

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Islam in Deutschland: Überlegungen zu angemessener religionswissenschaftlicher Behandlung” by Christoph Elsas

was originally published in

Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen. Frankfurt a.M.: CIBEDO (1987), 65-82.

This article is used by permission of [Christlich-Islamische Begegnungs- und Informationsstelle \(CIBEDO\)](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Christoph Elsas

Islam in Deutschland - Überlegungen zu angemessener religionswissenschaftlicher Behandlung*

"Islam in Deutschland" ist im folgenden Abkürzung für die Religion von z.Zt. 3% der Bevölkerung der Bundesrepublik und Berlin (West) - überwiegend knapp 1,5 Mill. Türken und mehr als 100 000 Jugoslawen, auch einige Tausend anderer Nationalität, darunter auch Deutsche. Damit bestimmen vor allem Fragen gesellschafts-politischer Art, von Kulturkonflikt und Integration die Begegnung. Nachdem ich diese Situation in verschiedenen Publikationen thematisiert habe, (1) möchte ich versuchen, solche Behandlung in obigen Gesamtrahmen zu stellen. Dazu will der Beitrag skizzenhaft die Fragen "Was ist Islam in Deutschland?" und "Was ist Religionswissenschaft?" einander erläutern lassen. Ziel ist es, zu zeigen, daß Einzelforschung wichtige Aspekte abklären kann, daß es aber lohnt, weil die Weite ihrer Aussagekraft entscheidend deutlicher wird, sie in einem größeren religionswissenschaftlichen Forschungsvorhaben aufeinander zu beziehen. Zugleich wird damit ein Anwendungsbeispiel der gesellschaftlichen Relevanz der religionswissenschaftlichen Forschungszweige gegeben. Ich nenne im folgenden 20 Punkte, die ich sechs Komponenten religionswissenschaftlicher Behandlung zuordnen möchte.

1. Wechselbeziehung von distanzierter Beschreibung und dialogischem Engagement

Grundlage meiner Ausführungen ist die Überzeugung, daß die Religionswissenschaft einer Vielfalt von Methoden bedarf, um das zu leisten, was ihr eigenständiges Thema ist, nämlich religiöse Erfahrung und ihre Auswirkungen unter dem Aspekt Religion zu interpretieren und zu verstehen. (2) So bemüht sich der Religionswissenschaftler einerseits um objektive Interpretation und Erklärung religiöser Phänomene mit Hilfe der historisch-philologischen und der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Methoden. Hier steht er in kritisch-wissenschaftlicher Distanz seinem Gegenstand gegenüber. Andererseits zeigt etwas, was über die Medien und für weite Bevölkerungsgruppen in Deutschland aus eigener Anschauung so aktuell ist, wie die Begegnung mit dem Islam, wie Vorprägungen des Betrachters eine Rolle spielen und wie wichtig das dialogische Element in der Religionswissenschaft ist. (3) Unpersönliche Beschreibung kann einer Situation, wo Austausch möglich ist, nicht gerecht werden. Mit der Personalisierung aber ist die subjektive Einfühlung des Religionswissenschaftlers angesprochen, die zugleich als wissenschaftliche diszipliniert zu sein hat. Gerade die Kommunikation mit Vertretern anderer Religionsgemeinschaften - wo immer möglich - kann dem Religionswissenschaftler ebenso wie die Einbeziehung unterschiedlicher Betrachtungsweisen von Religion zu immer neuer Korrektur der Subjektivität dienen. Auch theologische Interpretationen können dann eine Dimension religionswissenschaftlicher Betrachtung beitragen, wenn sie selbstkritisches Infragestellen innerhalb der Religionen zugrundelegen. Es gilt ein zwischen fremder und eigener kultureller Prägung kommunikables Verständnis zu erreichen, das auf im Voraus festgelegte Definitionen verzichtet. Einen wichtigen

Beitrag dazu kann Feldforschung leisten, in der der Religionswissenschaftler sozialwissenschaftliche Methoden wie die Befragung möglichst repräsentativer Informanten und teilnehmende Beobachtung der Treffen religiös geprägter Gruppen aufnimmt. Um dabei nicht zum feindlich gesinnten Spion zu werden, ist der dialogische Ansatz unverzichtbar. Die Beschäftigung mit einer Religion in fremder Kultur fordert auf, dabei zu jedem Punkt der Untersuchung zwei zusätzliche Fragestellungen mitzubedenken:

a) Wie stellt sich die Religion zum Vergleich in ihrem Herkunftsland dar und

b) wie in einem anderen Land fremder Kultur?

Für die Beschäftigung mit dem Islam in Deutschland impliziert das die jeweilige Reflexion auch für die Situation des Islam

a) als Staatsreligion in einem arabisch-islamischen Land und als Religion, die vom nicht-religiösen Staat Türkei kontrolliert wird, sowie

b) in Nachbarländern der Bundesrepublik wie den Niederlanden, Großbritannien u.ä. (4)

1.1. Anthropologisch-komparative Zusammenstellung von religiösen Erscheinungen, die raum- und zeitübergreifend sind. Beispiel: Synkretismus in Integrationsprozessen

Mit dieser Methode, die der Religionswissenschaft bereits seit ihrer Begründung als vergleichende Wissenschaft durch Max Müller verbunden ist, (5) läßt sich das, was der Religionswissenschaftler heute an Aussagen über und im Dialog mit Gruppen in Deutschland ermitteln kann, in seiner Struktur und in seinen Funktionen erläutern und präzisieren durch den Vergleich mit anderem, was unter den Begriff Synkretismus gestellt wird. In Deutschland sind mehrere aus dem Islam erwachsene Bewegungen tätig, die mehr oder weniger synkretistische Züge tragen (6): die Baha-i -Religion des Baha'u'llah, der sich 1863 seinen Anhängern als der Verheißene aller Religionen zu erkennen gab; die Ahmadiyyah-Mission, deren Gründer wenig später die Erwartungen aller Religionen zu verkörpern beanspruchte; der seit 1910 im Westen begründete Sufi-Orden des Inayat-Khan, der auf die islamische Mystik eine universal-religiöse Konzeption aufbaut. Zu nennen wäre noch manch andere Sufi-Bewegung. Oft gelten sie wie die erstgenannten Gruppen den Repräsentanten der orthodox-muslimischen Mehrheit nicht mehr als Muslime oder als suspekt. Andererseits sind sie wichtig als Bürgen für die Kontinuität des Islam in Deutschland und als Zubringer, von denen aus bei näherer Kenntnis der Anschluß an den rechten Islam erwartet wird. Immerhin machen sie doch den Westen mit dem im Koran gelehrten Gedanken der fortschreitenden Gottesoffenbarung bekannt, wenn er dort auch abschließt mit Mohammed als dem Siegel der Propheten und hier so oder so weitergeführt erscheint. Die Bedeutsamkeit dieser Gruppen für den Islam in Deutschland zeigt sich schon im Vergleich mit den Synkretismen des mittelalterlichen Anatolien: Die mangelnde Orthodoxie war keineswegs für die Verbreitung des Islam in der fremden Kultur hinderlich, im Gegenteil. (7) Die allgemeine, anthropologisch-komparative Zusammenstellung erlaubt darüber hinaus, Synkretismus als eine der möglichen Reaktionen auf eine Verunsicherung zu verstehen, die durch Begegnung verschiedener Systeme entsteht, und dabei unterschiedliche Formen zu erkennen, die Grenzen und damit den Konkurrenzcharakter der Systeme aufzuheben. (8)

2. Gesichtspunkte aus philologisch-historischen Ansätzen

2.1. Islamwissenschaftliche Edition und ggf. Übersetzung eines Dokuments mit Rückbeziehung auf Koran, Sunna und die Gesamtkultur der muslimischen Völker. Beispiel: Menschenrechtserklärung des Islamrates für Europa

Das Bild des hiesigen Islam prägen besonders türkische Traditionen und Lebensweisen. Doch keine dieser Erscheinungsformen steht isoliert. Auch islamische Texte sind heute in Deutschland präsent, oft nur in orientalischen Sprachen, wo die Notwendigkeit der Bearbeitung durch sprachkundige Fachleute auf der Hand liegt. (9) Doch zeigt das Beispiel der 1981 vom Islamrat für Europa veröffentlichten "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte", (10) wie wichtig es ist, auch einen in europäischen Sprachen veröffentlichten Text auf die Urfassung rückbeziehen zu können. In diesem Falle heißt es etwa über die Meinungsfreiheit aus der offiziellen englischen Fassung übersetzt: "Jede Person hat das Recht, ihre Gedanken und Überzeugungen auszudrücken, solange sie innerhalb der vom Gesetz vorgeschriebenen Grenzen bleibt. Niemand freilich ist berechtigt, Unwahrheit zu verbreiten oder Geschichten in Umlauf zu bringen, die das öffentliche Schamgefühl verletzen, oder der Versuchung zu Verleumdung und Anspielungen nachzugeben oder den guten Ruf schädigende Gerüchte über andere Personen auszustreuen." Die Anpassung an den Westen fehlt jedoch im verbindlichen arabischen Original, dessen Übersetzung lautet: "Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne daß ein anderer einschreitet und ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen bleibt, die die Šarf'a (das islamische Recht) vorschreibt. Nicht erlaubt ist die Verbreitung von Unwahrheit und die Veröffentlichung dessen, was der Verbreitung der Schamlosigkeit oder Schwächung der Umma (der islamischen Gemeinschaft) dient. 'Wenn die Heuchler und diejenigen, die in der Stadt Unruhe stiften, nicht aufhören, werden wir dich bestimmt veranlassen, gegen sie vorzugehen, und sie werden dann nur (noch) kurze Zeit in ihr deine Nachbarn sein. Ein Fluch wird auf ihnen liegen. Wo immer man sie zu fassen bekommt, wird man sie greifen und rücksichtslos umbringen'. (Zitat aus Koran 33,60-61)"

2.2. Literatur- und Archivarbeit zur Geschichte der Vorurteile und des Islam in Deutschland. Beispiel: Berlin

Die christlich-islamischen Kontakte und Kontroversen haben eine lange Geschichte, in der sich der Gegensatz Orient/Abendland unter religiösem Vorzeichen verfestigt hat. (11) Eine Geschichte von Moscheebauten in Berlin (12) gibt es immerhin auch schon seit dem 18. Jahrhundert: Eine erste richtete Preußens König für seine Osmanen-Soldaten ein, eine zweite zur Bestattung des osmanischen Gesandten, eine weitere ließ das deutsche Kaiserreich für die muslimischen Kriegsgefangenen des 1. Weltkriegs mit Rücksicht auf die verbündeten Osmanen bauen. Diese große Linie, daß die Institutionalisierung des Islam in Deutschland durch staatliche Rücksichtnahmen auf das verbündete islamische Land erfolgt, wäre bis heute weiter zu belegen. Gleiches gilt für die zunächst fehlende Organisations- und Finanzkraft einer eigenständigen orthodox-muslimischen Gemeinde in Deutschland, an deren Stelle die Ahmadiyya-Mission 1924/25 den Moscheebau verwirklichte.

Gleiches gilt schließlich für das Fortleben von Vorurteilen trotz zunehmend besserer Möglichkeiten, die fremde Religion kennenzulernen.

2.3. Historisch-komparative Untersuchung von Übereinstimmungen zwischen Juden, Christen und Muslimen. Beispiel: Monotheismus

Wie die vergleichende Sprachwissenschaft den Sprachverwandtschaften innerhalb von Sprachfamilien nachgeht, so auch die vergleichende Religionswissenschaft den geschichtlich nachweisbaren oder rekonstruierbaren Abhängigkeiten (13) - im vorliegenden Fall unter den Religionen semitischen Wurzelgrunds. Sie alle haben ihre Besonderheit darin, daß sie sich als monotheistisch verstehen. Sie haben dafür gemeinsame Traditionen, weisen andererseits recht unterschiedliche Ausgestaltungen dieses Monotheismus auf. (14) Hier ist herauszustellen, was es im Verhältnis zu Judentum und Christentum beinhaltet, wenn dabei im Islam der Akzent auf den arabischen Koran als das authentische Wort des allmächtigen und barmherzigen einzigen Herrn der Welt gelegt wird, offenbart an Muhammad als das Siegel der Propheten und durch die Überlieferung seiner Auslegungsgewohnheit in der Sunna authentisch erläutert. Was es bedeutet, wenn vor diesem Gott als dem Schöpfer jeder Mensch in gleicher und unmittelbarer Verantwortung für die Anerkennung seiner Herrschaft steht. Daß nicht wie im Judentum die Erwählung eines besonderen Gottesvolkes zugrunde gelegt wird und auch nicht die Erwählung einer außerhalb der Weltbezüge begründeten Gemeinschaft wie im Verständnis der Kirche als Leib Christi, hat konkrete, im einzelnen aufzuzeigende Folgen bis ins Zusammenleben in Deutschland.

2.4. Diskussion von religionsinterner Entwicklung und Fremdeinfluß. Beispiel: Türkische Aleviten

Bevor man Umwelteinflüsse auf den Islam in Deutschland konstatiert, wird man weiterhin gut daran tun, die Bedingungen durchzuprüfen, die der Altmeister der deutschen Religionswissenschaft, Carl Clemen, zur Bestimmung von Einfluß aufstellte (15): Eine Anschauung darf sich aus den ursprünglich islamischen Ideen schlechterdings nicht erklären lassen, sie muß in einer anderen Religion wirklich nachweisbar sein und es muß sich verständlich machen lassen, wie sie aus dieser in den Islam übergang. Ein Beispiel für solchen Fremdeinfluß nicht etwa der deutschen Umwelt oder allgemein weltlicher Haltung, sondern zentralasiatisch-alttürkischer religiöser Tradition, die sich hier gegen die islamische durchgehalten hat, ist der Alkoholgenuß und die Einbeziehung der Frauen in die Versammlungen bei der schiitisch-türkischen Sondergruppe der Aleviten. (16) Aber auch christliche Elemente in ihrem Islam sind kein Einfluß abendländischer Kultur, sondern bereits vom Bektaschi-Orden, der sie seit dem 13. Jahrhundert religiös betreut, aufgenommen im Zuge der Ausbreitung im damals christlichen Anatolien. Dort, statt in der islamischen Tradition liegen Anhaltspunkte dafür, Ali als Erscheinung Gottes im Menschen zu verehren, mit ihm heilige Dreieinheiten zu bilden und ein Mahl ähnlich dem Abendmahl zu feiern. Es wird zu untersuchen sein, ob dieser Islam jetzt für neuerlichen Einfluß fremder Kultur besonders aufnahmebereit ist.

3. Gesichtspunkte aus volkskundlich-völkerkundlichen Ansätzen

3.1. Vergleichende Mythologie. Beispiel: Volksglaube in Deutschland lebender Muslime aus orientalisch-ländlichen Gebieten

Arbeiten dieser Art zu unserem Thema sind m.W. noch nirgends geleistet oder angeregt worden. Wenigstens letzteres möchte ich hier tun, indem ich an erster Stelle aufmerksam mache auf die Arbeitsweise einer vergleichenden Mythologie, wie sie vor 100 Jahren Wilhelm Mannhardt begründete. Zur Ergänzung von Literaturstudien verbreitete er mit Hilfe von Lehrerseminaren, Vereinen u.ä. Fragebögen in Hunderttausenden von Exemplaren über ganz Deutschland und in angrenzende Länder, um mythische Gebräuche beim Ackerbau zu erheben. Für deren vergleichende Analyse ging er dann davon aus, daß u.U. eine junge Aufzeichnung die ältere und echtere Form der Überlieferung zutage fördert, da das Gedächtnis des Volkes unbewußt Ablagerungen der verschiedenen Kulturepochen bewahre, wenn auch mit vielen Vermischungen und Verschiebungen. (17) Ich halte es für möglich, solche Forschung mit der Erhebung lebendigen Volksglaubens (18) fortzusetzen, der mit Muslimen aus ländlichen Gebieten heute nach Deutschland gekommen ist, gerade auch um in Erfahrung zu bringen, in welcher Art sie sich darauf in der fremden Kultur beziehen, ob es etwa zu Vermischungen mit volkstümlichen deutschen Traditionen kommt.

3.2. Anthropologische Religionskritik. Beispiel: Naturreligiöse Bestandteile des Volksislam

Auch wenn man den selbstsicheren Fortschritts- und Wissenschaftsoptimismus eines Tylor und Frazer nicht teilt, sind doch ihre Fragestellungen wohl vom Religionswissenschaftler auch manche Ausformungen von Volksglauben, etwa naturreligiöse Bestandteile des Volksislam, anwendbar: Welchen Wert können sie darstellen, wenn sie auf zweifelhaften Schlußfolgerungen beruhen, die aus dem Phänomen Leben gezogen werden (19) bzw. aus den Schwierigkeiten, die natürlichen Lebensabläufe in den Griff zu bekommen? (20) Was kann an ihre Stelle treten?

3.3. Mythos-Ritus-Forschung. Beispiel: Bedeutung des Arabischen

Weiterhin möchte ich die Mythos-Ritus-Forschung auf völkerkundlichem Gebiet nutzbar zu machen versuchen für das Verständnis der Bedeutung des arabischen Koranwortes im Islam. Das ist m.E. möglich, wenn wir "Mythos" durch "eingestiftetes heiliges Wort" ersetzen. So hat man für Naturvölker beobachtet, daß der Mythos den Ritus im Urzeitgeschehen und in der Handlungsweise der Vorfahren verankert und zur Pflicht macht, von der Wohl und Wehe abhängt. (21) Und es wurde herausgestellt, daß hier Religion mystische Beziehungen stiftet, die auf der Teilhabe von Wesen und Dingen gründen, die in einer Kollektiv-Vorstellung verbunden sind. (22) Derartiges ist zur Einschätzung auch der türkischen Koranschulen zu veranschlagen: Nicht Verstehen ist vorrangig, sondern die arabische Koranrezitation, die Verankerung und mystische Teilhabe gewährt.

4. Gesichtspunkte aus psychologischen Ansätzen

4.1. Erhebung psychischer Stabiblisierung. Beispiel: Gebet

Die Psychologie hilft präzisieren, welchen Stellenwert solche

religiösen Elemente haben. Nach William James, dem Begründer der Religionspsychologie, ist Religion darin ein Wert, daß der Selbstbehauptungswille relativiert wird, indem der Mensch die Verbindung mit einem Höheren im Universum erfährt, das zugleich in ihm selbst unterbewußt vorhanden ist. (23) Jeder Form von Islam wird man diese Eigenschaft zuschreiben können. Er ist ja schon von der Wortbedeutung her charakterisiert durch Hingabe an den Gott, der größer ist als alles (Allahu akbar), und etwa das für die Normalsituation fünfmal täglich vorgeschriebene Gebet soll das ständig betonen. Nach James ist solcher Selbstrelativierung die Gewißheit von Geborgenheit und im Verhältnis zu den Mitmenschen ein Vorwiegen liebevoller Affekte verbunden. Es wäre deutlich zu machen, und das auch für die Öffentlichkeit, was es für die Gebetsausübung in der deutschen Industriegesellschaft bedeutet, daß nach dem Pragmatismus, der diesem Ansatz verbunden ist, der Mensch die jeweilige Gottesvorstellung um des Wertes der Güter willen wählt, die er damit verbindet: Ein innerlich und friedlich eingestellter Mensch muß Gott und seine Gebetsvorschrift anders verstehen dürfen als ein formal und kämpferisch eingestellter. Nur dann brechen entsprechende Gedanken und Gefühle in seine eigentliche Bewußtseinsphäre ein als Antriebe und Hemmungen, die neue Werte als soziale Kraft mobilisieren. Jeder Druck auf Vereinheitlichung hin wäre zum Schaden der Menschen. (24)

4.2. Experimentalpsychologische Vergleichung. Beispiel: Mystisches Erleben bei Christen und Muslimen in Deutschland

Die an James anschließende Religionspsychologie geriet in die Krise, nachdem gerade auch theologische Religionsgeschichtler wie Ernst Troeltsch (25) erkannt hatten, wie andersartig religiöse Erscheinungen außerhalb des modernen Abendlandes unserem eigenen Erleben gegenüber waren. Es wäre zu prüfen, ob mit der Präsenz von verschiedenen Religionen und Kulturen in einem Land - wie mit dem Islam in Deutschland - jetzt doch auf breiterer Grundlage die Experimentalpsychologie (26) zu einer Methode der Religionswissenschaft werden kann, indem sie die notwendige gleichartige Ausgangslage, Reizvermittlung etwa durch Stimuli für mystisches Erleben und Reaktionsmessung (27) am Ort bieten und doch zugleich kulturkreisübergreifend arbeiten kann. So wären empirisch Aufschlüsse über Gleichartigkeiten und Verschiedenheiten religiöser Reaktion etwa von stets in Deutschland lebenden Christen und Muslimen oder aber aus islamischen Ländern nach Deutschland gekommenen Muslimen und Christen zu ermitteln.

4.3. Diskussion von Archetypen und psychischer Wahrheit einer Religionsform. Beispiel: Fundamentalismus

C.G. Jungs Archetypen-Lehre betont die Gleichartigkeiten der Ausdrucksformen der Psyche aller Menschen. (28) Paul Schwarzenaus "Korankunde für Christen" hat von daher nach den Möglichkeiten und Implikationen einer monotheistischen Urreligion gefragt. Der psychologischen Konzeption entsprechend bleiben deren Gestalten als Urbilder grundsätzlich bis zum Ende der Weltzeit offen und sind immer neu durch Gesichter, Personen, Bewegungen zu füllen. (29) Muslimische "Fundamentalisten" allerdings - ein besserer Name hat sich für die Selbstdarstellung als alleinige Vertreter des eigentlichen, unverwässerten Islam noch nicht gefunden - nehmen das als Bestätigung des islamischen

Anspruchs, endgültig die Urreligion zu realisieren. Sie proklamieren dann, durch ihre strikte Rückbeziehung auf die Zeit der Koranoffenbarung und ihrer ursprünglichen Auslegung und Anwendung das für alle Menschen allein Gültige zu besitzen. (30) Doch von der Psychologie her wäre dieses nur als die psychische Wahrheit einer Form von Islam neben anderen einzustufen: Bestimmten Menschen gewährt der Rückzug in solches Gehäuse, das dem Wunsch nach einem festen Halt entspricht, die beste Einbeziehung der bewußtseinserweiternden seelischen Wirklichkeiten. (31) Fragen, was für einen Muslim in Deutschland an Religionsausübung unverzichtbar ist, können dann mit der direkten Bezugnahme auf ein "so steht geschrieben" beantwortet werden, und nur die Machtverhältnisse sind daneben zu reflektieren: Alle rituellen farz-Vorschriften müssen unter der im Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit praktiziert werden. Gegebenenfalls ist auf Gestattung zu klagen und auf Ersetzung aller entgegenstehenden Ordnungen zu drängen. Allein der Druck eines dar-ul-harb, eines mit dem Islam im Kampfstadium befindlichen Gebietes, kann auf offene Praktizierung verzichten und dann taqiyya üben lassen, d.h. Praktizierung im Verborgenen bei äußerer Anpassung. (32)

4.4. Sozialpsychologische Differenzierung. Beispiel: Frauenbild

Mit Erich Fromm wäre hier - etwa am Beispiel des Frauenbildes zu fragen, ob es in dieser oder jener Religionsform zu autoritärer oder humanitärer Religion kommt - je nachdem, welche unbewußten Regungen entsprechend den sozialgeschichtlich bedingten Lebensschicksalen aufgenommen werden. Welche Formen von Islam in Deutschland nehmen auf gemeinschaftliche Freiheit zielende Tendenzen auf? Welche lenken alle aus Unterprivilegierung entspringende Aggressivität von den auf ihre Kosten lebenden Autoritäten weg gegen das eigene Ich der Anhänger, die sie dadurch an sich binden, daß sie ihnen Aufhebung des Schuldgefühls gewähren, das sie selbst erst vermitteln? (33) Die Begründung zur Verschleierung der Frau könnte ein Ansatz der Untersuchung sein: Sie kann ein Signal setzen gegen Überfremdung, kann als "Fahne der Ehre" im fundamentalistisch-islamischen Flugblatt die Frau zur Mitstreiterin für Freiheit von Unterdrückung machen, (34) kann andererseits Unterdrückungsinstrument der als Autoritäten auftretenden Männer werden.

5. Gesichtspunkte aus soziologischen Ansätzen

5.1. Sozioökonomische Religionskritik. Beispiel: Ökonomische Struktur und Islam in Deutschland

Der marxistische Ansatz wirft die Frage auf, inwiefern der Islam einen Wert darzustellen vermag, wenn er als Religion nach einer heilen Welt verlangt und sich dabei auf eine Position von Abhängigkeitsbewußtsein gegenüber der sozialen Macht der Verhältnisse gründet. (35) Ist auch der Islam in Deutschland nur Abbild der besonderen ökonomischen Struktur der Gesellschaft und schreibt die Herrschaftsverhältnisse fest? Oder gibt es Formen von Islam, die gerade auch für die Situation religiöser Minderheit emanzipative Tendenzen entfalten, die "Protestation gegen das wirkliche Elend" sind und um des Menschen willen sprechen in Hoffnung auf das, was er "noch nicht" und was seine Umwelt "noch nicht" ist? (36) Das wäre am Verhältnis von ökonomischer Struktur und Islam in Deutschland zu untersuchen. Auffällig

ist die Verbindung von fundamentalistischen Bewegungen mit aufstrebenden Kräften des Kleinbürgertums oder die Nähe der in Deutschland besonders gut konsolidierten islamischen Kulturzentren zur früheren konservativen Gerechtigkeitspartei der Türkei und zu Fraktionen der reicheren deutsch-türkischen Geschäftswelt. (37)

5.2. Untersuchung der Anteile der obligatorischen Gesellschaftstradition, die für "heilig" zu halten sind. Beispiel: Demokratische Werte

Die Soziologie Emil Durkheims geht davon aus, daß die Religion die Einheit der sozialen Gruppe bestätigen und ihre Institutionen begründen soll, daß sie der symbolische Ausdruck der Ehrfurcht und des Abhängigkeitsgefühls ist, die die Menschen ihrer Gesellschaft entgegenbringen. Das Kollektivbewußtsein resultiere aus einer Synthese des Bewußtseins der einzelnen bei kollektiven Handlungen. Danach würde der Wert des Islam in Deutschland darin bestehen, im Kult Mechanismen der geistigen Erneuerung der Gruppe darzubieten und die Einheit der sozialen Gruppe durch Teilnahme an ihrer obligatorischen Tradition zu bestätigen, indem sie sie zum Heiligen erklärt. (38) Gesamtgesellschaftlich gesehen würde es dabei um den integrierenden oder desintegrierenden Charakter dessen gehen, was von einer islamischen Gruppierung in Deutschland für "heilig" zu halten erklärt würde im Vergleich zur gesamtgesellschaftlich obligatorischen Gesellschaftstradition. Ein Untersuchungsbeispiel wären die demokratischen Werte des Grundgesetzes: etwa die Gleichberechtigung der Frau zum Wirken in der Öffentlichkeit oder die Religionsfreiheit bis hin auch zur "negativen" Religionsfreiheit, der Möglichkeit, auch die Religionsgemeinschaft zu verlassen. (39) Leitfaden einer Untersuchung von Tendenzen können Max Webers Zuordnung von sozialen Schichten und religiösen Überzeugungen (40) und ethno-soziologische Beobachtung sein, daß die Träger religiöser Krisenmeisterung Werte hervorheben, die von einer Gruppenmehrheit anerkannt sind, und sich vielfach zur Sicherung ihrer sozialen Stellung direkt mit den Trägern der weltlichen Macht verbünden. (41)

5.3. Phänomenologische Typologie. Beispiel: Organisationsstruktur des Islam in Deutschland

Die phänomenologische Typologie fragt über die Bestimmung von Strukturen nach dem Sinn der Erscheinungen und unterscheidet entsprechend zwischen Außenfaktoren und rein religiösem Leben. Besonders Joachim Wach hat dementsprechend den sozialen Ausdruck rückbezogen auf das persönliche Erleben letzter Wirklichkeit. (42) Für den Islam in Deutschland hieße das, seine Organisationsstruktur in Beziehung zu setzen zur intendierten muslimischen Gott-Mensch-Kommunikation. Letztere kennt ja keinen mittelnden Erlöser, keine auf solchen sich gründende heilmittelnde Institution, sondern die der Religionsausübung politisch Raum schaffende Umma, die Gemeinschaft der Muslime. Sie kennt nur das offenbarungsmittelnde arabische Koranwort, kein Sakrament; entsprechend nur Vorbeter und Koranglehrte, keine Priester. Wie verhält sich dazu die Organisation um mystische Scheichs bei den Sufis oder um das Studium des Koran auf der Grundlage einer autoritativen Interpretation für die Neuzeit - so in der türkischen Erweckungsbewegung des Said Nursi? Wie verhält sich dazu die Organisation durch eine kirchenähnlich neben den säkularstaatlichen Institutionen aufgebaute hierarchische religiöse Institution - so in den Islamischen

Kulturzentren, die sich als Hort der Osmanentradition aufbauten? Wie verhält sich dazu die Organisation durch eine am Koran und seinem Sûrâ-Prinzip orientierte Konsensbildung islamischer Organisationen nach Größe, wie sie "fundamentalistische" islamische Zentren vertreten? Oder durch Vertreter der hierarchischen staatlichen Islambehörde der Türkei und der Konsulatsvertretungen anderer islamischer Länder? Hieran ist zu studieren, wie Organisationsform und Islamverständnis einander bedingen. (43)

5.4. Identitätsforschung. Beispiel: Heranwachsen zwischen zwei Kulturen

Beim Islam in Deutschland geht es gerade auch um die soziologischen, auch sozialgeographischen, Komponenten der Identität. (44) Religion kann zur Abschließung einer Gruppe von der größeren Gesellschaft oder aber zu einer die Kulturen vermittelnden dynamischen Identität beitragen. In beiden Fällen leistet sie gegenüber dem durch Kulturkontakt geförderten Wandel einen spezifischen Beitrag: Sie erhält die Funktionsfähigkeit dadurch, daß sie die Identität wahrt, indem sie integriert, was sich in dieser Situation differenziert. (45) Es wäre nachzuweisen, wie letzteres Bedeutung hat bis hin zu politischer Artikulation oder bis ins Gesundheitswesen, da Mitglieder der eigenen Identitätsgruppe erheblich größere Möglichkeiten haben, die Menschen zu erreichen, die Hilfe brauchen. (46) Das Bekannte wird vorgezogen, und das darauf beruhende Verhalten ist entscheidend nur dann abzubauen, wenn die Sozialgemeinschaft, in die der einzelne eingebettet ist, etwa die türkisch-muslimische, ihr Verhalten auf eine neue Gruppennorm hin ändert. (47) So ist die innerislamische Diskussion und dem Islam mit den Gruppenvertretern in Deutschland darüber wichtig, inwiefern es für muslimische Identität unverzichtbar ist, die vom einzelnen zu haltenden Religionsgesetze der šarf'a zu befolgen: Ob sie etwa für hier heranwachsende Mädchen auch in Schule und Beruf zu beachten sind? Oder ob man vieles als aufgenommenes historisches Gewohnheitsrecht suspendiert und wie in der Türkei die Entschleierung und freie Betätigung der Frau im öffentlichen Leben mit Zustimmung der zuständigen Religionsbehörden befürwortet im Blick auf die Förderung des Allgemeinwohls in der neuen Situation. (48)

6. Gesichtspunkte aus philosophischen und theologischen Ansätzen

6.1. Verhältnisbestimmung von Religion und Ethik. Beispiel: Religionsunterricht

Für die vom Neukantianismus inspirierte Philosophie und Theologie ist Religion reine Symbolisierung immanenter Werte und Normen, die die sozialen Erscheinungsformen des Gewissens überhöht, (49) bzw. besondere Wirklichkeitserfahrung, in der der Mensch die Offenbarung der geistigen Macht des Guten erlebt. (50) Der Islam in Deutschland wäre demnach als wichtiger Träger ethischer Erziehung einzuschätzen. Doch ist der Islam mehr. Jede Religion - so stellte es die Religionswissenschaft Rudolf Ottos heraus - ist eine inhaltlich selbstständige Größe innerhalb des Kulturganzen. (51) Ein Beispiel, solche Überlegungen in Anwendung zu bringen, könnte der Unterricht in islamischer Religion an deutschen Schulen sein. Auf der Verhältnisbestimmung von Religion als überhöhende Symbolisierung immanenter Werte und Normen wäre ein Angebot an alle Schüler zu begründen von a. Ethik-Unterricht mit starker islamischer Note und von b. Kultur-

kunde-Unterricht mit Einbeziehung des Islam als Geschichte und Verhaltenskodex der Muslime. Auch eine Reservierung von Stunden des muttersprachlichen Unterrichts für "Unterricht in religiöser Kultur und Moralerziehung", wie er seit 1982 in der Türkei Pflichtfach ist, wird hier anschließen können. Die Lehrbücher, die in der Türkei dafür neu geschaffen wurden, vermitteln islamische Werte aller Art mit türkischem Nationalbewußtsein zu einem türkischen Islam, der an Atatürks Vorbild orientiert ist. (52) Auf der religionswissenschaftlichen Neubestimmung aber wären zu begründen

- a) eine verstärkte Aufnahme religionskundlicher Elemente in den christlichen Religionsunterricht,
 - b) ein Religionskundeunterricht, der für alle Gruppen die religiöse Dimension in die Erziehung einbringt, und
 - c) eigenständiger islamischer Religionsunterricht übernationalen Charakters.
- Hier wäre zu klären, in welches Verhältnis die Vertretungen der Muslime in Deutschland den Islam setzen zum Verständnis von "Religion", das sich im Prozeß der europäischen Säkularisierung entwickelt hat und die Basis für einen Religionsunterricht nach Art. 7 GG bildet. (53) Die nächsten Punkte hängen mit dieser Frage zusammen:

6.2. Verhältnisbestimmung von religiöser Urwahrheit und Einzelreligionen. Beispiel: Toleranz

Nach der Urmonotheismus-Lehre der katholischen Ethnologenschule Wilhelm Schmidts würde es sich auch beim Islam um die Urwahrheit handeln. Sie wäre allerdings durch bestimmte Komponenten geschichtlich überdeckt, während sie ihre vollkommene, übernatürliche Offenbarung in Christus gefunden hat. (54) Eine entsprechende Lehre ist im Islam bekannt, nur auf ihn als reinste Verdeutlichung der Uroffenbarung bezogen. Daraus lassen sich bestimmte Möglichkeiten und Grenzen von Toleranz ableiten. (55) Religionswissenschaftliches Klassifizieren von Toleranzformen (56) kann zur Klärung der Problemlage zwischen den Einzelreligionen und zum Überdenken der Verhältnisbestimmung zur Wahrheit beitragen. Zur Klärung stehen an nicht nur die religiöse Erziehung in Kindertagesstätten und Schulen und über die Medien, sondern auch die Rücksichtnahme auf die Bekleidungs- und Nahrungsangebote; Pausen zum Beten am Arbeitsplatz; Entgegenkommen zur Errichtung von Gebetsstätten und repräsentativen Moscheebauten; die Behandlung der islamischen Feste als offizielle Feiertage; ein Verzicht auf Wettkämpfe, Prüfungen und Klassenfahrten im Fastenmonat; Beurlaubungen für dessen letzte Woche und für die Pilgerfahrt. Die bundesdeutsche Gesellschaftsverfassung garantiert formale Toleranz in dem Sinne, daß sie fremde Überzeugungen unangetastet läßt und zumindest soweit Glaubensfreiheit gewährt, daß sie auf Unterwerfung unter eine formale Einheit in Glaubensdingen verzichtet. Der Religionswissenschaftler hat darüberhinaus an der Begründung inhaltlicher Toleranz zu arbeiten, die die Glaubensüberzeugung anderer als subjektiv gleichwertigen Versuch ansieht, auf die Grundfragen menschlichen Lebens Antwort zu finden. Ansätze bieten sowohl die Rückfrage von den Phänomenstrukturen nach letzten identischen Grundzügen der Religionen (57) als auch Theologie-Entwürfe, die Geduld üben im Hören auf Gottes Offenbarung, die eben auch im eigenen Verständnis nicht eingefangen ist. (58)

6.3. Verhältnisbestimmung von Religion und Geschichte. Beispiel eines Säkularstaats

Die Prozeßphilosophie Whiteheads geht aus von der wachsenden Bewußtwerdung des menschlichen Identitätsgrundes hin zu rationaler und von Weltbewußtsein geprägter Religion. (59) Theologen wie Söderblom sehen im Christentum solche hohe Stufe erreicht: Hier wird das Phänomen Geschichte in die Religion einbezogen in einer Form, die sich von den völkischen oder staatlichen Grenzen löst und selbständige geistige Geschichte wird, die das Leben aus einem Jenseits gegenüber der geschichtlich vorfindlichen Welt begründet. (60) Von solchem Interesse an der Geschichte, das zugleich gepaart ist mit Distanz, läßt sich begründen, einen Säkularstaat mitzutragen. Nun scheint sich die Geschichtsdarstellung des Koran darin von der biblischen zu unterscheiden, daß sie alles aus Gottes schöpferischer Allmacht hervortreten läßt ohne eigenständige Entwicklung. Es wäre zu prüfen, ob das ausschließt, daß Gottes Handeln die eigenmächtigen Wege menschlicher Geschichte aufnimmt, (61) deren Organ der Säkularstaat ist. In das theologische Gespräch mit den Muslimen wären dabei die geschichtlichen Gegebenheiten einzubeziehen: Der sunnitische Islam kennt abgesehen von der Zeit des Propheten keine verwirklichte Einheit von Religion, Politik, Recht und Offenbarung. In der Folgezeit waren keineswegs alle Ebenen staatlichen Lebens religionsabhängig. Ebenso wenig waren alle Ebenen religiösen Lebens staatsabhängig, obwohl das Fehlen einer "Kirche" es nahelegte, Herrschaft und Glaube in eins zu setzen. (62) Nur war es Aufgabe des politischen Gemeinwesens der Muslime, den rechtlichen und politischen Vorrang der Muslime und ihrer Religion zu sichern und aus dieser Machtposition den anderen Untertanen Schutz zu gewähren. Heute verspricht der säkulare Staat, der Religionsfreiheit gewährt, allen vollverantwortliche Teilnahme an den Staatsgeschäften und den gleichen Schutz. (63)

6.4. Werterfassung in Wesensschau und Existentialurteil. Beispiel: Konvertiten

Die Phänomenologie geht davon aus, daß die absoluten Werte nur durch "Wesensschau" inhaltlich zu erfassen sind, während unsere Erkenntnis von ihnen veränderlich ist (64) und die Religion zur "symbolischen Form" werden läßt. (65) Danach wäre von den symbolischen Ausdrucksformen des Islam in Deutschland nach dem gemeinten Sinn zu fragen, auch weiter, ob sie der neuartigen Situation gerecht zu werden vermögen oder bei weiterem Gebrauch in ihrem Sinngehalt falsch werden. (66) Ich erinnere an das Beispiel Verschleierung. Hier könnte die Suche nach neuen Formen innerhalb des orthodoxen Islam, in Sondergruppen oder durch Konversion eingeordnet werden. Solche Entscheidung für das Neue - auch der Übertritt zum Islam - könnte mit existential-theologischen Kategorien auf ein Schicksalserlebnis begründet werden, in dem der Mensch der göttlichen Wahl dieses Weges inne wird. (67) Oder sie könnte mit der Werturteils-Philosophie begründet werden auf eine eindruckliche Erfahrung, die ein Existential-Urteil herausfordert für die Erweiterung des Wirklichkeitsbewußtseins in einer Form, die der persönlichen Eigenart entspricht. (68) Beides ruft den Religionswissenschaftler auf, energisch jede Diskriminierung von Konvertiten aller Art oder auch von Anhängern unorthodoxer Gruppen zu verurteilen. Er hat zu beobachten, wie die Behörden

verfahren - zum Ramadan 1985 verweigerten sie den Islamischen Kulturzentren die Besuchervisa für Imame ihres Vertrauens. Er hat auch zu beobachten, wie der Islam in Deutschland seinen Weg wählt: Da gibt es das Votum der Liga der Islamischen Welt, deren Vertreter 1985 das Todesurteil ausdrücklich begrüßte, das im Sudan an Mahmud Taha als freigeistigem Apostaten vollstreckt wurde. (69) Und es gibt eine weite Auslegung des Koranworts "In der Religion gibt es keinen Zwang" (2,256). Dann wäre das Recht des Gläubigen eingeschlossen, auch die Religion zu wechseln oder seine Religion zu verstehen, wie es das Gewissen für richtig hält. (70)

Anmerkungen

*Der Beitrag wurde am 1.10.1986 auf der XVIII. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte in Marburg vorgetragen.

- (1) Einflüsse der islamischen Religion auf die Integrationsfähigkeit der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen. Berlin, Senatskanzlei/Planungsleitstelle des Regierenden Bürgermeisters, 1980 (Ausländerintegration 1); Dialog an der Basis. Ein Ausschnitt Integrationsprozeß Berlin 1979-1981. In: H.-J. Brandt/C.P. Haase (Hrsg.), Begegnung mit Türken, Begegnung mit dem Islam. Ein Arbeitsbuch. Hamburg-Rissen 1981, § 11.2.5, S. 1-10; Ausländerarbeit. Stuttgart 1982 (Praktische Wissenschaft Kirchengemeinde); Religiöse Faktoren für Identität. Politische Implikationen christlich-islamischer Gespräche in Berlin. In: Ders. (Hrsg.), Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen. Hamburg-Rissen 1983; Eingliederungsprobleme am Beispiel Berlin-West. In: J. Lähnemann (Hrsg.), Kulturbegegnung in Schule und Studium. Muslime - Christen / Türken - Deutsche. Hamburg-Rissen 1983 (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung 1), S. 121-136; Die Bedeutung der Religion bei der Identitätsfindung ausländischer Jugendlicher in Deutschland. In: Ev. Stadtakademie Düsseldorf (Hrsg.), Ausländische Jugendliche - keine Chance in Deutschland? Düsseldorf 1984, S. 18-22; Beurteilung des Islam als Religion. In: Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Zur Situation der muslimischen Bevölkerungsgruppe in der Bundesrepublik Deutschland. DCV-Materialien 2, Freiburg 1984, S. 99-108; Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen. In: Berliner Theologische Zeitschrift 2/1984, S. 333-351; J. Lähnemann (Hrsg.), Erziehung zur Kulturbegegnung: Modelle für das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens; Schwerpunkt Christentum - Islam. Hamburg-Rissen 1986 (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung 3), S. 148-157.
- (2) (Hrsg.) Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. München 1975 (Theologische Bücherei, Syst. Theol. 56); Selbstverständnis/Forschungsdisziplinen/Methoden der Religionswissenschaft. In: J. Lott (Hrsg.), Sachkunde Religion II: Religionen und Religionswissenschaft. Stuttgart 1985 (Kohlhammer TB 1031/2), S. 253-282.
- (3) Bereits vor dreißig Jahren betonte der amerikanische Islam- und Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith bereits die Notwendigkeit einer Personalisierung der beobachteten Glaubensformen, um einen Gedankenaustausch über ein "sie" zu finden und zu erreichen, daß "wir" mit "euch" und "wir alle" über "uns" sprechen. Vgl. die Diskussion bei C.J. Bleeker, Die Zukunftsaufgaben der Religionsgeschichte. In: G. Lanczkowski (Hrsg.),

Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt 1974 (Wege der Forschung 263), S. 189-204 und tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 281.

- (4) In Marburg wiesen H.-G. Kippenberg (Groningen) sowie U. King (Leeds) und M. Pye (Lancaster/Marburg) auf derartige Untersuchungsprojekte hin. Aus der Arbeit in Leeds wäre bereits heranzuziehen: St.W. Barton, The Bengali Muslims of Bradford. Leeds 1986. In Berlin arbeitet z.Zt. das von der Stiftung Volkswagenwerk geförderte Projekt der Arbeitsstelle Politik des Vorderen Orients der Freien Universität Berlin zum Thema "Politisch-soziale Organisationsformen und Konfliktpotentiale von Arbeitsmigranten im städtischen Milieu: Konstitutionsbedingungen einer neuen sozialen Klasse?" an einem Vergleich von Feldforschungsergebnissen unter Türken in Berlin und Cyperntürken in Großbritannien. Vgl. auch J.S. Nielsen, Europas Muslime. Ihr Rechtsstatus. In: CIBEDO-Dokumentation 4/1979, S. 1-24; Zur historischen Problematik der Vorurteile in christlicher Sicht. In: Der Senator für Schulwesen (Hrsg.), Christlich-muslimische Vorurteile. Konsequenzen für die Schule. Berlin 1983, S. 19-23; H. El-Aouni, Zur Vergleichbarkeit politischer Verhältnisse in Westeuropa für die Beurteilung der Situation muslimischer Minderheiten. In: Identität (s.o.Anm. 1), S. 227-240; H. Vöcking, Gänzlich neue Fragen. Zur Situation der Muslime in Europa. In: Herder-Korrespondenz 37/1983, S. 10; H. Leuninger, Die muselmanische Einwanderung nach Westeuropa. In: DCV-Materialien 2/1984 (s.o.Anm. 1), S. 148ff.
- (5) M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Straßburg 1876; vgl. E. Hardy, Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung. In: Lanczkowski aaO. S. 1-29 und tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2) 1985, S. 257f.; C. Colpe, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. München 1980 (Theologische Bücherei, Rel. Wiss. 68), S. 84-136: III. Zum Problem des Vergleichens.
- (6) Vgl. M.S. Abdullah, Geschichte des Islams in Deutschland. Graz/Wien/Köln 1981 (Islam und westliche Welt 5) S. 52-61 und 129-132 und die Selbstdarstellungen etwa bei U. Schäfer, Der Baha'i in der modernen Gesellschaft. Strukturen eines neuen Glaubens. Hofheim-Langenhain 1981; Ahmadiyya - Eine Bewegung im Islam. Zürich 1958; L. Hoyack, Die Botschaft von Inayat Khan, Zürich 1958; I. Shah, Die Sufis - Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier. Düsseldorf/Köln 1980 (Diederichs Gelbe Reihe 27).
- (7) Vgl. F.W. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, Bd. I - II. Oxford 1929; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century. Berkeley/Los Angeles/London 1977. O.g. Gruppen sind auch in der Gegenwart diejenigen, die am ehesten Deutsche zum Übertritt zum Islam bewegen oder auch an erster Stelle als Partner für interreligiöse Kommunikation zur Verfügung stehen und so oder so integrierende Funktion übernehmen.
- (8) Vgl. U. Berner, Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes. Wiesbaden 1982 (Göttinger Orientforschungen I/2).
- (9) Bereits Max Müller hat dem mit seiner Edition der Sacred Books of the East Rechnung getragen.
- (10) Ins Deutsche übersetzt und kommentiert in: M. Forstner, Allgemeine islamische Menschenrechtserklärung, Frankfurt 1982 (CIBEDO-Dokumentation 15/16, Zitate dort S. 31 und 61.

- (11) Vgl. K. Goldammer, *Der Mythos von Ost und West*. München/Basel 1959; S. Hunke, *Kamele auf dem Kaisermantel. Deutsch-arabische Begegnungen seit Karl dem Großen*. Frankfurt 1978 (Fischer TB 6401); R.W. Southern, *Das Islambild des Mittelalters*. Stuttgart 1981; N. Rodinson, *Das Bild im Westen und westliche Islamstudien*. In: *Das Vermächtnis des Islam I*, Zürich/München 1980, S. 23-81; L. Hagemann, *Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung*. Altenberge 1983; H. Heller, *Fränkisch-türkische Berührungen zwischen 16. und 19. Jahrhundert - Panikstimmung, kulturelle Öffnung und frühe Minderheitenassimilation*. In: Lähnemann (s.o.Anm. 1) 1986, S. 179-198.
- (12) Dazu das Buch von Abdullah (s.o.Anm. 6); ders., *Halbmond unter dem Preußenadler. Die Geschichte der islamischen Gemeinde in Preußen (1731-1934)*, Altenberge 1984; G. Emre, *300 Jahre Türken an der Spree*. Berlin 1983.
- (13) Vgl. Hardy aaO. (s.o.Anm. 5).
- (14) Vgl. A. Bsteh (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*. Mödling 1978 (Beiträge zur Religionstheologie 2); J. Boumann. *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion*. Frankfurt 1980; H. Köchler (Hrsg.), *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity*. Wien 1982; K. Rahner (Hrsg.), *Der eine Gott und der dreieinige Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*. München/Zürich 1983; M. Stöhr (Hrsg.), *Abrahams Kinder. Juden-Christen-Moslems*. Frankfurt 1983 (Arnoldshainer Texte 17); W. Strolz, *Heilswege der Weltreligionen 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam*. Freiburg u.a. 1984; I.R. al-Faruqi, *Judentum, Christentum, Islam. Trialog der Abrahamitischen Religionen*. Frankfurt 1986.
- (15) C. Clemen, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie*. Gießen 1904; tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2) 1985, S. 259.
- (16) J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*. London/Hartford 1937; A.J. Dirl, *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaschismus*. Frankfurt 1986; A.W. Haas, *Die Bektaschi*, Berlin 1987.
- (17) W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte II*. Darmstadt 1963, S. XXVIIIff. (¹1876); tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 260f.
- (18) Vgl. R. Kriss/H. Kriss-Heinrich, *Volks glauben im Bereich des Islam I - II*. Wiesbaden 1960/62; A.W. Haas, *Türkische Volksfrömmigkeit*. Frankfurt 1986 (Beiträge zur Ausländerarbeit 9).
- (19) E.B. Tylor, *Die Anfänge der Kultur*. Leipzig 1873; tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 259f.; engl. ¹1871.
- (20) J.G. Frazer, *Magie, Religion, Wissenschaft*. In: Elsas, (s.o.Anm. 2), 1975, S. 155-165 (aus: *Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion*. Köln/Berlin ²1968; engl. ¹1890).
- (21) K.Th. Preuß, *Der religiöse Gehalt der Mythen*. In: C.A. Schmitz (Hrsg.), *Religionsethnologie*. Frankfurt 1964, S. 119-153; tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 269; ¹1933).
- (22) L. Lévy-Bruhl, *Das Gesetz der Teilhabe*. Ebd. S. 30-50; tw. bei Elsas aaO. S. 268f.; frz.: *Les Fonctions Mentales dans des Sociétés Inférieures*. Paris ⁵1912 (¹1910), dtsh: *Das Denken der Naturvölker* 1926).
- (23) W. James, *Bewertung des religiösen Lebens*. In: Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 166-185 (aus: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Olten 1979; engl. ¹1902).

- (24) Bei aller Kritik an der Religion ist sie ja auch für S. Freud - schon: Zwangshandlungen und Religionsübungen. In: Ges. Werke, Studienausgabe VII, Frankfurt 1973, S. 11-21; tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 264 (1907) - eine der Grundlagen menschlicher Kulturentwicklung, indem sie auf Triebe egoistischer Herkunft verzichten läßt und sie durch emotionale Ersatzhandlungen religiöser Art ersetzt. Sie ist darin gesellschaftlich wichtig, Gefühle zu kanalisieren, wie es auch R.R. Marett - bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 265 (aus: The Threshold of Religion 1909) - und B. Malinowski - Magie, Wissenschaft und Religion. Frankfurt 1973 (engl. 1925) - für die Anthropologie bzw. den ethnologischen Funktionalismus herausstellten.
- (25) E. Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung. Aalen 1966 (1924).
- (26) Diese Forschungsrichtung fand Ausdruck seit 1914 im Archiv für Religionspsychologie, hg. v. W. Strählin; bes. auch K. Girgensohn - Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig 1921 - und Neuansatz bei W. Gruehn - Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. Konstanz 1960 (1956) - Als wichtige Ergänzung wäre H. Sundén - Die Religion und die Rollen. Berlin/NY 1966 (schwed. 1959) - einzubeziehen mit seiner Betonung von Referenzrahmen religiöser Wahrnehmung; vgl. auch ders., Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen. Güterloh 1975 (GTB 98; schwed. 1961).
- (27) K. Gins, Experimentell untersuchte Mystik - fragwürdig? Ein Beitrag zur methodischen Problematik. In: Archiv für Religionspsychologie 9/1967, S. 213-53.
- (28) Schon C.G. Jung, Die psychologischen Ursachen des Geisterglaubens. In: Studienausgabe der Werke VIII, Olten 1971, S. 187-206; tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 265f.; bes. auch ders., Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. Ges. Werke 8, Olten 1971, S. 185-267, sowie ders. u.a. (Hrsg.), Der Mensch und seine Symbole. Olten 1982.
- (29) Stuttgart 1982, bes. S. 123.
- (30) T. Nagel, Das Wesen des islamischen Fundamentalismus und seine Rolle in der Gegenwart. In: Kairos 24/1982, S. 87-99; R. Peters, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus. In: W. Ende/ U. Steinbach, Der Islam in der Gegenwart. München 1984, S. 91-131.
- (31) H. Schär, Die menschliche Notwendigkeit verschiedener Erlösungswege. In: Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 312-336 (aus: Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, Zürich 1950).
- (32) Darlegungen von Vertreterinnen der Fundamentalisten unter den deutschen Muslimen bei der Tagung "Scharia im liberalen Rechtsstaat" (Ev. Akademie Arnoldshain 1986).
- (33) E. Fromm, Psychoanalyse und Religion. Gütersloh 1979 (Goldmann TB 11211; engl. 1950); ders., Die Entwicklung des Christusdogmas (1930), tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 44f. und 246-264.
- (34) Zitiert in: Identität (s.o.Anm. 1), S. 111 - es wurde 1980 in Berlin verbreitet. Vgl. im übrigen S. Enderwitz, Der Schleier im Islam - Ausdruck von Identität? Ebd. S. 143-173, sowie W. Walther, Die Frau im Islam, Stuttgart 1980.
- (35) K. Marx/F. Engels, Über Religion. Berlin 1958, tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2),

- 1985, S. 266f. Vgl. H. Desroche, Marx'/Engels', Einschätzung der Religionen. In: Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 136-144.
- (36) E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt ²1968 (¹1959); ders., Atheismus im Christentum. Frankfurt ²1985 (Ges. Werke 14) (¹1968).
- (37) Vgl. J. Blaschke, Islam und Politik unter türkischen Arbeitsmigranten. In: ders./M. v. Bruinessen (Hrsg.), Thema: Islam und Politik in der Türkei. Berlin 1985 (Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients 1984), S. 295-366.
- (38) E. Durkheim, Zur Definition religiöser Phänomene. In: J. Matthes, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I. Hamburg 1967 (rororo 279), S. 120-141; tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 267f.; frz. ¹1898; ders., Die Grundformen des religiösen Lebens. In: F. Fürstenberg, Religionssoziologie. Neuwied 1964 (Soziologische Texte 19), S. 35-55 (frz. ¹1912).
- (39) Vgl. W. Loschelder, Der Islam und die religionsrechtliche Ordnung des Grundgesetzes. In: H. Marré/J. Stütting (Hrsg.), Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, Münster 1986 (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20), S. 149-203.
- (40) M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen ⁵1976 (¹1921), tw. in Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 269f.; ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I - III. Tübingen ⁸1986/⁶1978/¹1983.
- (41) P. Radin, Die ökonomischen Determinanten primitiver Religion. In: Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 231-245 (engl. ¹1937).
- (42) J. Wach, Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart 1962 (Urban-TB 52), engl. ¹1958; vgl. auch die Überlegungen von Wach und G. van der Leeuw bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 276f.
- (43) Zur Organisationsstruktur in Deutschland vgl. Elsas in: Identität (s.o.Anm. 1), S. 57-115. In der islamischen Geschichte entwickelten sich neben den "Klöstern" (tekke) der Mystiker und den Heiligen-Gräbern (türbe) die kleinen Gemeinschaftsmoscheen in den Wohnvierteln als religiöse Nachbarschaftszentren mit selbständigem Rechtsstatus gegenüber dem Staat und die vom Staat eingerichteten und kontrollierten Freitags-Moscheen für die großen religiösen Versammlungen. Vgl. B. Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam - Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In: Der Islam (s.o.Anm. 39), S. 12-41, hier S. 21f.
- (44) Nach A. Dashefsky's Definition in: ders. (Hrsg.), Ethnic Identity in Society. Chicago 1976, S. 5f. - sind zwei Quellen persönlicher Identität zu nennen: Neben der individuellen Lebensgeschichte stehen die sozialen Rollen; wenn sie jemandem von anderen zugeschrieben werden, konstituieren diese die soziale Identität, und wenn die Person sie sich selbst beilegt, die Selbstwahrnehmung. Für die sozialgeographische Betrachtung religiöser Erscheinungen vgl. die neuen Publikationen von M. Büttner; für die Anwendung auf den Islam in Deutschland die beiden Beiträge von C. Colpe, "Zur Definition sozialer Integration und Identität" Und "Gesellschaftspolitische Voraussetzungen für Identität: Zu einigen islamischen und westlichen Wert- und Weltvorstellungen" in: Identität (s.o.Anm. 1), S. 1-4 und 5-38.
- (45) So die Grundaussagen bei H. Mol (Hrsg.), Identity and Religion. London 1978. Am Thema exemplifiziert vom M.L. Abali, Entwicklungsprobleme bei türkischen Kindern und Jugendlichen in Berlin: Psychologische Aspekte der

- Identitätsbildung. In: Identität (s.o.Anm. 1), S. 174-226.
- (46) Vgl. G. de Vos/L. Romanucci - Ross (Hrsg.), *Ethic Identity*. Chicago 1982, bes. S. 13ff., 95ff., 387; J. Collatz/E. Kürsat-Ahlers/J. Korporal (Hrsg.), *Gesundheit für alle. Die medizinische Versorgung türkischer Familien in der Bundesrepublik*. Hamburg-Rissen 1986.
- (47) Vgl. G.W. Allport, *Formation of In-Groups*. In: Dashefsky (s.o.Anm. 44), S. 72-90, bes. S. 83ff.
- (48) Vgl. S. Balić, *Ruf vom Minarett. Weltislam heute - Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung*. Hamburg-Rissen 1984, S. 117-132 und 160-168.
- (49) P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*. In: Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 116-129, (1894).
- (50) W. Herrmann, *Die Begründung unseres Verkehrs mit Gott durch die Offenbarung Gottes*. Ebd. S. 94-115 (1886).
- (51) R. Otto, *Die Frage nach einem religiösen Prinzip a priori*. Ebd. S. 130-135 (aus: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. 1921).
- (52) Vgl. U. Spuler-Stegemann, *Der Islam*. In: K.-D. Grothusen (Hrsg.), *Türkei*, Göttingen 1985 (Südosteuropa-Handbuch 4), S. 591-612, hier S. 597; R. Wielandt, *Zeitgenössische islamische Religionspädagogik in der Türkei*. In: Lähnemann (s.o.Anm. 1), 1986, S. 293-303.
- (53) Vgl. These 5 der Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Erzieher in Deutschland 1982. In: A.Th. Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*. Mainz:München 1985, S. 134; M. Mildenerger, *Die Diskussion über einen islamischen Religionsunterricht in der evangelischen Kirche*. In: Rhabanus-Maurus-Akademie/Ev. Akademie Arnoldshain (Hrsg.), *Islamunterricht an deutschen Schulen? Frankfurt 1986*, S. 38-44.
- (54) P.W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee I - XII*. Münster 1912-1955; ders., *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion*. Münster 1930, S. 254ff.; tw. bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 273f. Besonders der theologische Entwurf K. Rahners (Schriften zur Theologie V, Einsiedeln:Zürich 1964, S. 136-158) von "anonymen Christen", die auch außerhalb der Kirche von dem Heil Gottes erreicht werden, wurde dann Grundlage für die Erklärungen des 2. Vatikanischen Konzils, die das offizielle Fundament der neueren katholischen Publikationen zum Thema bilden.
- (55) Vgl. A. Noth, *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*. In: *Saeculum* 29/1978, S. 190-204; A.Th. Khoury, *Toleranz im Islam*. München:Mainz 1980 (Entwicklung und Friede. Wissenschaftl. Reihe 22).
- (56) So die Unterscheidung von formaler und inhaltlicher sowie innerer und äußerer Toleranz bei G. Mensching, *Wahrheit und Toleranz in den Religionen*. Gütersloh 1966 (Siebenstern-TB. 81): ders., *Der offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*. Stuttgart 1974.
- (57) G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft*. Leipzig 1949 (1938); ders., *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart 1959 (auch Goldmann - TB. 882/3); F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart u.a. 1979 (1961); M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Frankfurt 1986 (frz. 1949); ders., *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religion*. Frankfurt 1984 (1957); K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*.

Grundriß der systematischen Religionswissenschaft. Stuttgart 1960. Vgl. auch die Überlegungen von Mensching, Heiler und Eliade bei Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 278-280.

- (58) Etwa W. Kohler, Das christliche Verhältnis zu anderen Weltreligionen und zeitgenössischen Ideologien. In: Stöhr (s.o.Anm. 14), S. 75-93; U. Schoen, Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute. Göttingen 1984; die eigenen Überlegungen (s.o.Anm. 1), 1982, und BThZ 2/1984.
- (59) A.N. Whitehead, Religion in der Geschichte. In: Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 215-230 (aus: Religion in the Making. 1926).
- (60) N. Söderblom, Allgemeine und besondere Religionsgeschichte. Ebd., S. 189-202 (1913); vgl. weiter E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1969 (auch Siebenstern-TB. 138; 1902); E. Reiser, Naturreligion und Kulturreligion in: Elsas aaO, S. 203-214 (1938).
- (61) Vgl. J. Bouman, Der Islam und die europäisch-abendländische Kulturtradition - unvereinbare Gegensätze? in: A.A. Roest-Crolius (Hrsg.), Islam und Abendland. Düsseldorf 1982 (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 101), S. 116-126.
- (62) Dazu B. Johansen (s.o.Anm. 43), S. 14-22.
- (63) Mit solcher Argumentation trat der ägyptische Professor für politische Soziologie Fahmi al-Huwaydi in sieben Artikeln der in allen arabischen Ländern verbreiteten Zeitschrift Al -'Arabi 1981 dafür ein, auch für die Staatskonzeption heutiger islamischer Länder von der allgemeinen Menschenwürde auszugehen und entsprechend alle - abgesehen von aktiven Gegnern - voll verantwortlich einzubeziehen.
- (64) M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Ges. Werke 5. Bern/München ⁵1968 (1921), S. 155ff.; tw. in Elsas (s.o.Anm. 2), 1985, S. 274f.
- (65) E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken, Darmstadt 1977 (1925), bes. S. 281-311; tw. in: Elsas ebd. S. 275. In gewisser Weise entspricht dem in der Theologie J. Hick, Gott und seine vielen Namen, Altenberge 1985 (engl. 1980), der aus der Konfrontation mit dem neuen religiösen Pluralismus in Großbritannien zur "Kopernikanischen Revolution" kam: Sachgerecht sei die traditionell-religiöse Sprache nicht absolut zu nehmen, sondern als eine Form der im wesentlichen poetischen Sprache der Liebe zu begreifen und von daher im Lichte des religiösen Pluralismus zu verstehen.
- (66) P. Tillich, bes. Ges. Werke V, Stuttgart 1964, S. 196-244.
- (67) K. Heim, Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christentums. In: Elsas (s.o.Anm. 2), 1975, S. 267-285 (in: ZThK 1/1920).
- (68) H. Scholz, Religion als Thema strenger Philosophie. Ebd. S. 286-306 (aus: Religionsphilosophie 1974, 1921).
- (69) Bei Johansen (s.o.Anm. 43), S. 46; vgl. S. 74 und 77 betreffs Prognomen und Todesurteilen gegen Ahmadis und Bahais in den letzten Jahrzehnten und allgemein R. Peters/G.J.J. de Vries, Apostasy in Islam. In: Die Welt des Islams, N.S. 17/1976-77, S. 1-25.
- (70) So der bekannte Rechtswissenschaftler Prof. Mohammad Charfi (Tunis) in seinem Tübinger Referat über die Menschenrechte in den moslemischen Ländern 1986 nach Orientdienst-Information 98/1986, S. 11.