnte sie nicht gleichzeitig ein „Sammelbecken von Muslimen unterschiedlicher Bekenntnisse“ sein, deren Erscheinungsbild es nicht nachzuvollziehen erlaubt, dass die IRH eine „von ihrem Glaubenskonsens geprägte Gemeinschaft“⁷⁶⁵ ist.

Der weitere Vorwurf gegen die IRH wird direkt aus dem zweiten Gutachten übernommen: „Auf modernistische oder säkulare Ansätze eines Islam-Verständnisses wurde danach nicht eingegangen, sie wurden nicht einmal vorgestellt ...“⁷⁶⁶ Es wird nicht definiert, was unter modernistischen bzw. säkularen Ansätzen zu verstehen ist. Da die IRH die Scharia nachweislich selektiv, d.h. beschränkt auf den privaten Lebensbereich als verbindlich angibt, impliziert sie säkulare Ansätze in ihrem Programm. Was die modernistischen Vorstellungen betrifft, so würde sie, wenn sie, wie angenommen, der salafiyya-Richtung angehörte, einer Islam-Interpretation folgen, die durchaus Bestandteil der Moderne ist:

„...im Unterschied zur Wahhabiya entstand die Salafiyya als Reaktion auf den wachsenden kulturellen und politischen Einfluss westlicher Mächte in muslimischen Staaten und als Kompromissversuch zwischen radikalen Modernisierern und Traditionalisten in den arabischen Gesellschaften. Daher versuchten ihre Protagonisten ... die zeitlose Gültigkeit des Islam im Kontakt mit der Moderne zu beweisen, indem sie die Übereinstimmung von Offenbarung und Vernunft zu belegen suchten.“⁷⁶⁷

764) Ablehnungsbegründung, S. 6

765) Ebd., S. 3

766) Ebd., S. 5

767) Steinberg (2004), S. 151 f.

Aufgrund einer Charakterisierung des religiösen Standorts der IRH werden auch religiös-institutionelle Aspekte ihrer Tätigkeit als nicht nachvollziehbar angesehen. Dieser Bereich wird unter dem Begriff „religiöses Profil“ erörtert.

Mit Verweis auf das Bundesverwaltungsgericht und den Hessischen Verwaltungsgerichtshof kam das HKM zu dem Schluss, die IRH sei „nicht fähig, bindende Glaubenssätze zu beschließen“.⁷⁶⁸ Nach Auffassung des BVG sei es erklärtes Ziel der IRH, „alle Richtungen des Islam zu erfassen, um gemeinsame Interessen zu koordinieren und nach außen zu vertreten“. Dies wird weiter präzisiert:

„Sie repräsentiert, nach ihrem Verständnis, ‚die Vielfalt der Muslime in Hessen und deren religiösen Konsens‘ ... Sie verstehe sich daher in glaubensmäßiger Hinsicht als Sammelbecken von Muslimen unterschiedlicher Herkunft und Bekenntnisse in einer bestimmten Region.“⁷⁶⁹

Diese Konstellation schließt nach Meinung des HKM die Zielsetzung aus, Glaubenswahrheiten, die innerhalb des Islam umstritten sind, für verbindlich zu erklären.⁷⁷⁰ Mit seiner Feststellung: „nach ihrem ... Verständnis und ihrer Selbstdarstellung ist [die IRH] für alle Muslime – in den Grenzen des von ihr definierten Islam – offen“⁷⁷¹ verknüpfte das HKM den Anspruch der IRH, alle Muslime in Hessen zu vertreten, und mit Verweis auf die Aussage des Bundesverwaltungsgerichts wurde behauptet, die IRH sei keine Religionsgemeinschaft, weil es ihr an religiösem Profil fehle. Dieses Fehlen eines religiösen Profils erlaube es der IRH nicht, ihre Mitglieder zwingenden Vorschriften zu unterwerfen – eine Anspielung auf eine für verbindlich erklärte *fatwa* zum Schächten. Das HKM verwies darüber hinaus auf die Äußerung des BVG, der zufolge

„zwingende religiöse Glaubensinhalte nicht durch Mehrheitsbeschlüsse der Mitgliederversammlung über eine Fatwa des Fiqh-Rates festgestellt werden können“.⁷⁷²

„Verbindlichkeit könne nur durch Einholung sachverständiger Äußerungen hochrangiger muslimischer Rechtsgelehrter hergestellt werden.“⁷⁷³

Diese Ausführungen könnte man so verstehen, dass nur die auf dem Beschluss hochrangiger muslimischer Rechtsgelehrter basierende Verbindlichkeit islamischer Vorschriften von einer deutschen rechtlichen Instanz (BVG) akzeptiert werden könnte.

Aber gerade eine solche Konstellation könnte zur befürchteten Steuerung der muslimischen Vereine in Deutschland durch muslimische Autoritäten im Ausland führen. Auch diese Befürchtung kam in der Begründung der Ablehnung zum Ausdruck. Es wurde auf den *fiqh*-Rat der IRH verwiesen, „dessen ausländische Berater insbesondere bei den Gutachtern zu der Frage Anlass gegeben haben, welchen Beitrag sie zu religiösen Fragen der Muslime in der hiesigen Gesellschaft leisten können“.⁷⁷⁴

Nach all diesen zum Teil widersprüchlichen Auslegungen wurde festgestellt:

„Diese Widersprüche zwischen satzungsgemäßigem und tatsächlichem religiösem Verständnis, dem erklärten Ziel, alle Muslime erfassen zu wollen, und dem von der Rechtsprechung bislang nicht nachvollziehbaren Ansatz, über das Instrument des Fiqh-Rates und die Entscheidung der Mitgliederversammlung den Islam in Hessen und seine Entwicklung zu steuern, prägen das religiöse Erscheinungsbild der IRH.“⁷⁷⁵

768) Ablehnungsbegründung, S. 6

769) Ebd.

770) Siehe ebd.

771) Ebd.

772) Ebd.

773) Ebd.

774) Ablehnungsbegründung, S. 5

775) Ebd., S. 7

Die genannten religiösen Institutionen der IRH wurden vom Entscheidungsträger als Instrumente zur Steuerung der Entwicklung des Islam in Hessen interpretiert, wobei sie zugleich einen offenen („erklärten“) und einen verdeckten („tatsächlichen“) Zweck haben sollten. Die „rechtlichen Organisationsformen“ der IRH wurden als „Konstruktion zur Anpassung an die deutsche Rechtsordnung“ definiert⁷⁷⁶ in dem Sinne, dass die Anpassung unecht sei. Dieser Auffassung steht das tatsächliche Bemühen der Muslime gegenüber, sich in einem realistischen und praktikablen Maß der deutschen Wirklichkeit anzupassen, so wie es in den Medien seit langem als Voraussetzung für soziale und politische Akzeptanz gefordert wird.

Im Weiteren kritisierte das HKM die religiöse Substanz der IRH unter dem Aspekt des gemeinsamen Ritus:

„Auch wenn der Beurteilung der IRH als Kultusgemeinschaft das Verständnis des Islam zu Grunde zu legen ist, für den rechtliche Organisationsformen eher Konstruktionen zur Anpassung an die deutsche Rechtsordnung sind, so fehlt es doch an der Mindestvoraussetzung einer Kultusgemeinschaft, einem gemeinsamen Ritus, der in der Mitgliedschaft in der IRH begründet ist, gemeinsam in der Moschee zu beten.“⁷⁷⁷

Dieser Argumentation liegt eine christlich-abendländisch geprägte Auffassung zugrunde, der zufolge eine Religionsgemeinschaft auf einen gemeinsamen sakralen Raum festgelegt ist. Das Fazit des HKM in Bezug auf das religiöse Gemeinschaftswesen der IRH klingt unmissverständlich: „Die tatsächliche innere und religiöse Verfassung der IRH erlaubt es nicht, in ihr eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7 Abs. § GG zu sehen.“⁷⁷⁸

Nicht-Konformität der IRH als mögliche Bedrohung

Im weiteren Verlauf der Ablehnungsbegründung bemüht sich das HKM um eine Erweiterung des Begriffs „tatsächliches Erscheinungsbild“ der IRH mit dem Ziel, die IRH als Partner für den Staat und damit als Trägerin für die Durchführung des IRU zu disqualifizieren. Die Kritik an den inneren Strukturen der IRH geht über in Vorwürfe gegen konkrete Personen, die sich auf Informationen aus den Gutachten stützen. Schwerpunkt dieser Argumentation sind die „extremistischen Verbindungen“, die der IRH unterstellt werden.⁷⁷⁹ Die Argumentation ist problematisch, sie spielt mit latenten Ängsten der Bevölkerung vor Extremismus und Unterwanderung. Über das dabei verwendete Vokabular schreibt die Soziologin I. Pinn:

„Weil man sich über den ‚Fundamentalismus‘ einig ist, kann der Begriff ohne weiteres als Codewort für ein bestimmtes Weltbild und Geschichtsverständnis benutzt werden: es steht ... für den Gegenpol zur westlichen Moderne, für Rückständigkeit, Irrationalismus, Repressivität und Gewalt. ... Die Popularität des Begriffs ‚Fundamentalismus‘ resultiert ... daraus, dass es so in einer vermeintlich nicht-rassistischen und ‚politisch korrekten‘ Form möglich zu sein scheint, den ‚mittelalterlichen‘, ‚nicht modernisierungswilligen‘, ‚fanatischen‘ Islam vom öffentlichen Diskurs auszugrenzen.“⁷⁸⁰

In einer eher polemischen als sachlichen Argumentation geht es darum, den Gegner in der Öffentlichkeit zu diskreditieren. Kann der insinuierte Extremismus nicht nachgewiesen werden, muss „das Bedrohliche“ konstruiert und projiziert werden. Pinn nennt das „verschwörungstheoretische Stilisierung einer Bedrohung und

776) Ebd.

777) Ebd.

778) Ebd.

779) Siehe Ablehnungsbegründung, S. 8 ff.

780) Pinn und Wehner (1995), S. 228

Unterwanderung durch den Islam ...“⁷⁸¹ Die in einzelnen Fällen nachgewiesenen privaten Verbindungen von IRH-Mitgliedern zu Organisationen, die als extremistisch gelten, werden als IRH-charakteristisch dargestellt. In einem Nebensatz wird mitgeteilt, dass „die IRH inzwischen Objekt der Beobachtung des Verfassungsschutzes nach § 2 Abs. 2 Nr. 1 des Gesetzes über das Landesamt für Verfassungsschutz geworden ist“.⁷⁸² Gleichzeitig wird versichert, dass die Beobachtung durch den Verfassungsschutz kein Nachweis für verfassungsfeindliche Tendenzen der IRH ist.⁷⁸³ Das HKM wirft der IRH vor, die Verbindungen einiger ihrer Mitglieder zu extremistischen Organisationen verheimlicht zu haben:

*„Die Fragen über personelle Verbindungen und Verhältnisse zu islamistisch-extremistischen Vereinigungen wurden mit dem Hinweis auf mitgliedschaftliche Struktur, satzungsgemäße religiöse Grundsätze und den ethisch-moralischen Wertekodex einer RG beantwortet. Dieses Verhalten sowie die Tatsache, dass die IRH inzwischen Objekt der Beobachtung des Verfassungsschutzes geworden ist, sind keine Nachweise für ihre verfassungsfeindlichen Tendenzen.“*⁷⁸⁴

Im Hinblick auf verfassungsfeindliche Motive bei der IRH wurde lediglich festgestellt: „Die Frage, ob in der IRH verfassungsfeindliche Tendenzen angelegt sein können, ist in beiden Gutachten aufgeworfen worden.“⁷⁸⁵ Im dritten Gutachten sind keine Indizien dafür genannt, dass die IRH die Grundsätze der Verfassung verneint.⁷⁸⁶ Im zweiten Gutachten ist von „personelle[n] Verbindungen zu extremistisch-fundamentalistischen Vereinigungen und Organisationen“⁷⁸⁷ die Rede, drei Personen aus dem Gründungsvorstand wurden diesen Organisationen zugeordnet. Die Verbindungen waren familiärer Art, wie etwa die eines Gründungsmitglieds der IRH, das mit der Nichte von Necmettin Erbakan verheiratet sein sollte.⁷⁸⁸ Woher diese Informationen stammen, wurde im Gutachten nicht angegeben.

Trotz der Tatsache, dass der IRH-Vorsitzende Amir Zaidan nicht mehr für den Vorsitz kandidierte, richteten sich die Vorwürfe des HKM gegen ihn, der als einziger in der Ablehnungsbegründung namentlich erwähnt wird:

*„Die Funktion des Vorsitzenden des Islamischen Arbeitskreises und ersten Vorsitzenden der IRH, Herrn Amir Zaidan, in diesen Organisationen wurde ebenfalls dargelegt, ohne dass sein heutiges Verhältnis zu ihnen geklärt werden konnte. Als islamologischer Vorsitzender der IRH-Kommission für den Religionsunterricht und Mitglied des Fiqh-Rates nimmt Herr Zaidan auch heute noch nach seinem Rückzug aus dem Vorstand eine bestimmende Position in der IRH ein.“*⁷⁸⁹

Im weiteren Verlauf des zweiten Gutachtens wurde abschließend festgestellt, dass alle erwähnten personellen Verbindungen der IRH-Mitglieder nicht schwerwiegend seien und die Entscheidungsträger nicht daran hindern sollten, den IRU durch die IRH zu erlauben. Allerdings wurde empfohlen, dies unter erhöhter Wachsamkeit gegenüber der IRH und ihren Aktivitäten im Bereich „Islamologie“ zu tun und aufmerksam zu beobachten, ob Vertreter bestimmter Organisationen (besonders der IGMG) innerhalb der IRH in juristisch oder gesellschaftspolitisch problematischer Weise tätig würden.⁷⁹⁰

Die Empfehlung „erhöhter Wachsamkeit“ gegenüber der IRH wurde vom HKM als Notwendigkeit einer über das normale Maß hinausgehenden Aufsicht verstanden und deshalb als unzumutbar zurückgewiesen:

781) Ebd., S. 204

782) Ablehnungsbegründung, S. 8 ff.

783) Siehe ebd., S. 10 f.

784) Ebd., S. 10. Die Informationen über private Verbindungen bzw. private Äußerungen, die von einer extremistischen Gesinnung zeugen sollen, sind die einzigen, die in den Gutachten nicht genau belegt sind.

785) Ebd., S. 8

786) Siehe drittes Gutachten, S. 5

787) Ablehnungsbegründung, S. 8

788) Siehe zweites Gutachten, S. 26

789) Ablehnungsbegründung, S. 8

790) Siehe zweites Gutachten, S. 83

„[Die RG] darf den Staat ... bei der Durchführung des Religionsunterrichtes nicht vor unzumutbare Anforderungen stellen.“⁷⁹¹

Anders als die Gutachten äußerte das HKM Zweifel daran, dass von der IRH keine Gefahr extremistischer bzw. fundamentalistischer Aktivität ausgehe. Das HKM verschaffte sich einen Beurteilungsfreiraum, indem es sich in einigen Fällen vom Ergebnis der Gutachten distanzierte: „Unabhängig von der Einschätzung des Gutachters muss dessen Wertung aber auch Gewissheit des Landes werden können.“⁷⁹² Die Loyalitätserklärung der IHR gegenüber der Bundesrepublik wurde als Teil ihrer Täuschungsstrategie interpretiert – der extremistisch unterwanderte IAK in der neuen Verpackung der verfassungskonformen IRH:

„Es gibt objektive Anhaltspunkte dafür nachzufragen, welche personellen Verbindungen es zu als fundamentalistisch eingestuft und teilweise unter Beobachtung des Verfassungsschutzes stehenden muslimischen Organisationen gibt, wie sich jetzt das Verhältnis zu den Vereinigungen und Organisationen darstellt, die im Islamischen Arbeitskreis Hessen organisiert waren, der ersatzlos in die IRH transformiert worden ist...“⁷⁹³

Man ging davon aus, dass die IRH eine den HKM-Vorgaben angepasste Transformation des IAK sei. Also flossen Erkenntnisse des Verfassungsschutzes über die beobachteten Mitgliedsorganisationen des IAK in die Argumentation des HKM mit ein:

„Ein erheblicher Teil der im IAK vertretenen Organisationen wird als islamistisch-extremistisch angesehen. Dies gilt insbesondere für die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs e.V., die Islamische Föderation in Hessen e.V., das Islamische Konzil in Deutschland IKD, die Muslim Studentenvereinigung in Deutschland e.V., die Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V. IGD und die Vereinigung Einheit des Islam.“⁷⁹⁴

Innerislamische Konstellationen in der Begründung der Ablehnung des IRU-Antrags

In der Ablehnungsbegründung des HKM finden auch die innerislamischen Konstellationen, vor allem die Distanzierung der DITIB von IAK/IRH und deren IRU-Konzept, ihren Niederschlag. Die DITIB wurde vom HKM als Garant gegen islamischen Extremismus positioniert:

„Bedenken gegen diese [als islamistisch bzw. extremistisch eingestuft] Organisationen hinsichtlich ihres Einflusses auf die Entwicklung der IRH wurden zunächst zurückgestellt, weil davon ausgegangen werden konnte, dass bei der Gesamtzahl der im Arbeitskreis verbundenen Vereinigungen und insbesondere aufgrund der Beteiligung der türkisch-islamischen Union der Anstalt für Religion DITIB ihr Einfluss nicht dominant wird. Diese Annahme konnte aber nicht mehr aufrechterhalten werden, nachdem sich die DITIB von der IRH distanziert und die Unterzeichnung der Glaubensgrundsätze – der ‚Grundlagen des Islam‘ – widerrufen hatte.“⁷⁹⁵

Die Distanzierung von der DITIB wurde als Hinweis auf eine Radikalisierung des IAK interpretiert, die DITIB zu einem vertrauenswürdigen Partner des HKM erklärt.

Durch ihre Äußerungen in der Zeit ihrer Distanzierung vom IAK gewann die DITIB ein positives Image bei den Entscheidungsträgern. So formulierte sie ihre Position in der islamischen Szene gegenüber den Autoren des vom Frankfurter Amt für multikulturelle Angelegenheiten herausgegebenen Buches *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*:

791) Ablehnungsbegründung, S. 8

792) Ebd., S. 9

793) Ablehnungsbegründung, S. 9

794) Ebd.

795) Ebd.

„Wir widersetzen uns allen Bemühungen, die islamische Religion für politische und materielle Ziele einzusetzen. DITIB opponiert gegen Leute, die den Islam aus falschem Verständnis heraus zum Unruhefaktor bei unbedarften Leuten umfunktionieren möchten.“⁷⁹⁶

Möglicherweise spielte auch die zahlenmäßige Stärke der DITIB für die Politik des HKM eine Rolle, denn die türkische Diaspora ist die größte Gruppe von Muslimen in Hessen, und ein Großteil der türkischen Muslime im Rhein-Main-Gebiet wird von der DITIB religiös betreut und vertreten. Die Möglichkeit, gegen den Willen dieser Gruppe eine Partnerschaft mit einem arabisch geleiteten privaten panislamischen Verein einzugehen, mochte unter diesem Aspekt dem HKM nicht angezeigt erscheinen. Das HKM ging von einem Antagonismus zwischen der DITIB und dem IRH-Vorsitzenden Amir Zaidan aus:

„Seine historisch und in der Wertung der Religionsfreiheit in einem säkularen Staat auch nach Auffassung der Gutachter unzutreffenden Ausführungen zur Türkei erlauben eher den Schluss, dass für Hr. Zaidan die Haltung zum säkularen Staat nicht nur eine religiöse Frage ist, sondern politisch-ideologische Fixierung.“⁷⁹⁷

Die Tatsache, dass auch der türkische VIKZ sich neben der IRH für einen eigenständigen IRU beworben hatte, könnte in den Augen des HKM ebenfalls für eine ethnische Spaltung innerhalb des islamischen Lagers sprechen. Falls das HKM die DITIB als eine mögliche Alternative zur IRH als religiösen Ansprechpartner in Betracht zog, ist dagegen zu halten, dass die DITIB damals kein Interesse an einem panislamischen deutschsprachigen Islamunterricht an der Schule hatte.

Zum Schluss der Ablehnungsbegründung stellte das HKM fest, dass grundsätzlich zu klären sei, wie ein Religionsunterricht gestaltet werden kann, wenn in wesentlichen Bereichen grundsätzliche Widersprüche bestehen. Mit Verweis auf das zweite Gutachten wurde die Frage aufgeworfen, wie ein von der IRH getragener IRU in der Praxis aussähe.⁷⁹⁸ Eine Antwort lautete, dass es für die Einführung des IRU von entscheidender Bedeutung sei, die Spannungsverhältnisse, die aus der Bindung an religiöse Normen einerseits und staatlichen Erziehungsauftrag andererseits erwachsen, zu klären, und zwar nicht erst im Zuge der Umsetzung. Das HKM kam folglich zu dem Schluss, dass der Antrag der IRH abzulehnen sei.

Gesellschaftliche Reaktionen auf die Ablehnung

Die Entscheidung des HKM wurde in der Öffentlichkeit kontrovers aufgenommen, doch die hessische Bevölkerung im Allgemeinen – sofern nicht Muslime oder Interessierte aus Dialogkreisen oder Politik – hat von diesen Vorgängen kaum etwas bemerkt. Die traditionellen Dialogpartner der IRH zeigten negative Reaktionen auf die Ablehnung des IRH-Antrags in Form von offenen Briefen, z.B. der Darmstädter Erklärung (Protest gegen die Ablehnung des IRU) oder der Stellungnahme (Kritik und Protest) des Islam-AK der EKHN.⁷⁹⁹

Die ICA-Verbündeten der IRH waren politisch nicht stark genug, um die IRH bzw. ihr Anliegen erfolgreich zu unterstützen. In ihrem Alleingang bewies die IRH zwar viel Mut, fand aber wenig reale Unterstützung in einer Mehrheitsgesellschaft, die dem traditionellen Islam eher argwöhnisch gegenüber steht.

⁷⁹⁶ Reholz und Rech (1997), S. 135

⁷⁹⁷ Ablehnungsbegründung, S. 10

⁷⁹⁸ Siehe ebd., S. 11

⁷⁹⁹ Siehe Darmstädter Erklärung 2001; Stellungnahme des Islam-Arbeitskreises der EKHN 2001 (Archiv der IRH)

Die Broschüre Islamischer Religionsunterricht 2001

Parallel zur Endphase des HKM-Verfahrens bezüglich des IRU-Antrags erarbeitete und veröffentlichte die IRH im Frühjahr 2001 die Broschüre *Islamischer Religionsunterricht. Verfassungsrechtliche und integrative Aspekte*.⁸⁰⁰ Diese Publikation – eine der letzten der IRH in Frankfurt – stellte die Ergebnisse des politischen Kampfes der IRH zusammen und rekapitulierte etwa fünf Jahre nach der Gründung der IRH noch einmal die wesentlichen Themen: Kriterien einer Religionsgemeinschaft, religiöses Profil der IRH, rechtliche Voraussetzungen und Grundlagen des Religionsunterrichts und religiöse Erziehung. Sie versuchte, die juristischen Grundsatzfragen aus ihrer Sicht darzulegen, um so dem interessierten Publikum eine alternative Auffassung zu der des HKM vorzustellen.

*„Da im gesellschaftlichen und politischen Diskurs über den Islamischen Religionsunterricht IRU in wesentlichen Punkten oft von falschen bzw. irrigen Prämissen ausgegangen wird, kommt es zwangsläufig häufig zu falschen Schlussfolgerungen.“*⁸⁰¹

Während in der Darstellung der Grundlagen des Islam die Muslime offensichtlich von der Prämisse ausgingen, dass sie mit ihren Bemühungen gesellschaftlich und politisch grundsätzlich akzeptiert und unterstützt werden, hatte sich der Ton beim Thema IRU spürbar verändert. Die Darstellung dokumentiert den Anfang der Tätigkeit des IAK und der IRH – enthusiastisch und idealistisch, zu einer Zeit, da man noch von einem positiven Ergebnis des Projektes ausging –, die Broschüre *Islamischer Religionsunterricht. Verfassungsrechtliche und integrative Aspekte* dagegen ist eine Zusammenstellung ernüchternder Ergebnisse und Erfahrungen.

Die Abgrenzung der IRH von muslimischen Gruppierungen mit radikalem Gedankengut

Die IRH distanzierte sich ausdrücklich von den muslimischen Gruppierungen, die eine radikale antiwestliche Position vertreten. Die Protokolle von internen ICA-Sitzungen liefern genügend Beweise dafür. In einer solchen Sitzung am 24. Oktober 2001 stand ein von einem evangelischen Pfarrer vorgelegter Leserbrief zum Thema des islamistisch ausgerichteten Terrorismus zur Debatte, in welchem unter anderem zu lesen war: „...diese Terroristen sind Muslime mit Leib und Seele.“⁸⁰² Über diese Formulierung wurde diskutiert. A. Zaidan erläuterte, dass die in Rede stehenden Terroristen zwar Muslime seien, jedoch einer Lehrmeinung folgen würden, die die authentischen Quellen wortwörtlich verstehe und sektenmäßig agiere. Es handle sich um Wahhabiten. R. Kuruyüz fügte hinzu, dass ein islamischer Religionsunterricht dem Einfluss derartiger Sekten vorbeugen könne.⁸⁰³ Etwa ein Jahr später distanzierte sich die IRH von der als radikal geltenden Gruppierung Hizb At-Tahrir, was im Protokoll einer internen Sitzung des ICA belegt ist.⁸⁰⁴ Während der Sitzung wurde eine Podiumsdiskussion zum Thema „Interreligiöser Dialog“ in einer Frankfurter Moschee besprochen. Dort war ein Referent wegen seiner antiwestlichen Position aufgefallen. Während der Besprechung erklärte A. Zaidan, dass es sich bei dem Redner um einen Anhänger der Hizb At-Tahrir gehandelt habe. Weiterhin bezeichnete er die Organisation als „antiwestlich, antidemokratisch, mit dem Kalifat als Ziel, an Universitäten stark vertreten, Missionierung durch Flugblätter und massives Auftreten; wer den Dialog vertritt, unterliegt dem Verdacht des Synkretismus“⁸⁰⁵ und distanzierte sich ausdrücklich von dieser Positi-

800) Zaidan et al. (2001)

801) Ebd., S. 15

802) Protokoll der ICA-Sitzung vom 24. Oktober 2001 (Archiv der IRH)

803) Siehe ebd.

804) Siehe Protokoll der ICA-Sitzung vom 24. Oktober 2001 (Archiv der IRH)

805) Protokoll der ICA-Sitzung vom 10. Juni 2002 (Archiv der IRH)

on. Da diese Äußerungen während einer internen Sitzung gemacht wurden, ist davon auszugehen, dass die IRH-Stellungnahme kein Täuschungsmanöver, sondern eine klare Abgrenzung von radikalen islamischen Gruppierungen in Deutschland war.⁸⁰⁶ Ebenso äußerte sich die IRH kritisch zur Kaplan-Bewegung in Köln und zum Kalifat-Staat. Kaplan wurde von ihnen als „politischer Kasper“ und Betrüger des Sozialstaats bezeichnet, der die Muslime und den Islam in der deutschen Gesellschaft diskreditiert habe.⁸⁰⁷

Fazit 2001

Das Jahr 2001 brachte einen wesentlichen Einschnitt für die Entwicklung der Muslime in Deutschland. Die Zerstörung des World Trade Center am 11. September in New York und die vielen islamfeindlichen Kommentare in den Medien verschlechterten das gesellschaftliche Klima um die muslimische Gemeinschaft. Die undifferenzierten antiislamischen Pressekampagnen hatten zur Folge, dass die Bevölkerung ihre Angst vor Terror in starkem Maße mit der islamischen Religion assoziierte. Die politische Tätigkeit der Muslime kam nach dem 11. September vorläufig zum Stillstand. Es war eine denkbar ungünstige Zeit für die IRH. 2002 wurde dem Verein die Gemeinnützigkeit abgesprochen, was zu weiterer finanzieller Bedrängnis führte.⁸⁰⁸ Das *Freitagsblatt* wurde eingestellt. In Frankfurt ging die Ära der IRH zu Ende.

Die Ablehnungsbegründung zum IRU-Antrag der IRH spiegelte ein Bild der IRH wider, das auf den Vorstellungen der Entscheidungsträger beruhte: das Bild einer an die Scharia gebundenen multiethnischen Zweckgemeinschaft mit politischen Interessen, fundamentalistischem Gedankengut und internationalen islamistischen Verbindungen, die als Fremdkörper in der bundesrepublikanischen Gesellschaft wahrgenommen wurde. Der Staat trat in dieser Schrift als oberste entscheidende Instanz auf.

Die Argumentation war so konstruiert, dass die IRH und der IRU-Antrag als Sonderfall in einer außerordentlichen religiös-politischen Situation erschienen. Damit wurde die Tendenz deutlich, dem Antrag, obwohl die gesetzlichen Vorgaben erfüllt waren, nicht zuzustimmen. Diese ablehnende Haltung gegenüber der IRH zeigte das HKM bedauerlicherweise nahezu von Anfang an.

Die Gründe für die Ablehnung des HKM entsprachen im Wesentlichen den Fragen, die 1999 im Brief an den sozialdemokratischen Kultusminister Holzapfel gestellt wurden. Sie verdeutlichten unter anderem das politische Interesse, die deutsche Leitkultur in Abgrenzung zum multikulturellen Gesellschaftskonzept zu stärken und die Assimilation vor allem junger Einwanderer zu forcieren. So wird die Akzeptanz der christlich-humanistischen Leitkultur zu einer wesentlichen Bedingung der Partizipation am staatlichen Bildungssystem.

In diesen Vorgängen wird zudem eine politische Linie der Landesregierung erkennbar, die darauf zielt, innovative Experimente mit traditionalistischen muslimischen Partnern nicht zuzulassen. Aus der Sicht der IRH lag der Ablehnung des IRU-Antrags subjektiver Unwille auf Seiten der beteiligten Politiker zugrunde. „Es ist kein politischer Wille da. Sie wollen einfach nicht“, so charakterisierte K. Khan, damaliges Vorstandsmitglied der IRH, diese Haltung.⁸⁰⁹

Im Kommunikationskonzept der IRH lassen sich strategische Fehler erkennen, die eine Ablehnung des IRU-Antrags zweifellos begünstigt haben. Die IRH sah im Regierungswechsel von der Koalition von SPD und Grünen zur Koalition von CDU und FDP den Grund für die Absage. Doch dabei entgingen ihr die Grundhaltung und das Konsolidierungspotenzial der deutschen Politiker angesichts einer vermuteten „islamistischen Gefahr“. Die Meta-Ebene der Politik entwickelte sich zum Modus „Westen gegen Islam“. Die Problemfelder wurden weitgehend unabhängig von der Parteizugehörigkeit sehr ähnlich dargestellt, wenn

806) Siehe ebd.

807) Gespräch mit K. Khan und A. Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

808) Gespräch mit A. Zaidan im April 2002

809) Gespräch mit K. Khan im Juni 2002

auch aus unterschiedlichen Perspektiven. Schließlich war es die rot-grüne Landesregierung, die den ungewöhnlichen Weg der Begutachtung einer Religionsgemeinschaft durch Orientalisten einschlug. Die CDU-FDP-Regierung hatte diesen Antrag von ihren Vorgängern übernommen und musste damit fertig werden. Die zahlreichen Anspielungen auf eventuell vorhandene verfassungsfeindliche Tendenzen bzw. Verbindungen zu verfassungsfeindlichen Netzwerken erklären die Zweifel, die, trotz positivem Fazit, beim HKM schließlich die Oberhand gewannen. Dabei spielte eine entscheidende Rolle, dass im HKM keine Islamkenner arbeiteten, sondern Fachleute, deren Kompetenz wegen der Komplexität des Islamproblems verständlicherweise begrenzt war.

Die IRH wählte von Anfang an die Strategie des direkten Weges, die darauf abzielte, durch die formale Erfüllung aller gesetzlichen Voraussetzungen ihr Recht einzufordern, wie ein Zitat aus einem Interview mit A. Zaidan belegt:

*„Grundrechte unterliegen nicht der Entscheidungsbefugnis der Behörden, sondern müssen gewährt werden. Wir haben in Hessen die bundesweit einmalige Situation, dass Muslime alle Vorgaben des Gesetzgebers für die Einführung eines Religionsunterrichtes erfüllt haben. Es gibt in Hessen keinen Grund mehr, den muslimischen Kindern das Recht auf islamischen Religionsunterricht vorzuenthalten.“*⁸¹⁰

Diese Einschätzung war unrealistisch. Wenn eine aus Ausländern bestehende Religionsgemeinschaft auf der juristischen Erzwingung eines vermeintlich ihr zustehenden Rechts besteht, ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass dies in einer Sackgasse endet.

Es war auch nicht angemessen, dass die IRH in ihren offiziellen Dokumenten die Türkei wegen ihrer laizistischen Haltung kritisierte. In Deutschland, wo die meisten Muslime mehrheitlich nationalistisch und laizistisch geprägte Türken mit Gastarbeiterstatus sind, diese verbal anzugreifen, ist angesichts der politischen Interessen in Hessen als falsch und realitätsfremd zu bezeichnen. Diese Haltung legte den Gutachtern und dem HKM den Schluss nahe, die IRH vertrete eine antilaizistische Haltung und setze sich für einen islamischen Staat ein.

Die moralisch-theologische Argumentation der IRH war disparat zur politisch-ideologischen Gegenargumentation des HKM. Die IRH bestand – wie sie meinte – auf ihren Grundrechten. Einige Äußerungen in den IRH-Schriften haben einen Klang moralischer Überlegenheit gegenüber dem politischen Entscheidungsträger, was zweifellos den negativen Eindruck der IRH auf Seiten des HKM bestärkte. So versuchte die IRH, den Fragen des HKM den ethisch-moralischen Kodex der IRH entgegenzustellen. Eine solche Haltung moralischer bzw. theologischer Überlegenheit lässt sich auch in Bezug auf das dritte vom HKM in Auftrag gegebene Gutachten feststellen.

Die Position der IRH, der zufolge nichtislamische Islamwissenschaftler nicht in der Lage seien, über den Islam und seine Glaubensinhalte zu urteilen, ist generell problematisch. Die kontroversen Positionen repräsentieren zwei Sichtweisen: eine von innen und eine von außen. Während Islamologen über religiöse Intuition und authentisches Wissen verfügen, können Islamwissenschaftler ihr Islambild besser in weitere Zusammenhänge einordnen.

Es ist der IRH nicht gelungen, theologische und politische Elemente in ein produktives Gleichgewicht zu bringen. Wo politisches bzw. diplomatisches Vorgehen notwendig gewesen wäre, argumentierte sie aus einer moralischen oder theologischen Position heraus, die die Entscheidungsträger naturgemäß nicht erreichte und zur Entfremdung beitrug. Die im deutschen wissenschaftlichen Diskurs übliche Terminologie, so sehr sie auch ideologisch geprägt sein mochte, mit der Begründung abzulehnen, die Islamologie erkenne sie nicht an, spitzte den Konflikt zu, denn die Islamologie, der gegenüber in einem der Gutachten erhöhte Wachsamkeit empfohlen wurde, stellte für die Entscheidungsträger des HKM absolute terra incognita dar.

810) Zaidan (1999c), S. 10 Internet-Ausdruck

Paradoxerweise hat die theologische Prinzipientreue der IRH ihrem gesellschaftlichen Image und ihren politischen Zielen geschadet. Die IRH legte ihre Position dar. Das zeigt sich am Beispiel der religiösen Abgrenzung der IRH von den anderen Gemeinden des islamischen Kulturkreises. Das HKM wünschte sich eine monolithische Gemeinschaft der Muslime – ein ideologisches Konstrukt –, in der alle Islamrichtungen untergebracht wären. Von der IRH wurde eine Stellungnahme, eine schriftliche Abgrenzung zu anderen Religionsgemeinschaften gefordert. Die theologisch fundierte Antwort der IRH kollidierte ungewollt mit den politischen Aufgaben der lokalen *umma*. Sie wurde als ausgrenzend und abschreckend empfunden, von den aus praktischen Gründen gleichsam ökumenisch denkenden Politikern ebenso wie von den anderen muslimischen Glaubensrichtungen (wie Aleviten, Ahmadiyya, Sufis), die sich durch die Position der IRH bedrängt fühlten.

IRH von 2002 bis heute⁸¹¹ – Juristischer Streit vs. Strategie

Die IRH fand sich mit der Entscheidung des HKM nicht ab und reichte bereits kurz nach der Bekanntgabe der Ablehnung eine Klage gegen das Land Hessen beim Hessischen Verwaltungsgericht in Wiesbaden ein.

Die Strategie der IRH war zunächst, das Gerichtsurteil abzuwarten und in der Zwischenzeit Lehrer für den IRU auszubilden, falls dieser vom Verwaltungsgericht zugelassen werden sollte. Deshalb wurde 2001 in Frankfurt am Main ein islamologisches Institut unter der Leitung von Amir Zaidan gegründet. Das Institut richtete sich in den Räumen der IRH ein.

„Seit Anfang 2001 gab es ein neues wissenschaftliches Institut mit Sitz in Frankfurt am Main, das sich einem in Deutschland weithin unbekanntem bzw. einem auf Deutsch bisher nicht zugänglichen Wissenschaftszweig widmete: der Islamologie“, berichtete das Faltblatt des Instituts. Zum Begriff Islamologie führte sein Urheber Zaidan aus: „Wir wollten nicht als analog zur christlichen Theologie wahrgenommen werden, denn die Theologie ist ‚Wissen über Gott‘, während der Schwerpunkt der Islamologie das Wissen vom Islam (als bewusste Hingabe an den Schöpfer) in seinen verschiedensten Aspekten ist.“⁸¹²

Als privatrechtliche, rechtsfähige Körperschaft wurde das Institut als gemeinnützig anerkannt zur „Förderung religiöser und kultureller Zwecke und [zur] Förderung der Volksbildung“.⁸¹³ Motive und Ziele der Gründung wurden im Faltblatt des Instituts dargelegt:

„Es fehlen beispielsweise islamologisch gebildete Fachkräfte in den verschiedensten Bereichen, u. a.: Öffentlichkeitsarbeit, Dawa, Erziehung, Bildung und Sozialsektor. ... Um einen Beitrag zu leisten, diese Defizite (Mangel an islamologisch gebildeten Fachkräften wie zeitgemäßem, kindgerechtem sowie pädagogisch und didaktisch gut strukturiertem Lehrmaterial auf Deutsch) zu beheben, wurde das Projekt ‚Deutschsprachige Islamologie-Ausbildung‘ gestartet.“⁸¹⁴

Als Zielgruppe der Ausbildung wurden muslimische Hochschulabsolventen und Studenten, muslimische Erzieherinnen, Sozialarbeiterinnen, in der islamischen Arbeit ehrenamtlich Aktive und andere interessierte Muslime und Nicht-Muslime angesprochen. Für die fachspezifische Ausbildung von Religionslehrern und -lehrerinnen wurden Seminare in Religionspädagogik und Didaktik angeboten, für angehende Krankenhaus- und Gefangenenseelsorger Seminare in Sozialarbeit sowie Seminare in dawa, Organisation und Rhetorik.

811) Die Geschichte der IRH nach ihrem Umzug nach Gießen wird nur skizzenhaft dargestellt.

812) Gespräch in Wien am 10. Juni 2004

813) Faltblatt des Instituts 2003

814) Ebd.

Die Ausbildung sollte drei aufeinander aufbauende Kurse umfassen. Es wurden dreizehn Fächer der Islamologie unterrichtet, darunter *al-aqida*, *fiqh*, Einführung in die Scharia, *sira*, Koran- und Hadithwissenschaft, *usul-ul-Fiqh*, islamische Geschichte, vergleichende Religionswissenschaft. Islamologie-Kurse wurden auch in Berlin, Hamburg, Köln und München angeboten.

Das islamologische Institut war ca. zwei Jahre lang in Frankfurt aktiv. Nach zwanzig Jahren in der Bundesrepublik wurde Amir Zaidan 2003 an die von E. Elshahed, einem Professor der Al-Azhar-Universität, geleitete Akademie für Islampädagogik als Dozent nach Wien berufen. Etwas später wurde er zum Leiter des Islamischen Religionspädagogischen Instituts in Wien ernannt. Parallel dazu arbeitet er an einer Dissertation, die er später im indischen Haiderabad verteidigen möchte.⁸¹⁵ Aus der IRH ist er damit ausgeschieden, da ein IRH-Mitglied laut Satzung seinen Wohnsitz in Hessen haben muss. Zusammen mit A. Zaidan hat auch das Islamologische Institut im Jahr 2003 seinen Sitz nach Wien verlegt. Veranstaltungen werden nach wie vor in einigen Großstädten Deutschlands angeboten.⁸¹⁶

Im Juli 2003 zog die IRH von Frankfurt nach Gießen. Ihr Einfluss auf das öffentliche Leben der muslimischen Vereine in Frankfurt ließ spürbar nach. Das Zentrum der Organisation verlagerte sich regional. Die IRH sammelte Informationen über die sich häufenden Fälle der Diskriminierung von Muslimen und bemühte sich, diese Informationen der Öffentlichkeit bekannt zu machen. An dem im Oktober 2003 entstandenen Islamforum Hessen, das sich als ein Ort des kontroversen Dialogs deklariert hatte,⁸¹⁷ nahm die IRH von Anfang an aktiv teil. Einer der einführenden Beiträge bei der ersten Sitzung kam von R. Kuruyüz, dem Vorsitzenden der IRH. Bei dieser Gelegenheit wurden Arbeitsblätter der IRH mit Themenvorschlägen für die nächsten Sitzungen verteilt, die hauptsächlich Problemen der Muslime in grundlegenden Bereichen (Bleiberecht, Arbeit etc.) gewidmet waren. Anfang 2005 wurde die Website der IRH umgestaltet, auf der aktuelle Nachrichten und Stellungnahmen zu relevanten Ereignissen veröffentlicht werden.⁸¹⁸

Anhörung der IRH beim Verwaltungsgericht Wiesbaden

Am 15. Juni 2004 um 10 Uhr fand die Anhörung beim Verwaltungsgericht in Wiesbaden wegen der Ablehnung des IRH-Antrags auf IRU statt. Die IRH trat als Klägerin auf, beklagt wurde das Land Hessen. Als Tatbestand der Klage wurde die Ablehnung des IRU-Antrags durch das Hessische Kultusministerium formuliert. Von Seiten der IRH waren der Vorsitzende R. Kuruyüz und das Vorstandsmitglied K. Khan anwesend. Von der angeklagten Seite waren ein – inzwischen pensionierter – zuständiger Mitarbeiter des HKM und eine islamwissenschaftliche Expertin anwesend.

Zu Beginn der Gerichtsverhandlung nannte der Rechtsanwalt der IRH die Faktoren, die aus seiner Sicht die Entscheidung des Gerichts zu Gunsten der IRH beeinflussen sollten. Er verwies darauf, dass die politische Diskussion über den IRU bereits seit neun Jahren andauere, und in dieser „verstrichenen Zeit“ sehe er ein „Indiz für die Verlässlichkeit der IRH“⁸¹⁹ als eines eventuellen Partners des Staates. Des weiteren unterstrich der Rechtsanwalt das Bild der IRH als einer nicht verfassungsfeindlichen Organisation, er betonte, dass Zaidan ins Ausland gegangen und die IRH zwar einmal bei einer Pressekonferenz des Verfassungsschutzes auf Anfrage eines Pressevertreters erwähnt worden sei, nicht aber im Bericht des Verfassungsschutzes von 2001. Zur aktuellen Struktur der IRH führte er an, dass die Organisation inzwischen in 28 Orten Hessens mit 153 Ortsgruppen vertreten sei, davon 25 Ortsgruppen allein in Frankfurt am Main.

815) Gespräch in Wien am 10. Juni 2004

816) Siehe www.islamologie.info

817) Siehe Micksch (2005)

818) Siehe www.irh-info.de

819) Während der Verhandlung am 15. Juni 2004 mitgeschriebenes Protokoll der Verf. (im Weiteren Verhandlungsprotokoll)

Die Position des Gerichts

Das Gericht wies darauf hin, dass die Unterlagen zu dem Streitfall umfassend durchgearbeitet worden seien. Die Gerichtsverhandlung solle jene Fragen klären, die dem Gericht nicht transparent geworden seien.

Als thematische Schwerpunkte bestimmte das Gericht die innere Struktur der IRH, die Verbindungen des *fiqh*-Rates ins Ausland und die Ausbildung der künftigen Religionslehrer. Die ersten beiden Themen wurden als „entscheidungsrelevante Fragen“ bezeichnet, oberste Priorität hatte jedoch die kritische Betrachtung der organisatorischen Struktur der IRH. Dieser Punkt nahm die meiste Zeit der Gerichtssitzung in Anspruch. Übereinstimmend mit dem HKM sah das Gericht die fünfte Frage des Fragenkatalogs zu den Funktionen der Ortsgruppen als nicht vollständig beantwortet an und formulierte seine Fragen speziell im Hinblick auf den Themenkomplex „innere Struktur der IRH“ und ihre Funktionen, wobei sein Interesse vor allem den Ortsgruppen, der Mitgliederversammlung und der Satzung der IRH galt.

Das Gericht wollte wissen, welche Funktionen die Ortsgruppen haben und wie sie gebildet werden. Hier wiederholte das HKM seine Feststellung und äußerte sich zur Funktion der Ortsgruppen: „Eine Religionsgemeinschaft lebt doch vor Ort. Eine Funktion des Trägers der Glaubensausübung ist nicht erkennbar.“⁸²⁰ Es wurde gefragt, wie die Mitgliederversammlungen zustande kommen, eine diesbezügliche Regelung wurde bemängelt. Es wurde gefragt, wie der Wahlmodus aussehe und wie die Delegierten in die MV gewählt würden. Es wurde auf die Auffassung des Registergerichts hingewiesen, der zufolge die IRH noch formell als Religionsgemeinschaft vom Staat anerkannt werden sollte.

Es wurde gefragt, wie der Vorstand⁸²¹ gewählt werde, wie die Kandidaten gewählt würden, was geschehe, wenn jedes Mitglied für den Vorstand kandidiere, und ob in einem solchen Fall einige Kandidaten überredet würden, ihre Kandidatur aufzugeben.⁸²² Die anschließenden Fragen „Wie geht das im tatsächlichen Verfahren? Ist tatsächlich schon so verfahren worden?“ zeugen davon, dass die Struktur der IRH vom Gericht offenbar nur als fiktives Gerüst gesehen wurde.

Es wurde bemängelt, dass die geänderte Satzung nicht ins Vereinsregister eingetragen worden war. Die zweite entscheidungsrelevante Frage bezog sich auf den *fiqh*-Rat. Das Gericht wollte wissen, warum ausländische Islamgelehrte Mitglieder im *fiqh*-Rat sein dürften und was dahinter stecke. Schließlich interessierte sich das Gericht dafür, wie die künftigen Religionslehrer ausgebildet werden sollten.

Die Position der IRH

Die Vertreter der IRH waren bemüht, die Fragen des Gerichts möglichst vollständig zu beantworten. Zur inneren Struktur führte die IRH aus, sie sei dem Wesen nach demokratisch. Der Vorstand werde – orientiert an den ethnischen bzw. religiösen Besonderheiten der Gruppe – von der Mitgliederversammlung gewählt. Mit der Anwesenheit von mehr als der Hälfte der Mitglieder sei die Mitgliederversammlung beschlussfähig, was durch Beschluss des Vorstandes geregelt sei. Die Wahlvorschläge würden dem amtierenden Vorstand übergeben. Auch einzelne Mitglieder könnten Vorschläge einbringen. Diese würden gesammelt und zur Beratung vorgelegt. Man könne selbst kandidieren oder jemanden empfehlen oder die Ortsgruppen würden Kandidaten benennen. Die Vorschläge würden zu einer Kandidatenliste zusammengestellt, die Voraussetzungen für den

820) Verhandlungsprotokoll

821) Bei dieser Frage wurde auf einige Unstimmigkeiten in den Dokumenten hingewiesen. Nach der jetzigen Satzung besteht der Vorstand aus 90 Mitgliedern. In anderen Dokumenten ist von 43 Mitgliedern die Rede. Der Vorstand muss mindestens sieben Mitglieder umfassen. Zurzeit besteht der geschäftsführende Vorstand aus 32 Personen. Er ist beschlussfähig, wenn sieben Personen anwesend sind.

822) Siehe Verhandlungsprotokoll

Vorstand überprüft. Die IRH wolle in ihrem Vorstand alle *fiqh*-Schulen (*mazhab*) vertreten sehen und die ethnische Zusammensetzung berücksichtigen. Aber auch die deutsche Staatsbürgerschaft sei in diesem Zusammenhang relevant. Es wurde auf die sprachliche Problematik und örtliche Gegebenheiten hingewiesen und eingeräumt, dass der Umgang damit nicht generell geregelt sei. „Wir wollen keine Dominanz von einer Ethnie. Wenn wir befürchten, dass alle Türken werden, dann sagen wir möglichst – eine Quotenregelung“,⁸²³ sagte der Vorsitzende R. Kuruyüz. Darüber hinaus werde, soweit möglich, auf eine topographisch ausgewogene Verteilung der Vorstandsmitglieder in Hessen geachtet. Ziel sei es, ein repräsentatives Bild zu schaffen, aber auch die Vielfalt zu bewahren. Es werde auf bestimmte Angaben, etwa zu den *fiqh*-Schulen, Wert gelegt.

Auf die Anmerkung des HKM, das tatsächliche religiöse Leben sei im Falle der IRH nicht erkennbar, entgegnete Kuruyüz:

*„Eine Kultusgemeinschaft in dem Sinne gibt es bei uns nicht. Grundsätzlich haben wir im Islam keine Kirche. Das Verständnis des Islam ist anders. Die IRH ist keine Interessenvertretung, sondern sie lebt von der Basis – gelebter Islam – in den Ortsgruppen. Wir organisieren die religiösen Aktivitäten für unsere Mitglieder vor Ort. Anfangs, in der Aufbauphase, sind wir mit einem gemeinsamen Ziel aufgetreten. Aber dann hat die IRH begonnen, das religiöse Leben zu pflegen. In den Ortsgruppen gibt es viele Veranstaltungen als Religionspflege. Nach dem Islam kann ein Ort des Gebetes überall sein, es muss sich dabei nicht unbedingt um eine Moschee handeln. Viele Aktivitäten werden im Monat Ramadan durchgeführt (Gebete, Gottesdienste), Eheschließungen vor Ort, Kontakte mit Gemeinden (z.B. über Gräberfelder).“*⁸²⁴

Die Frage nach den Funktionen des *fiqh*-Rates wurde mit dem Hinweis beantwortet:

*„In Deutschland gibt es bis jetzt keine islamische Theologie. Es gibt nur Orientalistik (Sprachwissenschaften: Turkologie, Arabistik, auch Islamwissenschaft), was aber bestimmte Kriterien der islamischen Theologie nicht erfüllt. Viel mehr lernt man dort Sprachen und Geschichte. Es gibt keine Methoden der Koran-Exegese. Es fehlt in Deutschland an Fächern, die die Voraussetzungen für eine islamische Theologie erfüllen (hadith-Wissenschaft, fiqh-Wissenschaft usw.)“*⁸²⁵

Die IRH betonte, dass es dabei nicht um eine wissenschaftliche Ausgrenzung gehe. Die Maßstäbe seien unterschiedlich. Dabei wurde seitens der IRH der Wunsch nach einer islamischen Theologie auch in Deutschland geäußert. Kuruyüz wies darauf hin, dass es einen Lehrstuhl in Frankfurt gebe, eine Stiftungsprofessur für Islamische Religion. Dies sei jedoch eine neue Entwicklung in Frankfurt. Der IRH-Vorsitzende nahm damit Bezug auf den Inhaber der neuen Stiftungsprofessur für Islamische Religion am Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität: „Seit fast 1,5 Jahren wurde ein Professor bestellt, der direkt aus der Türkei bezahlt wird. Er baut jetzt einen Lehrstuhl auf. Es spricht unzureichend Deutsch, aber sein Assistent beherrscht es.“⁸²⁶ Eine Zusammenarbeit werde von der IRH als „sinnvoll und nicht ausgeschlossen“ angesehen. K. Khan ergänzte die Antwort hinsichtlich der Ausbildungsmöglichkeiten für Islamlehrer: „Wir haben eine Islamische Akademie in Wien, dort wird das seit jeher gemacht. Die Ausbildung ist auf Deutsch. In Österreich ist der Islam als Religion neben Christentum und Judentum anerkannt.“⁸²⁷

Die Position des HKM

823) Ebd.

824) Verhandlungsprotokoll

825) Ebd.

826) Ebd.

827) Ebd.

Die Vertreter des HKM zeigten sich zurückhaltend. Es fielen einige wenige Zwischenbemerkungen, so etwa der Hinweis, dass die IRH den Fragenkatalog nicht vollständig beantwortet habe. Als K. Khan die Wiener islamische Akademie als eine Ausbildungsstätte für deutsche Islamlehrer erwähnte, wussten die HKM-Vertreter sofort, dass es sich um die Akademie handelt, an der A. Zaidan als Lehrkraft tätig ist. Der Vertreter des HKM erwiderte auf den Vorschlag Khans: „Österreich hat eine andere Verfassung und Tradition. Dort ist der Islam seit 1912 per Gesetz anerkannt. Die Tradition nahm schon in der Habsburger-Monarchie ihren Anfang. In Deutschland gibt es diese Tradition nicht.“⁸²⁸

Während der Verhandlung meldete sich das HKM zu Wort, um die Dialogbereitschaft der Landesregierung zu unterstreichen. Das Ministerium befürwortete auf lange Sicht einen islamischen Religionsunterricht – die Frage bleibe, mit welchem Kooperationspartner dies zu verwirklichen sei. Die Struktur der IRH bezeichnete das HKM als „noch nicht tragfähig“.⁸²⁹ Es wurde kritisch angemerkt, dass die IRH die Islamwissenschaftler als Kooperationspartner abgelehnt habe.⁸³⁰

Das Gericht stufte die Klage als allgemeine Leistungsklage ein. Dem Anwalt der Klägerin wurde empfohlen, einen neuen Antrag zu stellen. Der Antrag solle in die zweite Instanz gehen, denn die Frage um den IRU sei grundsätzlich zu entscheiden. Es wurde befunden, dass sich die Landesregierung gesetzentreu verhalten habe. „Es geht darum, ob [seitens der IRH] die Voraussetzungen erfüllt sind“, schloss das Gericht. Es wurde für die gute, sachliche Atmosphäre gedankt mit dem Hinweis: „Wir haben auch mit anderen Optionen gerechnet.“⁸³¹

Zwischenfazit

Das Gericht verhielt sich zur Ausgangslage sehr sachlich: Schwerpunktmäßig ging es um die organisatorische bzw. bürokratische Seite der IRH. Während der Verhandlung tauchten keine Fragen hinsichtlich einer möglichen extremistischen Position bzw. mangelnder Verfassungstreue der IRH und ihrer Mitglieder auf. Weder die Scharia noch die Stellung der Frau wurden in der Sitzung erwähnt. Der eigentliche Dialog spielte sich zwischen dem Gericht und der IRH ab. Die Vertreter des HKM beteiligten sich nur sporadisch an der Verhandlung. Einem außen stehenden Beobachter zeigte sich die Problematik aus drei völlig verschiedenen Perspektiven: Während das Gericht über die innere Struktur der IRH Klarheit zu gewinnen suchte, wollte das HKM seine eigene Entscheidung bestätigt sehen, und die IRH strebte nach Routine in dem Verfahren, bagatellierte gleichsam die Ablehnung ihres IRU-Antrags und stellte deren Gründe als leicht zu beseitigende Formalitäten dar.

Wenige Tage später wurde das Urteil des Verwaltungsgerichts bekannt gegeben, mit dem die IRH-Klage gegen das HKM abgewiesen wurde. Die Begründung lautete:

„Das Gericht ist nicht zu der Überzeugung gelangt, dass es sich bei dem Kläger um einen Verein aus natürlichen Personen handelt, der nach seinen Organisationsstrukturen den von einem Verein im demokratischen Rechtsstaat zu fordernden Mindestansprüchen genügt. Insbesondere hat der klagende Verein das Gericht nicht davon überzeugen können, dass aufgrund der inneren Verfasstheit, des Satzungsrechts, der Geschäftsordnung und der sonstigen Regelungen die Gewähr dafür geboten ist, dass die Mitgliederversammlung als das oberste beschlussfassende Organ nach demokratischen Mindestvoraussetzungen tatsächlich in gesicherter Weise der Souverän des Vereins ist und somit Einfluss auf die Willensbildung des Vereins hat.“⁸³²

828) Verhandlungsprotokoll

829) Ebd.

830) Siehe ebd.

831) Ebd.

832) Artikel von Pressereferent Rudolf Reiner, nachgelesen auf der Internetseite des Verwaltungsgerichts Wiesbaden im Juni 2004 (www.vg-wiesbaden.justiz.hessen.de)

Das HKM sah sich durch das Urteil in seiner Argumentation bestätigt, obwohl das Urteil sich in seiner Begründung nur auf die innere Struktur der IRH bezog. Doch in der von der HKM-Pressestelle verfassten Mitteilung wurde als Grund für das Gerichtsurteil die eigene Begründung angegeben:

„Begründete Zweifel hatte das Ministerium hinsichtlich der Beachtung unbedingter Verfassungstreue, der Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie der tatsächlich gelebten Praxis der IRH geltend gemacht. Das Verwaltungsgericht bestätigt dies...“⁸³³

Schließlich kommentierte auch die IRH als abgewiesene Klägerin das Urteil: „Als Grund wurden dabei formale Mängel der internen Organisation der IRH genannt.“ Sie sprach von „im Urteil kurz genannten formalen Abweisungsgründen“. Sie verpflichtete sich, in Kürze die „unzureichenden Formulierungen in der Satzung und der Geschäftsordnung der IRH“ zu beseitigen. Gleichzeitig zog sie die eventuelle Berufung beim Hessischen Verwaltungsgerichtshof in Erwägung, wenn „die vom Gericht genannten formalen Änderungen in der Satzung und Geschäftsordnung“ vorlägen. Die IRH sah ihre Aufgabe darin, islamischen Religionsunterricht in Deutschland grundsätzlich zu etablieren, selbst wenn das Recht zur Durchführung einer anderen islamischen Organisation zugebilligt würde. „Für die IRH geht es grundsätzlich nicht um Gewinnen oder Verlieren nach dem Recht, sondern vielmehr um das Schaffen der notwendigen Grundlage ... zur Einführung islamischen Religionsunterrichts...“⁸³⁴ Insofern handelte es sich aus der Sicht der IRH vorrangig um einen Kampf um die Gleichberechtigung mit anderen Konfessionen.

Zur Frage der Mitgliedschaft Zaidans in der Muslimbruderschaft

In einem Gespräch im Sommer 2004 in Wien beschrieb Amir Zaidan rückblickend seinen Lebensweg in Deutschland und äußerte sich dabei zu einem Vorwurf, der sowohl von den deutschen Behörden wie von den Autoren einiger deutschsprachiger Publikationen erhoben wurde: dass er Mitglied und überzeugter Anhänger der Muslimbruderschaft sei.⁸³⁵

Amir Zaidan lebte etwa zwanzig Jahre in Deutschland. Seinen Angaben zufolge war er als Stipendiat der syrischen Regierung zur Erarbeitung gemeinsamer Projekte im Bereich der Atomforschung nach Deutschland gekommen.⁸³⁶ Als solcher sei er von den in Deutschland lebenden, politisch verfolgten syrischen Muslimbrüdern (*al-Ikhwān al-Muslimūn*) mit Argwohn und Misstrauen betrachtet worden. Kontakte wurden von beiden Seiten gemieden.

Ein politisches Ereignis in Syrien, ein Massaker in einem syrischen Dorf, habe, so Zaidan, bei ihm Empörung ausgelöst. Er habe nicht mehr nach Syrien zurückkehren wollen und habe dann in Deutschland Asyl beantragt. Im Verfahren zum Asylantrag sagte er, dass er in Bezug auf dieses Massaker die in Opposition zur syrischen Regierung stehende Position der Muslimbrüder teile. Sein Antrag wurde abgelehnt. Wäre er nachweisliches Mitglied der Muslimbruderschaft gewesen, hätte man ihm, so lautete seine Einschätzung, als politisch Verfolgtem Asyl gewährt. Er sei jedoch auch ohne Asylantenstatus in Deutschland geblieben. Er habe sich zunehmend für den Islam interessiert und begonnen, in den Organisationen der Muslime in Deutschland aktiv zu werden. Er habe seine Kenntnisse über den Islam an einer islamischen Hochschule in Frankreich, dem Institut Européen des Sciences Humaines, vertieft. Seit 1994 habe er sich im dialogpolitischen Geschehen in Hessen engagiert. Mit der Gründung der IRH und dem Antrag auf IRU betrat er die politische Bühne,

833) www.hessisches-kultusministerium.de

834) Alle Zitate in diesem Absatz wurden der Internetseite der IRH (www.irh-info.de) entnommen.

835) Gespräch mit Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

836) Siehe ebd.

wobei die Begegnungen abhängig vom politischen Standort seiner Gesprächspartner mehr oder weniger positiv ausfielen. Sein Engagement im Dialog entsprach seinem stark religiösen Selbstverständnis. Parallel dazu hatte A. Zaidan zeitweilig einen Lehrauftrag an der Johan Wolfgang Goethe-Universität. Von den Studierenden wurde Zaidan als ein zwar sehr religiöser, doch hoch gebildeter und kompetenter Islamlangelehrter anerkannt. Bei den meisten Frankfurter Muslimen genoss er in hohem Maß Autorität und Respekt und war in allen Organisationen bekannt. Nach den Gutachten zur IRH und der Auseinandersetzung mit dem HKM wurde er in politischen Kreisen in Hessen zur Persona non grata. Der Verfassungsschutz nahm ihn und seine Tätigkeit ins Visier. Sein gesellschaftlicher Ruf litt Schaden.⁸³⁷

In den Publikationen einiger deutscher Autoren über Muslime in Deutschland war immer wieder zu lesen, Zaidan gehöre der Muslimbruderschaft an.⁸³⁸ Zaidan gab an, es sei zu einem offiziellen Beschluss gekommen, ihn nach Syrien auszuliefern. Dieser Auslieferung sei er knapp entronnen. In Syrien habe ihm die Todesstrafe gedroht. Aufgrund seiner angeschlagenen Gesundheit habe er beschlossen, mit seiner achtköpfigen Familie nach Wien umzusiedeln.⁸³⁹

Nach eigenen Angaben erstattete A. Zaidan im Februar 2003 von Wien aus Strafanzeige gegen den hessischen Verfassungsschutz, der ihn unverändert der Organisation der syrischen Muslimbruderschaft zurechnete, was Zaidan als versuchten Rufmord ansah.⁸⁴⁰ In seiner *Stellungnahme zum Vorwurf des Ausländerextremismus und der Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft gegen meine Person* fasste er seine Sicht des Problems zusammen: „Ich bin Opfer einer Diffamierungskampagne, die von den politisch Verantwortlichen in den hessischen Behörden in der Öffentlichkeit gegen mich geführt wurde und wird.“⁸⁴¹

Zu seiner persönlichen Lebenssituation schrieb er:

„Ich erhielt 2002 vom VerwG Gießen Abschiebeschutz aus humanitären Gründen, wegen dieser vom Gericht erkannten paradoxen und lebensbedrohlichen Situation: einerseits erhalte ich weder Asyl- noch Aufenthaltsstatus, weil ich kein Mitglied der Muslimbruderschaft bin, und andererseits bezichtigten mich die politisch Verantwortlichen und die Hessischen Behörden der Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft und betreiben meine Abschiebung in ein Land, in dem mir – wegen eben dieser Verleumdungen – mit Sicherheit Folter bis hin zu Todesstrafe droht.“⁸⁴²

Ferner ging Zaidan auf seine Tätigkeit im Islamischen Konzil ein, in welchem er bis 1995 Vizepräsident gewesen war. Seinen Ausführungen zufolge wurde das Islamische Konzil, das als ein unabhängiges überregionales Koordinationsgremium verschiedener islamischer Religionen, als eine Art Projektforum agiert hatte, 1990 gegründet und bestand seit 1999 nicht mehr.

„Die Behauptung, die IGMG sei damals Mitglied im Islamischen Konzil gewesen, ist nicht richtig, denn die IGMG wurde erst 1995 als Nachfolgeorganisation der AMGT gegründet. Fakt ist, dass die AMGT – Vereinigung der neuen Sicht in Europa – als Mitglied im Islamischen Konzil im fraglichen Zeitraum (1990–1995) nicht Beobachtungsobjekt des Verfassungsschutzes war.“⁸⁴³

Er bittet um Auskunft darüber, „wie es juristisch korrekt zu verstehen ist, dass ich unter Beobachtung der LfV stehe, u.a. mit der Begründung, weil ich (bis November 2000) IRH-Vorsitzender gewesen sei, die unter Beobachtung stehe

837) Gespräch mit Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

838) Siehe Spuler-Stegemann (2002), S. 255 und Ulfkotte (2003), S. 51

839) Gespräch mit Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

840) Siehe ebd.

841) Zaidan: *Stellungnahme zum Vorwurf des Ausländerextremismus und der Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft gegen meine Person*, 14. Februar 2003 (Archiv der IRH, Wien)

842) Ebd.

843) Ebd.

(jedoch erst seit Mai 2001), und dass gleichzeitig die IRH seit Mai 2001 unter Beobachtung der LfV steht u.a. mit der Begründung, weil ich unter Beobachtung stehe, ich jedoch nur bis November 2000 IRH-Vorsitzender war.“⁸⁴⁴

Er stellt fest: „Aus diesem seitens der Politik künstlich konstruierten Circulus vitiosus wird die IRH niemals aus eigener Kraft entrinnen können, denn weder das eine noch das andere sind jemals ungeschehen zu machen bzw. seitens der IRH allein zu korrigieren. 1. Die IRH wurde u.a. von mir gegründet und etabliert und von mir zwei Jahre lang als Vorsitzendem geleitet, dies ist historischer Fakt. 2. Ich wurde und werde von den politisch Verantwortlichen in Hessen und von den Hessischen Behörden wegen meines jahrelangen ehrenamtlichen Einsatzes für die Integration der Muslime in Hessen und für die IRH als ‚Ausländerextremist‘ diffamiert. Dieser falsche Verdacht kann nur mit Zustimmung der politisch Verantwortlichen von den zuständigen Behörden korrigiert werden.“⁸⁴⁵

Zaidan kämpfte mit rechtlichen Mitteln für die Anerkennung seiner Person und seiner Tätigkeit und stellte die berechnete, allerdings rhetorische Frage:

„Darf man mich für meinen selbstlosen und ehrenamtlichen Einsatz für die Integration der Muslime in Hessen, für die Öffnung der islamischen Organisationen, für die deutschsprachige Öffentlichkeitsarbeit, für die Mitbegründung und Etablierung der Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft in Hessen, für den interkulturellen Dialog, für die Gründung und Etablierung der IRH, für die Mitbegründung des Abrahamischen Teams und der Abrahamischen Foren und für die beispiellose deutschsprachige islamologische/islamwissenschaftliche Arbeit nicht schätzen und achten?“⁸⁴⁶

Und zum Schluss die ebenso rhetorische Frage: „Ist es nicht im Sinne eines gedeihlichen, friedvollen Miteinander förderlicher und ehrlicher, das Untergraben und In-Frage-Stellen meiner Integrationsaktivitäten zu beenden und in einen sachlich konstruktiven, durchaus kritischen Diskurs einzutreten, für eine gelingende Integration der Muslime in Hessen?“⁸⁴⁷

Ein Frankfurter Anwalt sollte Zaidans Klage wegen angeblicher Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft vor Gericht bringen und erreichen, dass die nicht zutreffenden Informationen über die IHR und Zaidan aus den Akten gelöscht werden.

Weitere Entwicklung die IRH und ihren IRU-Antrag in Hessen betreffend

Im Frühsommer 2005 wurde der Bericht 2004 des Verfassungsschutzes in Hessen vom Hessischen Ministerium des Innern und für Sport veröffentlicht. In diesem Bericht wurde die IRH zum ersten Mal in ihrer Geschichte erwähnt.⁸⁴⁸ Als erstes wird die für die IRH-Muslime geltende Verbindlichkeit der Scharia genannt:

„Für die IRH ist ein wesentliches Merkmal der Scharia, des mit dem Grundgesetz unvereinbaren islamischen Rechts, ihr ‚prinzipiell allumfassender und zeitloser Charakter‘“, woraus die Schlussfolgerung gezogen wird: „Für die IRH gibt es keine vollgültige Anerkennung des Grundgesetzes.“⁸⁴⁹

Die von den Gutachten und vom Hessischen Kultusministerium unterstellte Verschleierungsstrategie der IRH wird im Bericht wiederholt zum Ausdruck gebracht: „Ihre verfassungsfeindlichen Ziele werden von der

844) Ebd.

845) Ebd.

846) Zaidan: Stellungnahme zum Vorwurf des Ausländerextremismus und der Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft gegen meine Person, 14. Februar 2003 (Archiv der IRH, Wien)

847) Ebd.

848) Siehe Verfassungsschutz in Hessen, Bericht 2004, S. 25

849) Ebd., S. 26

IRH verschleiert, sie vermeidet nach außen angreifbare Aussagen.“ Auch die Schließung des *Freitagsblattes* wird vom Verfassungsschutz in diesem Sinne interpretiert: „So wurde ihre Publikation *Freitagsblatt* bereits im Jahr 2000 eingestellt, da dort immer wieder Anhaltspunkte für extremistische Bestrebungen zu finden waren.“⁸⁵⁰ Als Beispiel wird die Aussage von K. Khan zitiert, der zufolge „die Länder der dritten Welt im Bereich Religionsfreiheit und Toleranz der ersten Welt weit voraus seien“. Dass Karola Khan in diesem Zusammenhang Pakistan erwähnt hatte, wird als „ein deutlicher Hinweis“ dafür interpretiert, welche Ordnung die IRH anstrebe.⁸⁵¹ Die Art und Weise der IRH, an die Öffentlichkeit zu treten, wird ebenfalls als bloße Taktik gedeutet: „Aus taktischen Gründen versucht die IRH seit Jahren, prominente Gäste einzuladen, um sich politisch aufzuwerten.“⁸⁵² Zur weiteren Begründung einer Beobachtung der IRH durch den Verfassungsschutz werden die Klassenfahrt-*fatwa*⁸⁵³ sowie Zitate angeführt, die die kritische Haltung der IRH im Hinblick auf soziale und politische Themen belegen sollen:

„Muslime und Musliminnen seien ‚die neuen Rechtlosen unseres Landes‘, die IRH sprach von ‚staatlicher Willkür gegen Muslime‘, sie würden ‚pauschal und chronisch‘ als Feinde von Verfassung und Grundgesetz erklärt. Massiv werde die Landesverwaltung diffamiert.“⁸⁵⁴

Zum Schluss des Berichts wird speziell der islamische Religionsunterricht in Hessen als Ziel der IRH wie folgt thematisiert:

„Wichtiges Ziel der islamistischen Organisation ist die Einführung islamischen Religionsunterrichtes mit ihr als Trägerin an den hessischen Schulen. Das Hessische Kultusministerium hat einen entsprechenden Antrag der IRH abgelehnt. Die dagegen eingereichte Klage wies das Verwaltungsgericht Wiesbaden am 15. Juni ab. Die IRH sei keine Religionsgemeinschaft, eine eigene tragfähige Organisationsstruktur sei nicht erkennbar. Die IRH hat gegen das Urteil beim VGH Kassel Revision eingelegt.“⁸⁵⁵

Aus diesem Zitat geht hervor, dass das Verwaltungsgericht Wiesbaden ein extremistisches Potenzial der IRH gerade nicht festgestellt, sondern lediglich strukturelle Mängel der Organisation als Hindernis für die Trägerschaft für den IRU an hessischen Schulen angeführt hat.

Die IRH wird im Bericht des Verfassungsschutzes in Hessen in einer Reihe mit international agierenden militanten Organisationen erwähnt wie der Al-Qaida, der verbotenen antisemitischen Hizb ut-Tahrir al Islami (HuT), der durch Selbstmordattentate bekannten militanten Islamischen Widerstandsbewegung HAMAS, der multinationalen radikalen Muslimbruderschaft Islamische Heilsfront FIS, der Bewaffneten Islamischen Gruppe GIA, der Salafitischen Gruppe für die Mission und den Kampf GSPC, der schiitischen Hizb Allah oder dem Kalifatsstaat. Eine Nennung in diesem Zusammenhang könnte den Schluss nahe legen, die IRH teile das ideologische Gedankengut der genannten Organisationen.

Die IRH hatte zusammen mit der Evangelischen Kirche in Frankfurt eine „Woche der Begegnung“ geplant, die am 19. Juni 2005 beginnen sollte.⁸⁵⁶ Durch Vorträge und Diskussionen in verschiedenen Stadtteilen Frankfurts sollten Leben und Probleme der praktizierenden Muslime und ihrer Organisationen der Öffentlichkeit transparenter gemacht werden. Die Schirmherrschaft über die Veranstaltung hatte die Frankfurter Oberbürgermeisterin Petra Roth (CDU) übernommen. Zu Beginn der „Woche der Begegnung“ wurde jedoch

850) Ebd.

851) Ebd.

852) Ebd.

853) Siehe Verfassungsschutz in Hessen, Bericht 2004, S. 26

854) Ebd.

855) Ebd.

856) Siehe www.irh-info.de

bekannt, dass die IRH als eine Organisation, die verfassungsfeindliche Ziele verfolge, im Verfassungsschutzbericht 2004 erwähnt wird. Die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* nannte die Situation „politisch heikel“, ein Grund dafür, dass der Integrationsdezernent Albrecht Magen (CDU) seine Teilnahme an der Woche abgesagt habe, „um nicht zwischen die Fronten zu geraten“.⁸⁵⁷ Die Stadtverordneten von SPD und Grünen wollten wissen, wie es zu einer solchen Schirmherrschaft habe kommen können. Petra Roth erklärte, dass die Zusage für die Schirmherrschaft bereits im März auf Antrag des Zentrums Ökumene der EKHN⁸⁵⁸ gegeben worden sei. Trotz der kritischen Haltung ihrer Parteien nahmen der Landtagsabgeordnete Tarik al-Wasir (Grüne) und Nancy Faeser (SPD) an einer Podiumsdiskussion in der Stadtkirche Höchst im Rahmen der geplanten „Woche der Begegnung“ teil. Auf dieser Veranstaltung formulierte die IRH mit ihrem Vorsitzenden Ramazan Kuruyüz an der Spitze ihre Stellungnahme zur Erwähnung der Organisation im Verfassungsschutzbericht 2004. Am 15. Juni 2005 veröffentlichte die IRH auf ihrer Webseite eine „Pressemitteilung der IRH zum Verfassungsschutzbericht 2004“ mit einer Erklärung zu der in Rede stehenden Kritik. Diese Mitteilung ist ein interessantes Dokument misslungener Beziehungskultur auf Landesebene, deshalb wird dieser Text hier vollständig wiedergegeben:

„Über alle im Verfassungsschutzbericht genannten Vorwürfe und Unterstellungen haben wir uns in den institutionellen Gesprächen mit dem Innenminister Volker Bouffier und dem Direktor des LfV Lutz Irrgang (22. Januar 2002, 4. Juni 2002, 26. Juni 2003 und 3. Mai 2004) ausführlich und offen ausgetauscht und sie unmissverständlich geklärt. In diesen Gesprächen erklärten Herr Minister Bouffier und Herr Direktor Irrgang diese im Verfassungsschutzbericht erwähnten Bedenken ausdrücklich als geklärt und erledigt. Es ist sehr bedauerlich, dass das LfV uns trotzdem mit diesen längst geklärten alten Vorwürfen und Bedenken nun im Verfassungsschutzbericht belastet. Dieses Vorgehen des LfV ist ein Bruch getroffener Absprachen und hat nach unserem Empfinden einen rein politischen Hintergrund bzw. Charakter. Die erste Ankündigung, dass die IRH vom LfV beobachtet wird, war im Jahre 2001, in einer Zeit, in der sich das Kultusministerium vor der Ablehnung unseres Antrages auf den islamischen Religionsunterricht und vor der ersten juristischen Instanz eine solche Unterstützung von dem LfV bzw. dem Innenministerium gewünscht und gebraucht hätte. Nun sind wir – trotz der Klärung aller Vorwürfe und der Absprachen zwischen Herrn Bouffier, Herrn Irrgang und uns – zum ersten Mal in einem Verfassungsschutzbericht erwähnt. Erstaunlicherweise fällt dies in eine Zeit, in der wir mit dem Kultusministerium in einer entscheidenden Phase des Berufungsverfahrens zum islamischen Religionsunterricht vor dem Hessischen Verwaltungsgerichtshof stehen. Wir hätten uns einen fairen und juristischen Umgang in diesem Prozess gewünscht. Was wir hier erleben, ist eine rein politisch motivierte Aktion der Landesregierung. Ein Ministerium, hier das HKM, konnte mit uns im Verfahren zum islamischen Religionsunterricht nicht sachlich umgehen und bedarf des politischen Eingreifens eines anderen Ministeriums, hier des Innenministeriums, in einen juristischen Prozess. Dieses Vorgehen ist ein Schlag ins Gesicht unseres demokratischen Rechtsstaates. Demokratie darf nicht heißen, dass die Machträger durch ihre Mehrheit mit einer Minderheit so unwürdig und möglicherweise sogar willkürlich umgehen. Diese politisch motivierte Aktion des LfV hat auch das Ziel, dem anerkannten Ruf der IRH bei und unter vielen gesellschaftlichen Kreisen über hessische Grenzen hinaus zu schaden. Wir haben nie auf eine Aufwertung oder eine Anerkennung durch die Landesregierung gewartet, aber wir hätten bestimmt einen fairen Umgang verdient.“⁸⁵⁹

Im weiteren Verlauf dieser Stellungnahme erklärte die IRH Punkt für Punkt ihre Position zu den gegen sie erhobenen Vorwürfen des Landesamtes für Verfassungsschutz. Zum Schluss wurde im Schreiben der IRH mitgeteilt, dass der IRH-Vorsitzende Ramazan Kuruyüz die persönliche Entscheidung getroffen habe, aus Protest gegen die Vorgehensweise der amtlichen Entscheidungsträger Deutschland zu verlassen. Die Entscheidung wurde so motiviert:

857) Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 140 (2) vom 20. Juni 2005, S. 45: Schatten der Zwietracht auf interreligiösem Dialog

858) Das Zentrum Ökumene der EKHN befindet sich in der Praunheimer Landstraße 206 in Frankfurt am Main.

859) Pressemitteilung der IRH vom 15. Juni 2005 zum Verfassungsschutzbericht 2004 (www.irh-info.de)

„Nach einem so unwürdigen Umgang durch das Innenministerium bzw. die Landesregierung will ich hier, wo ich bzw. meine Religionsgemeinschaft durch eine rein politisch motivierte Aktion als ‚Verfassungsfeind‘ dargestellt wurde, nicht mehr leben.“⁸⁶⁰

Die IRH beschloss, sich gegen die Erwähnung im hessischen Verfassungsschutzbericht 2004 gerichtlich zu wehren.⁸⁶¹ Erst nach Abschluss dieses Verfahrens wollte Kuruyüz seine Entscheidung, Deutschland zu verlassen, realisieren.⁸⁶²

Die Reaktionen der langjährigen Dialogpartner der IRH fielen zugunsten der IRH aus. So äußerte sich Cordelia Kopsch, stellvertretende Kirchenpräsidentin der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, positiv über die IRH:

„Wir haben über Jahre hinweg mit der IRH als einer Dachorganisation des Islam in Hessen zusammengearbeitet, um den christlich-islamischen Dialog zu fördern. Die Gespräche [mit der IRH] haben bislang in einer ernsthaft offenen und konstruktiven Atmosphäre stattgefunden. Vermutungen des Verfassungsschutzes, dass diese von Seiten des IRH nur aus ‚taktischen Gründen‘ geführt würden, können wir nicht bestätigen.“⁸⁶³

Im weiteren Verlauf dieser Stellungnahme wird auch der Konflikt zwischen der hessischen Landesregierung und der IRH angesprochen: „Die EKHN beobachtet eine zunehmende Schärfe in dem Konflikt zwischen der hessischen Landesregierung und der Islamischen Religionsgemeinschaft in Hessen und hofft auf eine baldige Klärung des Konflikts.“⁸⁶⁴ Auch Peter Hünseler, Vertreter der in Frankfurt ansässigen Stelle der Bischofskonferenz zur Förderung des christlich-islamischen Dialogs CIBEDO, sehe, laut Bericht der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, in der IRH weiterhin einen zuverlässigen Dialogpartner.⁸⁶⁵ Im September 2005 zog die IRH vor das Hessische Verwaltungsgericht in Kassel und erlitt dort eine Niederlage.

„Der hessische Verwaltungsgerichtshof in Kassel hat mit einem heute verkündeten Urteil die Forderung einer islamischen Vereinigung nach Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes an hessischen Schulen abgelehnt. Das Berufungsgericht hat damit ein entsprechendes Urteil des Verwaltungsgerichtes Wiesbaden bestätigt“,

so wurde die Ablehnung der Revisionsklage der IRH formuliert.⁸⁶⁶ Es wurden zwei für diese Entscheidung maßgebliche Gründe genannt. Erstens:

„Nach Ansicht des Gerichts erfüllt die IRH nicht die Voraussetzungen des verfassungsrechtlichen Begriffs einer Religionsgemeinschaft.“ Die IRH wurde vom Gericht als ein „Interessenverband zur Durchsetzung von Projekten“ definiert.⁸⁶⁷

Zweitens: „...weil Zweifel an ihrer Verfassungstreue nicht hinreichend ausgeräumt worden sind. Zweifel an der Verfassungstreue der IRH ergeben sich insbesondere aus ihren Verbindungen zu islamistischen Vereinigungen, die unter Beobachtung des Verfassungsschutzes stehen, sowie aus den von ihr vertretenen religiösen Inhalten.“⁸⁶⁸

860) Ebd.

861) Siehe *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 140 (2) vom 20. Juni 2005, S. 45

862) Siehe IRH-Stellungnahme zur Erwähnung der Islamischen Religionsgemeinschaft in Hessen (IRH) im Bericht des Hessischen Verfassungsschutzes. Darmstadt, 17. Juni 2005 (Archiv der IRH)

863) Ebd.

864) Ebd.

865) Siehe *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 140 (2) vom 20. Juni 2005, S. 45

866) Presseinformation des Hessischen Verwaltungsgerichtshofs Kassel vom 14. September 2005, S. 2

867) Ebd.

868) Ebd.

Mit der Erwähnung der IRH im Verfassungsschutz-Bericht 2004 wurde nicht argumentiert.

Zusammenfassung IRH

Mitte der 1990er Jahre waren die Muslime in Frankfurt außerordentlich aktiv. Mit dem Islamischen Arbeitskreis (IAK) Hessen etablierte sich eine ethnisch übergreifende muslimische Organisation, die den Anspruch erhob, alle sunnitischen *mazhab* und die schia in deutscher Sprache politisch zu vertreten. Diese Entwicklung war Ausdruck eines Selbstbewusstseins der organisierten Muslime in Hessen, das im Lauf von etwa drei Jahrzehnten gewachsen war. Der entstandene Arbeitskreis, Vorläufer der IRH, war das Ergebnis der gemeinsamen Kreativität engagierter Muslime aus verschiedenen Nationen und einiger am Dialog interessierter Pfarrer und Mitarbeiter der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Die Muslime waren bereit, sich für ihre religiösen Belange gesellschaftlich-politisch zu engagieren. Die evangelischen Dialogpartner gaben den Anstoß und unterstützten die neue muslimische Organisation mit Rat und Tat. Die Dialogarbeit institutionalisierte sich in der ICA, der Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft in Hessen. Der rein muslimische IAK setzte seine Entwicklung aus eigener Kraft fort. Die juristische Form der Organisation, deren Mitglieder Vereine, also juristische Personen waren, erlaubte es ihr jedoch nicht, ihre politischen Projekte zu verwirklichen.

Die Mitglieder der im IAK formell zusammengeschlossenen Organisationen engagierten sich nach ihren sprachlichen, bildungsmäßigen und zeitlichen Möglichkeiten. Nach etwa vier Jahren änderte der IAK seine juristische Form und wurde zur IRH, deren Mitglieder nunmehr natürliche Personen waren – eine Voraussetzung für die rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft. Aus engagierten Mitgliedern entstand so der Kern einer Religionsgemeinschaft, die sich in den folgenden Jahren stark vergrößerte. Ihre wesentlichen Merkmale waren die Basissprache Deutsch und das Engagement für gesellschaftliche Veränderungen für Muslime, ein Engagement, das auch als Gottesdienst im Sinne des Islam verstanden wurde.

Die IRH war eine zukunftsorientierte Organisation, alle ihre Projekte wurden auf die Gestaltung einer besseren religiösen Zukunft, vor allem für die jüngeren Generationen, ausgerichtet. Ihre Tätigkeit zielte nicht mehr nur nach innen, sondern viel stärker nach außen. Sie setzte sich für den Aufbau einer Beziehungskultur in der deutschen Gesellschaft ein, die ihren eigenen Vorstellungen entsprechen sollte. Man könnte die IRH als eine muslimische Integrationsavantgarde mit eigenen, zum Teil vom politischen Mainstream abweichenden Visionen bezeichnen, eine Avantgarde allerdings, die in erster Linie die traditionalistischen praktizierenden Muslime vertrat, welche die Verhaltensregeln der Scharia als verbindlich ansahen.

Es stellt sich die Frage nach dem inneren Wesen der IRH. Der erste Vorsitzende der IRH A. Zaidan beschrieb seine Organisation im *Freitagsblatt* so:

*„Die IRH ist eine Religionsgemeinschaft, deren gesamte Struktur genau nach den Vorgaben des Gesetzgebers aufgebaut ist. Die IRH ist sowohl in ihrer Mitgliederstruktur als auch in ihrer gesamten Organisationsstruktur, in ihrer Gründung und Etablierung ein Novum in der gesellschaftspolitischen Zusammenarbeit der Muslime, nicht nur im gesamten Bundesgebiet, sondern in ganz Europa.“*⁸⁶⁹

*„Die IRH ist in Bereichen tätig, die von einzelnen Vereinen nicht durchgeführt werden können. Die IRH ist deshalb eher eine Ergänzung und eine Entlastung für eine islamische Arbeit in Hessen.“*⁸⁷⁰ Außerdem sagte er in einem Interview über die IRH: *„Wir sind und waren von Anfang an unabhängig in jeder Hinsicht, poli-*

869) *Freitagsblatt*, Nr. 1/1998, S. 2

870) Ebd.

tisch neutral und finanziell autonom mit rein religiösen Zielen. Nur auf dieser Basis war und ist es möglich, Muslime aller Ethnien als Mitglieder zu gewinnen.“⁸⁷¹

Was also ist an der IRH islamisch, was ist deutsch, was global und was lokal geprägt und was ist neu an der Identität dieser Religionsgemeinschaft? Die Antwort ergibt sich aus der Lebensrealität der orthopraxen Muslime in Deutschland.

Das islamische Element der IRH lag in den Hauptquellen des Islam: Koran, Sunna und zum Teil die gelebte Scharia als gestaltendes Element der Lebensorganisation im privaten Bereich. Das deutsche Element, das die IRH naturgemäß geprägt hat, bestand in objektiven Gegebenheiten wie der deutschen Sprache, dem Territorium, den rechtlichen Strukturen, den allgemein geltenden Gesetzen, der menschlichen Umgebung. Die globale Seite der IRH wurde von ihrem panislamischen *umma*-Gedanken wie von ihren internationalen Verbindungen geprägt, die lokale Seite von ihrer notgedrungenen Abhängigkeit von hessischen Behörden, Landesgesetzen und Vorschriften.

Worin bestand das Novum dieser Religionsgemeinschaft? Die Antwort liegt nahe: Es ist die einzigartige Symbiose der genannten Elemente, die eine ihrem Wesen nach neue Organisation der Muslime ausmachte. Natürlich wurde die IRH auch von der historischen Entwicklung und deren Eigendynamik beeinflusst. Die IRH besaß die Eigenschaften einer herkömmlichen muslimischen Religionsgemeinschaft und erhob gleichzeitig den Anspruch auf politische Mitsprache in ihren eigenen Angelegenheiten. Sie entwickelte sich von einem neutralen dialogwilligen Partner zu einer kritischen religiös-politischen Opposition auf Landesebene.

Soziale Gerechtigkeit und Gleichberechtigung für Muslime wurden zu Hauptmotiven der Öffentlichkeitsarbeit der IRH. Die IRH protestierte gegen die Behandlung der Muslime als neuer Unterklasse und wies dabei auf ihre sozialen Probleme hin, deren Wurzeln sie in religiösem Rassismus und Diskriminierung sah. Das Ungewöhnliche an der IRH war, dass sie eine Religionsgemeinschaft mit konservativen religiösen Inhalten war, die ihre Tätigkeit im politisch linken Spektrum entfaltete. Das war eine neue Erscheinung am politischen Horizont in Hessen, führte aber in die politische Isolation, denn der besondere Charakter der IRH war kaum mit irgendeiner politischen Partei kompatibel: Für die christlichen Parteien war die IRH zu kritisch und außerdem fremd, nicht dem christlich-humanistischen Kulturkreis zugehörig, und für die linken Parteien war sie zu religiös, zu konservativ und daher suspekt.

Die christlichen Verbündeten der IRH aus dem interreligiösen Dialog unterstützten die IRH zwar beratend, handelten dabei aber eher aus eigener Initiative und nicht als offizielle Repräsentanten der evangelischen Kirche, weshalb sie auch kein politisch relevantes Gewicht hatten. Ein Zitat aus einem an den Kirchenpräsidenten Peter Steinacker gerichteten Brief der IRH veranschaulicht diese Problematik:

„Sollte die Dialogarbeit der ICA in den letzten sieben Jahren lediglich die Privatinitiative einiger sehr engagierter, vertrauenswürdiger und verlässlicher Christen gewesen sein, müssen wir dies so interpretieren, dass die IRH als offizielle Vertretung von mehr als 11.000 volljährigen muslimischen Mitgliedern in Hessen von einer falschen Prämisse in der institutionellen Dialogarbeit auf Landesebene ausgegangen ist, und wir sehen aufgrund dessen derzeit keine ausbaufähige Basis in einer Fortsetzung dieser nicht-offiziellen Dialogarbeit.“⁸⁷²

Eine weitere Besonderheit der IRH lag in ihrem Bemühen, die Scharia zu modernisieren und zu säkularisieren. Ihre Anpassung an die vorhandenen Lebensbedingungen bestand in ihrer selektiven Anwendung, in ihrer Reduzierung auf den privaten Lebensbereich eines Gläubigen.

Die Bemühungen der IRH gingen unter anderem dahin, eine lokale musterhafte *umma* orthopraxer Muslime zu schaffen und durch Bildung und Erziehung weiter wachsen zu lassen. Diese *umma* sollte einen multi-

871) Zaidan (1999c), S. 8 Internet-Ausdruck

872) Brief der IRH an Peter Steinacker vom 9. April 2001 (Archiv IRH)

ethnischen, panislamischen, multikulturellen Charakter haben und gleichzeitig ein auf Konsens basierendes religiöses Profil nach außen zeigen. So deklarierte die IRH ihr Verständnis einer *umma*:

*„Die IRH verkörpert die multinationale und multikulturelle Vielfalt der Muslime in Hessen. Ihre registrierten Mitglieder kommen aus allen ehemaligen Anwerbeländern – Türkei, Marokko, Tunesien, dem ehemaligen Jugoslawien sowie aus vielen arabischen und afrikanischen Staaten und weiteren Staaten des islamischen Kulturkreises wie u.a. Afghanistan, Bangladesch, Pakistan, Indien. Diese Vielfalt an Nationalitäten bringt eine ebenso große Vielfalt an Sprachen, Sitten, Bräuchen und Traditionen mit sich. Das einigende Band dieser multinationalen Gruppe ist die gemeinsame Religion, der Islam. Sichtbarer Ausdruck für diese Einheit im Islam trotz anderweitiger Verschiedenheit ist der nun erfolgte Zusammenschluss zur IRH.“*⁸⁷³

Die Mitglieder der IRH bildeten eine äußerst heterogene Gruppe, deren Kern aus hoch gebildeten und engagierten Muslimen diverser ethnischer Zugehörigkeit bestand. „Alles, was die IRH bisher geleistet hat, wurde durch das Engagement von Privatpersonen erreicht“,⁸⁷⁴ betonte Zaidan. Es war de facto nur ein relativ enger Kreis engagierter Personen, die aktiv an der Durchführung der Projekte beteiligt waren. Die IRH leistete Pionierarbeit. Die meisten ihrer Schritte musste sie tun, ohne auf entsprechende Erfahrungen zurückgreifen zu können.

Das personelle Problem der IRH hat mit den großen Diskrepanzen unter den Mitgliedern hinsichtlich des allgemeinen und religiösen Bildungsgrades sowie der Sprachkenntnisse zu tun. Diese Sachlage erschwerte die interne Kommunikation mit der Basis im theologischen wie im politischen Bereich. Deshalb sah die IRH ihr Ziel auch darin, die Muslime in theologischen Fragen des Islam weiterzubilden.

Die Aneignung westlicher Denkmuster durch Übernahme der landesüblichen politischen Rhetorik und ihre Vermischung mit der eigenen religiösen Rhetorik führte dazu, dass ein neues semantisches Feld geschaffen wurde. Selbst wenn die IRH-Kritiker diese Aneignung der als demokratisch bzw. humanistisch bezeichneten Rhetorik als eine Art Täuschungsmanöver auffassten,⁸⁷⁵ ist es in der Realität so, dass völlig neue Formulierungen entstanden, die die Symbiose zwischen moderner westlicher Kultur und dem Islam widerspiegeln. Diese Formen sollten durch den IRU an die nächsten Generationen weitergegeben werden. Im religiös-politischen Kampf der IRH ging es um die Legitimierung der religiösen Bedürfnisse der praktizierenden Muslime durch die Politik sowie um die gesellschaftliche Anerkennung des traditionsbewussten konservativen Islam als einer gleichberechtigten religiösen Weltanschauung und Lebensführung.

II. Gemeinsames Projekt der Diyanet und der Frankfurter Universität: Gründung einer Stiftungsprofessur für Islamische Religion

Der Umzug der IRH nach Gießen und A. Zaidans und K. Khans nach Wien hatte zur Folge, dass es nun in Frankfurt am Main eine panislamisch multiethnisch orientierte Organisation mit dem Anspruch, für die religiösen Belange der Muslime politisch einzutreten, nicht mehr gab. Die nach dem 11. September 2001 einsetzende antiislamische Propaganda, verstärkt u. a. durch den Irak-Krieg, die Kopftuchdebatte und den Mord an dem holländischen Regisseur van Gogh, führte dazu, dass das politische Engagement der muslimischen Vereine und einzelner Muslime spürbar zurückging, man scheute öffentliche Auftritte und zog sich weitge-

873) Stellungnahme zu den Religionsgemeinschaften der Aleviten und Ahmadiyya (o.J.), S. 1 (Archiv der IRH)

874) *Freitagsblatt*, Nr. 1/1998, S. 3

875) Siehe drittes Gutachten, S. 12 f.

hend aus dem politischen Leben zurück. Die mit dem Terrorismus verbundenen Ängste der Bevölkerung projizierten sich hauptsächlich auf die arabischen Muslime. Abgesehen vom Kaplan-Prozess in Köln blieb das Image der türkischen Diaspora in der deutschen Gesellschaft positiv, wozu die europäische Orientierung der Türkei mit der Option eines Beitritts in die EU beigetragen haben mochte.

Die DITIB (Diyanet Isleri Türk-Islam Birliği – Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion) in Frankfurt bemühte sich aktiv, sich in diesen für Muslime schweren Zeiten zu einem soliden Partner für einen interkulturellen bzw. interreligiösen Dialog in der deutschen Gesellschaft zu entwickeln. Die Organisation bot interessierten Menschen Führungen in der Zentralmoschee im Frankfurter Bahnhofsviertel an und nahm an zahlreichen Dialogveranstaltungen teil. In der Dialogszene nahm die DITIB den Platz der nun in Gießen residierenden IRH ein. Eine loyale, gemäßigte und mit diplomatischem Geschick geführte Politik kennzeichnet die Beziehung der DITIB zu den gesellschaftlichen Institutionen und den politischen Entscheidungsträgern im hessischen Raum.

Auch hinsichtlich des islamischen Religionsunterrichts änderte die DITIB ihre Position. Ihr ursprünglich nationalistisch orientierter Ansatz für den IRU wurde neu konzipiert. Unter dem Motto „Wir haben zehn Jahre geschlafen“ plädierte die DITIB für einen deutschsprachigen Islamunterricht, der in das staatliche Bildungswesen integriert werden sollte. Dieser Wandel wurde durch den Wahlsieg der pro-islamischen AKP, der Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung, im Jahr 2003 und den darauf folgenden Regierungswechsel in der Türkei möglich.

Die aktuelle Entwicklung der DITIB zeigt, dass sie bestrebt ist, die panislamische Gemeinschaft der Muslime in Deutschland zu vertreten. Dies wird auch in dem Zitat aus einem Interview der Islamischen Zeitung mit R. Cakir, dem türkischen Botschaftsrat für religiöse Angelegenheiten und Vorstandsvorsitzenden der DITIB, deutlich:

„Unabhängig davon, welche Leistungen die Türkei für ihre Staatsangehörigen in Deutschland und Europa erbringt, übernimmt DITIB die religiöse Betreuung der Muslime in Deutschland, ohne Unterscheidung nach Nationalität, Rasse oder Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe. ... Als verlässlicher Partner bemüht sich unsere Organisation, das Vertrauen in die Muslime und in den Islam zu stärken.“⁸⁷⁶

Die DITIB hat sich ein Ziel gesetzt, das alle muslimischen Organisationen in Deutschland ansprechen soll: „Wir möchten die Gleichstellung der Angehörigen aller Religionen. Diese muss auch Eingang finden in die jeweiligen Bundes- und Landesverfassungen.“⁸⁷⁷

Entstehung und Geschichte der Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Frankfurter Universität

Erste Vorgespräche

Die Idee einer Stiftungsprofessur wurde vom Fachbereich Evangelische Theologie und der DITIB Frankfurt entwickelt. Man gelangte der zu der Überzeugung, dass es auf dem Gebiet des Islam und seiner Auslegung auf akademischer Ebene in Deutschland Handlungsbedarf gebe.⁸⁷⁸ Es entstand die Idee einer Stiftungs-

876) Interview mit R. Cakir in der *Islamischen Zeitung*, März 2005

877) Siehe ebd.

878) Gespräch mit Prof. Dr. Weber, November 2005

professur für Islamische Religion, die analog zu der seit Jahren bestehenden Martin-Buber-Stiftungsprofessur für jüdische Religionsphilosophie an der Universität⁸⁷⁹ eingerichtet werden könnte.

Als mögliche Stifterin wurde die türkische Religionsbehörde Diyanet in Ankara gewonnen. Als Sprecher der DITIB hatte Dr. H. Kurt einen guten Kontakt zum damaligen Religionsattaché der türkischen Diyanet, Herrn Kalkan, dem die Idee einer Stiftungsprofessur für Islamische Religion vorgestellt wurde. Diyanet signalisierte Interesse an dem Projekt und an einer diesbezüglichen Zusammenarbeit mit der Universität. Es folgte eine Einladung deutscher Religionswissenschaftler in die Türkei zum Kennenlernen der Universität in Izmir, die als mögliche akademische Partnerin in Betracht gezogen wurde.⁸⁸⁰

Diyanet

Auszüge aus der Dokumentation der Diyanet belegen, dass sie durchaus an einer interreligiösen Zusammenarbeit im Ausland, besonders im Bereich „religiöse Bildung“ interessiert war:

„Damit unsere Bürger und deren Kinder, die im Ausland leben, ihre nationale und religiöse Identität bewahren, muss ihrer religiösen Bildung und Unterweisung besondere Bedeutung beigemessen werden; die ‚offiziellen Religionsbeauftragten‘, die in diese Länder entsandt werden, müssen speziell ausgebildet werden.“⁸⁸¹

Es war ein Anliegen der Diyanet, auf in Deutschland ausgebildete islamische Fachkräfte zurückgreifen und so die islamische Religion angemessen an die zweite und dritte Generation der Muslime weitergeben zu können:

„Es besteht Bedarf an Mitarbeitern, die mit der Bewahrung der nationalen und religiösen Identität des unabhängigen türkischen Staates sowie mit der Sprache und Kultur des Landes, in das sie entsandt werden sollen, eng vertraut sind.“⁸⁸²

Auch für die Arbeit in der Türkei brauchte Diyanet solche muslimischen Fachkräfte, um einen konstruktiven Dialog führen und die deutschen bzw. christlichen Institutionen mitgestalten zu können.

„Die Mitarbeiter des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten in der Türkei, vor allem die Muftis, die Prediger und Vorbeter, müssen dazu angehalten werden, Weiterbildungskurse über die anderen Religionen im In- und Ausland zu besuchen; es sind auch entsprechende Seminare zu veranstalten.“⁸⁸³

Das Interesse an einem akademisch fundierten interreligiösen Studium für seine Mitarbeiter, besonders im jüdisch-christlichen Bereich, war bei Diyanet programmatisch festgelegt:

„Das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten muss die notwendigen Initiativen ergreifen, um die Mitarbeiter im Hinblick auf die Religionen von heute, besonders das Judentum und Christentum, zu schulen; sie sollten die Sprachen der

879) Diese Stiftungsprofessur wurde 1985 von der EKHN mit dem Ziel ins Leben gerufen, „dass die zukünftigen Pfarrer und Religionslehrer durch besondere Kenntnis des Judentums das Neue Testament nicht mehr antijüdisch auslegen, sondern bereit für eine vorurteilslose Begegnung zwischen Juden und Christen sind“ (Privatarchiv Prof. Dr. E. Weber).

880) Gespräch mit Prof. Dr. Weber am 24. März 2005

881) Dokumentation „Republik Türkei“, Präsidium für Religiöse Angelegenheiten, CIBEDO-Beiträge 13 (1999) 4, S. 150

882) Ebd., S. 147

883) Dokumentation „Republik Türkei“, Präsidium für Religiöse Angelegenheiten, CIBEDO-Beiträge 13 (1999) 4, S. 152

Quellen dieser Religionen kennen. Daher müssen die betreffenden Institutionen Stipendien für Fachstudien anbieten.“⁸⁸⁴

Auch an einem aus theologischer Perspektive geführten Dialog in Deutschland und an der Einrichtung entsprechender Institutionen war Diyanet nachweislich interessiert:

„Sinnvoll erscheint angesichts der starken türkischen Prägung des Islam in Deutschland jedenfalls die Einbeziehung auch von Diyanet in den theologischen Dialog. Zu begrüßen wäre es, wenn dort die Forderung des Religionsrats nach Einrichtung eines Interreligiösen Sekretariats realisiert werden könnte.“⁸⁸⁵

Die Frankfurter Universität

Das Interesse der Universität und des Fachbereichs Evangelische Theologie bestand darin, einen interreligiösen Diskurs in authentischer Form zu etablieren. Neben der Einrichtung der Stiftungsprofessur war die des Studienfachs Islamische Religionswissenschaft im Rahmen des seit 1994 bestehenden Magisterstudiengangs „Religionswissenschaft und Religionsgeschichte“ vorgesehen.

Vorbereitungen

Die Verhandlungen zwischen Universität und Diyanet begannen als ein interner Vorgang zwischen den beiden Teilnehmern. Professor Edmund Weber schrieb einen Brief an den Präsidenten von Diyanet M. N. Yilmaz:

„Sehr geehrter Herr Präsident, der Fachbereich Ev. Theologie befasst sich seit Jahren mit dem interreligiösen Dialog zwischen Christentum und Islam. Dies ergibt sich nicht nur aus der Globalisierung der interreligiösen Beziehungen, sondern ganz besonders daraus, dass gerade in unserer Region viele Menschen muslimischen Glaubens leben. Wir sind daher daran interessiert, mit der islamischen Theologie unter unseren konkreten Bedingungen in einen dauerhaften und qualifizierten Diskurs zu treten und dazu den gebildeten Muslimen, insbesondere Studierenden unserer Universität, die Möglichkeit zu geben, ihre Religion auch in islamisch-theologischer Auslegung kennen zu lernen bzw. sie auch fachbezogen zu studieren. Diese Verbindung zur islamischen Lehre und Forschung sollte am besten in Form einer Stiftungsprofessur hergestellt werden.

Der Fachbereich ist an einer solchen institutionellen Verbindung aber auch deshalb interessiert, weil das Gebiet der islamischen Religion für das neu errichtete Internationale Promotionsprogramm „Religion im Dialog“, an dem auch türkische Doktoranden und Professoren beteiligt sind, und für den überkonfessionellen Magisterstudiengang Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, in dem bereits zahlreiche muslimische Studierende eingeschrieben sind, von großer theologischer und curricularer Relevanz ist.

Vor allem aber wäre diese Stiftungsprofessur für das Lehramtstudium für islamische Religion von allergrößter Bedeutung, da durch sie – im Falle der Einrichtung dieses Schulfachs – dann entsprechende Erfahrung in Forschung und Lehre bereits vorlägen und daher mit der Ausbildung islamischer Religionslehrer unverzüglich begonnen werden könnte.

Die Stiftungsprofessur wäre zudem eine wichtige Hilfe für die andiskutierte Einrichtung einer Studienrichtung Islamische Religion im Rahmen des Magisterstudienganges Religionswissenschaft und Religionsgeschichte.

Ein islamisch-theologisches Lehrangebot ist auch insofern äußerst wünschenswert, als es zur Versachlichung der alltäglichen interreligiösen Beziehungen in Schulen und Gemeinden beitragen kann. Denn die von uns ausgebildeten künftigen

884) Ebd., S. 151

885) Ebd., S. 145

tigen christlichen Religionslehrer und Pfarrer werden in ihren jeweiligen späteren Wirkungsbereichen Mediatoren für einen Dialog zwischen Christen und Muslimen sein. Durch eine authentische und qualifizierte Repräsentanz der islamischen Religion an unserer Universität würde zudem die internationale, interdisziplinäre und interkulturelle Zusammenarbeit in Forschung und Lehre deutlich gefördert. Wir möchten sie daher fragen, ob die Anstalt für religiöse Angelegenheiten grundsätzlich bereit wäre, an unserem Fachbereich die Stelle eines Stiftungsprofessors für Islamische Religion und eine dieser Professur zugeordnete Stelle eines wissenschaftlichen Mitarbeiters einzurichten.

Wir würden sehr gerne mit Ihnen diese zukunftsweisende Angelegenheit ausführlich beraten und Sie zu diesem Zweck in unserer Universität begrüßen. Bitte lassen Sie uns Ihre diesbezüglichen Ansichten wissen.“⁸⁸⁶

Ministerium für Wissenschaft

Da der Komplex der Stiftungsprofessur für Islamische Religion zunächst informell an der Universität verhandelt wurde, kam die Information mit dem entsprechenden Antrag für das zuständige Hessische Ministerium für Wissenschaft und Kunst ein wenig überraschend. Die Reaktion war verhalten, aber letzten Endes positiv. Dem Vorhaben der Universität wurde grünes Licht gegeben.⁸⁸⁷

Vertrag zwischen der Frankfurter Universität und der Diyanet-Behörde

Der Vertrag wurde am 1. November 2002 vom Präsidenten der Diyanet Mehmet Nuri Yilmaz und dem Präsidenten der Universität Prof. Dr. Rudolf Steinbach in Frankfurt am Main unterschrieben. In dem Vertrag spiegeln sich die Interessen der Vertragspartner wider. Dort heißt es:

„Stifterin und Universität fördern das wechselseitige Verständnis der Weltreligionen – insbesondere der historischen Verbindungen zwischen Judentum, Christentum und Islam und deren Fortentwicklung in einer zusammenwachsenden Weltgesellschaft. Die Stifterin richtet hierzu die Stiftungsprofessur für Islamische Religion zum Zwecke authentischer Vermittlung islamischer Religion im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses an der Universität ein. Die Gastprofessur soll insbesondere der Förderung des intertheologischen Diskurses und der intensiveren interdisziplinären Erforschung der islamischen Religion sowie der Erweiterung des religionswissenschaftlichen Lehrangebots und der akademischen Bildung von Religionsfachkräften für die Arbeit in islamischen Gemeinden dienen. Die Stiftungsprofessur für Islamische Religion führt so die überkonfessionelle Tradition der liberalen Universität Frankfurt fort.“⁸⁸⁸

Der zweite Paragraph des Vertrags widmete sich den Lehr- und Forschungsaufgaben der Stiftungsprofessur:

*„Die Stiftungsprofessur vertritt mit dem vollen Lehrdeputat einer Professur den Studienschwerpunkt: Islamische Religionswissenschaft innerhalb des Magister-Studiengangs Religionswissenschaft und Religionsgeschichte. Insbesondere gehören zu ihren Lehraufgaben
eine hochschulöffentliche Vorlesungsreihe zu grundlegenden Fragen der Islamwissenschaft,
ein vorlesungsbegleitendes Seminar,
Mitwirkung an der Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses.“*

Im dritten Paragraph wurde die organisatorische Einbindung der Stiftungsprofessur geregelt:

„Die SP ist dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität zugeordnet. Inhaber der Stiftungsprofessur sind Angehörige des Fachbereichs.“

886) Brief an M. N. Yilmaz 2002 (Privatarchiv E. Weber)

887) Gespräch mit Prof. Dr. E. Weber im Dezember 2005

888) Vertrag zur Einrichtung der Stiftungsprofessur für islamische Religion (Privatarchiv E. Weber)

Der vierte Paragraph regelt die Besetzung der Stiftungsprofessur:

„1. Die Besetzung erfolgt in jedem Semester. 2. Die Besetzung erfolgt für mindestens ein, maximal vier Semester in Folge durch die gleiche Person. 3. Die Besetzung erfolgt durch das Präsidium auf einstimmigen Vorschlag des Stiftungsrates.“

Im fünften Paragraph des Vertrags geht es um den Stiftungsrat:

„Der Stiftungsrat setzt sich zusammen aus zwei von der Stifterin benannten Vertretern, einem Präsidiumsmitglied der Universität bzw. einer vom Präsidium benannten Vertretung, zwei Professorinnen oder Professoren des Fachbereichs Evangelische Theologie, einer Professorin oder einem Professor aus einer verwandten Disziplin; Benennung durch den Stiftungsrat.“

Der siebte Paragraph enthält die Bestimmungen bezüglich Stiftungsdauer und Kündigung:

„Die Stiftung verlängert sich automatisch, sofern keine Kündigung erfolgt. Eine Kündigung ist zu jedem Zeitpunkt möglich. Stifterin und Universität erfüllen alle vertraglichen Verpflichtungen, die vor einer Kündigung gegenüber Dritten eingegangen wurden.“⁸⁸⁹

Etablierung und Erweiterung der Stiftungsprofessur für Islamische Religion

Beim Aufbau der Stiftungsprofessur und der dazugehörigen Infrastruktur waren ausschließlich die zuständigen Gremien der Goethe-Universität und der Diyanet beteiligt.

Zum ersten Inhaber der Stiftungsprofessur für Islamische Religion wurde Mehmet Ermin Köktasch, Professor an der Fakultät für Wirtschafts- und Verwaltungswissenschaft an der Dokuz-Eylül-Universität in Izmir, berufen. Die Stelle eines wissenschaftlichen Mitarbeiters erhielt M. Seyhun. Die Antrittsvorlesung von Professor Köktasch, bei der die Vertreter von Kommunal- und Bundespolitik anwesend waren, fand große gesellschaftliche Resonanz.

Anfang des Jahres 2005 genehmigte das hessische Wissenschaftsministerium die neue Studienrichtung „Islamische Religionswissenschaft“ an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Das neue Studienfach wurde in den Magisterstudiengang „Religionswissenschaft und Religionsgeschichte“ eingegliedert, der zum Fachbereich Evangelische Theologie gehört. Zu den Lehrinhalten zählen islamisches Recht, Geschichte und Religionssoziologie des Islam, islamische Glaubenslehre und Koranwissenschaft.

Die Besetzung der Professur erfolgt gemäß § 72 des Hessischen Hochschulgesetzes (HHG) in Übereinstimmung mit dem Stiftungsrat, die Besetzung der Gastprofessur durch das Präsidium der Universität auf einstimmigen Vorschlag des Stiftungsrates. Damit soll sichergestellt werden, dass die maßgeblichen Entscheidungen über die Berufung der Professoren ausschließlich durch die Organe der Universität, gegebenenfalls mit Zustimmung des Wissenschaftsministeriums getroffen werden.

Die Studierenden des neuen Fachs sind verpflichtet, auch die Studienrichtung Jüdisch-Christliche Religionswissenschaft zu belegen, denn „einen Schwerpunkt soll der Diskurs islamischer Traditionen mit christlichen und jüdischen Traditionen in ihren europäischen und deutschen Ausprägungen bilden“.⁸⁹⁰

⁸⁸⁹) Vertrag zur Einrichtung der Stiftungsprofessur für islamische Religion (Privatarchiv E. Weber)

⁸⁹⁰) Informationsdienst Wissenschaft (<http://idw-online.de/pages/de/news>)

Gesellschaftliche Reaktionen auf die Erweiterung der Stiftungsprofessur

Die Reaktionen der Öffentlichkeit auf die Stiftungsprofessur waren sowohl positiv als auch negativ. In den positiven Einschätzungen standen deren integrative Aspekte im Mittelpunkt. Die Frankfurter Grünen schrieben dazu:

*„Auch wenn der neue Studiengang nicht unmittelbar auf die Ausbildung islamischer Geistlicher abzielt, so stellt er doch einen wichtigen Schritt hin zu einer Infrastruktur dar, die eine staatlich überprüfbare Ausbildung von Religionslehrerinnen und -lehrern ermöglicht. Darüber hinaus ist es ein Zeichen der weiteren notwendigen Anerkennung und gesellschaftlichen Integration des Islam in unserer Gesellschaft.“*⁸⁹¹

Die Reaktionen auf muslimischer Seite waren überwiegend positiv. Die muslimische Dialogorganisation im Web al Qantara brachte im Großen und Ganzen eine positive Einschätzung der Stiftungsprofessur und ihrer Entwicklung in Frankfurt zum Ausdruck, gab aber zu bedenken:

*„Diyamet ist eine staatliche Behörde und steht für den sunnitischen Islam, wie er in der laizistischen Türkei gelehrt wird: ein moderner, nicht-fundamentalistischer Islam zwar – aber auch ein Islam unter strenger staatlicher Kontrolle.“*⁸⁹²

Diese Bedenken belegen die argwöhnische Haltung, die viele außerhalb der DITIB stehende Muslime in Deutschland gegenüber dem türkischen Staatsislam einnehmen. Die negativen Reaktionen reichen bis hin zu verschwörungstheoretischen Interpretationen, die hinter dem Projekt die vermeintlich verdeckten Interessen der türkischen Regierung sehen. Der Bundesverband der Bürgerbewegungen formulierte ihren äußerst kritischen Blick auf die Stiftungsprofessur in einem offenen Brief an den hessischen Ministerpräsidenten Roland Koch:

*„Über die massiven Versuche der türkischen Regierung, Lehrinhalte an deutschen Universitäten und Schulen zu beeinflussen, sind der BDB und seine Mitglieder äußerst beunruhigt ... Wir erwarten ..., dass die türkische Regierung, die vehement in die europäische Union drängt, den Studiengang für ihre politischen Zwecke instrumentalisieren wird ... Es ist für den BDB unbegreiflich, dass unter Ihrer Regierung das hessische Wissenschaftsministerium den Vertrag zwischen der Goethe-Universität und dem Diyanet genehmigt hat. Vermutlich hat das Diyanet mit ‚Taquya‘ (gemäß dem Koran erlaubte Täuschungsstrategie) etwaige Bedenken des in der Universität zuständigen evangelischen Fachbereichs ausgeräumt.“*⁸⁹³

Es wird die Frage gestellt: „Ist Hessen nicht in der Lage, einen Studiengang Islam der Goethe-Universität zu finanzieren?“⁸⁹⁴ Auch der Fachbereich Evangelische Theologie wird angegriffen:

*„Laut FAZ sind Sie, sehr geehrter Herr Ministerpräsident, ‚sich sicher, dass die Universität die nötigen Vorkehrungen getroffen hat‘. An der Wirksamkeit dieser ‚Vorkehrungen‘ haben wir erheblichen Zweifel, denn die geradezu fahrlässige Toleranz evangelischer Theologen im Dialog mit dem Islam ist bekannt.“*⁸⁹⁵

In einem „Heikle Professur, umstrittene Geldgeber“ überschriebenen Artikel zeigten die Autoren der katholischen *Tagespost* bereits im Titel ihre Position gegenüber der Stiftungsprofessur für Islamische Religion. Sie warfen Diyanet indirekt vor, von „Salafisten unterwandert zu sein“⁸⁹⁶ und verstärkt von Milli Görüs beein-

891) Pressemitteilung (www.gruene-frankfurt.de/partei/pressemitteilungen/pm_kv_050125.htm)

892) www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=469&wc_id=303&printmode...

893) www.buergerbewegungen.de/aktipe4koch.htm

894) Ebd.

895) Ebd.

896) www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=12704

flusst zu werden. Die Stiftungsprofessur wurde von den Autoren im Kontext einer „schleichenden Islamisierung“ Deutschlands gesehen. Hier würden „die westlichen Geschäftspartner zunehmend von einer klaren Position des Rechtsstaates abweichen und dem Werterelativismus Tür und Tor öffnen“.⁸⁹⁷ Professor M. Köktasch verteidigte den Vertrag:

„Die Reaktionen verfolge ich sehr interessiert. Aber diejenigen, die kritisieren, wissen nicht, was hier gemacht wird. Und wenn die Kritiker mich mal anrufen oder fragen würden, könnte ich ihnen genauestens die Inhalte der Vereinbarungen erklären. In dem Vertrag steht ganz offen, welche Verantwortung Diyanet hat. Der türkische Staat ist in keiner Weise in irgendeiner Form damit verbunden, und das wird auch in Zukunft so bleiben. Es gibt nur eine Vereinbarung – und zwar zwischen der Universität und Diyanet.“⁸⁹⁸

Zwischenfazit

Auf beiden Seiten ist ein übergeordnetes Interesse festzustellen, religiöse Bildung für Muslime in einem integrativen Sinn zu ermöglichen. Es geht um Bildung als Integrationsbeitrag, als Gestaltung der Zukunft des Islam in Deutschland und um die Schaffung einer neuen interkulturellen liberalen Mentalität als Voraussetzung für ein freundliches Zusammenleben.

Dies entsprach dem Interesse der Politik, die Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen auszubauen und eine den gesetzlichen Kriterien entsprechende Infrastruktur von Muslimen für Muslime friedlich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Die muslimische Stifter-Seite war daran interessiert, islamische Fachkräfte mit Realitätsbezug und primären Erfahrungen bezüglich des Lebens in einer europäischen Gesellschaft für den Einsatz im In- und Ausland zu gewinnen. Für die Universität ging es um die adäquate Vermittlung der islamischen Religionslehre für Nichtmuslime und Muslime sowie die Stärkung der Beziehungsfähigkeit untereinander.

Durch die Einführung eines Magisterstudiengangs wird die religiöse Ausbildung nicht nur für Diyanet-Imame ermöglicht, sondern für alle – muslimischen oder nichtmuslimischen – Interessenten. Die Studieninhalte werden eine neue Qualität erhalten, weil sie von türkischen und deutschen Lehrkräften konzipiert und in deutscher Sprache vermittelt werden. Der Studiengang eröffnet eine Option für die Ausbildung von Religionslehrern für einen – noch nicht zugelassenen – islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Bei der Einrichtung der Stiftungsprofessur und des neuen Studiengangs Islamische Religionswissenschaft ging es jedoch nicht um den islamischen Religionsunterricht. Insofern ist dieses Projekt nicht dem der IRH vergleichbar, und zwar in allen wichtigen Punkten wie Organisation, Durchführung und strukturelle Konstellation. Während im ersten Fall ein vertragliches Verhältnis zwischen einer Landesregierung und einem privaten Verein verhandelt wurde, entstand die Stiftungsprofessur durch einen Vertrag zwischen einer (deutschen) staatlichen Universität und einer (türkischen) staatlichen Behörde, d.h. sie hatte eine internationale akademische Dimension. Die hessische Regierung war u.a. insofern beteiligt, als das Wissenschaftsministerium den von der Universität vorgesehenen Professor ernannt. Entstehung und Entwicklung der Stiftungsprofessur können aber trotz aller Unterschiede als eine Fortsetzung der integrativen Bemühungen der Muslime und Nichtmuslime auf einer anderen Ebene gesehen werden. Die Projekte sind insofern wesensverwandt, als sie das gleiche Ziel verfolgen, wenn auch auf verschiedenen Wegen, nämlich die Integration der islamischen Bildung in die staatlichen Strukturen. Die Etablierung eines neuen Studiengangs schuf die akademische Basis für einen IRU und eröffnete den Politikern einen Entscheidungsspielraum, in welchem die Neuerungen an der Universität auch für den IRU nutzbar gemacht werden können. Gegenwärtig sieht die hessische Politik keinen geeigneten Vertragspartner für die Durchführung des IRU an staatlichen Schulen, signalisiert aber ihr

897) Ebd.

898) www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=469&wc_id=303&printmode...

grundsätzliches Interesse an einem Religionsunterricht für die ca. 60.000 muslimischen Kinder auf hessischen Schulen.⁸⁹⁹ In einer Situation, wo die Politiker den Islam mit dem staatskonformen Klerus assoziieren, könnte die Stiftungsprofessur mit ihrer akademischen Autorität als interreligiöse Anlaufstelle für Ämter und Behörden in Anspruch genommen werden. Die mit anderen staatlichen Institutionen geteilte Verantwortung – gegebenenfalls mit der als verfassungsmäßiges Organ 1924 gegründeten Diyanet und der staatlichen deutschen Universität – würde diese Entwicklung begünstigen. In Zukunft ist die Möglichkeit gegeben, ein Lehramt für islamischen Religionsunterricht einzurichten. Dabei wird der Stiftungsprofessur für Islamische Religion eine Schlüsselrolle zuteil. Durch die Schaffung akademischer Strukturen eröffneten sich Optionen und Möglichkeiten, die den Politikern jenen Spielraum geben, den sie – auch im Hinblick auf ihre politische Basis – brauchen.

Schlussbetrachtung

Der vorliegende Forschungsbericht gibt aus religionswissenschaftlicher Perspektive Auskunft über die Religionskultur der Muslime im Großraum Frankfurt. Durch seinen das gesamte lokale muslimische Leben umfassenden Ansatz führt er über die vorhandenen diesbezüglichen Untersuchungen hinaus, die sich speziellen Themen wie Moscheebau, Stellung der Frau oder Wohlfahrtswesen widmen, und schließt damit eine Lücke in der wissenschaftlichen Literatur. Der Bericht trägt dazu bei, Fremdheit und Berührungängste abzubauen, ein klareres Bild der Religionskultur der in unserer Nachbarschaft lebenden Menschen zu schaffen und so das Zusammenleben im Sinne von Akzeptanz und Respekt besser gestalten zu können.

Ein großer Teil der Ergebnisse dieser Arbeit, vor allem der Teil, in dem es um die innere Welt der Muslime geht, beruht auf informellen Gesprächen und eigenen Beobachtungen. Die Frankfurter Muslime, die bereit waren, sich zu äußern, baten in den meisten Fällen, ihre Anonymität zu wahren und von einer schriftlichen Protokollierung abzusehen. Diese anonymen Aussagen sind in besonderem Maß interessant und relevant, weil sie, in einer geschützten Privatsphäre geäußert, nicht normativ verzerrt sind. So hat sich diese Methode für die Gewinnung unverfälschter Informationen als die ergiebigste erwiesen.

Im Mittelpunkt der Untersuchung standen die innerislamischen Konstellationen und Verhältnisse einerseits und die Evolution der Beziehungen zur nichtislamischen Umgebung andererseits. Die Religionskultur der Muslime in Frankfurt am Main hat vielfältige Formen, denen viele verschiedene Traditionen, Sprachen und Mentalitäten zugrunde liegen. Die Untersuchungsergebnisse legen die Prognose nahe, dass von dieser multikulturellen Plattform aus innerhalb einiger Generationen eine homogene monolinguische islamische Religionskultur lokaler Prägung.

Die Entwicklung einer eigenständigen muslimischen Religionskultur in der besonderen Umgebung des Großraums Frankfurt verdankt sich in erster Linie der eigenen Initiative und Kreativität der Muslime. Sie wurde in vielen Fällen durch Impulse aus dem sozialen Umfeld der Muslime, insbesondere aus den Dialoggremien der evangelischen Kirche und der Universität, unterstützt.

Die neu entstandenen Strukturen des religiösen Lebens stellen eine Symbiose aus vorgefundenen Gegebenheiten und dem sinnstiftenden Gehalt der Einwandererreligion Islam dar. Der Islam zeigte sich von seinen Anfängen an als eine überaus lebendige und anpassungsfähige Religion, die es den Muslimen möglich machte, sich mit ihrer Religion überall auf der Welt zurechtzufinden. Die Einwanderer aus den Ländern des islamischen Kulturkreises und ihre durch den Islam geprägten Lebensformen haben sich auch zu einem festen Bestandteil des urbanen Lebens in Frankfurt entwickelt.

899) Siehe www.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=469&wc_id=303&printmode...

Bei der Erforschung von Eigenarten und Gesetzmäßigkeiten in der Entwicklung der Frankfurter islamischen Landschaft wurde auch ihre heterogene Struktur in Betracht gezogen. Wichtige Strukturelemente sind dabei ethnische und nationale Zugehörigkeit – es ist von entscheidender Bedeutung, aus welchem Lebensraum ein Einwanderer stammt –, Besonderheiten der Religion, Religiositätsgrad, persönlicher Toleranzgrad, Einwanderungsmotivation und -umstände, biographische Komponenten, soziale Lage innerhalb der Gesellschaft (vor und nach der Einwanderung), politische Ansichten, Bildung und Erziehung, Generationszugehörigkeit. Ein weiterer relevanter Faktor ist die Individualisierung der Religionskultur. Im islamfremden Großraum Frankfurt entfällt der Faktor der sozialen Kontrolle durch die islamische Umgebung, d.h. Religion wird zur Privatsache. Die Selbstverständlichkeit des religiös bestimmten Lebens ist durch die objektive Lebensrealität in der nichtmuslimischen Fremde nicht mehr gegeben, deren Selbstbestimmungsmöglichkeiten sich die Muslime kaum entziehen können. So wird die islamische Religion mit ihrer Besonderheit, dass sie alle Lebensbereiche eines Menschen umfasst und regeln kann, hier zu einem besonderen Konfliktpotential. Es bleibt das Individuum, das die Traditionen und den Wunsch nach religiösem Leben in sich trägt und sich neue Gegebenheiten für die Ausübung seiner Religion in der neuen Umgebung schafft.

Als besonderes Problem hat sich die islamische Geschlechtertrennung erwiesen. Sie ist im Frankfurter öffentlichen Leben nicht durchführbar und entwickelt sich besonders bei den jüngeren Generationen mehr und mehr zu einer symbolischen Vorstellung mit moralischem Hintergrund, die vor allem im privaten religiösen Bereich Gültigkeit hat. Dass diese Trennung für die Frauen vor allem Schutz und nicht Diskriminierung bedeuten soll, ist im Kontext der westlichen Großstadt weitgehend verloren gegangen. Das gleiche gilt für das Kopftuch und die „orientalische Kleidung“ insgesamt. Diese werden derzeit in den westlichen Gesellschaften im Sinne der jeweiligen kulturellen Werte instrumentalisiert. Die Frauen als selbstständig denkende und entscheidende Subjekte geraten dabei ebenso in den Hintergrund wie die islam-interne Kritik an unangemessenen patriarchalischen Strukturen, durch welche die Frauen benachteiligt und diskriminiert werden.

Am unmittelbarsten betroffen von den Spannungen zwischen religiöser Binnenwelt und säkularer Außenwelt sind die Kinder. Sie können sich aufgrund des obligatorischen Schulbesuchs am wenigsten entziehen oder schützen und sind am stärksten darauf angewiesen, dass die gesellschaftlichen Kräfte Mittel und Wege des Ausgleichs finden, wie dies etwa in den Aktivitäten der ICA bereits begonnen wurde. Die Kinder werden es sein, die im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklungen einen Islam deutscher Prägung gestalten werden.

Natürlich sind all diese Kriterien nicht unveränderlich, sie sind in Bewegung und wandeln sich je nach den biographischen Besonderheiten und Lebensumständen des Einzelnen. Sie bestimmen sowohl die angestrebten Formen der Integration in die nicht-islamische Gesellschaft als auch die unterschiedlichen Integrationskonzepte und schließlich die Bereitschaft der Gesellschaft, diese anzunehmen.

Die Religion spielt im Leben der Frankfurter Muslime eine eher integrative Rolle, während die ethnische Zugehörigkeit ein eher trennender Faktor ist, der zur Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit innerhalb der städtischen *umma* beiträgt. Das gilt besonders für die sprachlichen Unterschiede. Die ethnischen Mentalitäten mit ihren jeweiligen Vorurteilen bewirken, dass das Gefühl der Zusammengehörigkeit primär auf der nationalen bzw. sprachlichen Gemeinsamkeit beruht. Das Gefühl der religiösen Zusammengehörigkeit (*umma*) kommt erst an zweiter Stelle.

War bei der ersten Generation die ethnische Zugehörigkeit noch für die Binnenkonsolidierung bedeutsam, so nimmt diese Bedeutung für die nachkommenden Generationen immer mehr ab. Die gemeinsamen Erfahrungen – z.B. deutsche Sprache und Alltagsmentalität, aber auch religiöse, soziale oder rassistische Diskriminierung – einerseits und der Islam als gemeinsame weltanschauliche Grundlage andererseits entwickeln sich immer mehr zu entscheidenden Konsolidierungsfaktoren für die in Deutschland geborenen Muslime. Die verschiedenen islamischen Lehrmeinungen und -schulen (*mazhabs*) verlieren im realen Alltag zunehmend an Relevanz. Da in Frankfurt ein Mangel an Islamgelehrten besteht, werden diese in gewisser

Weise durch Internet-ulemas ersetzt. Man kann auf zahlreichen islamischen Webseiten aus allen Bereichen der Lebenspraxis online Fragen stellen und Antwort erhalten.

Ansprechpartner für alle religiösen und lebenspraktischen Fragen der Muslime sind auch die Imame. Deren Funktion ähnelt mittlerweile denen der hiesigen christlichen Pfarrer. Die Imamtätigkeit wird in den meisten Fällen vergütet, der Imam genießt besondere Autorität unter den Vereinsmitgliedern, ist Seelsorger, leistet die religiöse Ausbildung der Muslime, betätigt sich in Sozial- und Familienberatung und wird als verantwortlicher Ansprechpartner für die nicht-islamische Umwelt in religiösen Fragen aufgesucht. Alles deutet darauf hin, dass sich das Amt des Imam in Deutschland zunehmend zu einem neuartigen Beruf im religiösen Bereich entwickelt, wobei die Erwartungen der Gesellschaft die neuen Formen des Imamtums mitgestalten. Gegenwärtig sind in Frankfurt noch viele Imame tätig, die weder die deutsche Sprache, also die Sprache der Gemeindejugend und ihrer Umgebung, beherrschen noch die lokale Mentalität einschätzen können oder über soziale Kompetenz verfügen. Doch der Bedarf an modernen, lokal verwurzelten oder zumindest lokal kompetenten Imamen ist groß, und die in Frankfurt geschaffene Stiftungsprofessur für Islamische Religion wird dazu beitragen, diesem Bedarf zu begegnen.

Die Präsenz von Muslimen in Frankfurt und Umgebung hat eine bald 50jährige Geschichte. Die Motive, die zur Immigration führten, haben sich in diesem Zeitraum ebenso verändert wie die verschiedenen Gruppenaktivitäten. Die Entstehung der neuen Strukturen religiösen Lebens ist eng mit der Geschichte einzelner Vereine, verschiedener ethnischer Gruppen und individueller Biographien verknüpft, wobei die Vereine intern und extern eine komplexe Rolle spielen: Zum einen werden in ihnen Aktivität und Engagement der Frankfurter Muslime nach außen sichtbar, besonders auf der gesellschaftlich-politischen Ebene, zum anderen übernehmen sie eine Reihe interner Funktionen, vornehmlich auf religiöser und ethnisch-kultureller Ebene sowie auf der ergänzenden Versorgung. Die Vereine sind meist Moscheevereine, da die Moschee in einer nicht-muslimischen Umgebung die Gemeinde der Muslime im öffentlichen Raum repräsentiert. Sie hat eine doppelte Funktion als Stätte der Religionsausübung einerseits und andererseits als Ort der Begegnung, Unterhaltung und gesellschaftlichen Aktivität, ein Ort, der auch für Nicht-Muslime offen ist. Dass die Vereine und damit die Moscheen in weniger angesehenen Wohngebieten wie etwa dem Gallus-, Gutleut- oder Bahnhofsviertel ansässig sind, hat vor allem materielle Gründe. Die Mehrheit der Frankfurter Muslime hat ein eher bescheidenes Einkommen.

Es lassen sich vier Phasen der Entwicklung in der Frankfurter *umma* unterscheiden: eine provisorische (sechziger bis Anfang siebziger Jahre), eine Phase des Sesshaft-Werdens (siebziger und achtziger Jahre), Etablierung und Partizipation (neunziger Jahre) und ab 2001 eine Phase des Rückzugs und der Defensive.

Zu Beginn der 1960er Jahre waren es Gastarbeiter aus der Türkei, aus Tunesien und Marokko, die mit der Absicht kamen, später wieder heimzukehren. Mit dem Familiennachzug in den 1970er Jahren änderte sich die Situation. Der Anstieg der Zahl der Einwanderer und die Vielfalt ihrer Herkunftsländer führten dazu, dass sich mehrere unterschiedliche Interessengemeinschaften bildeten. Die übliche Institutionsform dieser Gruppen war der „eingetragene Verein“. Die ersten Vereine konstituierten sich mit dem Ziel, Herkunftskultur und -religion zu pflegen.

In den 1980er Jahren bereicherten die zahlreichen Studenten und Flüchtlinge aus den Ländern des islamischen Kulturkreises das Spektrum muslimischer Einwanderer. Die Muslime bauten eine innerislamische Infrastruktur auf, die den speziellen religiösen Bedürfnissen genügen sollte.

Gegen Mitte der 1990er Jahre entwickelte sich das Bestreben der Muslime nach rechtlicher Anerkennung, nach einer Gleichstellung mit anderen religiösen Gemeinschaften. Dieses Bedürfnis traf mit dem wachsenden Interesse einiger religiöser Organisationen an einem interreligiösen Dialog zusammen.

Eingebettet in die Integrationsbestrebungen, die nach außen vor allem von IAK/IRH vertreten wurden, ist eine Kritik der westlichen Lebensweise, die sich auf den gesellschaftlichen, den moralischen und den religiösen Bereich bezieht. Diese kritischen Ansätze werden auf verschiedenen Wegen gesellschaftlicher Kom-

munikation – interkulturell, interreligiös, privat – vermittelt. Die Muslime, auch die, die sich als konservativ und traditionsbewusst einstufen, argumentieren in ihrer gesellschaftlichen Polemik außer mit Koranversen immer auch mit dem bundesrepublikanischen Grundgesetz und werden so zu einem Teil des nicht-religiösen Staatsgefüges. Publikationsforum für solche Kritik ist im Wesentlichen das Internet, wo Muslime relativ ungehindert auch abweichende kritische Meinungen äußern können.

In Frankfurt führte diese Entwicklung zu einer kreativen Zusammenarbeit zwischen evangelischen und muslimischen Dialogpartnern. Die christlichmuslimische Kooperation war nicht der eigentliche Grund für die Gründung des IAK, sondern eher ein Anstoß für die bereits vorhandene Bereitschaft der örtlichen Muslime, an der Gestaltung der deutschen Gesellschaft aktiv teilzunehmen. Das Ergebnis war die Entstehung von zwei neuen Organisationen: dem Dialoggremium Christlich-Islamischer Arbeitskreis ICA und dem Islamischen Arbeitskreis IAK (dem Vorläufer der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen IRH). Die Muslime traten zunächst in Gestalt einer aus juristischen Personen, den Vereinen, bestehenden Organisation (IAK) in einen Dialog mit politischen Entscheidungsträgern und zeigten später die Bereitschaft, sich nach deren strukturellen Vorgaben in eine aus natürlichen Personen bestehende Organisation (IRH) zu transformieren. Die IRH wurde zu einer religiöspolitischen Avantgarde unter den regionalen religiös orientierten islamischen Organisationen in Hessen. Für die in der IRH repräsentierten Muslime besaß die Scharia als Grundlage des privaten Alltags einen hohen Stellenwert. Hauptprojekt der IRH war die Einführung des islamischen Religionsunterrichts an den staatlichen Schulen in Hessen.

Die Mehrheit der Muslime distanzierte sich von Anfang an vom IRU-Projekt der IRH. Und auch die Interessen der türkischen DITIB, einer Organisation orthodoxer, aber laizistischer Sunniten, stimmten ganz und gar nicht mit denen der IRH überein. Hinzu kam ein theologischer Konflikt mit den Gemeinden der Aleviten und Ahmadiyya. Diese Divergenzen innerhalb der islamischen Landschaft wurden von den hessischen Entscheidungsträgern kritisch wahrgenommen. Die Durchführung des IRU-Projekts erforderte den Aufbau von Beziehungen zu den verantwortlichen politischen Instanzen des Landes, die mit der islamischen Problematik zu jenem Zeitpunkt kaum vertraut waren. Die religiösen Bedürfnisse der Muslime gewannen damit eine politische Dimension. Um diese Entwicklung einschätzen zu können, suchten die Entscheidungsträger wissenschaftlichen Beistand bei Experten aus dem Fachgebiet Orientalistik. Die Ergebnisse der Expertengutachten waren insofern wenig hilfreich, als sie eine Verschlechterung der Beziehungen bewirkten. Die Kommunikation zwischen IRH und Hessischem Kultusministerium endete mit einem unauflösbaren grundsätzlichen Konflikt, der das Scheitern des IRU-Projektes zur Folge hatte. Diese Entwicklung wurde von dem Problem der unterschiedlichen begrifflich-semanticen Sinnggebung im religiös-politischen Diskurs zusätzlich erschwert. Das gemeinsame Vokabular, Voraussetzung gegenseitiger Verständigung, schien zu fehlen. Der Austausch mit adäquat verstandenen Begriffen wurde durch das Gefühl moralischer Überlegenheit oder durch kollektivsymbolische Ideologeme ersetzt. Dabei ging der semantische Sinn verloren bzw. veränderte sich abhängig vom politischen Standpunkt des Protagonisten oder führte durch Sinnverwechslung zu Missverständnissen. Deshalb war dieser auf dem Rechtsweg schriftlich geführte Dialog zwischen IRH und HKM disparat und fand kaum Gemeinsamkeiten.

Das HKM definierte die Bedeutung des Begriffs Religionsgemeinschaft neu – die Religionsgemeinschaft müsse „als Partner des Staates“ tauglich sein. Und dieser neuen Definition konnte die IRH nicht entsprechen auf Grund ihres „tatsächlichen Erscheinungsbildes“, welches hauptsächlich aus orientalistischen Gutachten gewonnen wurde. Es entstand eine Situation, in der der Beschluss der Entscheidungsträger sich nicht ohne weiteres mit geltendem Recht deckte. Die Folge war also, dass einer „Religionsgemeinschaft als Partnerin des Staates“ andere Rechte zuzubilligen sind als einer Religionsgemeinschaft, der diese Eigenschaft abgesprochen wird.

Der Anschlag auf das World Trade Center in New York im September 2001 zog eine Medienkampagne nach sich, die den Eindruck erweckte, als würden alle muslimischen Organisationen bzw. ihre Aktivitäten

dem Bild eines wahhabitisch geprägten Islam entsprechen, was auch in der deutschen Gesellschaft eine anti-islamische Stimmung bewirkte. Dieser historische Einschnitt hatte eine paradoxe Entwicklung zur Folge: einerseits das wachsende Interesse der Öffentlichkeit an Islam und Muslimen, andererseits den Rückzug vieler Muslime aus der Öffentlichkeit, wie sich auch in Frankfurt zeigte. Muslime nahmen an den medialen Diskussionen kaum noch teil. Seit einiger Zeit treten allerdings die muslimischen Organisationen auch mit kontroversen Meinungen wieder stärker an die Öffentlichkeit, sodass Existenz und Bedürfnisse der Muslime wieder als Teil des deutschen Alltags wahrgenommen werden können. Die Notwendigkeit eines anerkannten muslimischen Partners auf Seiten der Politik verband sich mit dem Erfordernis interkulturell kompetenter islamischer Fachkräfte auf Seiten der Gesellschaft. So wurde eine Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Johann Wolfgang Goethe-Universität auf Grund eines Vertrages der Universität mit der türkischen Religionsbehörde Diyanet errichtet. Durch die Schaffung akademischer Strukturen eröffneten sich nun Optionen und Möglichkeiten, die den Politikern jenen Spielraum gaben, den sie – auch im Hinblick auf ihre politische Basis – brauchen. Der wesentliche Unterschied in der Position der IRH und der DITIB scheint darin zu liegen, dass DITIB nach einem laizistischen Prinzip handelte und auf die Mitwirkung des Staates im Einklang mit der deutschen kirchengeschichtlichen Tradition vertraute, während die IRH die Position vertrat, der Staat habe in Sachen Religion nichts zu bestimmen, sondern lediglich die Rechte der Religionsgemeinschaften zu gewährleisten bzw. zu schützen. Die loyale institutionell-kooperative Position der DITIB brachte ihrem alternativen Konzept, der Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Universität, schließlich mehr Erfolg als die rebellische Haltung der IRH.

In den Augen der Politiker gewinnt der religiöse Aspekt der Lebensgestaltung der Einwanderer immer mehr an Bedeutung. Im Hinblick auf die Muslime und ihre Institutionen scheinen sich zwei Betrachtungsweisen entwickelt zu haben.

Von Politikern des linken Spektrums wird der Islam als Indiz für Rückständigkeit gesehen. Dies hat eine erzieherisch-pädagogische Umgangsweise mit Muslimen zur Folge, die die Aufklärung und Erziehung der Einwanderer als Beitrag zu ihrer Integration vorsieht. Die Muslime, insbesondere die traditionsbewussten, werden eher als Objekt kulturanthropologischer Studien gesehen denn als ernst zu nehmende Partner. Der religiöse Aspekt wird weitgehend marginalisiert, sodass anstelle von Unterscheidung nach religiöser Zugehörigkeit eine gemeinsame Ebene, die des Ausländer-Seins, geschaffen wird.

Die zweite Betrachtungsweise wird von politisch eher Konservativen vertreten. Diese Gruppe besteht hauptsächlich aus Christen, die das Christentum als prägenden Bestandteil der deutschen Leitkultur auffassen, im Islam Konkurrenz und kulturelle Fremdheit sehen und diese abzuwehren suchen. Während in den 1980-90er Jahren die Muslime von den Vertretern des linken politischen Spektrums überwiegend positiv als Facette einer multikulturellen Gesellschaft gesehen wurden, lässt sich in den letzten Jahren (besonders seit 2001) eine Tendenz feststellen, in der alle politischen Parteien eine ablehnende Haltung gegenüber dem Islam einnehmen. In der islamischen Religiosität und Lebensweise wird eine latente Gefahr für die westliche Lebensordnung vermutet. So fallen die politischen Entscheidungen in diesem Kontext nicht zugunsten der muslimischen Gemeinschaft aus. Muslime, die ihre Religiosität als Teil ihrer Privatsphäre begreifen, haben eher eine Chance, Anschluss an Gesellschaft und Politik in Deutschland zu finden. Sie werden sich schneller und leichter mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten arrangieren und eher zu kultureller Assimilation und einem Islam als sekundärem Identitätsfaktor für die Privatsphäre tendieren.

Glossar

achlaq Ethik und Moral im Islam

aqida grundlegende, zu verinnerlichende Glaubensinhalte

arkan-ul-islam die fünf Säulen des Islam

azan Ruf des Muezzin

dawa Einladung zum Islam – Tätigkeit und Pflicht für jeden Muslim; auch interreligiöser Dialog mit Nichtmuslimen

dua Bitt- oder Dankgebet

fatih erste Sure des Korans, fester Bestandteil der rituellen Gebete

fiqh islamisches Wissen über die Interpretation der Scharia, im engeren Sinne islamische Rechtsfindung

hadith überlieferte Aussage Muhammads

hadj religiös gebotene große Wallfahrt nach Mekka

halal rituell rein, erlaubt

haram rituell unrein, verboten

hidjab islamische Kopfbedeckung

hustia muslimischer Gemeindeforum

ibadat Gesamtheit der gottesdienstlichen Riten

iftar Beendigung des rituellen Fastens

iman Glaubensinhalt

kafir Ungläubiger, Nicht-Muslim

khutba Predigt

mahram männlicher Verwandter (z.B. als Begleitperson zum Schutz alleinreisender Frauen)

mazhab Richtungen in der islamischen Rechtsfindung, auch Rechtsschulen genannt

mihrab Gebetsnische in der Moschee

minbar Kanzel, erhöhter Platz in der Moschee

mumingläubiger Muslim

munafiq Heuchler, unechter Gläubiger

Ramadan der neunte Monat des islamischen Kalenders, in dem nach islamischem Glauben den Menschen der Koran gesandt wurde

riba Zinsverbot im Islam

salafiyya eine Richtung im Islam, die sich in ihrem religiösen Verständnis auf die Familie des Propheten Muhammed und seine unmittelbaren Nachfolger stützt

salah rituelles Gebet im Islam

saum rituelles Fasten im Islam

<i>schahada</i>	islamisches Glaubensbekenntnis, Quintessenz des Islam
<i>Scharia</i>	islamisches Werte-, Normen- und Rechtssystem, das seine Wurzeln in Koran und Sunna hat
<i>schawwal</i>	Monat nach Ramadan
<i>siyam</i>	Fasten
<i>tafsir</i>	Koranübersetzungen und -deutungen
<i>tahara</i>	rituelle Reinheit
<i>ulema</i>	islamischer Gelehrter
<i>umra</i>	kleine Wahlfahrt nach Mekka und Medina außerhalb des <i>hadj</i>
<i>wudu</i>	rituelle Waschung vor dem Gebet
<i>zakat</i>	religiös vorgeschriebene soziale Pflichtabgabe im Islam

Abkürzungen

AGAH	Arbeitsgemeinschaft der Ausländerbeiräte Hessen
DITIB	Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion
Diyamet	Amt für religiöse Angelegenheiten (Türkei)
EKHNE	Evangelische Kirche in Hessen und Nassau
IAK	Islamischer Arbeitskreis Hessen
ICA	Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft in Hessen
IGD	Islamische Gemeinschaft in Deutschland
IGMG	Islamische Gemeinschaft Milli Görüs
IIS	Islamische Informations- und Serviceleistungen
IRH	Islamische Religionsgemeinschaft Hessen
VIKZ	Verband der Islamischen Kulturzentren

Quellenverzeichnis

I. Archiv der IRH⁹⁰⁰

1. Protokolle der Sitzungen der Islamisch-Christlichen-Arbeitsgemeinschaft (ICA)⁹⁰¹

1994 27. November; 13. Dezember

1995 7. März; 3. Juli; 6. Juli; 15. August; 21. November

1996 16. Januar; 20. März; 25. Juni; 17. September; 26. November

1997 25. Februar; 29. April; 8. Juli; 9. September; 2. Dezember

1998 3. Februar; 28. April; 30. Juni

1999 18. Mai; 27. Oktober

2000 23. August

2001 24. Januar; 14. März; 24. Oktober

2002 22. Februar; 10. Juni

2. Dokumente über die IAK aus dem Archiv der IRH

Presse-Information des Zentralrates der Muslime (ZMD), Konzept zur Einführung und Erteilung islamischen Religionsunterrichts, 1994

Protokoll über das Gespräch zwischen Vertretern des islamischen Arbeitskreises Hessen und Mitarbeitern des Hessischen Kultusministeriums am 6. Dezember 1995 in Wiesbaden

Jahresbericht des IAK Hessen 1996

Enthalten:

Selbstdarstellung

Termine

Mitteilungen

IAK-Vorschläge (an die Hessische Landesregierung zur Verbesserung der Situation der muslimischen Minderheit)

Stellungnahmen

(a) zur Tagung „Aleviten, Sunniten, Muslime“ am 13. Juli 1996

(b) zur Situation muslimischer Kinder in Hessischen Schulen und Kindergärten

(c) zur „Interkulturellen Woche Frankfurt“

900) Hier werden die Quellen aus dem Archiv der IRH angeführt, die für das Verfassen dieser Arbeit relevant waren.

901) Hier werden nur die Protokolle aufgelistet, die mir tatsächlich zur Verfügung standen und die Relevanz für die Arbeit besitzen.

(d) zum europäischen Jahr gegen Rassismus 1997

Dokumentation zum Thema „Schule und Religionsunterricht“

Anträge

(a) Antrag auf Einrichtung eines islamischen Friedhofs in Frankfurt a.M.

(b) Analyse der „Studie über Islamische Organisationen der türkischen, marokkanischen, tunesischen und bosnischen Minderheiten in Hessen“ und Antrag auf Rücknahme und Bearbeitung dieser Studie

(c) Antrag auf Erteilung einer Ausnahmeregelung zum Schächten ohne Betäubung für das muslimische Opferfest

Presseerklärungen

Finanzen

IAK in den Medien (Zusammenstellung der Presse über den IAK und seine Aktivitäten)

3. Dokumente aus dem Archiv der IRH (über die IRH und ihre Projekte)

1997/14. Juni: Islamischer Religionsunterricht an hessischen Schulen. Thesen zum Referat eines Ministerialdirigenten im Hessischen Kultusministerium beim Seminar der AGAH in Meinhard-Grebendorf

10. Dezember: Berichtsantrag der Abgeordneten der CDU an die Hessische Landesregierung islamischen Religionsunterricht betreffend

Ohne Tag und Monat: Brief über Aleviten und Achmadiyya. Eine Stellungnahme der IRH

1998/Januar: *Fatwa* des *Fiqh*-Rates der IRH zur Klassenfahrt

Mai: Konzeptentwurf der KIRU (Kommission für islamischen Religionsunterricht der IRH) für islamischen Religionsunterricht

Brief an Ministerpräsident Eichel, Gegendarstellung der IRH

11. September: Gesprächsprotokoll der IRH. Ein Gespräch zwischen CDU-Landtagsfraktion (AK Schulpolitik) und der Führung der IRH im Hotel Burg Münzenberg

November/Dezember: Pressemitteilung der IRH – IRH gegen Extremismus und Fundamentalismus

Ohne Tag und Monat: Schriftstück „Die Ahmadiyya-Bewegung/Der Qadjanismus“

Anonymisierter Brief an den Ministerpräsidenten Eichel (Name des Verfassers unleserlich gemacht)

1999/20. Januar: Brief der IRH an das HKM, Protest gegen Gutachten-Aufträge. 20.01.1999

Januar: Brief des HKM an die IRH (Zwischenbescheid über die Bestellung der Gutachten zu IRH und IRU-Projekt)

2. März: Landesbündnis „Weltoffenes Hessen“. Vorschläge zur Integrationspolitik für die Verhandlungen von CDU und FDP über die Bildung einer Regierungskoalition in Hessen

15. Juni: Katalog möglicher Themen für Forum „Islam in Deutschland“

Juni: Schriftstück „Islamischer Religionsunterricht. Persönlichkeitsrechte in der Schule“ von Bündnis 90/Die Grünen, Bundesarbeitsgemeinschaft Bildung

Ohne Tag und Monat: *Darstellung der Grundlagen des Islam*. Inhalt der islamischen Glaubenslehre und Satzung der IRH. Schriftenreihe, Nr. 1. Hg. von A. Zaidan, Islamische Religionsgemeinschaft Hessen e.V./IRH

Gutachten des Orient-Instituts in Hamburg im Auftrag des HKM Wiesbaden. „Die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen und ihr Antrag auf Erteilung und Betreuung vom Religionsunterricht im Lande Hessen“ (erstes Gutachten)

Gutachten von P. Füssel über islamischen Religionsunterricht (zweites Gutachten)

Gutachten von R. Wielandt zur Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) (drittes Gutachten)

200010. März: Presseinformation des HKM Nr. 14. Kultusministerin Wolff zum Islamischen Religionsunterricht: Gutachten ohne eindeutige Empfehlung

26. April: Protokoll eines Gesprächs zwischen Mitgliedern der ICA und Redakteuren des *Freitagsblattes*

26. Juni: Brief von R. Kuruyüz an die hessische Kultusministerin

18. Juli: Presseerklärung der IRH – Zurückweisung der Behauptung von Ahmet Senyurt in der taz Nr. 6191 vom 13.07.2000 und Stellungnahme

30. August: Fragenkatalog des HKM an die IRH

6. September: Pressemitteilung – Antrag auf Einführung islamischen Religionsunterrichts in Hessen. Kultusministerin Karin Wolf will auf offene Fragen antworten.

18. September: Pressemitteilung der IRH – Reaktion auf die Pressemitteilung des HKM vom 2. September 2000 zum Antrag der IRH auf Einführung islamischen Religionsunterrichts in Hessen

Ohne Tag und Monat: Brief des neuen Vorsitzenden der IRH R. Kuruyüz an die hessische Kultusministerin K. Wolff wg. Antrittsbesuch

Geschäftsordnung der IRH 2000

Zusammenstellung der Dokumente zum Thema „*Fatwa* Klassenfahrt“

2001Februar: Faltblatt „Islamischer Religionsunterricht in Hessen“

Briefwechsel zwischen zuständigen Mitarbeitern des HKM und Führung der IRH (zum Teil durch den Rechtsanwalt der IRH)

6. März: Stellungnahme der IRH zum Fragenkatalog des HKM (zugesandt vom Rechtsanwalt der IRH)

14. März: Protokoll der ICA-Sitzung vom (Archiv der IRH)

9. April: Brief der IRH an den Kirchenpräsidenten Prof. Dr. Peter Steinacker

24. September: Stellungnahme des Islam-AK der EKHN zur Entscheidung des Hessischen Kultusministeriums, den Antrag der IRH auf Einführung Islamischen Religionsunterrichts an Hessischen Schulen abzulehnen

24. Oktober: Protokoll der ICA-Sitzung im Zentrum Ökumene

30. Oktober: Brief des HKM an die IRH mit der Begründung der Ablehnung des Antrags auf Einführung Islamischen Religionsunterrichts in hessischen Schulen vom 23. Mai 1998

Ohne Tag und Monat: Darmstädter Erklärung (Protest gegen die Ablehnung des IRU)

200220. Februar: Zum ersten Mal in Deutschland sprechen Christen zu Muslimen zum Opferfestgebet. Eilige Pressemitteilung

10. Juni: Protokoll der ICA-Sitzung

Juni: Informationsblatt „Das Islamologische Institut“

Ohne Tag und Monat: Briefwechsel zwischen IRH, Klinikum der J.W. Goethe-Universität in Frankfurt am Main und dem Amt für multikulturelle Angelegenheiten wegen der Weigerung, eine Kopftuch tragende muslimische Krankenschwester einzustellen

A. Zaidan (2002): *Einführung in die Scharia*. Internes Lernmaterial des Islamologischen Instituts, Frankfurt am Main (nicht veröffentlicht)

2003 – 2005

14. Februar 2003: Amir Zaidan: Stellungnahme zum Vorwurf des Ausländerextremismus und der Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft gegen meine Person, Frankfurt am Main

16. Juli 2003: Interview in der Taqwa-Moschee

Mai 2004: Christliches Abendland versus Islam? Stellungnahme der Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft in Hessen (ICA) zum Gesetzentwurf der CDU-Fraktion im Hessischen Landtag für ein Gesetz zur Sicherung der staatlichen Neutralität

15. Juni 2004: Pressemitteilung des Verwaltungsgerichts Wiesbaden. „Kein islamischer Religionsunterricht an hessischen Schulen“

15. Juni 2004: Pressemitteilung der IRH zum Verfassungsschutzbericht 2004

16. Juni 2005: Muslime wollen klagen. Gemeinschaft gegen Erwähnung im Verfassungsschutzbericht. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Juni 2005

17. Juni 2005: Stellungnahme der Stellvertreterin des Kirchenpräsidenten, Cordelia Kopsch, für die Kirchenleitung der EKHN zur Erwähnung der Islamischen Religionsgemeinschaft in Hessen (IRH) im Bericht des Hessischen Verfassungsschutzes

20. Juni 2005: Schatten der Zwietracht auf interreligiösem Dialog. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. Juni 2005

29. Juni 2005: Stellungnahme zu den Abschnitten über das Kopftuch und die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) im Jahresbericht 2004 des Hessischen Verfassungsschutzes

Juni 2005: Christlich-islamische Woche der Begegnung im Raum Frankfurt-Höchst 19.-26. Juni 2005. Faltblatt mit Programm

2. Juli 2005: Pressemitteilung der Mitgliederversammlung der IRH – Stellungnahme der IRH zum Verfassungsschutzbericht 2004, Gießen

2. Juli 2005: Pressemitteilung – Mitgliederversammlung der IRH hat Neufassung der Satzung beschlossen (Gießen)

14. September 2005: Presseinformation des Hessischen Verwaltungsgerichtshofs in Kassel – Vorläufig kein islamischer Religionsunterricht an hessischen Schulen

Ohne Tag und Monat: IRH-Pressemitteilung – Neue Strukturen für den Islam in Deutschland

Ohne Jahr

Stellungnahme zu den Religionsgemeinschaften der Aleviten und Ahmadiyya

4. *Freitagsblatt*

1998Dezember Nr. 1/1

1999Januar Nr.2/1
 Februar-März Nr.3/1
 April-Mai Nr. 4/1
 Juni Nr. 5/1
 Juli-August Nr. 6/1
 September Nr. 7/1
 Oktober Nr. 8/1
 November-Dezember Nr. 9/1
2000Januar Nr. 1/2
 Februar Nr. 2/2
 März Nr. 3/2
 Mai-Juni Nr. 5/2

II. Dokumentation zum Projekt „Stiftungsprofessur für Islamische Religion“ an der Frankfurter J. W. Goethe-Universität

Brief der Frankfurter DITIB an die Frankfurter Universität – Ausbildung der Islamtheologen in Deutschland, 7. Oktober 2001 (Privatarchiv E. Weber)

Briefwechsel zwischen der türkischen Religionsbehörde Diyanet (Amt für religiöse Angelegenheiten) und der J. W. Goethe-Universität über eine Stiftungsprofessur in den Jahren 2001–2002 (Privatarchiv E. Weber)

Pressemitteilung des Interkulturellen Rates in Darmstadt: „Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache wird von der türkischen Religionsbehörde befürwortet“, 14. Oktober 2002

Vertrag zur Einrichtung der Stiftungsgastprofessur für Islamische Religion zwischen dem Amt für religiöse Angelegenheiten Diyanet in Ankara und der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1. November 2002

Protokoll der konstituierenden Sitzung des Stiftungsrats der Stiftungsprofessur für Islamische Religion am 20. Februar 2003 an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main

Mittler zwischen Islam und Christentum. Stiftungsprofessur Islamische Religion besetzt / Prof. Mehmet Köktasch (erster Inhaber). Mitteilung der J. W. Goethe-Universität vom 8. Mai 2003

Professor Dr. Imam M. Köktasch. Lebenslauf. Wissenschaftliche Arbeiten (Privatarchiv E. Weber)

Vertrag zur Erweiterung der Stiftungsprofessur für Islamische Religion zwischen Diyanet Ankara und der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 5. Januar 2005

Streit um neuen Islam-Studiengang (mit Beiträgen von Ali Dere, Bassam Tibi, Peter Steinacker, Stefan Alkier), *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3. Februar 2005

Islam-Studiengang verteidigt. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8. Juli 2005

Studienordnung für den Teilstudiengang Religionswissenschaft und Religionsgeschichte mit Abschluss Magister Artium/Magistra Artium (M.A.) im Hauptfach an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main vom 4. Februar 2004

III. Gesprächsprotokolle und Notizen zu teilnehmenden Beobachtungen⁹⁰²

Gespräch mit Karola Khan im März 2002

Gespräch mit dem damaligen Vorsitzenden der ICA J. Micksch, Frühjahr 2002 in Darmstadt

Gespräch mit Amir Zaidan im April 2002

Gespräch mit Amir Zaidan in der IRH am 18. Juni 2002

Gespräch mit Karola Khan, Vorstandsmitglied der IRH, im Juni 2002

Gespräch mit Dr. Hussein Kurt bei der Frankfurter DITIB, Juli 2002

Gespräch mit Junal Kaimakci, Vorstandsmitglied der Hazrat Fatima Moschee e.V. und der IRH, am 13. Dezember 2002

Gespräch mit Amir Zaidan, Winter 2002

Notizen über das Praxisprojekt der Studierenden des Fachbereichs „Evangelische Theologie“ im IIS, durchgeführt vom Lehrbeauftragten Amir Zaidan am 4. März 2003 mit einem anschließenden Gespräch mit Vorstandsmitgliedern des Vereins Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS)

Gespräch mit Vorstandsmitgliedern des Vereins Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. (IIS) am 6. März 2003

Gespräch mit Idjas Choudry, Vorstandsmitglied der Pakistanisch Islamischen Gemeinde, am 13. März 2003

Gespräch mit Taher Navaz, Imam der Pakistanisch Islamischen Gemeinde, am 24. März 2003

Gespräch mit Ahmed El-Kaddouri, Vorstandsmitglied der Abu Bakr-Moschee, am 24. April 2003

Gespräch mit Mustafa Shahin, Vorsitzender des IIS, im April 2003

Gespräch mit Amanullah, Mitglied des Bangladesch Islamischen Zentrums (BANIZ) im Frühjahr 2003

Notizen zur teilnehmenden Beobachtung bei einer Feier des Geburtstags des Propheten Muhammad in der Ahl-e-Beit-Moschee in Frankfurt-Bockenheim, Mai 2003

Notizen zur teilnehmenden Beobachtung bei einem religiösen Gesprächskreis muslimischer Studentinnen in Frankfurt-Bockenheim am 4. Juni 2003

Gespräch mit Sabri Saliji, Vorstandsmitglied des Islamischen Kulturzentrums für die Muslime Bosnien-Herzegowinas, Sandzaks und Albaner, und dem Imam Ahmet derselben Gemeinde am 16. Juni 2003

Gespräch mit Scheich Ahmad, Imam der Tarik Ben Ziad Moschee, am 15. Juli 2003

Gespräch mit Ahmed Ayaou, Vorstandsmitglied der Taqwa-Moschee, am 16. Juli 2003

Gespräch mit den Vorstandsmitgliedern und dem Imam der Pak dar ul Islam-Gemeinde am 1. Oktober 2003

Gespräch mit Jusuf Colak, Vorstandsmitglied der VIKZ, am 3. Oktober 2003

Notizen zum Besuch der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland e.V. am 3. Oktober 2003

902) Hier sind einzelne Gespräche notiert, die in den meisten Fällen offiziell vereinbart waren und mit einem Leitfaden (Fragenliste) durchgeführt wurden. Diesen Gesprächen folgten mehrere andere mit den gleichen Personen, die dann oft informellen oder privaten Charakter hatten und nicht dokumentiert sind.

Notizen zur teilnehmenden Beobachtung bei einer Trauerfeier am Tag der Ermordung des Imam Hussein im schiitischen Gebetshaus am Kaiserlei (Offenbach), Dezember 2003

Vortrag von Nadeem Elyas, Vorsitzender des Zentralrats der Muslime, in Frankfurt; mitgeschriebenes Protokoll während der Konferenz in der Tarik Ben Ziad Moschee, 2003

Notizen zur teilnehmenden Beobachtung bei einer Feier an der Goethe-Universität anlässlich des Opferfestes, organisiert von IGD, Abu Bakr-Moschee und Tarik Ben Ziad Moschee, 1. Februar 2004

Notizen zur teilnehmenden Beobachtung bei einer Feier anlässlich des Opferfestes, organisiert von pakistanischen Muslimen, 1. Februar 2004

Gespräch mit Amir Zaidan am 10. Juni 2004 in Wien

Gespräch mit Karola Khan und Amir Zaidan in Wien am 10. Juni 2004

Notizen zur teilnehmenden Beobachtung beim Iftar-Empfang der Diyanet in Frankfurt am Main, Dezember 2004

Gespräch mit Ramazam Kuruyüz im Sommer 2005 in Gießen

Gespräche mit Prof. Dr. Edmund Weber am 12. Dezember 2004, 5. Mai 2005 und 6. Februar 2006

Fragenliste⁹⁰³

Fragen bzw. Themen zum persönlichen Profil des Gesprächspartners

- Persönliche Daten (Name; Alter; Herkunft; Nationalität; Familienstand; Beruf)
- Persönliche Migrationsgeschichte (Erwartungen und Realität)
- Prägende Erfahrungen in einer nicht-islamischen Umgebung
- Äußerungen zum muslimischen Alltag, Religiosität, Identität
- Beziehung zum Heimatland
- Vergleich Deutschland vs. erstes Heimatland (aus eigener Perspektive)
- Zukunftsperspektiven der Muslime in Frankfurt, in Deutschland, in Europa
- Sonstiges

Fragen zur Organisation

- Beschreibung der Organisation (Name, Adresse, religiöse Ausrichtung)
- Entstehungsgeschichte (Wann? Wie? Weshalb?), Gründungsumstände
- Rechtliche Form bzw. strukturelle und organisatorische Besonderheiten
- Topographische Geschichte innerhalb Frankfurts
- Zielgruppe der Organisation (z.B. Generation; ethnische Gruppe; religiöse Richtung)
- Struktur der Organisation
- Voraussetzungen für die Mitgliedschaft
- Zusammensetzung des Vereins (ethnisch, altersmäßig, sprachlich, sozial)
- Zahl der Mitglieder (evtl. nach Nationalität oder ethnischer Zugehörigkeit)
- Religiöse Besonderheiten (mazhab, Imame, Gottesdienst u.ä.)
- Interesse bzw. Teilnahme an einem interreligiösen Dialog in Frankfurt oder bundesweit

903) Die Fragenliste wurde bei den Gesprächen mit Frankfurter Muslimen als Leitfaden benutzt. Die Fragen wurden mündlich beantwortet.

- Räumlichkeiten der Organisation und ihrer Funktionen
- Angebote des Vereins
- Korankurse; Koranarabischkurse; Deutschkurse; Feste feiern (allgemeine und private); Organisation von hadj bzw. umra; psychologische Beratung; Eheberatung; Erziehungsberatung; Kantine; Teestube; Bibliothek (Leih-, Präsenzbibliothek); Buchhandlung; Lebensmittelladen; Friseur; Verkauf islamischer Kleidung; Sozialberatung (Orientierung in der Gesellschaft); Unterstützung im Falle von Problemen mit deutschen Behörden, religiös-rechtliche Beratung (Scharia, fiqh), Kinderbetreuung, Dolmetscherdienste; religiöse Beratung und Unterstützung für junge Muslime und für Konvertiten; Freizeitgestaltung für Kinder, Jugendliche, Frauen, Männer, Senioren
- Kontakte der Organisation zu Ämtern und Behörden
- Kontakte zur anderen religiösen Organisationen (Kommunikation; Zusammenarbeit)
- Teilnahme am innerislamischen Dialog
- Internationale Beziehungen
- Präsenz in der Öffentlichkeit (Info-Stände; öffentliche Vorträge; Presse; Internet)
- Ökonomische Grundlagen der Organisation (Spenden; Beiträge; evtl. staatliche Subventionen; ehrenamtliche Tätigkeit; Verkauf von Büchern, Lebensmitteln etc.)
- Problembereiche der Organisation
Behinderung der Religionsausübung; interne Kommunikationsschwierigkeiten (Sprachen; Generationen); Diskriminierung (als Muslim, als Ausländer); Generationenkonflikt; Konflikte in der Schule und am Arbeitsplatz (z.B. wegen islamischer Kleidung; Klassenfahrten; Sport- und Schwimmunterricht für Mädchen; Sexualekundeunterricht; Nicht-Beachtung der islamischen Feiertage etc.)
- Sonstige Aktivitäten der Organisation

Fragen und Themen zur Situation der Muslime in Frankfurt

- Besonderheiten der muslimischen umma in Frankfurt (evtl. im Vergleich mit anderen deutschen Städten)
- Rolle der Organisation innerhalb der Frankfurter muslimischen Gemeinschaft
- Faktoren, die die Muslime konsolidieren bzw. trennen
- Ethnische Heterogenität der Frankfurter Muslime (multikultureller Islam)
- Versteht sich die Organisation als legitimen Teil der Gesellschaft oder eher als Zufluchtsort aus dem wesensfremden Alltag? Oder beides?
- Meinung zum innerislamischen Dialog in Frankfurt (ausreichend, nicht ausreichend, nur auf privater Ebene usw.)
- Welche Wege führen zu mehr Konsolidierung der Muslime in Frankfurt und in Deutschland?
- Wie verhält sich die Stadt gegenüber den Muslimen (was fehlt? was ist positiv zu bewerten?)
- Fühlen Sie sich in Frankfurt religiös diskriminiert?
- Fühlen Sie (Ihre Organisation) sich in der Gesellschaft akzeptiert?
- Besteht aus ihrer Sicht ein Zusammenhang zwischen der globalen Weltpolitik und der Politik gegenüber den Muslimen in Frankfurt, in Deutschland?
- Tendenzen und Zukunftsperspektiven für Islam und Muslime in Frankfurt, in Deutschland

Literaturliste

- Abdullah, M. S. (2002): *Islam. Muslimische Identität und Wege zum Gespräch*. Patmos Verlag, Düsseldorf
- Allam, F. (2004): *Der Islam in einer globalen Welt*. Aus dem Ital. von K. Pichler. Wagenbach, Berlin 2004
- al-Qaradawi, Y. (1998): *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. SKD-Bavaria-Verlag, München
- Ammann, L. (2004): *Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance*. Herder, Freiburg
- An, Byong-Ro (1997): *Die Religiosität der Koreaner in Deutschland*. Rhe. Theion, Bd. 8. Peter Lang, Frankfurt am Main
- Antes, P., et al. (1991): *Der Islam. Religion, Ethik, Politik*. Kohlhammer, Stuttgart
- Asemann, K. (2005): Frankfurt am Main: die veränderte Gesellschaft und die Religion. In: *Frankfurter Statistische Berichte* (2005)2/3, 77-191 (Kennziffer: 06/01-D02)
- Aslan, A. (1998): *Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich*. Islamisches Sozialdienst- und Informationszentrum, Stuttgart
- Baumann, M. (1998): *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft. Hinweise zur religionswissenschaftlichen Feldforschung*. Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V., Marburg, 2. Aufl.
- Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hg.) (2004): *Religion, Migration, Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*. Dokumentation einer Fachtagung am 22. April 2004. Berlin und Bonn
- Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (Hg.) (2002): *Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen in der Kommune*. Dokumentation eines Fachgespräches, Mai 2002. Berlin und Bonn
- Beinhauer-Köhler, B. (Hg.) (2005): *Diakonie der Religionen 2 – Schwerpunkt Islam*. Rhe. Theion, Bd. 14. Peter Lang, Frankfurt am Main
- Belokrenizkij, V., et al. (2001): *Musulmanskie strany u graniz SNG*. Moskau
- Belokrenizkij, V. (Hg.) (2004): *Islam na sovremennom Vostoke*. Moskau
- Bernasko, A., und S. Rech (2003): *Religionen der Welt: Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*. Hg. vom Amt für Multikulturelle Angelegenheiten der Stadt Frankfurt am Main. Fachhochschul-Verlag, Frankfurt am Main
- Bihl, W. (2003): *Islam. Historisches Phänomen und politische Herausforderung für das 21. Jahrhundert*. Böhlau, Wien
- Blanke, B. (Hg.) (1993): *Zuwanderung und Asyl in der Konkurrenzgesellschaft*. Leske und Budrich, Opladen
- Bliss, F. (2001): *Zum Beispiel Islam im Alltag*. Lamuv, Göttingen
- Borek, A. L. (1999): *Islam im Alltag. Eine Handreichung für deutschsprachige Muslime*. Al-Kitab-Verlag, Köln
- Borrmans, M. (1985): *Wege zum christlich-islamischen Dialog*. Frankfurt am Main, Christl.-Islam. Begegnung, Dokumentationsleitstelle
- Brumlik, M. (2000): *Getrübbte Optik*. taz Nr. 6169 vom 17.02.2000 und *Freitagsblatt* Nr. 5/2 2000
- Chebel, M. (2003): *Die Welt der Liebe im Islam – eine Enzyklopädie. Erotik, Schönheit und Sexualität in der arabischen Welt, in Persien und der Türkei*. Aus dem Franz. von U. Günther. VMA-Verlag, Wiesbaden

- Corm, G. (2005): *Missverständnis Orient. Die islamische Kultur und Europa*. Rotpunktverlag, Zürich
- Dabbous, M., und H. Hübsch (1994): *Unterschiede zwischen Ahmadi- und Nicht-Ahmadi-Muslimen*. Verlag Der Islam, Frankfurt am Main
- Daghbouche, K. (2002): *Zur Kritik des laizistischen Prinzips aus islamischer Sicht. Eine wissenschaftstheoretische und religions-soziologische Untersuchung*. Gesellschaft Muslimischer Sozial- und GeisteswissenschaftlerInnen e.V., Köln
- Dech, M. (1998): *Hindus und Hindutum in Deutschland. Exemplarische Untersuchung anhand der Situation in Frankfurt a. M.* Tectum-Verlag, Marburg
- Dehn, U. (1999): *Allah hat viele Namen. Grundlagen zum Islam und Herausforderung für den christlich-islamischen Dialog*. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin
- Denffer, A. von (1995): *Moscheeführer*. Islamisches Zentrum, München
- Denffer, A. von (2002): *Wallfahrt nach Mekka. Das Wichtigste über umra und hadsch*. Islamisches Zentrum, München
- Die Macht des Propheten. *Der Spiegel*, Nr. 23, Juni 2001
- Dietz, W., et al. (2001): *Islam. Die missbrauchte Religion*. Fokus, Oktober 2001
- Elias, J. J. (2000): *Islam*. Aus dem Engl. von R. Breuer. Herder, Freiburg
- El-Zayat, F. (1996): *Die Frauen des Propheten: Mütter der Gläubigen*. Muslim-Studenten-Vereinigung in Deutschland, Marburg, 3. Aufl.
- Emmendorfer-Blößler, C. (1999): *Feste der Völker – ein multikulturelles Lesebuch*. VAS, Frankfurt am Main
- Escudier, A. (2003): *Der Islam in Europa zwischen nationalistischem und europäischem Rahmen. Der deutsche und der französische Fall*. In: Escudier et al. (2003), Einleitung
- Escudier, A., et al. (Hg.) (2003): *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Wallstein-Verlag, Göttingen
- Falaturi, A. (2002): *Westliche Menschenrechtsvorstellungen und Koran*. Gesellschaft Muslimischer Sozial- und Geisteswissenschaftler e.V., Köln
- Falaturi, A., und U. Tworuschka (1996): *Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa*. Diesterweg, Braunschweig
- Faruk, S., und A. Goldberg (1994): *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*. Beck, München
- Fauzi, S. (2003): *Tacheles: Islam in Deutschland. An den Grenzen der Toleranz?* Lutherisches Verlagshaus, Hannover
- Frembgen, J. W. (2000): *Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam*. Beck, München
- Filips, A. A. B. (2002): *Zakony zizni musul`man. Evoluzija fikcha*. Moskau (Übersetzung aus dem Englischen ins Russische)
- Galembert, C. (2003): *Die öffentliche Islampolitik in Frankreich und Deutschland*. In: Escudier et al. (2003), S. 46-67
- Gessler, P. (2004): *Der neue Antisemitismus. Hinter den Kulissen der Normalität*. Herder, Freiburg
- Gohlke, N. (2001): *Sex sells: die Vermarktung der Frau*. *Sozialismus von unten*, Nr. 7, Herbst/Winter 2001 (www.sozialismus-von-unten.de/archiv/svu7/genger_gohlke.html)
- Hahne, P. (2004): *Schluss mit lustig! Das Ende der Spaßgesellschaft*. Johannis-Verlag, Lahr/ Schwarzwald

- Han, P. (2005): Soziologie der Migration: Erklärungsmodelle, Fakten, politische Konsequenzen, Perspektiven. Lucius und Lucius Stuttgart, 2. Aufl.
- Hase, T. (2000): *Quantitative Methoden in der Religionswissenschaft*. Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V., Marburg
- Heckel, M. (1999): Religionsunterricht für Muslime? Kulturelle Integration unter Wahrung der religiösen Identität. Ein Beispiel für die komplementäre Natur der Religionsfreiheit. *Juristenzeitung* 54. Jg., S. 741-758
- Heine, P. (2001): Kulturknigge für Nichtmuslime. Ein Ratgeber für den Alltag. Herder, Freiburg
- Heitmeyer, W., und R. Dollase (Hg.) (1979): Die bedrängte Toleranz: ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Hildemann, K. D. (2003): Religion, Kirche, Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung. Ev. Verlagsanstalt, Leipzig
- Hippler, J., und A. Lueg (1993): *Feindbild Islam*. Konkret-Literatur-Verlag, Hamburg
- Hofmann, M. W. (Hg.) (1995): *Der Islam als Alternative*. Diederichs, München
- Hübsch, H. (1996): *Mein Weg zum Islam*. Verlag der Islam, Frankfurt am Main
- Hübsch, H. (1997): *Auf der Suche nach der lebendigen Religion*. Verlag Der Islam, Frankfurt am Main
- Hübsch, H. (1999): Leserbrief, *Freitagsblatt*, Nr. 5, Juni 1999, S. 14
- Hübsch, H. (2001): Das Kalifentum. Ein Faltblatt. Frankfurt am Main 2001
- Hughes, P. T. (2000): *Lexikon des Islam*. Aus dem Engl. von N. Geldner. Orbis-Verlag, München
- Interkultureller Rat in Deutschland (Hg.) (2004): *Thesen zum Kopftuch*. Darmstadt
- Islamisch-Christlichen Arbeitsgemeinschaft (1995): Verständnis fördert den Frieden. Stellungnahme im *Darmstädter Echo* vom 10. März 1995
- Islamisches Zentrum (Hg.) (o.J.): *Was sagt der Islam zur Wirtschaftsordnung?* München
- Jonker, G. (2002): Probleme der Kommunikation zwischen Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft – Analyse und praktische Beispiele. In: *Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen in der Kommune*. Dokumentation eines Fachgespräches, S. 9-26. Hg. von der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen, Berlin und Bonn
- Kamman, K. (1996): Interview mit A. Zaidan: Der Weg liegt zwischen Anpassung und Abgrenzung. *Frankfurter Rundschau* vom 17.05.1996
- Kermani, N. (2003): *Schöner neuer Orient. Berichte von Städten und Kriegen*. Beck, München
- Kermani, N., et al. (2003): *Der Islam und der Westen. Über Säkularisierung und Demokratie im Islam*. Berliner Taschenbuch-Verlag, Berlin
- Kettermann, G. (2001): *Atlas zur Geschichte des Islam*. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt
- Khan, K. (1998): Islamischer Religionsunterricht. *Freitagsblatt* Nr. 1, Dezember 1998
- Khan, K. (1999): Iman-Inhalte sind unveränderlich. *Freitagsblatt* Nr. 5, Juli-August 1999, S. 10
- Khoury, A. T. (2001): *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*. Primus-Verlag, Darmstadt
- Khoury, A. T., et al. (2000): *Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft: Probleme im Alltag - Hintergründe – Antworten*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh

- Kireev, N. (2001): Turzija mezdu Evropoj i Aziej. Moskau
- Krätke, S. (2002): Medienstadt. Urbane Cluster und globale Zeiten der Kulturproduktion. Leske und Budrich, Opladen 2002.
- Kraft, S. (2002): Islamische Sakralarchitektur in Deutschland: Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten. LIT Verlag, Münster 2002.
- Küng, H., und J. van Ess (1994): Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. Piper, München
- Küng, H. (2004): Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. Piper, München
- Leggewie, C., et al. (2002): *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*. Herbert-Quandt-Stiftung, Bad Homburg v.d.H.
- Lemmen, T. (1996): Islamische Bestattungen in Deutschland. Eine Handreichung. CIS-Verlag, Altenberge
- Lemmen, T. (2000): *Islamische Organisationen in Deutschland*. Hg. und verlegt vom Wirtschafts- und Sozialpolitischen Forschungs- und Beratungszentrum der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abt. Arbeit und Sozialpolitik, Bonn (<http://library.fes.de/fulltext/>)
- Lemmen, T., und M. Miehl (2001): *Miteinander leben. Christen und Muslime im Gespräch*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
- Lemu, B. A., und F. Grimm (1999): *Frau und Familienleben im Islam*. Islamisches Zentrum, München
- Lohse, J. M. (Hg.) (1969): *Menschlich sein – mit oder ohne Gott?* Kohlhammer, Stuttgart
- Lüders, M. (2003): Tee im Garten Timurs. Die Krisengebiete nach dem Irak-Krieg. Arche Verlag, Zürich
- Luckman, T. (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Rombach, Freiburg
- Lutherisches Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands VELKD und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland EKD (Hg.) (2001): *Was jeder vom Islam wissen muss*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 6. Auflage
- Magonet, J. (2000): Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
- Maududi, S. A. A. (2001): *Als Muslim leben*. Cordoba-Verlag, Karlsruhe
- Micksch, J. (2003): *Abrahamische und Interreligiöse Teams*. Lembeck, Frankfurt am Main
- Micksch, J. (2005): *Islamforen in Deutschland: Dialoge mit Muslimen*. Lembeck, Frankfurt am Main
- Miehl, M. (2001): *99 Fragen zum Islam*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
- Meyer, T. (2003): Demokratie und kultureller Pluralismus. Zum politischen Platz des Islam in der Bundesrepublik. In: Escudier et al. (2003)
- Modood, T. (2004): Muslime und Multikulturalismus in Europa. *Transit – Europäische Revue*, Nr. 27
- Mourad, S. (1999): Einführung in das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. MSVK e.V., Karlsruhe
- Mourad, S. (2000): *Einladung von Nichtmuslimen zum Islam*. MSVK e.V., Karlsruhe
- Muckel, S. (1995): Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. *Die öffentliche Verwaltung* 1995, S. 311-317
- Nippa, A. (1991): Haus und Familie in arabischen Ländern. Von Mittelalter bis zur Gegenwart. Beck, München 1991.

- Nohlen, D. (Hg.) (2000): Lexikon Dritte Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen. Rowohlt, Reinbek
- Oberndörfer, D. (2004): Moslems in Europa. Politische Integration und kulturelle Freiheit. *Transit – Europäische Revue*, Heft 27/2004
- Özuguz, Y. und G. (2003): Wir sind "fundamentalistische Islamisten" in Deutschland. Eine andere Perspektive. Betzel, Nienburg
- Pflitsch, A. (2003): *Mythos Orient. Eine Entdeckungsreise*. Herder, Freiburg
- Philips, A. A. B. (2002): *Zakony žizni musul'man. Evolutsia fikcha*. Übersetzung aus dem Englischen. Moskau
- Pinn, I., und M. Wehner (1995): *EuroPhantasien. Die islamische Frau aus westlicher Sicht*. Dissertation, Duisburg
- Pipes, D. (1992): Der neue Antisemitismus (<http://de.danielpipes.org/article/1356>)
- Pipes, D. (2003): Tödliches Leugnen (des muslimischen Antisemitismus) (<http://de.danielpipes.org/article/1295>)
- Pipes, D. (2005): Der Antisemitismus entwickelt sich (<http://de.danielpipes.org/article/2419>)
- Raak, W., et al. (2003): Recht der religiösen Kindererziehung. Unser Kind und seine Religion. Dt. Taschenbuch-Verlag/Beck, München
- Rafiq, B. A. (1993): *Ein Blick in das Leben von Hazrat Khalifatul Masih III*. Verlag Der Islam, Frankfurt am Main
- Ramadan, S. (1996): *Das Islamische Recht. Theorie und Praxis*. MSV-Verlag, Marburg
- Ramadan, T. (2000a): Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen. MSV-Verlag, Köln
- Ramadan, T. (2000b): Der Islam und die Muslime. Größe und Dekadenz in unserem alltäglichen Leben. Green-Palace-Verlag, Berlin
- Ramadan, T. (2001): Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext. Übers. von Y. Kuhn. MSV-Verlag, Marburg
- Ramadan, T. (2002): Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen. MSV-Verlag, Köln
- Rassoul, M. (Abu-r-Rida) (1993): *Zitate für Muslime*. Islamische Bibliothek, Köln
- Rassoul, M. (Abu-r-Rida) (1996): *Handbuch der muslimischen Frau*. Islamische Bibliothek, Köln
- Rassoul, M. (Abu-r-Rida) (1997): *Der deutsche Mufti*. Islamische Bibliothek, Köln
- Rassoul, M. (Abu-r-Rida) (2000): Der Muslim lebt nicht vom Brot allein. Speise und Gesundheit der islamischen Völker. Islamische Bibliothek, Köln
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.) (2000): *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
- Rebholz, J., und S. Rech (1997): *Religionen der Welt. Gemeinden und Aktivitäten in der Stadt Frankfurt am Main*. Hg. vom Amt für multikulturelle Angelegenheiten. Frankfurt am Main, Fachhochschul-Verlag
- Renz, A. (2001): Geschichte und Stätten des Islam von Spanien bis Indien. Prestel, München, 2. Aufl.
- Röhrich, W. (2004): Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik. Beck, München
- Rohe, M. (2001): Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven. Herder, Freiburg
- Rommelspacher, B. (2002): Anerkennung und Ausgrenzung. Deutschland als multikulturelle Gesellschaft. Campus, Frankfurt am Main 2002

- Roy, O. (2004): Islam in Europa: Konflikt der Religionen oder Konvergenz der Religiositäten. *Transit – Europäische Revue* 27, S. 118-132
- Rüschhoff, I. S. (1983): Dawa unter Nichtmuslimen. Struktur des Christentums und mögliche Ansatzpunkte im Gespräch. Dâr-us-Salâm, Garching
- Saint-Blancat, C. (2003): Die europäischen Muslime: Akteure sozialer Innovation. In: Escudier et al. (2003)
- Saum-Aldehoff, T. (2004): Meine Werte, deine Werte. *Psychologie heute*, 4/2004
- Schaible, T. (Hg.) (1996): Wie mache ich islamische Öffentlichkeitsarbeit? Ein Handbuch zur Dawa-Arbeit. Dâr-us-Salâm, Garching
- Schiffauer, W. (1997): *Fremde in der Stadt*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Schiffauer, W. (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Schiffauer, W. (2003): Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung. In: Escudier et al. (2003), S. 143 ff.
- Schimmel, A. (1995): *Mystische Dimensionen des Islam*. Insel-Verlag, Frankfurt am Main
- Schimmel, A. (1999): *Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen: Der Islam*. Deutscher Taschenbuch-Verlag, München
- Schimmel, A. (2001): *Das islamische Jahr. Zeiten und Feste*. Beck, München
- Schimmel, A. (2002): *Auf den Spuren der Muslime. Mein Leben zwischen den Kulturen*. Herder, Freiburg
- Schirmmayer, C. (2002): *Kleines Lexikon zur islamischen Familie*. Hänssler, Holzgerlingen
- Schröter, H. (2002): *Mohammeds deutsche Töchter*. Helmer, Königstein/Ts.
- Schulze, R. (2002): *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. Aktualisierte und erw. Fassung. Beck, München
- Seidel, E., et al. (2000): Politik im Namen Allahs. Der Islamismus - eine Herausforderung für Europa. Hg. von Ozan Ceyhan (MdEP). Ohne Ort
- Sen, F., und A. Goldberg (1994): *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*. Beck, München
- Sen, F., und H. Aydin (2002): *Islam in Deutschland*. Beck, München
- Senyurt, A. (2000): Bei Kilometer 82 endet die Freiheit. *taz* Nr. 6191, 13. Juli 2000
- Sperber, J. (1999): *Dialog mit dem Islam*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen
- Spuler-Stegemann, U. (2002): *Muslimen in Deutschland. Informationen und Klärungen*. Herder, Freiburg
- Statistisches Jahrbuch Frankfurt am Main 2005*. Hg. und verlegt vom Bürgeramt Statistik und Wahlen, Frankfurt am Main
- Steinbach, U., et al. (Hg.) (1994): *Politisches Lexikon Nahost – Nordafrika*. Beck, München
- Steinberg, G. (2004): *Saudi-Arabien – Politik, Geschichte, Religion*. Beck, München
- Stolz, F. (2001): *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 3. Auflage
- Suhrbier, M. (Hg.) (1995): *Fremde – die Herausforderung des Anderen*. Museum für Völkerkunde. Frankfurt am Main
- Thimm, U., und K.-H. Wellmann (Hg.) (2004): *In aller Munde. Ernährung heute*. Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Tietze, N. (2003): Islamische Identitäten: Muslimische Religiosität als Auseinandersetzungsformen mit der französischen und der deutschen Gesellschaft. In: Escudier et al. (2003), S. 121 ff.

- Tworuschka, M. (2000): *Zu Gast bei den Religionen der Welt. Eine Entdeckungsreise für Eltern und Kinder.* Herder, Freiburg
- Uhl, H. (2003): *Taschenlexikon Ökumene.* Lembeck/Bonifatius, Frankfurt am Main/Paderborn
- Ulfkotte, U. (2003): *Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern.* Eichborn, Frankfurt am Main
- Yücelen, Y. (2001): *Was sagt der Koran dazu?* Dt. Taschenbuch-Verlag, München
- Zaidan, A. M. (1996): *Fiqh-ul-'ibadat: Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen.* Frankfurt am Main, Eichenstr. 41, A. Zaidan c/o IKD
- Zaidan, A. M. (1999a): *Al-Aqida. Einführung in die Iman-Inhalte.* 2. Aufl. ADIB-Verlag, Offenbach
- Zaidan, A. M. (1999b): *Darstellung der Grundlagen des Islam.* Inhalt der islamischen Glaubenslehre und Satzung der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen. IRH, Frankfurt am Main
- Zaidan, A. M. (1999c): Interview im Online-Magazin *Dunia*
- Zaidan, A. M. (2000): *At-Tafsir – eine philologisch, islamologisch fundierte Erläuterung des Quran-Textes.* ADIB-Verlag, Offenbach
- Zaidan, A. M., et al. (2001): *Islamischer Religionsunterricht, verfassungsrechtliche und integrative Aspekte.* Frankfurt am Main, IRH
- Zaidan, A. M., und K. Khan (1999): *Islam und Medizin. Muslime in der Klinik.* Frankfurt am Main, Islamische Religionsgemeinschaft Hessen e.V.

Publikationen aus dem Internet

(Die Artikel, auf die im Text verwiesen wird, sind mit einem Sternchen gekennzeichnet.)

- de.danielpipes.org: D. Pipes: Der neue Antisemitismus. 1992
- de.danielpipes.org: D. Pipes: Tödliches Leugnen (des muslimischen Antisemitismus) 2003
- de.danielpipes.org: D. Pipes: Der Antisemitismus entwickelt sich. 2005
- *<http://library.fes.de/fulltext/>: T. Lemmen: *Islamische Organisationen in Deutschland.* 2000 [*S. 41, 49 f., 55]
- *www.ahmadiyya.de: Der Verheißene Messias und Imam Mahdi. Hadrat Mirza Ghulam Ahmad. 2001 [*S. 44]
- *www.amka.de: Internetseite des Amtes für Multikulturelle Angelegenheiten (AMKA) in Frankfurt am Main [*S. 82]
- www.bildungsklick.de: Verwaltungsgericht Wiesbaden lehnt IRH als Partner für islamischen Religionsunterricht ab. 18.06.2004
- www.buergerbewegungen.de: Offener Brief an Ministerpräsident Roland Koch vom Bundesvorstand der Bürgerbewegungen. Ohne Datum, ausgedruckt am 08.04.2005
- www.die-tagespost.de: P. Plickert: Heikle Professur, umstrittene Geldgeber. 12.02.2005
- *www.dunia.de: Interview mit A. Zaidan im Magazin *Dunia*. 1999 [*S. 36, 64, 134, 153, 175]
- www.dunia-magazin.de: Interview mit Amir Zaidan. IRH Islamische Religionsgemeinschaft Hessen. Ohne Datum, ausgedruckt am 15.12.2002

- www.dunia-magazin.de: Interview mit Amir Zaidan. IRH Islamische Religionsgemeinschaft Hessen. ohne Datum. Ausgedruckt am 15.12.2002
- www.dw-world.de: Zwischen Koran und Karriere. 25.07.2002
- www.evangelische-kirchenzeitung.de: „Wir brauchen Augenmaß“. Interview mit Dieter Heesemann, Stellvertreter des Islambeauftragten der EKHN. 2001
- www.evangelische-kirchenzeitung.de: Islamische Religion in Hessen kein Schulfach. Kommentar von A. Müller. 2001
- www.evangelium.de: Die *Umma*. *Umma* – die islamische Gesellschaft. Ohne Datum, ausgedruckt am 28.06.2004
- www.faz.net: M. Küpper: Der „kollektive Aufstieg“ der Hinterhofmoscheen. 02.11.2003
- www.faz.net: „DITIB. Wir sind bereit, alle Muslime zu vertreten.“ Ein Gespräch zwischen M. Yildirim und B. Alboga mit S. Kusicke und G. Lech. 14.02.2005
- www.faz.net: Kein Einfluss der Türkei auf Islam-Fach. 14.02.2005
- www.faz.net: W. G. Lerch: Multikulturalismus. Türkische Ausstrahlung. 14.02.2005
- www.faz.net: Islamische Religionsgemeinschaft Hessen: „Wir wollen nicht als die Prügelknaben der Nation herhalten.“ 2005
- *www.frankfurt.de/sixcms/media.php/1977/2005_2_3_gesellschaft%20und%20religion.pdf:
K. Asemann: Frankfurt am Main: die veränderte Gesellschaft und die Religion. In: *Frankfurter Statistische Berichte* (2005)2/3, 77-191 (Kennziffer: 06/01-D02) [*S. 17]
- www.gruene-frankfurt.de: Islamische Religionswissenschaften: Neuer Studiengang ist Beitrag zur Integration. Pressemitteilung von 25.01.2005
- www.heise.de: „Durchsuchung bei Unverdächtigen“. 13.07.2004
- www.hr-online.de: Islamischer Religionsunterricht: Zu Recht abgelehnt? 11.10.2001
- www.hr-online.de: Kein Partner für Islam-Unterricht. 10.03.2003
- www.idw-online.de: Stiftungsprofessur „Islamische Religion“ für die Universität Frankfurt. Pressemitteilung vom Informationsdienst Wissenschaft. 8.03.2005
- www.i-g-d.com: M. W. Hoffman: Religion als Privatsache? Zur Rolle der Religion im Öffentlichen Raum. Ohne Datum, ausgedruckt am 16.05.2004
- www.igmg.de: Islamwissenschaften – neuer Studiengang an der Goethe-Uni in Frankfurt. 14.02.2005
- www.interkulturelle-rat.de: Islam: Dialoge sind unverzichtbar. 2001
- www.irh-info.de: Selbstdarstellung der IRH. Stand 1999
- www.irh-info.de: *Freitagsblatt* – Zeitung für Muslime in Hessen. Ohne Datum, ausgedruckt am 13.02.2004
- www.irh-info.de: *Halal*-Schächten. Entwicklung 1995–2001. Ohne Datum, ausgedruckt am 13.02.2004
- www.irh.info.de: Interview der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung/FAZ* mit Ramazan Kuruyüz, dem Vorsitzenden der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen/ IRH. Dezember 2004
- *www.irh-info.de: Pressemitteilung der IRH vom 15. Juni 2005 zum Verfassungsschutzbericht 2004 [*S. 164, 172]
- *www.irh-info.de: Mitteilung zur „Woche der Begegnung“ in Frankfurt am 19. Juni 2005, geplant von IRH und Evangelischer Kirche. [*S. 170]
- www.islam.de: Häufig gestellte Fragen zu Themen des Islam. 2002

- www.islam.de: Kein islamischer Religionsunterricht in Hessen. 19.06.2004
- www.islam.de/print:Fulda: Hohe Kirchenvertreter beklagen Niedergang des Christentums. 2004
- *www.islam-infoservice.de: Internetseite des Vereins Islamische Informations- und Serviceleistungen e.V. [*S. 82]
- *www.islamische-zeitung.de: Interview mit Ahmed Ayaou, Sprecher der Frankfurter Taqwa-Moschee. „Haben dies nicht anders erwartet.“ 28.01.2005 [*S. 58]
- www.islamische-zeitung.de: Interview mit Ridvan Cakir: „Die Position der DITIB“. 26.03.2005
- www.islamische-zeitung.de: Abu Bakr Rieger: „Potsdam: Der Islam und das aktuelle europäische Denken.“ 06.04.2005
- www.islamische-zeitung.de: Frankfurt: IRH will vor das Verwaltungsgericht ziehen. 17.06.2005
- www.islamische-zeitung.de: Frankfurt: Vorläufig kein islamischer Religionsunterricht an Hessischen Schulen. 15.09.2005
- www.islamische-zeitung.de: Interview mit Nadeem Elyas: „Moscheen müssen auch rehabilitiert werden.“ 18.10.2005
- www.islamische-zeitung.de/cgi-bin/artikel/5419: Raida Chbib: Hintergrund: Hilfe, mein Kind wird radikal! 2005
- *www.kozmopolit.com/haziran03/Dosya/islamisten.html: Türkische Islamisten. *Kozmopolit*. Deutsch-türkisches Online-Magazin für Politik, Kunst und Kultur. Juni 2003 [*S. 49 f.]
- www.lehrer-online.de: Hessen: Islam-Unterricht vor Ablehnung. 19.09.2001
- www.main-rheiner.de: Bund für Toleranz. Christen und Muslime im offenen Dialog. 24.11.2001
- www.maroczone.de: „Für uns ist das wie ein Schlag“. 12.06.2004
- www.muslim-lawyers.net: Klimaveränderung in Deutschland. 25.06.2004
- www.publikation-deutschland.de: Premiere in Frankfurt. Deutsch-türkische Kooperation: Ab dem kommenden Sommersemester sollen an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main erstmals Religionslehrer und Imame ausgebildet werden. 08.04.2005
- www.qantara.de: Neuer Studiengang an der Universität Frankfurt. 08.04.2005
- *www.salaf.de: Abu Muhammad al-Busnii: Die Wahrheit über *schia* [*S. 104]
- *www.salaf.de: Shaikh Muhammad Sultan al-Ma'sumi: Das blinde Befolgen von Rechtsschulen. Die Madhhabs aus der Sicht des Islam [*S. 105]
- *www.salaf.de: Eine Einheit der Muslime: egal zu welchem Preis? The Clear Path Issue 19, S. 5 (www.salaf.de) [*S. 102]
- www.salaf.de: Was um alles in der Welt ist ein Salafi?
- *www.sozialismus-von-unten.de/archiv/: Nicole Gohlke: Sex sells: die Vermarktung der Frau. 2001 [*S. 109]
- *www.vg-wiesbaden.justiz.hessen.de: Artikel von Pressereferent Rudolf Reiner. Juni 2004 [*S. 163]
- www.welt.de: Razzia in Frankfurter Moschee wegen angeblicher Gewalt-Videos. 13.06.2004
- *www.wikipedia.org: Diaspora [*S. 12, 14]; Schia [*S. 40, 42]; Ghetto [*S. 78]; Orientalistik [*S. 76]. In: *Wikipedia*, freie Enzyklopädie. 17.09.2004

Presse

CIBEDO-Beiträge 13, 1999/4, S. 147: Republik Türkei, Präsidium für Religiöse Angelegenheiten

Der Spiegel 23/2001: Die Macht des Propheten; Die Terror-GmbH

Der Spiegel 40/2003: Das Kreuz mit dem Koran

Epd-Dokumentation 32/2002: Empfehlung zum islamischen Religionsunterricht

Evangelische Kommentare 2/2000: C. Braun: Antijudaismus im christlich-muslimischen Dialog?

Focus 48/2004: Vertraut und fremd

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. August 1996

Frankfurter Allgemeine Zeitung Juli 2000: Uta Rasche: Nicht weiter weg als die Tagesreise eines Kamels

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. April 2001: Zwischen Angst und Annäherung: Begegnungen mit dem Islam

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Juni 2005: Muslime wollen klagen. Gemeinschaft gegen Erwähnung im Verfassungsschutzbericht.

Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 140 (2) vom 20. Juni 2005, S. 45: Schatten der Zwietracht auf interreligiösem Dialog

Freitagsblatt Nr. 1 Dezember 1998: K. Khan: Islamischer Religionsunterricht

Freitagsblatt Nr. 2, Januar 1999: I. F. El-Zayat: Doppelte Staatsbürgerschaft

Freitagsblatt Nr. 2, Januar 1999, S. 3: Parteien stellen sich muslimischen WählerInnen vor;
S. 4: Gedanken

Freitagsblatt Nr. 5, Juni 1999, S. 14: Leserbrief Hübsch

Freitagsblatt Nr. 6, Juli-August 1999, S. 10: K. Khan: Iman-Inhalte sind unveränderlich

Freitagsblatt Nr. 6, Juli-August 1999, S. 10: Dialog ist Achtung vor der Andersartigkeit

Freitagsblatt Nr. 7, September 1999, S. 4: Wer ist Muslim – Wer darf sich als Muslim bezeichnen?

Freitagsblatt Nr. 5/2, 2000: M. Brumlik: Getrübte Optik

Fritz, März 2002: Jung, modern und gläubige Moslem

Islamische Zeitung, Januar 2003: Raida Chbib: Frauen in der Arbeitswelt. Aber bitte ohne Tuch!

Islamische Zeitung, März 2003: Umgang mit Muslimen in Deutschland. Interview mit Amir Zaidan

Islamische Zeitung, 17. Oktober 2003

Islamische Zeitung, August 2004: Raida Chbib: Kinder oder Karriere? Junge Musliminnen in der modernen Gesellschaft

Islamische Zeitung, August 2004: Unsensibler Umgang mit Moscheen

Islamische Zeitung, März 2005: Interview mit R. Cakir

Stern 41/Okttober 2001: Islam. Eine Religion im Visier

Stern 15/2004: Islam in Deutschland. Zwischen Kopftuch-Streit und Terror-Angst

taz Nr. 6169 vom 17. Februar 2000: M. Brumlik: Getrübte Optik

taz Nr. 6191 vom 13.07.2000: Ahmet Senyurt: Bei Kilometer 82 endet die Freiheit

Transit – Europäische Revue Heft 27/2004: D. Oberndörfer: Moslems in Europa. Politische Integration und kulturelle Freiheit

Transit – Europäische Revue, Nr. 27/2004: T. Modood: Muslime und Multikulturalismus in Europa.