



UNIVERSITÄT
LEIPZIG

لحم حلال

Muslimisches Leben in Ostdeutschland

Leonie Stenske
Tom Bioly (Hgg.)

UFFI
EKE
PANK
URVE

ZINK
MUR
BANK
KINK

19=0459
6570=5

Handwritten graffiti in black ink.

ZOFF
S 078+

ABOOL
VWFF

Rink

FREIHEIT
IST KEINE
METAPHER!
SCHMARTEN MIT DER
REINHEITSSCHNITTEN KÄMPFEN IM

Handwritten graffiti in blue ink.

Handwritten graffiti in purple ink.

Handwritten graffiti in green ink.

Muslimisches Leben in Ostdeutschland
Herausgegeben von Leonie Stenske und Tom Bioly
1. Auflage, Universität Leipzig 2021
DOI: 10.36730/2021.2.mlo

Gefördert von der Universität Leipzig mit Mitteln aus dem PublikationsfondPLUS.
Veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Leipzig:
<http://ul.qucosa.de/>.

Der Band und alle darin enthaltenen Beiträge, ausgenommen des Titelbildes dieses Bandes, erscheinen unter der Lizenz CC-BY-SA 4.0:
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Titelbild: ohne Titel, Beschreibung: Ladenfront im Leipziger Osten,
© Raisan Hameed, raisanhameed.com

Gestaltung und Satz: Marlow Peplow-Lohmann, marlowpeplow.com
Lektorat: Kirsten Witte-Hofmann, editionueberland.de

Schriften

Source Serif 4, Frank Grießhammer, Open Font License durch Adobe;
Inter, Rasmus Andersson, Open Font License durch rsms.me/inter

Kontakt

Leonie Stenske, leonie.stenske@uni-leipzig.de/leoniestenske@posteo.de
Tom Bioly, tom.bioly@uni-leipzig.de
Orientalisches Institut der Universität Leipzig
Schillerstraße 6, 04109 Leipzig
URL: www.gkr.uni-leipzig.de/orientalisches-institut

Muslimisches Leben in Ostdeutschland

herausgegeben von Leonie Stenske und Tom Bioly

Mit Beiträgen von

- ▶ Leonie Stenske und Tom Bioly
- ▶ Ayşe Almıla Akca
- ▶ Caspar Schliephack und Yunus Yaldiz
- ▶ Akim Zmerli
- ▶ Martin Zabel
- ▶ Christoph Gümmer
- ▶ Tarek El-Sourani und Salim Nasereddeen
- ▶ Dorothea Schmidt und Emanuel Schröder
- ▶ Anna-Elisabeth Hampel und Nike Löble
- ▶ Carlotta Gissler und Sophie Bärtlein
- ▶ Kevin Breß



UNIVERSITÄT
LEIPZIG

Inhalt

Muslimisches Leben in Ostdeutschland	6
<i>Leonie Stenske und Tom Bioly</i>	
Muslimisches Leben in Ost- und Westdeutschland	20
<i>Ayşe Almıla Akca</i>	
Jüngere Entwicklungen muslimischen Lebens in Brandenburg	43
<i>Caspar Schliephack und Yunus Yaldiz</i>	
Soziale Dynamik und innerislamische Pluralität unter Besucher*innen der Al-Rahman-Moschee in Leipzig	57
<i>Akim Zmerli</i>	
Von »sozialistischen Brüdern«, Konfessionslosigkeit und Selbstorganisation	74
<i>Martin Zabel</i>	
Schiitische Gemeinden in Leipzig im Kontext einer globalen Tradition	84
<i>Christoph Gümmer</i>	
Zwischen Pferdeweide und Gebetsteppich	105
<i>Tarek El-Sourani und Salim Nasereddeen</i>	
Muslimisches Leben als Ausnahme	123
<i>Dorothea Schmidt und Emanuel Schröder</i>	

Zwischen Ressource und Gefahr	145
<i>Anna-Elisabeth Hampel und Nike Löble</i>	
Erinnern und Vergessen: Das »Halbmondlager« in Wünsdorf	181
<i>Carlotta Gissler und Sophie Bärtlein</i>	
Wie das Museum die »islamisch-orientalischen Araber« erfand	208
<i>Kevin Breß</i>	
Autor*innen	234

Muslimisches Leben in Ostdeutschland

Leonie Stenske und Tom Bioly

Bestimmte Aspekte muslimischen Lebens in Ostdeutschland¹ liegen auf der Hand: darunter die, insbesondere im Vergleich zu Westdeutschland, meist verschwindend geringe Präsenz muslimischer Menschen und Strukturen, die veränderte Situation seit den Flucht- und Migrationsbewegungen ab 2015 sowie eine ausgeprägte ablehnende Haltung gegenüber dem Islam in Teilen der Gesellschaft. Unübersichtlich wird es etwa bei der Frage nach konkreten Zahlen, in deren Ermangelung in der Regel ältere Schätzungen und Hochrechnungen herhalten – oder es schlicht heißt, man wisse es nicht (Sächsisches Staatsministerium für Kultus 2017). Im öffentlichen Diskurs stehen weiterhin einzelne Moscheegemeinden bzw. -vereine im Fokus. Dabei handelt es sich vor allem um solche, die sichtbare Moscheegebäude errichten wollen, wie die Ahmadiyya in Erfurt und Leipzig (Bioly 2016), oder die in den Blick der Sicherheitsbehörden geraten sind wie die Al-Rahman-Moschee in Leipzig. Jedoch existiert weit darüber hinaus ein dynamisches religiöses Leben, welches z. B. im Falle schiitischer Gemeinden bisher öffentlich so gut wie nicht und auch akademisch erst seit Kurzem registriert wird. Hinzu kommt, dass Diskurse über »den Islam in Deutschland« in der Regel auf Erfahrungen und Beobachtungen aus Westdeutschland beruhen.² Somit sind sie geeignet, Besonderheiten im Osten aus dem Blickfeld zu drängen und den falschen Eindruck zu erwecken, die Entwicklungen

1 Der Begriff »Ostdeutschland« wird im Band pragmatisch für das Gebiet der heutigen neuen Bundesländer verwendet. Seine Offenheit ermöglicht es, auch historische Zusammenhänge vor der Wiedervereinigung und vor dem Bestehen der DDR in den Blick zu nehmen.

2 Siehe den Beitrag Akca in diesem Band.

in den neuen Bundesländern hinkten denen in den alten schlicht um ein paar Jahrzehnte hinterher.

Angesichts dessen möchten wir mit dem vorliegenden Band einen Beitrag dazu leisten, das Themenfeld muslimischen Lebens in Ostdeutschland in einem Gesamtzusammenhang und unter seinen spezifischen Voraussetzungen betrachten zu können.

Den Grundstein hierfür bildete die Arbeitsgruppe »Moscheegemeinden in Sachsen«³ am Orientalischen Institut der Universität Leipzig, die 2018 – in Verantwortung von Prof. Dr. Verena Klemm und unter Leitung von Tom Bioly – ihrerseits aus dem Buchprojekt »Muslime in Sachsen« (Hakenberg und Klemm 2016) hervorgegangen war. Bereits die Arbeitsgruppe setzte sich das Ziel, ein genaueres Bild der Gemeindelandschaft in Sachsen zu zeichnen, als es die bisherigen, zumeist verstreuten Informationen zuließen. Ausgehend von unserem Lehr- und Lernort an der Universität Leipzig stellten wir fest, dass die historischen, soziologischen und politikwissenschaftlichen Narrative zu muslimischem Leben in Deutschland oft nicht zu dem passten, was wir als empirische Lage vor Ort vorfanden. So stießen wir immer wieder an Grenzen der vorhandenen wissenschaftlichen Literatur. Das regte u. a. Feldforschung zu *ḥalāl*-Konsum und der Verhandlung von religiöser Autorität in Leipzig an (Salim und Stenske 2020) und inspirierte die Aufarbeitung migrantischer Ökonomien und muslimischer Biografien zu DDR-Zeiten im Rahmen des Seminars »Muslimisches Leben in Deutschland« (Dozentin: Leonie Stenske). Im Zuge dessen ergab sich der Wunsch, die Perspektive auszuweiten: einerseits auf die gesamten neuen Bundesländer und ihren jeweiligen Kontext, andererseits auf weitere Facetten muslimischen Lebens. Gleichzeitig wollten wir die bisher vorwiegend punktuelle Forschung junger Wissenschaftler*innen zusammenzuführen und deren Vernetzung fördern. Ihre konkrete Form erhielt diese Idee durch eine Forschungswerkstatt am 19. und 20. November 2020 und die vorliegende, damit verbundene Publikation.

3 An dieser Stelle sei explizit erwähnt, dass wir mit diesem Projekt keine quantitative Kartografie der sächsischen Gemeindelandschaft anstreben, wie sie beispielsweise für Österreich und die Schweiz bereits erfolgen und von anderer Stelle für Deutschland vorangetrieben wird.

Forschungsstand

Die wissenschaftliche Literatur, die sich explizit mit muslimischem Leben in Ostdeutschland befasst, ist überschaubar. Oftmals geraten dabei Teilaspekte in den Blick. So bietet beispielsweise der Sammelband »Muslime in Sachsen« (Hakenberg und Klemm 2016) Einblicke in die Geschichte muslimischen Lebens in diesem Bundesland, (religiöse) Alltagspraxis in Moscheegemeinden, Vereinen und Bildungsinstitutionen, Diskriminierung und Ausgrenzung sowie Kunst und Kreativität.⁴ Die Amadeu Antonio Stiftung veröffentlichte 2016 über ihr lokales Projekt »Lola für Ludwigslust« die Broschüre »Hier zu leben hat mich wachsen lassen« über die Lebenssituationen von Muslim*innen aus Mecklenburg-Vorpommern, worin diese selbst zu Wort kommen.

In Bezug auf die Region Ostdeutschland weist Matthias Rohe in »Der Islam in Deutschland – Eine Bestandsaufnahme« von 2018 auf den Unterschied zwischen muslimischem Leben in West- und Ostdeutschland hin. Er bemerkt zudem, dass »[b]is heute die Zahl der Muslime in Ostdeutschland außerhalb Berlins im Vergleich zu Westdeutschland sehr gering« sei (Rohe 2018: 68–69). Dies würde sich zwar durch die hohe Fluchtmigration seit 2015 ändern; wie genau, sei aber noch nicht abzuschätzen (ebd.: 73–74). Rohe charakterisiert die Begegnung der mehrheitlich nichtreligiösen Bevölkerung Ostdeutschlands mit dem Islam – bezugnehmend auf eine Rede Uta Karsteins – als »doppelte Fremdheit« (ebd.: 71). Er fokussiert dabei rechtsextreme Akteur*innen und deren Gewaltpotenzial sowie die weit verbreiteten ablehnenden Einstellungen in der ostdeutschen Bevölkerung gegenüber Muslim*innen.

Darauf konzentriert sich auch die Studie »Ostdeutschland postmigrantisch« (Canan et al. 2018). Sie kommt unter anderem zu dem Ergebnis, dass rund 70 Prozent der ostdeutschen Bürger*innen keinen Kontakt zu Muslim*innen haben (ebd.: 7). Muslimisches Leben in Ostdeutschland ist darin ein Unterkapitel

⁴ Eine Studie »Muslime in Brandenburg« wird am Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft der Universität Potsdam im Auftrag des Landesministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur Brandenburg durchgeführt. Die Studie wurde aber bis zur Fertigstellung dieses Bandes noch nicht veröffentlicht (Schleger 2019). Einen narrativen Reisebericht mit dem Titel »Eine Reise durch das muslimische Brandenburg« veröffentlichte Karen Krüger (2018) zusammen mit dem RAA Brandenburg.

gewidmet, das Berichte und Stimmen zu integrationspolitischen Maßnahmen wie (nicht vorhandenem) islamischem Religionsunterricht, Begräbnismöglichkeiten und Institutionalisierungstendenzen der Gemeinden zusammenträgt (ebd.: 23–26). Weiterhin erhebt die Arbeitsgruppe der »Leipziger Autoritarismus-Studie« in Bezug auf autoritäre und rechtsextreme Einstellungen im Zwei-Jahres-Takt Zahlen zur deutschen Gesellschaft. In ihrem Bericht von 2020 kommt sie zu dem Ergebnis, dass die »Muslimfeindschaft [...] stark ausgeprägt und auch 2020 im Osten signifikant höher als im Westen« sei (Decker et al: 64). »[D]urch die vielen Muslime« fühle sich jede*r zweite Ostdeutsche »wie ein Fremder im eigenen Land« (ebd.). In diesem Kontext ist es wichtig, den Befund in den Blick zu nehmen, dass Merkmale gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit in der ostdeutschen⁵ Bevölkerung etabliert sind.

Hieran schließt sich die Frage nach Islambildern und der Wissensproduktion zum Thema Islam an. Eine historische Perspektive darauf bieten Gerhard Höpp und Kai Hafez mit Untersuchungen zur sogenannten Orientwissenschaft in der DDR und deren Ausrichtung nach der Wiedervereinigung (Hafez 1995, Hafez und Höpp 1998).⁶

Timon Perabo schließlich beleuchtet in »Musliminnen und Muslime in ländlichen Räumen in Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen« Aspekte von Organisation, Geschichte und Alltagspraxis muslimischen Lebens. Dabei stellt auch er die Rolle von Moscheegemeinden als wichtige Akteurinnen und Ansprechpartnerinnen für Kommunalverwaltungen heraus (Perabo 2018).

Die aufgeführten Publikationen zeigen somit ein wachsendes Interesse sowohl an lokalen Ausprägungen als auch an einzelnen ostdeutschen Besonderheiten. Allerdings nimmt keine von ihnen Ostdeutschland *als zusammenhängende Region* in den Fokus, in der sich muslimisches Leben abspielt. An dieser Stelle setzt der vorliegende Band an, indem er auf einen historischen

5 Decker und Brähler betonen, »dass rechtsextreme Einstellungen schon längst in der Mitte der Gesellschaft angekommen«, also weder Merkmal bestimmter gesellschaftlicher Randgruppen seien, noch rechtsextreme Einstellungen sich ausschließlich in Ostdeutschland etabliert hätten (Decker und Brähler 2020: 15). Siehe auch Beitrag Schmidt und Schröder in diesem Band.

6 Siehe die Beiträge von Hampel und Löble sowie, mit Blick auf Museen, von Breß in diesem Band.

und gesellschaftlichen Gesamtkontext verweist, in den sich entsprechende lokale Spezifika einordnen lassen. Ausgehend hiervon können wiederum in zukünftigen Fragestellungen rund um muslimisches Leben in Deutschland Grenzziehungen wie West/Ost durch präzisere Analysekatoren wie rural/urban oder sozio-ökonomische Aspekte auf die Probe gestellt und ergänzt werden.

Das Problem belastbarer Zahlen

In Deutschland sollen laut der Studie »Muslimisches Leben in Deutschland 2020« 5,3 bis 5,7 Millionen Muslim*innen in Deutschland leben, das entspricht 6,4 bis 6,7 Prozent der Gesamtbevölkerung (Pfündel et al. 2021: 9). Davon leben lediglich 3,5 Prozent aller Muslim*innen in Ostdeutschland und verteilen sich ungleichmäßig auf die einzelnen Bundesländer.⁷ Laut einer Sonderauswertung der Studie leben in Brandenburg und Mecklenburg-Vorpommern zusammen 0,8 Prozent, in Sachsen 0,6 Prozent, in Sachsen-Anhalt 1,1 Prozent und in Thüringen 1,0 Prozent aller Muslim*innen deutschlandweit (Tanis 2021). Im Vergleich zu der letzten Auswertung der Studie »Muslimisches Leben in Deutschland« von 2008 haben sich die Anteile in Thüringen, Sachsen-Anhalt sowie Brandenburg und Mecklenburg-Vorpommern deutlich geändert.⁸ Die Autorin der Sonderauswertung erklärt den teilweise hohen Anstieg mit dem Königssteiner Schlüssel, der Asylsuchende auf die Bundesländer verteilt (Tanis 2021). Nach unseren eigenen Recherchen unterscheiden sich die Zahlen teilweise deutlich von den Angaben, die zu den Bundesländern zu finden sind, was mit den statistischen Berechnungsverfahren und Datengrundlagen der Studie MLD 2020 und den Informationen der einzelnen Bundesländer zu tun haben kann.⁹ Die meisten Muslim*innen

7 Rees et al. bestätigen in der Mitte-Studie in ihrer Analyse um die regionale Ausprägung rechtsextremer Einstellungen die Kontakthypothese, wonach »die Potenziale des Kontakts mit Menschen anderer Herkunft sowie die Diversität, die mit dem Ausländer_innenanteil verbunden ist [...], »Fremdenfeindlichkeit« reduzieren« (2021: 121).

8 So wurde 2008 für Brandenburg 0,1 Prozent und Mecklenburg-Vorpommern 0,1 Prozent zu jetzt 0,8 Prozent für beide zusammen, für Sachsen-Anhalt 0,2 Prozent (1,1) und in Thüringen 0,2 Prozent (1,0) der muslimischen Bevölkerung in Deutschland geschätzt. Lediglich der Prozentanteil in Sachsen verringerte sich etwas (0,7/0,6) (Haug et al. 2009: 107).

9 2018 lebten dem Islamischen Bund Rostock e. V. zufolge 5000 Muslim*innen in Mecklenburg-

leben im städtischen Raum. Aber auch auf dem Land etabliert sich zunehmend muslimisches Leben (Perabo 2018: 5).¹⁰

Riem Spielhaus weist in ihrer kritischen Betrachtung der Erhebung von Zahlen zu Muslim*innen in Deutschland darauf hin, dass Personen in machtvollen Positionen vorsichtig mit der Kategorie Muslim*in umgehen sollten (Spielhaus 2013).¹¹ Das bedeutet in unserem Falle, stets zu hinterfragen, wie Zahlen zu welchem Zweck zustande gekommen sind, wen die Ergebnisse meinen und welche Zugehörigkeiten sie konstruieren.¹² Zusammenfassend enthalten Zahlen zu Muslim*innen in Deutschland wenig Aussagekraft im Hinblick auf die individuelle Religiosität oder Zugehörigkeit zu einer islamischen Tradition. Wenn also im Folgenden von Muslim*innen im Sinne einer statistischen Gruppe die Rede ist, muss bedacht werden, dass diese Zuschreibung in erster Linie auf Schätzungen und nicht auf Selbstverständnissen beruht (ebd.: 3).

Bezogen auf Aspekte religiöser Praxis von Muslim*innen in Ostdeutschland kommen Gebetsräume und Moscheegemeinden in den Blick. Über deren Zahl, ihre jeweilige rechtliche Form, Besucher*innenstärke und

Vorpommern, was 0,09 Prozent der muslimischen Gesamtbevölkerung entspricht (LpB 2018). In Brandenburg seien es 6000 Muslim*innen laut Aktionsbündnis Brandenburg, was einen Anteil von 0,1 Prozent entspricht (Aktionsbündnis Brandenburg o. J.). In Sachsen-Anhalt würden 2020 laut Hendrichke 25 000 Muslim*innen leben, davon seien 4000 in Moscheegemeinden aktiv. Dies entsprechen ca. 0,4 Prozent der Muslim*innen in Deutschland. Was Sachsen angeht, existieren regionale Hochrechnungen. Beispielsweise errechnete die Stadt Leipzig, dass Ende 2015 etwa 17 000 Leipziger*innen »einen muslimischen Hintergrund« hatten, die rund 3 Prozent der Stadtbevölkerung ausmachten (Stadt Leipzig 2016). Nachverfolgbare Zahlen zu Thüringen konnten wir nicht finden. Die Berechnungen an der muslimischen Gesamtbevölkerung stammen von uns und gehen von dem untersten Wert des Konfidenzintervalls aus (5,3 Millionen).

10 Siehe die Beiträge von El-Sourani und Nasereddeen sowie Schliephack und Yaldiz in diesem Band.

11 Siehe auch Amir-Moazami (2018) mit ihren Ausführungen zur Rolle und Verantwortung der Islamwissenschaft und empirischen Sozialwissenschaft.

12 Die Grundlage für die Berechnung der Anzahl von Muslim*innen in Deutschland bildet das statische Konzept des Migrationshintergrunds, das laut Statistischem Bundesamt einer Person zugeschrieben wird »wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil die deutsche Staatsangehörigkeit nicht durch Geburt besitzt« (Statistisches Bundesamt 2020: 4). Diesen Migrationshintergrund ermittelt das Bundesministerium für Migration und Flüchtlinge (BMF) mittels onomastischem Verfahren, das bedeutet, dass Vor- und/oder Vornamen eine »Herkunftsregion« zugewiesen werden. Die Namen erhält das BMF von Einwohnermeldeämtern (Pfundel et al. 2021: 1.2 Methodische Beschreibung der Studie).

auch religiöse Infrastruktur in und außerhalb der Gemeinden können nur vereinzelt Aussagen getroffen werden. Da Gemeinden in keinem Register geführt werden, lässt sich auch keine belastbare Zahl angeben. Verstreute Informationen sowie Bemühungen, diese zusammenzutragen – darunter die Projekte »Muslimisch in Ostdeutschland«¹³ und »Moscheegemeinden in Sachsen« – legen als grobe Orientierung einen Wert von über 50 Gemeinden nahe.¹⁴ In den meisten größeren Städten ist mindestens eine ansässig. Dabei deutet sich Sachsen als das Bundesland und Leipzig als die Stadt mit der größten und differenziertesten Gemeindeflandschaft an.¹⁵ Darüber hinaus ist es möglich, grobe Tendenzen nachzuzeichnen: Offizielle Gemeinden¹⁶ befinden sich meist in Städten und seltener im ländlichen Raum. Gemeinden bilden oft Schnittpunkte zwischen Gläubigen, Zivilgesellschaft und Politik. Sie sind Orte der Begegnung, der Gemeinschaft, des Schutzes, aber auch des Konflikts. Zurzeit gibt es keinen repräsentativen Moscheebau in Ostdeutschland (mehr).¹⁷ Allerdings wurde in den letzten Jahren eine Baugenehmigung in Erfurt für ein Moscheebauprojekt erteilt und in Leipzig eine Baugenehmigung eingereicht (Thüringen 24 2018, LVZ 2019). Alle anderen Gemeinden, wie die überwiegende Zahl in Deutschland, nutzen bestehende Räume um (Noack 2016: 76). Viele der Moscheegemeinden gehören nicht zu einem bundesweit agierenden Dachverband (Perabo 2018: 19). Wie Perabo betont, gründeten sich gerade nach 2015 viele neue Gemeinden in Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen (ebd.: 75). Vergleichbares lässt sich auch etwa in Brandenburg beobachten.¹⁸

¹³ Eine Übersicht findet sich unter www.muslimisch-in-ostdeutschland.de/regionale-informationen/ansprechpartner-und-gemeinden-in-den-bundeslaendern [10. 08. 2021].

¹⁴ Darüber darf wiederum nicht vergessen werden, dass gerade jüngere Initiativen auch Abspaltungen hervorbringen oder sich wieder auflösen können; siehe die Beiträge von Zabel, Gümmer sowie Schliephack und Yaldiz in diesem Band.

¹⁵ Siehe die Beiträge von Gümmer und Zmerli in diesem Band.

¹⁶ Die meisten Gemeinden haben die Rechtsform des Vereins gewählt. Für nähere Informationen hierzu siehe Spielhaus und Herzog (2015).

¹⁷ Siehe zum ersten repräsentativen Moscheeumbau im Gefangenenlager Wünsdorf und den archäologischen Arbeiten Dressler et al. (2017) und den Beitrag von Bärtlein und Gissler in diesem Band.

¹⁸ Siehe den Beitrag von Schliephack und Yaldiz in diesem Band.

Die breit angelegte quantitative Studie MLD schließt daraus: »Insgesamt bleibt jedoch festzuhalten, dass muslimische Religionsangehörige in den neuen Bundesländern so gut wie nicht vertreten sind« (Haug et al. 2009: 106). Dieser Einschätzung können wir mit diesem Sammelband auf der qualitativen Ebene etwas entgegensetzen. Muslimisches Leben in Ostdeutschland hat eine Geschichte und Geschichten, ist in Strukturen eingebettet und folgt teils eigenen Dynamiken. Die Artikel sind in diesem Sinne auch ein Plädoyer dafür, genau hinzuschauen, wann Vergleiche zwischen West- und Ostdeutschland förderlich sind und wann sie eine westdeutsche Norm etablieren, welche die Umstände muslimischen Lebens in Ostdeutschland nicht greifen kann.

Die Beiträge

Die 15 Autor*innen der zehn Artikel blicken aus verschiedenen Perspektiven auf muslimisches Leben in Ostdeutschland; darunter geschichtliche, soziologische, ethnologische, islamwissenschaftliche und museumsdidaktische. Überdies vereint der Band Perspektiven von Wissenschaftler*innen und Praktiker*innen. Letztere zeichnen sich durch eine besondere alltagspraktische Nähe zu ihren jeweiligen Themenfeldern aus, etwa zur Wissensproduktion im Museum, zur Kooperation von muslimischen Akteur*innen mit Behörden sowie zu rassistischer Gewalt und Diskriminierung. Angesichts der dünnen empirischen Lage zu muslimischem Leben in Ostdeutschland liefern sie damit eine wichtige Ergänzung vorrangig akademischer Blickwinkel. In diesem Kontext werden multidimensionale Netzwerke ebenso wie individuelle Aushandlungsprozesse in Bezug auf die inhaltliche Ausrichtung, das Gemeinschaftsgefühl und die Aufgabenverteilung innerhalb von Gemeinden in den Blick genommen. Bezüge zur DDR finden sich auf individueller Ebene in der Entstehungsgeschichte einer Gemeinde in Rostock und der Konversionsgeschichte eines Ehepaars auf dem brandenburgischen Land. Auf der politischen Ebene werden anhand eines Gefangenenlagers im Ersten Weltkrieg Fragen um Erinnerungspolitik und die Kontinuität von Islambildern aufgeworfen. Die einzelnen Beiträge bieten somit die Möglichkeit, sowohl überblickshaft als auch fallspezifisch in die Geschichte und Gegenwart muslimischen Lebens in Ostdeutschland einzutauchen.

Zu Beginn bietet **Ayşe Almila Akca** (HU Berlin) einen Überblick über Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten muslimischen Lebens in West- und Ostdeutschland. Dabei geht sie vor allem auf die Voraussetzungen der Entstehung des islamischen Feldes ein und berücksichtigt die jeweiligen ökonomischen, sozialen und kulturellen Ressourcen. So wird deutlich, dass die alten Bundesländer keineswegs als Muster für die neuen gelten können, sondern muslimische Akteur*innen im Osten vielfach eigene Wege beschreiten. **20**

Caspar Schliephack und **Yunus Yaldiz** berichten als Vertreter der *Fachstelle Islam im Land Brandenburg* (Potsdam) über jüngere Entwicklungen muslimischen Lebens in diesem Bundesland. Gestiegene Bedarfe seit 2015 stellen hier Individuen, muslimische Gemeinden, Kommunen und Zivilgesellschaft vor eine Reihe von Herausforderungen. Dabei erscheint unter anderem die Nachhaltigkeit bestimmter Anstrengungen angesichts der verbreiteten ländlichen Prägung Brandenburgs zuweilen unsicher. Eine lokale Spezifik stellt darüber hinaus etwa die verhältnismäßig große tschetschenische Gemeinschaft vor Ort dar. **43**

Eine differenzierte Sichtweise auf die Leipziger Al-Rahman-Moschee nimmt **Akim Zmerli** (MLU Halle-Wittenberg) ein. Er stellte während seiner Forschung vor Ort Besucher*innen der auffallend strukturell gefestigten und stark frequentierten Gemeinde in den Mittelpunkt, nicht den salafistisch geprägten Imam Hassan Dabbagh. Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass dessen polarisierende Rhetorik, seine unantastbare Führungsrolle und die damit verbundene fehlende Debattenkultur innerhalb der Gemeinde durchaus kritisch gesehen werden. Außerdem illustriert der Beitrag Attraktivitätsmomente der Al-Rahman-Moschee, die zum Teil nur wenig mit dem konkreten dort propagierten Islamverständnis in Verbindung stehen. **57**

Eine besondere Geschichte zeichnet **Martin Zabel** (Karl-Arnold-Stiftung) mit seinem Portrait einer islamischen Gemeinde in Rostock nach. Im Gegensatz zu fast allen anderen uns bekannten Gemeinden in Ostdeutschland lässt sich

deren Entstehungsgeschichte bis Ende der 1980er Jahre und damit in die DDR zurückverfolgen. Im Laufe der Jahrzehnte sah sich die Gemeinde wiederum mit typischen Herausforderungen konfrontiert. Die Geschichte der Gemeinde wird anhand der verschiedenen Imame erzählt: die Suche nach angemessenen Räumlichkeiten, die Einbindung in die Zivilgesellschaft sowie die internen Konflikte um organisatorische und religiöse Fragen. **74**

Christoph Gümmer (Universität Leipzig) porträtiert auf der Grundlage seiner Feldforschung drei schiitische Gemeinden in Leipzig. Lediglich eine davon wird bisher aufgrund ihrer Eintragung als Verein öffentlich wahrgenommen. Dabei hat sich in den zurückliegenden Jahren quasi im Verborgenen ein reges schiitisches Gemeindeleben entwickelt, das auch jenseits der Stadtgrenzen Anziehungskraft ausübt. Darüber hinaus vollzieht der Autor die Einbindung der betreffenden Gemeinden in deutschlandweite und transnationale Netzwerke der Zwölferschia nach. **84**

Tarek El-Sourani (FU Berlin) und **Salim Nasereddeen** (Universität Potsdam) widmen ihren Beitrag der Biografie eines in der DDR aufgewachsenen Ehepaars, das nach der Wiedervereinigung gemeinsam zum Islam konvertierte und heute ein sufisches Gemeindezentrum im brandenburgischen Dorf Zauchwitz betreibt. Damit bewegt sich die Familie gleichzeitig in mehreren Spannungsfeldern und fordert Grenzziehungen wie »deutsch – muslimisch« oder »konvertiert – islamisch sozialisiert« heraus. **105**

Alltägliche Diskriminierungserfahrungen bilden nach wie vor einen spürbaren Bestandteil muslimischer Lebenswirklichkeit – gewiss nicht allein, aber doch auf besondere Weise in Ostdeutschland. **Dorothea Schmidt** (Universität Leipzig) und **Emanuel Schröder** (Salam Sachsen-Anhalt) heben, basierend auf der Auseinandersetzung mit der Arbeit von Beratungsstellen in Sachsen-Anhalt, hervor, dass der hegemoniale Diskurs, wonach »Muslime nicht dazugehören«, vor Ort eine soziale Realität sei. Vor entsprechenden Hürden stehe der Einsatz für eine gesellschaftliche Normalisierung muslimischen Lebens. **123**

Anna Hampel und **Nike Löble** (FU Berlin) ergänzen den Band um eine historische Perspektive. Den Ausgangspunkt hierfür bildet das ehemalige »Halbmondlager« im brandenburgischen Wünsdorf, indem als Muslime betrachtete Kriegsgefangene während des Ersten Weltkriegs interniert wurden. Anhand dessen beleuchten sie die Orient- bzw. Islampolitik des Deutschen Reichs und vergleichen diese anschließend mit derjenigen der DDR. Hierbei stellen sie heraus, dass bei allen Unterschieden auch Kontinuitäten erkennbar werden: etwa im Bestreben, Muslim*innen und Islam anhand eines bestimmten Islambildes politisch zu instrumentalisieren. **145**

Auch **Sophie Bärtlein** und **Carlotta Gissler** (FU Berlin) setzen sich mit dem »Halbmondlager« auseinander, indem sie die Geschichte des Lagers, das heute hinter die Erinnerung der Militärstützpunkte in der NS- und Sowjetzeit zurücktritt, nachverfolgen. Dabei, so argumentieren die Autorinnen, berge eine wissenschaftliche und zivilgesellschaftliche Aufarbeitung des Lagers das Potenzial, die Geschichte und Geschichten muslimischen Lebens in Deutschland neu zu erinnern. **181**

Aus musealer Sicht beschreibt **Kevin Breß** (Grassi Museum zu Leipzig) abschließend, wie Völkerkundemuseen zu einer essentialisierenden Wahrnehmung des Islams bzw. Orients beitragen und teilweise noch immer beitragen. Dabei analysiert er anhand der Orient-Sammlung des Grassi Museums die Wissensproduktion und -reproduktion im musealen Kontext und zeichnet Wege in einer veränderten Praxis nach. **208**

Insgesamt können die hier vereinten Beiträge die bestehende Forschungslücke zu muslimischem Leben in Ostdeutschland gewiss nicht schließen. Sie bieten jedoch einen Ausgangspunkt für eine umfassendere systematische Betrachtung dieses Feldes und zeigen zugleich konkreten Forschungsbedarf an. Dabei machen sie Folgendes deutlich:

- ▶ Es lohnt sich, historisch »hinter den Eisernen Vorhang« zu schauen. Spuren muslimischen Lebens in Deutschland reichen im Osten bis weit vor die Wiedervereinigung (wie auch im Westen bis vor die »Gastarbeiter*in«)

zurück. Und auch wenn viele dieser Spuren vorübergehend unsichtbar wurden, prägen sie doch in Teilen bis heute vorherrschende Islambilder.

- ▶ Spezifische Voraussetzungen in den neuen Bundesländern bringen auch spezifische Ausprägungen muslimischer Lebenswirklichkeit hervor, sowohl strukturell als auch individuell. Dazu gehört eine starke Konzentration des Gemeindelebens auf Großstädte, verbunden mit einer (im Vergleich zu den alten Bundesländern) schwächeren, aber auch nicht unerheblichen ethnischen Komponente. Hinzu kommt, dass sowohl die verbreitete Religionsferne der ostdeutschen Bevölkerung als auch die geringe muslimische Präsenz vor Ort einen exklusivistischen Islamdiskurs verschärfen.
- ▶ Trotz meist schwacher Strukturen gestaltet sich das Gemeindeleben oft vielfältiger und dynamischer als gemeinhin wahrgenommen, bisweilen auch im ländlichen Raum. Es ist erkennbar stärker von individuellen Initiativen als von (dach-)verbandlicher Koordination geprägt und abhängig, wengleich einzelne Gemeinden von der Einbindung in entsprechende Netzwerke profitieren und gerade dadurch hervorstechen. Zu einem angemesseneren Gesamtbild der Gemeindelandschaft können gezielte Untersuchungen beispielsweise zum Verhältnis von Gemeindeleitung und Besucher*innen sowie zu dezidiert weiblichen Perspektiven beitragen.

Unser Dank gilt abschließend allen Beteiligten, die sowohl die Forschungswerkstatt als auch den Sammelband durch Ideen, Unterstützung, Engagement und in enger Zusammenarbeit ermöglicht haben: allen Autor*innen, der Universität Leipzig, den Mitarbeiter*innen des Orientalischen Instituts und besonders Prof. Dr. Verena Klemm, den Teilnehmenden der Arbeitsgruppe »Moscheegemeinden in Sachsen«, unserer Lektorin Kirsten Witte-Hofmann, unserem Layouter Marlow Peplow-Lohmann sowie Sheryn Rindermann. Wir danken außerdem der Universitätsbibliothek Leipzig, die diese Publikation mit dem PublikationsfondsPLUS finanziell ermöglicht hat. Mit dem Ergebnis hoffen wir, zu einer vertieften Auseinandersetzung mit muslimischem Leben in Ostdeutschland und zur Überwindung seiner mosaikartigen Wahrnehmung beitragen zu können.

Zum Inhalt

Quellen

- Aktionsbündnis Brandenburg (o. J.):
Wissenswertes über Muslime, <https://www.aktionsbuenndnis-brandenburg.de/wissenswertes-ueber-muslime-in-deutschland> [10. 08. 2021].
- Amadeu Antonio Stiftung (2016):
Lebenssituationen von einheimischen und geflüchteten Muslim_innen aus Mecklenburg-Vorpommern, Broschüre hg. v. »Lola für Ludwigslust«.
- Amir-Moazami, Schirin (2018): Epistemologien der »muslimischen Frage« in Europa. In: Schirin Amir-Moazami (Hg.): Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa, Bielefeld: Transcript Verlag, 91-124.
- Bioly, Tom (2016): Die Ahmadiyya: Dialog – Mission – Islamisierung? In: Marie Hakenberg und Verena Klemm (Hgg.): Muslime in Sachsen. Geschichte, Fakten, Lebenswelten. Leipzig: Edition Leipzig, 90–96.
- Canan, Coşkun et al. (2018): Ostdeutschland postmigrantisch – Einstellungen der Bevölkerung Ostdeutschlands zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland, Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin.
- Decker, Oliver und Elmar Brähler (2020): Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität. In: Dies. (Hgg.): Autoritäre Dynamiken. Neue Radikalität – alte Ressentiments. Leipziger Autoritarismus Studie 2020. Gießen: Psychosozial-Verlag, 15–26.
- Decker, Oliver et al. (2020): Die Leipziger Autoritarismus Studie 2020: Methode, Ergebnisse und Langzeitverlauf. In: Decker, Oliver und Elmar Brähler (Hgg.): Autoritäre Dynamiken. Neue Radikalität – alte Ressentiments. Leipziger Autoritarismus Studie 2020. Gießen: Psychosozial-Verlag, 27–88.
- Dressler, Trosten, et al. (2017): Halbmond über Wünsdorf. Moschee im Kriegsgefangenenlager 1915. In: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 30, 125–136.
- Hafez, Kai und Gerhard Höpp (1998): Gegenwartsbezogene Orientwissenschaft in der DDR und in den neuen Bundesländern: Kontinuität oder Neubeginn?. In: Wolf-Hagen Krauth und Ralf Wolz (Hgg.): Wissenschaft und Wiedervereinigung. Asien- und Afrikawissenschaften im Umbruch. Berlin: Akademie Verlag, 95–163.
- Hafez, Kai (1995): Orientwissenschaft in der DDR. Zwischen Dogma und Anpassung, 1969-1989. Schriften des Deutschen Orient-Instituts, Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Hakenberg, Marie und Verena Klemm (Hgg.) (2016): Muslime in Sachsen. Geschichten, Fakten, Lebenswelten. Leipzig: Edition Leipzig.
- Haug, Sonja, Stephanie Müssig und Anja Sticks (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hendrischke, Maria (22. Februar 2020): Fragen und Antworten zu muslimischem Leben in Sachsen-Anhalt, <https://www.mdr.de/sachsen-anhalt/wie-viele-muslime-leben-in-sachsen-anhalt-100.html> [10. 08. 2021].
- LpB – Landeszentrale für politische Bildung Mecklenburg-Vorpommern (08. August 2018): Die Menschen und die Bevölkerung in Mecklenburg-Vorpommern, <https://politik-mv.de/2018/08/08/die-menschen-in-mecklenburg-vorpommern> [10. 08. 2021].
- LVZ – Leipziger Volkszeitung (08. Mai 2019): Ahmadiyya-Gemeinde reicht Bauantrag für Moschee in Leipzig ein. In: LVZ, <https://www.lvz.de/Leipzig/Lokales/Ahmadiyya-Gemeinde-reicht-Bauantrag-fuer-Moschee-in-Leipzig-ein> [10. 08. 2021].
- Noack, Ulrike (2016): Moscheen und Moscheevereine. In: Marie Hakenberg und Verena Klemm (Hgg.): Muslime in Sachsen. Geschichte, Fakten, Lebenswelten. Leipzig: Edition Leipzig, 75-81.
- Perabo, Timon (2018): Musliminnen und Muslime im ländlichen Räumen in Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen. Wie kann Verwaltung neue Aufgaben gut meistern?. Reihe: Arbeitspapier Religion und Politik 5, hg. v. Friedrich-Ebert-Stiftung und der Robert Bosch Stiftung. Berlin und Stuttgart: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Pfündel, Katrin et al. (2021): Muslimisches Leben in Deutschland 2020 – Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des Bundesamtes,

- Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Rees, Yann et al. (2021): Menschenfreundliche Orte – Regionale Ausprägungen rechtsextremer Einstellungen in Deutschland. In: Andreas Zick und Beate Küpper (Hgg.): Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und Demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21, Friedrich-Ebert-Stiftung, 112–121.
- Rohe, Mathias (2018): Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme. München: C. H. Beck.
- Sächsisches Staatsministerium für Kultus (2017): Kleine Anfrage des Abgeordneten Enrico Stange, Fraktion DIE LINKE. Thema: Moscheegemeinden in Sachsen. Drucksache Nr. 6/9461, <https://kleineanfragen.de/sachsen/6/9461-moscheegemeinden-in-sachsen> [10. 08. 2021].
- Salim, Abdelghafar und Leonie Stenske (2020): Negotiating Ḥalāl Consumption: The Interplay of Legitimacy, Trust, and Religious Authority. Working Paper No. 200, Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung.
- Schleger, Karoline (2019): Dem Islam auf der Spur – Wie leben Muslime in Brandenburg?. In: Universität Potsdam, <https://www.uni-potsdam.de/de/nachrichten/detail/2019-05-15-dem-islam-auf-der-spur-wie-leben-muslime-in-brandenburg> [10. 08. 2021].
- Spielhaus, Riem (2013): Muslime in der Statistik. Wer ist Muslim und wenn ja wie viele? Ein Gutachten im Auftrag des Mediendienst Integration. Berlin.
- Spielhaus, Riem und Martin Herzog (2015): Die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland. Ein Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin.
- Stadt Leipzig (2016): Daten und Fakten zur Präsenz von Musliminnen und Muslimen in Leipzig, zu Grundsätzen der Religionsausübung und zum interreligiösen Dialog, https://static.leipzig.de/fileadmin/mediendatenbank/leipzig-de/Stadt/02_1_Dez1_Allgemeine_Verwaltung/18_Ref_Migration_und_Integration/Allgemein_ReMI/Daten_und_Fakten_zu_Muslimen_in_Leipzig_Oktober_2016.pdf [10. 08. 2021].
- Statistisches Bundesamt (2020). Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Bevölkerung mit Migrationshintergrund 2019. Ergebnisse des Mikrozensus 2019. Fachserie 1, Reihe 2.2, Wiesbaden: Statistisches Bundesamt.
- Tanis, Kerstin (2021): Muslimisches Leben in Deutschland (2020). Fact Sheet zur regionalen Verteilung muslimischer Religionsangehöriger mit Migrationshintergrund aus einem muslimisch geprägten Herkunftsland nach Bundesland. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Thüringen 24 (12. Januar 2018): Moschee-Projekt in Erfurt erhält Genehmigung für Bauarbeiten, <https://www.thueringen24.de/erfurt/article213090143/Moschee-Projekt-in-Erfurt-erhaelt-Genehmigung-fuer-Bauarbeiten.html> [10. 08. 2021].

Muslimisches Leben in Ost- und Westdeutschland

Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der religiösen Infrastruktur und im muslimischen Engagement

Ayşe Almıla Akca

»Es ist alles schwierig«¹, so urteilt der Vorstandsvorsitzende² eines kleinen Moscheevereins in Brandenburg, als er vom Stand der Dinge der 2018 gegründeten muslimischen Gemeinde in einer Kleinstadt vor den Toren Berlins spricht. Die meisten Gemeindegänger*innen seien erst seit Kurzem in Deutschland, kämen aus allen Ecken der Welt. Für sie sei die Organisation muslimischen Lebens im Vereinswesen – wie so vieles – sehr neu. Die Gemeinde sei allerdings sehr motiviert, ein Gemeindeleben aufzubauen, und das trotz der Schwierigkeiten, die durch einen unklaren Aufenthaltsstatus, fehlende Geldmittel und persönliche Migrationsaufarbeitung entstehen. Für Unterstützung – beispielsweise bei Fragen des Vereinsaufbaus oder bei der Suche nach Räumen, Imamen und aktiven Ehrenamtlichen – habe der Vorstandsvorsitzende schon bei islamischen Vereinigungen in Berlin, bei lokalen türkischen Restaurants und bei diversen Integrationsbeauftragten angefragt. Eine Verbandsanbindung, um wenigstens religiös ausgebildetes Personal in die Moschee zu holen, sei der Vorstand noch nicht angekommen. Eine sehr wertvolle Hilfe leistete ein lokaler Träger für Sozialprojekte, der nach 2015 eine wichtige Anlaufstelle für Geflüchtete wurde, und dort insbesondere eine Pfarrerin, die dem kleinen

1 Vorstandsvorsitzender einer muslimischen Gemeinde in Brandenburg, 12. 09. 2020.

2 Um die Anonymität befragter Personen zu wahren, werden keine Orts-, Personen- und Vereinsnamen genannt.

Moscheeverein Wege in die Stadtgesellschaft eröffnete. Die vom Vorsitzenden angefragten Moscheen in Berlin haben aufgrund der mangelnden personellen und finanziellen Kapazitäten kaum hilfestellend wirken können. Eine Vertreterin eines muslimischen Landesverbandes in Berlin bestätigte, dass Berliner Moscheen ständig Anfragen von ostdeutschen Moscheen erreichten, die allesamt vor ähnlichen Herausforderungen stünden. Aber auch etablierte Moscheen in Berlin könnten nur punktuell unterstützen und nicht flächendeckend die Probleme auffangen.³ Nachdem – neben schon vorhandenen Diskriminierungen – auch noch »Nazis« in der kleinen Stadt immer öfter sichtbar wurden und bereits Gemeindemitglieder angegriffen haben – teilweise sehr schwer –, überlegt der Vorsitzende nun nach Berlin zu ziehen, was unweigerlich das Ende der in zwei Jahren aufgebauten Moschee bedeuten würde.

In den ostdeutschen Bundesländern sind die allermeisten Moscheegemeinden wie in der obigen Feldnotiz erst wenige Jahre alt. Auch die älteren Gründungen kämpfen mit denselben Schwierigkeiten, die mal mehr, mal weniger stark ausgeprägt sind: Diese betreffen Gemeindeaufbau und Moscheemanagement in Selbstorganisation, fehlende Räume und fehlendes religiös ausgebildetes Personal – also auch kein Imam –, wenig Finanzmittel, ambivalente Akzeptanz durch die einheimische Bevölkerung, rassistische Gewalt, wenig Kontakte und kaum Netzwerke.⁴ Dagegen ist das muslimische Leben in Westdeutschland weitgehend etabliert, auch wenn muslimische Gemeindeneugründungen ohne Netzwerke und Verbandsanbindung in einer westdeutschen Kleinstadt die gleichen Herausforderungen zu meistern haben. Doch im Westen weist beispielsweise die Moscheeinfrastruktur neben einfachen Gebetsstuben auch große multifunktionale muslimische Sozialzentren und repräsentative Moscheebauten mit einem regen Moscheeleben auf. Ausgehend von diesen auf den ersten Blick erkennbaren Kontrasten, sollen in diesem Beitrag grundlegende Unterschiede im muslimischen Leben zwischen West- und Ostdeutschland am Beispiel von Moscheeinfrastruktur und Zusammensetzung der muslimischen Gemeinschaften beleuchtet sowie

³ Vertreterin eines muslimischen Landesverbandes in Berlin, 12. 09. 2020.

⁴ Vertreterin eines muslimischen Landesverbandes in Berlin, 12. 09. 2020. Siehe auch Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung (April 2017).

einige Aspekte muslimischen Engagements historisch und strukturell eingeordnet werden.⁵ Dabei kommen zum einen auch Gemeinsamkeiten zutage, die das islamische Feld in Deutschland insgesamt prägen. Zum anderen zeigt sich, dass von den jungen ostdeutschen muslimischen Gemeinden Impulse für das muslimische Leben in ganz Deutschland ausgehen können.

Unterschiedliche Genese der muslimischen Präsenz in Ost und West – Konsequenzen für das heutige muslimische Leben

In der Gegenwart ist muslimisches Leben in Deutschland zwar mit einer beachtlichen Vielfalt, Reichweite und Infrastruktur präsent. Und doch gibt es wesentliche Unterschiede zwischen West und Ost, die darin begründet liegen, dass in der Vergangenheit nicht nur die Anzahl der nach Deutschland eingewanderten Muslim*innen im Westen sehr viel höher war als im Osten, sondern muslimisches Leben dort um 30 Jahre früher eingesetzt hat. Die in der westdeutschen Gesellschaft schon früh mögliche Selbstorganisation von Religion – anders als in den heutigen ostdeutschen Bundesländern, wo es durch die Wende auch einen Bruch im muslimischen Leben gab – sowie die langjährige Akkumulation von ökonomischen, sozialen und kulturellen Ressourcen unter westdeutschen Muslim*innen haben indes das muslimische Leben insgesamt geprägt. Dieser Umstand mit seinen Konsequenzen für die Gegenwart hat seine Gründe in der späten Nachkriegszeit. Daher lohnt sich ein Blick in die Genese des islamischen Feldes in ganz Deutschland.

Schon als Studierende, Kaufleute, Kunstschaffende, Menschen im diplomatischen Dienst oder auch als ehemalige Kriegsgefangene und Geflüchtete sind Muslim*innen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik durchaus zu finden (siehe Höpp 1997, Bauknecht 2001, Bröer et al. 2002, Wokoeck 2009,

5 Die in diesem Beitrag dargelegten Ergebnisse in Bezug auf Westdeutschland beruhen auf ethnografischen Forschungen, die zwischen 2012 und 2016 in zwei Regionen in Westdeutschland mittels teilnehmender Beobachtung, Interviews und Literaturanalyse im Rahmen meiner Dissertation (Akca 2020, gefördert durch die Hans-Böckler-Stiftung) erhoben und analysiert worden sind. In den vorliegenden Beitrag sind indes auch Ergebnisse meiner Feldforschung seit 2016 eingeflossen. Die seit 2019 im Rahmen der BMBF-geförderten Nachwuchsgruppe *Islamische Theologie im Kontext* am Berliner Institut für Islamische Theologie/Humboldt-Universität zu Berlin durchgeführte ethnografische Feldforschung fokussiert Formen und Sinngebungen religiöser Praxis in muslimischen Kontexten in West- und Ostdeutschland.

Jonker 2016). Das rege muslimisch-bürgerliche Leben zu Weimarer Zeiten⁶ kam allerdings bereits während des Nationalsozialismus weitgehend zum Erliegen und konnte nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nur punktuell wieder aufgenommen werden.⁷ Organisiertes muslimisches Leben in der frühen Nachkriegszeit ist vor allem in München⁸ und Hamburg⁹ sowie Aachen und Berlin präsent. Diese frühen Gemeinden bilden das Fundament für die spätere nicht-türkisch geprägte muslimische Institutionalisierung im Westen: In München entstand die arabisch geprägte *Islamische Gemeinschaft Deutschland e. V. (IGD)*¹⁰ und auf Initiative des *Islamischen Zentrums Hamburg e. V.* wurde die iranisch geprägte *Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands e. V. (IGS)*¹¹ ins Leben gerufen.

Von einem nennenswerten muslimischen Leben in Deutschland kann erst mit der größeren Arbeitskräfte-Migration in den 1960er und 1970er Jahren gesprochen werden. Geregelt war diese durch staatliche Anwerbeabkommen der Bundesrepublik mit Staaten mit muslimischen Mehrheiten und Minderheiten, wie mit Griechenland (1960), mit der Türkei (1961), Marokko (1963), Tunesien (1965) und dem ehemaligen Jugoslawien (1968), bzw. durch bilaterale

-
- 6 In den 1920er und 1930er Jahren lebten nach Ursula Wokoeck in Berlin rund 3000 Muslim*innen – bürgerlich geprägt, ethnisch heterogen und mit einem regen Vereinsleben. So ist die Wilmersdorfer Moschee in Berlin, die heute noch genutzte älteste Moschee in Deutschland, in den 1920er Jahren erbaut worden. Es gab mehrere muslimische Vereine, in denen sich regelmäßig Muslim*innen unterschiedlicher Herkunft getroffen und u. a. deutschsprachige Zeitschriften wie die *Moslemische Revue* herausgegeben haben. Nach dem Ende des NS-Regimes waren es nur noch 100 bis 150 Personen, hinzu kamen muslimische Flüchtlinge, vor allem aus Osteuropa.
- 7 So ist das 1927 in Berlin gegründete Islam-Institut spätestens ab 1942 in den Sog nationalsozialistischer Propaganda geraten und konnte erst 1956/1962 in Saarbrücken wiedereröffnet werden, bevor es 1982 ins westfälische Soest zog (Tabeling 2004, Höpp 1994).
- 8 1952 soll das Bundesamt für Statistik in München 115 Ägypter, 959 Iraner, 1103 Türken registriert haben. Vgl. Meinung 2011: 59: »Die Muslime stellten eine beinahe unsichtbar kleine Gruppe dar. [...] München war damals vermutlich die Stadt mit dem größten muslimischen Bevölkerungsanteil.«
- 9 Es handelt sich hierbei um das iranisch-schiitische *Islamische Zentrum Hamburg e. V. (IZH)*, gegründet 1953, welches heute noch existiert.
- 10 Aus dem *Islamischen Zentrum München e. V.* ging bereits 1958 ein Zusammenschluss arabisch dominierter Moscheen hervor, der sich 1962 zunächst als *Islamische Gemeinschaft in Süddeutschland e. V.* formierte und sich ab 1982 *Islamische Gemeinschaft Deutschland e. V. (IGD)* nannte. Seit 2018 heißt dieser mitgliederstärkste arabisch dominierte Verband *Deutsche Muslimische Gemeinschaft e. V. (DMG)*. Siehe zur DMG bzw. IGD: Heimbach 2001.
- 11 Gegründet 2009, Sitz in Berlin. Siehe zu schiitischen Communities: Langer und Weineck 2017 sowie den Beitrag von Gümmer in diesem Band.

Abkommen der DDR mit Algerien (1974), aber auch durch studentische Einwanderung aus arabischen Ländern, Afghanistan, Iran, Pakistan und anderen Ländern mit muslimischen Bevölkerungsteilen in beide deutschen Länder. So kamen sowohl in die Bundesrepublik als auch in die DDR Menschen mit muslimischer Religionszugehörigkeit: zum Arbeiten sowie zum Studieren und zur Ausbildung, aber auch durch Familiennachzug oder als politische Exilant*innen und Geflüchtete (Motte et al. 1999, Bade 1994). Die Anzahl im Westen war ungleich höher, dadurch konnte dort ein reges muslimisches Leben aufgebaut werden. Dies macht sich auch heute noch bemerkbar: Lediglich 2 Prozent der ca. 5 Millionen Muslim*innen in Deutschland¹² leben in den ostdeutschen Bundesländern (Berlin ausgenommen). Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass nach Westdeutschland insbesondere Muslim*innen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien, in vergleichsweise geringerer Anzahl auch aus Marokko, Tunesien und Jordanien migrierten, während nach Ostdeutschland Muslim*innen aus »sozialistischen Bruderstaaten« wie Syrien, Palästina, Südjemen und Libyen kamen, also eher arabisch geprägt waren. Durch ähnliche Motivationen und soziale Umstände (Chbib 2011: 151–152) – wie die Unterkunft in den gleichen Wohnheimen sowie auch die vielerorts geschaffene herkunftsmäßige Homogenität in westdeutschen Betrieben – kam es früh zu Vergemeinschaftungen unter den muslimischen Arbeitsmigrant*innen. Im Gegensatz zur DDR durften in der Bonner Republik Ausländer*innen in der Regel auch Vereine gründen, politisch und religiös tätig werden sowie vom Versammlungsrecht Gebrauch machen. Und so entstanden im Westen schon in den frühen Jahren der Einwanderung Arbeiter- und Kulturvereine, in denen die Menschen ihr muslimisches Leben in allen größeren Städten, aber auch in vielen Kleinstädten, weitgehend ohne staatliche Hilfen und Begleitung selbst organisiert haben (Akca 2020: 113–122).¹³ Insbesondere türkische Arbeiter- und Kulturvereine entstanden fast flächendeckend und

¹² Zur Anzahl der Muslim*innen in Deutschland und der Problematik, verlässliche Zahlen zu ermitteln, siehe Beitrag von Stenske und Bioly in diesem Band.

¹³ Es existieren bereits Studien zu einigen Groß- und Kleinstädten: Siehe für Augsburg: Schiffauer 2000: 19–22, für Berlin: Jonker 2002: 119–122, für Bonn: Chbib 2018: 152–153, für Freiburg im Breisgau: Akca 2014, für Kirchheim unter Teck: Hirsch 2004: 24–25.

vereinten über soziale, politische und religiöse Unterschiede hinweg in der Regel alle (türkischen) Muslim*innen vor Ort. Moscheen bzw. Kulturvereine, die von Araber*innen, Anhänger*innen der Ahmadiyya¹⁴, Iraner*innen und später auch Afghan*innen, Bosnier*innen und anderen Muslim*innen betrieben wurden, gab es vereinzelt in den Großstädten oder in Zentren wie Bonn oder Aachen. Diese Umstände zeigen zwei Konstanten im islamischen Feld in Deutschland, die erst allmählich aufgeweicht werden: Das muslimische Leben wurde in der Regel entlang ethnischer bzw. sprachlicher Grenzen, also landsmannschaftlich, organisiert und war wegen der Mehrheitsverhältnisse über Jahre hinweg türkisch dominiert (Akca 2020: 121–134).

Einzelne größere Moscheevereine bildeten im Westen den Grundstock für islamische Zusammenschlüsse und Verbände. Der Gründung des *Verbands der Islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ)*¹⁵ im Jahre 1973 und der *Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş e. V. (IGMG)*¹⁶ 1976 folgte 1983/1984 die Gründung des heute mitgliederstärksten islamischen Verbandes *Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB)*¹⁷. Zwar gehen die Verbände AMJ und DMG wie bereits erwähnt¹⁸ bis in die 1950er Jahre zurück, doch hatten diese Verbände im Vergleich zu den türkisch-islamischen Verbänden weitaus weniger Mitgliedsvereine. Es sollte noch bis in die 2000er Jahre dauern, dass arabisch dominierte Moscheen insgesamt im islamischen Feld sichtbar wurden. Im Laufe der 1980er Jahre hat sich die Moscheelandschaft im Westen aufgrund interner Kämpfe um religiöse Deutungsmacht sowie wegen unterschiedlicher religionspolitischer Verständnisse dann erheblich fragmentiert: In Vorstandswahlen konnten Moscheen von opponierenden Gruppen übernommen werden, die unterlegenen Fraktionen gründeten wiederum eigene Moscheevereine. So entstanden in fast allen westdeutschen Städten mehrere Moscheen, die kaum

14 Institutionalisiert in Form der *Ahmadiyya Muslim Jamaat e. V. (AMJ)*, gegründet 1955, Sitz in Frankfurt am Main, seit 2013 KdöR in Hessen. Siehe zur Ahmadiyya in Europa: Jonker 2016.

15 Sitz in Köln. Siehe zum VIKZ: Jonker 2002.

16 Sitz in Köln, gegründet 1976 als AMGT (*Avrupa Millî Görüş Teşkilatları = Vereinigungen der neuen Weltsicht in Europa e. V.*), Umbenennung 1995. Siehe zu dieser Bewegung: Schiffauer 2000, 2004 und 2010.

17 Sitz in Köln. Siehe zu DİTİB: Yaşar 2012, Beilschmidt 2015, Gorzewski 2015.

18 Siehe die Fußnoten 10 und 14.

zur Kooperation und zum gegenseitigen Austausch bereit waren (Schiffauer 2000, Akca 2020: 123–134). Zu diesen Fragmentierungsprozessen im türkisch geprägten muslimisch-sunnitischen Feld kam 1987 die Gründung des Vorgängerverbandes des *Zentralrats der Muslime in Deutschland e. V. (ZMD)*¹⁹ hinzu, der insbesondere diejenigen Moscheevereine und Zusammenschlüsse, die nicht türkisch geprägt waren, vereinte. Derweil lag die immer stärkere Selbstorganisation von Muslim*innen im Trend: 1990 haben auch türkeistämmige Alevit*innen einen eigenen Verband, die *Alevitische Gemeinde in Deutschland e. V. (AABF)*²⁰, gegründet; bereits durch die Arbeitsmigration in Deutschland ansässige balkanstämmige Muslim*innen haben 1994 angesichts der wegen der Jugoslawien-Kriege nach Deutschland geflüchteten Bosniak*innen ebenfalls einen eigenen Verband etabliert, die *Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e. V. (IGBD)*²¹. Kontinuierlich wächst die Anzahl islamischer Verbände und Zusammenschlüsse auf lokaler, Landes- und Bundesebene. Dabei handelt es sich mittlerweile nicht nur um Vereinigungen von Moscheevereinen. Neben Verbänden mit einer dezidierten theologischen Ausrichtung wie dem *Liberal-Islamischen Bund e. V. (LIB)*²², der 2010 gegründet wurde, oder solchen Verbänden, die bestimmte Themen wie Soziale Arbeit und Wohlfahrt auf ihre Agenda setzen (z. B. das *Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen e. V., BFmF*)²³, schließen sich auch Vereine von und mit bestimmten Zielgruppen wie Frauen oder Jugend (z. B. *Muslimische Jugend Deutschlands e. V., MJD*)²⁴ zusammen.

Eine solche breite Vereins- und Verbandsentwicklung muslimischer Selbstorganisation gab es während der DDR zu keinem Zeitpunkt. Im Osten sind die ältesten muslimischen Vereinigungen meistens studentischer Herkunft und im Vergleich zum Westen jüngeren Datums. Die ältesten Vereinigungen gehen in die 1980er Jahre zurück wie die *Al Faruq Moschee* in Dresden, die aus einer

19 Sitz in Köln, gegründet 1987 als *Islamischer Arbeitskreis Deutschlands e. V.*, heutiger Name seit 1994.

20 Sitz in Köln.

21 Sitz in Wiesbaden, gegründet 1994 als *Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e. V. (VIGB)*, Namensänderung 2008.

22 Sitz in Köln.

23 Sitz in Köln, gegründet 1996.

24 Sitz in Berlin, gegründet 1994. Siehe zur MJD: Bendixsen 2013.

Initiative von Studenten und Arbeitern hervorgegangen ist (Hakenberg und Klemm 2016b: 17). Während im Westen in den 1960er Jahren Ecken in Fabrikhallen als Versammlungs- und Gebetsorte dienten (Akca 2020: 114), entstanden diese im Osten in Studentenwohnheimen. Die Anzahl von Muslim*innen hat sich im Osten erst nach der Wiedervereinigung 1990 erhöht, seitdem sich immer mehr Muslim*innen aus Westdeutschland dort niedergelassen haben bzw. gar nicht so wenige Anfang der 1990er Jahre aus ihren Heimatländern geflüchtete Muslim*innen in den neuen Bundesländern angesiedelt wurden (Hakenberg und Klemm 2016b: 15). Mit der Zeit haben diese Menschen auch Moscheevereine gegründet. Nur selten geschahen diese Gründungen entlang der im Westen dominanten Verbandsgrenzen; anders als im Westen ist die Mehrheit der Moscheevereine im Osten auch heute noch keinem Verband angeschlossen. Dieser Unterschied macht sich intensiv bemerkbar: Während Muslim*innen im Westen durch die ausgebaute Verbandsstruktur religiöse Dienstleistungen sehr viel einfacher abrufen können – z. B. Vermittlung von Prediger*innen und Imamen, Bereitstellung von pädagogischem Material und Austausch von religiöser Expertise, Organisation der Hadschfahrt, Hilfestellung bei organisatorischen und behördlichen Angelegenheiten wie der Suche von Räumen und/oder Moscheebauplätzen und bei der Erstellung von Vereinssatzungen (Akca 2020: 122) – ist dies im Osten durch die wenig ausgeprägte Verbandspräsenz erheblich erschwert. Aber gerade dadurch ist auch der Austausch zwischen lokalen Moscheen in ostdeutschen Städten unbelasteter. In westdeutschen Städten hat sich der freundliche Kontakt und solidarische Austausch zwischen den lokalen Moscheen aufgrund der teilweise traumatisch erlebten Fragmentierungszeit verzögert. Erst seit Mitte der 2000er Jahre ist zum einen durch den gesellschaftlichen Druck, einen anerkannten islamischen Ansprechpartner für staatliche Partner auf Bundes-, Länder- und Kommunalebene zu etablieren, sowie durch den Generationenwechsel in den Moscheevorständen Bewegung in die innermuslimische Solidarität und Zusammenarbeit gekommen. Zum anderen hat sich der Blick auf die erbitterten Kämpfe über religiöse Deutungshoheit, die insbesondere von türkeistämmigen Muslim*innen als Erosion ihres Zusammengehörigkeitsgefühls im Einwanderungsort Deutschland empfunden wurden, gewandelt:

Die fast schon unübersichtliche Zahl an Moscheegemeinden und -strömungen im islamischen Feld in Deutschland wird nun als *muslimische Vielfalt* positiv gedeutet, das Nebeneinander von verschiedenen muslimischen Stimmen als Bekenntnis zur Diversität aufgefasst und größtenteils toleriert (Chbib 2011: 105, Akca 2020: 141–142). Zumindest innerhalb des sunnitischen Spektrums hat sich eine gegenseitige Akzeptanz herauskristallisiert. Nicht zum sunnitischen Mainstream zugehörig betrachtete Gruppen, wie die Ahmadiyya, die Alevit*innen oder Salafist*innen, haben hingegen damit zu kämpfen, dass sie von Sunnit*innen (und auch Schiit*innen) nicht immer als muslimisch akzeptiert werden. Ob es bei dieser Frage signifikante Unterschiede zwischen Ost und West gibt, ist noch nicht erforscht. Was ebenfalls einer intensiven Forschung bedarf, ist, wie das muslimische Leben in den 1980er und 1990er Jahren im Osten im Detail ausgesehen hat, inwiefern es Kontinuitäten von den 1980er Jahren bis heute gibt und wie sich diese ausgestalten. Bekannt ist, dass mit der Wiedervereinigung 1990 sehr viele Ausländer*innen, darunter eben auch muslimische Studierende, ihren Aufenthaltsstatus in der DDR verloren und das Land verlassen mussten (Hakenberg und Klemm 2016b: 14). Einige Kulturvereine, die auch religiöses Leben ermöglichen, sind in eben dieser unsicheren Zeit als Akt der Solidarität entstanden und haben bis heute überdauert (Krestin 2016: 49). Die Situation von deutschstämmigen Muslim*innen ist dagegen gänzlich unbekannt.²⁵

Im Zusammenhang mit der Gegenüberstellung von Moscheeinfrastruktur und Gemeindegemeinschaften lohnt sich hier ein Blick auf die statistischen Erhebungen: Im Vergleich zu den gut 50 Moscheevereinen in allen ostdeutschen Bundesländern zusammen²⁶ existieren allein in Baden-Württemberg 597 islamische Vereinigungen (Stand 2020)²⁷, in Nordrhein-Westfalen sollen gleich ein Drittel aller islamischen Vereinigungen in Deutschland überhaupt beheimatet sein (Stand 2011; Chbib 2011: 90). Festzuhalten

25 Siehe den Beitrag von El-Sournai und Nasereddeen in diesem Band.

26 Zur Landschaft muslimischer Gemeinden in Ostdeutschland siehe Beitrag von Stenske und Bioly in diesem Band.

27 Laufend aktualisierte Erhebungen der Diözese Rottenburg-Stuttgart: <https://ha-vii.dr.s.de/interreligioeser-dialog/schwerpunkt-islam.html> [10. 08. 2021].

ist, dass es hier eine größere Heterogenität der Gemeindebesucher*innen als im Westen zu geben scheint, auch wenn sich religiöse Kultur- und Moscheevereine im Osten analog zum Westen entlang sprachlicher bzw. landsmannschaftlicher Grenzen gegründet haben. Nicht jede noch so kleine ethnische bzw. sprachliche Gruppe hat ihre eigene Moschee auf die Beine gestellt. Soweit man sehen kann, können unter dem Dach einer Moschee im Osten auch unterschiedliche religiöse Deutungen zusammenkommen, ohne dass bei Differenzen eine neue Moschee gegründet wird. Dieser Umstand prägt die gemeinsame Verkehrssprache Deutsch, die Sprachenvielfalt in den Moscheen und das kulturell-religiöse Leben im Osten deutlich anders als im Westen.

Ökonomische, soziale und kulturelle Ressourcen der Muslim*innen in West und Ost

Durch die langjährige Präsenz von Muslim*innen und Moscheen im Westen konnte hier ökonomisches und kulturelles Kapital²⁸ akkumuliert werden, das sich in Moscheebauprojekten sowie dem Ausbau der religiösen, kulturellen und sozialen Dienstleistungen von Muslim*innen für Muslim*innen niedergeschlagen hat. Sowohl die gesellschaftlichen als auch die innermuslimischen Anforderungen an Muslim*innen – darunter die Entwicklung von Aktivitäten im interreligiösen und kommunalen Dialog, Initiativen in der Bildung und Integration, Moscheebauprojekte oder die Ausbildung von religiös kompetentem und deutschsprachigem Personal – waren in den 2000er Jahren auch für Muslim*innen im Westen herausfordernd und sind es immer noch. Durch die Konsolidierung des Gemeindelebens im Jahrzehnt davor allerdings konnten Moscheen diesen neuen Erwartungen und Herausforderungen

²⁸ Hier rekurriere ich auf die Sozialtheorie des französischen Soziologen Pierre Bourdieu, der von ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitalen als Ressourcen von Akteuren spricht, die in den Feldern, in denen die Menschen agieren, ausgebildet werden und den jeweiligen Habitus der Menschen formen. Erst dadurch, dass diese Kapitale von anderen Akteuren als symbolisch wertvoll angesehen werden, können die Kapitale auch gewinnbringend eingesetzt werden. Das betrifft beispielsweise die Deutschsprachigkeit von Muslim*innen: Erst als in den 2000er Jahren Deutschkenntnisse immer wichtiger werden, können Akteur*innen mit entsprechenden Kenntnissen diese als ein wertvolles Kapital einbringen und eine gewisse Position innerhalb des islamischen Feldes erlangen (siehe ausführlich: Akca 2020: 102–113 und Bourdieu 1993).

zum Teil recht gut begegnen (Schmid, Akca und Barwig 2008). Auch bildeten Muslim*innen Initiativen außerhalb von Moscheen, sodass sich das Feld der Aktivitäten erweitert hat. Teilweise sind diese eng mit dem Moscheeleben verwoben, teilweise auch ohne Unterstützung von Moscheen entstanden. Lokale, regionale und überregionale Initiativen von und für bestimmte Zielgruppen, wie Jugendliche (Hamdan und Schmid 2014) oder Frauen (Gamper 2011, Reisinger 2015), oder themenbezogene, wie dem interreligiösen Dialog (Klinkhammer et al. 2011), konnten sich Gehör verschaffen und das muslimische Leben mit der Zeit erweitern.

UNTERRICHT / KURSE / VORTRÄGE für Kinder						
ANGEBOTE KINDER (Mädchen)						
WAS?	Wochentag	Uhrzeit	Wo?	Alter	Sprache	
Islam Unterricht*	Freitags	15:30 - 17:00 Uhr	1. OG	4 - 6 Jahre	deutsch	
Islam Unterricht*	Samstags	10:00 - 13:30 Uhr	1. OG	6 - 15 Jahre	türkisch	
Islam Unterricht*	Samstags	15:00 - 18:00 Uhr	1. OG	6 - 15 Jahre	deutsch	
Islam Unterricht*	Sonntags	10:00 - 13:30 Uhr	1. OG	6 - 15 Jahre	türkisch	
ANGEBOTE KINDER (Jungen)						
WAS?	Wochentag	Uhrzeit	Wo?	Alter	Sprache	
Islam Unterricht*	Samstags	09:30 - 13:30 Uhr	UG/2.OG	6 - 15 Jahre	türkisch	
Islam Unterricht*	Sonntags	09:30 - 13:30 Uhr	UG/2.OG	6 - 15 Jahre	de/tr	
Islam Unterricht*	Sonntags	14:30 - 17:00 Uhr	UG	6 - 15 Jahre	deutsch	
UNTERRICHT / KURSE / VORTRÄGE für Damen						
ANGEBOTE DAMEN						
WAS?	Wochentag	Uhrzeit	Wo?	Alter	Sprache	
Islam: Quran, Hadithe usw.*	Mittwochs	10:00 - 12:00 Uhr	1. OG	jeder	arabisch	
Studentinnengruppe	Donnerstags	18:00 - 21:00 Uhr	1. OG	jeder	deutsch	
Ders/ Sobhet	Freitags	17:30 - 18:30 Uhr	1. OG	jeder	türkisch	
Kuran eğitimi	Freitags	18:30 - 19:30 Uhr	1. OG	jeder	türkisch	
Samstagstreff	jeden 2. Samstag im Monat	siehe Aushang	1. OG	jeder	deutsch	
Mädchengruppe	Sonntags	14:00 - 16:00 Uhr	1. OG	10 - 16	deutsch	
Jugendgruppe *	Sonntags	ab 16 Uhr	1. OG	16 - 25	türk./deu	
Internationale Frauengruppe	Sonntags	16:00 - 18:30 Uhr	1. OG	jeder	deutsch	
UNTERRICHT / KURSE / VORTRÄGE für Männer						
ANGEBOTE Erwachsene (Herren)						
WAS?	Wochentag	Uhrzeit	Wo?	Alter	Sprache	
Hadis/Sira // Hadis/Siyer	Di - Do, Sali - Pergembe	Mittagsgebet, Öğlen Namazı**	Mescid	jeder	dt./ türk.	
Koran / Kuran	Di - Sonntags außer Fr, Sali - Pazar	Nachmittagsgebet, İkindi**	Mescid	jeder	dt./ türk.	
Gönül Sobhetleri	Afişe bakınız	Afişe bakınız	Mescid	herkez	türkisch	
Samstagstreff	jeden 2. Samstag im Monat	siehe Aushang	Mescid	jeder	deutsch	
ANGEBOTE JUGEND (Herren)						
WAS?	Wochentag	Uhrzeit	Wo?	Alter	Sprache	
Internationaler Männertreff	Freitag	20:00 Uhr	UG	jeder	deutsch	

Auszug aus einem Wochenplan einer westdeutschen Moschee
Herbst/Winter 2016–2017. Screenshot: Akca

In und außerhalb von Moscheen entstanden und entstehen in verschiedenen Sprachen wissensfokussierte Angebote für den Unterricht über religiöse Grundlagen und Fragen, es werden strukturierte Treffen von Predigtzirkeln, aber auch Gesprächskreise und religiöse Meditationsgruppen organisiert. Zudem starteten Initiativen, die sich der (organisierten) Wohlfahrt, dem Sozialdienst und der Fürsorge, der (nichtreligiösen) Bildung, sowie der Kunst und der Kultur verschrieben haben. Die Zeit des Fastenmonats Ramadan ist beispielsweise in vielen (westdeutschen) Städten auch für Nichtmuslim*innen erlebbar: mit Straßenausschmückungen um Moscheen herum, zahlreichen offiziellen Einladungen zum Fastenbrechen (Iftar) an die Stadtgesellschaft und öffentlicher täglicher Speisung in Iftar-Zelten. Über den Ramadan hinaus sind Muslim*innen in Innenstädten mit Spendensammelaktionen und Kuchenverkäufen anzutreffen, um etwa Brunnenbauprojekte in Sierra Leone zu fördern oder allgemein Menschen in Not zu helfen. Auch mit Angeboten zu Kalligrafie und mit Konzerten können Muslim*innen an öffentlichen städtischen Plätzen oder – auf Einladung von Christ*innen – in Kirchen sichtbar sein. Immer wieder wahrzunehmen sind derweil auch Straßenaktionen von salafistischen Gruppen und Predigern wie Ibrahim Abou-Nagie, Pierre Vogel oder Bilal Gümüs: z. B. mit der Koranverteilungskampagne *Lies!* oder der Aktion *We love Muhammad*, mit welcher für eine rigide salafistische Islamdeutung missioniert wurde.²⁹

Zu beobachten ist, dass sich Muslim*innen in bestimmten Berufsgruppen in Netzwerken zusammenschließen wie z. B. das 2016 gegründete *Netzwerk muslimischer Sozialarbeiter und Sozialpädagogen* (NEMUS e. V.) oder innerhalb des *Rats muslimischer Studierender und Akademiker e. V.* (RAMSA) beispielsweise das *Netzwerk für muslimische PsychologInnen*. Das seit 60 Jahren akkumulierte soziale Kapital können Muslim*innen in Deutschland fruchtbar in die Gesellschaft einbringen, auch über das islamische Feld hinaus. So sind Initiativen

29 Die *Lies!*-Aktion begann etwa 2011 in Deutschland und hat zu starken Kontroversen geführt, bis sie durch das Bundesministerium des Inneren 2016 untersagt wurde. Als Nachfolgeaktion haben Pierre Vogel und Bilal Gümüs *We love Muhammad* initiiert, bei der 2016 bis 2018 salafistische Literatur verteilt wurde.

und Aktivitäten beispielsweise zum Halal-Fleisch entstanden,³⁰ die die bekannten Kanäle binnenmuslimischer Argumentationen verlassen und tiefere Debatten über Tierwohl, gute Ernährung und nachhaltiges Wirtschaften anstoßen (Zbidi 2019: 24). Diese können tierethische gesellschaftliche Diskurse um muslimische Perspektiven erweitern helfen. Das Gleiche gilt auch für Aktivist*innen und Denker*innen einer dezidiert muslimischen Umweltethik, die mit Initiativen wie *Faire Moschee* oder *Green Iftar* innerhalb der muslimischen Communities für Umweltschutz und Nachhaltigkeit eintreten (Mediendienst Integration 2019: 160–161). Das muslimische Leben wird so über das enge religiöse Binnenleben hinaus immer öffentlicher, sichtbarer und gesellschaftlich relevanter.



Poster zum Ramadan-Fest einer westdeutschen Moschee 2018 Screenshot: Akca

30 Siehe z. B. Wilms (2017) im Interview mit Yusuf Turna, dem Betreiber von Josef's Bio, in der Islamischen Zeitung.

Bei den Unterschieden zwischen Ost und West gestaltet sich die Beschreibung und Analyse der ökonomischen, sozialen und kulturellen Ressourcen von Muslim*innen sowie deren Konsequenzen für das muslimische Leben am komplexesten. Kennzeichnend für das muslimische Leben im Osten ist dessen noch recht junge Geschichte. Somit befinden sich beispielsweise die meisten Moscheen hier in der Phase der Etablierung und Konsolidierung. Hinzu kommt, dass nichtorganisiertes muslimisches Leben kommunal oft unsichtbar ist, da Kommunen diese nicht erfassen, wenn sie nicht ein Mindestmaß an Organisationsgrad und Sichtbarkeit aufweisen bzw. Kommunen religiöse Vereinigungen per se nicht im Blick haben. Dies gilt beispielsweise für Bildungsinitiativen, kulturelle Vereinigungen und informelle Kreise. So bleibt die Vielfalt an informell oder gar nicht vernetzten religiösen Gemeinschaften oft unberücksichtigt. Das ist für den Westen wie auch Osten Deutschlands gleichermaßen gültig, doch ist im Westen aufgrund des längeren muslimischen und ausländerpolitischen Aktivismus sowie der Vernetzung in den jeweiligen ethnischen Communities auch informelles muslimisches Leben bekannter. Damit geht ein über Generationen gefestigtes Gemeindeleben mit lokal weitergegebenem Erfahrungsschatz wie auch eine gewisse Vernetzungskultur einher, über die junge Gemeinden, wie sie im Osten dominieren, nicht verfügen. Ostdeutsche Gemeinden haben noch sehr stark mit den Herausforderungen der selbstorganisierten Religion zu kämpfen, d. h. mit den Schwierigkeiten des ehrenamtlichen Engagements, dem Mangel an Zeit, Personal, Geldmitteln und Expertisen. Persönliche Herausforderungen wie Migrationsbewältigung und Integration stellen die Gemeinden teilweise zusätzlich vor immense Personalprobleme. Die sich erst entwickelnde Etablierung als kommunale Partnerinnen, die Passgenauigkeit von religiösen Angeboten, die fehlenden hauptamtlichen Imame usw. erschweren ebenfalls das Gemeindeleben. Während im Westen die Präsenz von Muslim*innen mit erst rezenter Migrationserfahrung zwischen all den seit mehreren Generationen in Deutschland beheimateten Muslim*innen in Moscheekontexten zwar auffällt, aber nicht dominant ist, fällt dieser Umstand im östlichen muslimischen Leben deutlich stärker ins Gewicht als im Westen. Dies hat im Osten natürlich Konsequenzen: Die fehlende Erfahrung bzw. der nicht stattfindende Erfahrungsaustausch

verhindert in vielen Fällen – neben den Herausforderungen der puren Vereinsarbeit – die Nachhaltigkeit von religiösen (wie auch anderen) Angeboten in den Moscheevereinen. Somit scheint sich das religiöse Leben häufiger im Privaten abzuspielen als öffentlich. Zugleich muss aber festgehalten werden, dass die Herausforderungen der selbstorganisierten Religion wie die Ehrenamtlichkeit, die teilweise unzureichende Professionalisierung im Moscheemanagement oder die erhöhte Frustrationsproblematik, die mit freiwilligem Engagement oftmals einhergeht, auch im Westen nicht bewältigt sind. Eben diese Problematik der selbstorganisierten Religion, die sich lokal wiederum sehr ähnlich niederschlagen kann, verbindet Muslim*innen in Ost und West wiederum. Denn auch im westdeutschen Raum gibt es Moscheen, die nicht über hauptamtliches religiöses Personal verfügen oder vernetzt sind. Dies betrifft insbesondere Moscheen kleinerer Verbände und verbandsfreie Moscheen (Schmid, Akca und Barwig 2008: 150–152; 159–161; Chbib 2011: 98). Denn wie im Osten bleiben im Westen Gemeinden von Muslim*innen, deren Einwanderung jüngeren Datums ist (z. B. aus Somalia oder Irak) oder die in vergleichsweise geringer Zahl hier leben, unvernetzt und außerhalb von Verbänden – dies gilt ebenso für deutschstämmige Muslim*innen (Chbib 2011: 98). Insbesondere in ländlichen Gebieten vermögen es westdeutsche Moscheen häufig nicht, bestimmte Zielgruppen wie Jugendliche anzuziehen, wodurch das Vereinsleben der *alternden* Moschee auf ein Minimum an Aktivitäten begrenzt ist (Schmid, Akca und Barwig 2008: 180–181). Da aber die Anzahl der Moscheen im Osten niedriger ist als im Westen, wiegen sowohl der Mangel an engagierten Aktivist*innen und religiösem Personal als auch die vergleichsweise niedrigere Vernetzung von Muslim*innen schwerer. Um diesen Mangel zu beheben, sind teilweise Imame und Prediger*innen einer Moschee für die Gemeinden einer ganzen Region zuständig. So betreute etwa der Imam der *Ahmadiyya* (AMJ) in Berlin zeitweilig sämtliche ostdeutsche Gemeinden der Gemeinschaft (Ağca et al. 2018: 70). Teilweise sind islamische Vereine in der Region Berlin-Brandenburg so organisiert, dass das Bundesland Brandenburg von Berlin aus abgedeckt wird. Allerdings vermögen es auch größere und besser aufgestellte Moscheen in Berlin nicht, den hohen Bedarf an Qualifizierung und Hilfestellung für ostdeutsche Gemeinden zu

decken, beispielsweise bei der Vermittlung von religiösen Expert*innen oder bezüglich Moscheemanagement.³¹ Eine regionale und auch überregionale Betreuung von Gemeinden durch eine hauptamtliche Person ist auch im Westen zu beobachten: Sie betrifft neben kleinen Gemeinden insbesondere diejenigen, die bundesweit nicht über ausreichend ausgebildetes Personal oder engagierte Ehrenamtliche verfügen oder vergleichsweise schlecht vernetzt sind. Selbst große Verbände haben diese Problematik, wenn es etwa um die religiöse Versorgung von Frauen geht: Theologinnen, die als Religionsbeauftragte in einer bestimmten Moschee des Verbandes DİTİB tätig sind, sind zugleich auch damit betraut, Frauen in anderen DİTİB-Gemeinden in bis zu 100 Kilometer Entfernung religiös zu betreuen, wo vor Ort keine religiösen Expertinnen vorhanden sind (Akca 2020: 157; 160).

Was Vertreter*innen von Moscheen nach eigenen Angaben sowohl einen erheblichen Professionalisierungsschub als auch theologische Tiefe verschafft hat, war die von Muslim*innen seit Mitte 2015 organisierte Hilfe für die vielen Geflüchteten, die mehrheitlich muslimischer Zugehörigkeit sind (Gerlach 2017: 83–85). Im Kontext der von breiten Schichten der Gesellschaft getragenen »Practising Willkommenskultur« (Hamann und Karakayalı 2016) haben die hier seit mehreren Generationen lebenden Muslim*innen auch der sozialetischen Dimension muslimischen Lebens insgesamt eine höhere Aufmerksamkeit unter Muslim*innen wie auch Nicht-Muslim*innen zuteilwerden lassen. Moscheen waren zwar schon immer Anlaufstellen für Muslim*innen in Not und in der Post-Fluchtsituation, insbesondere für Menschen, die aus den gleichen Herkunftsländern kamen wie der Großteil der jeweiligen Gemeinde. Doch diese Hilfe war in den meisten Fällen unsystematisch und ad hoc wie z. B. die Bosnienhilfe in den 1990er Jahren. Die Mobilisierung von Unterstützung und die Integration von geflüchteten Muslim*innen in muslimische Gemeinden seit 2015 zeigt, dass die Gemeinden mit immenser Anstrengung auch solche Herausforderungen meistern können. Teilweise ist es dadurch aber zu großen Veränderungen in der Gemeindezusammensetzung und zu anschließenden Aushandlungsprozessen innerhalb von

31 Vertreterin eines muslimischen Landesverbandes in Berlin, 12. 09. 2020.

Gemeinden gekommen. Gerade in ostdeutschen Kommunen zeigen sich solche Verschärfungen: Beispielsweise hatte in Merseburg in Sachsen-Anhalt, wo vor 2015 gerade einmal eine Handvoll Muslim*innen zusammenkamen, die muslimische Gemeinde ein Jahr später 300 neue Gemeindegänger*innen zu verzeichnen (Gerlach 2017: 45–47). Bei den aktuellen Aushandlungsprozessen geht es zum Teil um Grundlagen des Gemeindelebens: Beispielsweise gab es Gemeinden, in denen Frauen im jahrelangen Bemühen Mitspracherecht in Gemeindeangelegenheiten entwickelt hatten, was durch den sprunghaften Anstieg von neu hinzugekommenen Muslim*innen in der Gemeinde wieder neu ausgehandelt werden musste.³² Wie in diesem Beispiel müssen Gültigkeit und Akzeptanz von religiösen wie nichtreligiösen Gemeindepraxen, die sich in Deutschland etabliert haben, zwischen alteingesessenen und neu hinzugekommenen Muslim*innen gleichermaßen austariert werden (Chbib 2018: 160–161). Weitere Fragen und Debatten haben sich um die multiethnische Zusammensetzung der Gemeinden und der damit einhergehenden Herausforderung von Toleranz und Akzeptanz der jeweils anderen Islamdeutungen ergeben. Aber auch die Bedeutung der deutschen Sprache im Gemeindealltag spielt eine wichtige Rolle. Dabei zeugen verschiedene Beispiele aus Sachsen-Anhalt (z. B. in Merseburg oder in Halle³³) wie auch in Nordrhein-Westfalen (z. B. in Bonn, s. Chbib 2018) und anderen Bundesländern (Gerlach 2017) davon, dass man diesen Herausforderungen sowohl in Ost als auch in West begegnen muss.

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass – bei allen Unterschieden – west- wie ostdeutsche muslimische Gemeinden gleichermaßen bei neuen Moscheebauprojekten mit Vorurteilen gegenüber den Gemeinden sowie Gegnerschaft durch zukünftige Nachbar*innen als auch durch rechte Anti-Moschee-Bewegungen konfrontiert sind. Diese Moscheebaukonflikte konnten mancherorts beigelegt werden, führten anderorts jedoch zu immensen Widerständen, sodass die Projekte aufgegeben werden mussten (Schmitt 2003, Brunn 2006, Gaudernack 2011). Belastbare Zahlen im Ost-West-Vergleich gibt es bisher keine. Es ist

³² Gesprächspartnerin in Halle, August 2020.

³³ Gesprächspartnerin in Halle, August 2020.

aber auffällig, dass in den ostdeutschen Bundesländern bis heute keine einzige äußerlich als solche sichtbare Repräsentativmoschee entstehen konnte, wobei sicher auch geringeres ökonomisches Kapital von ostdeutschen Muslim*innen von vorneherein die Planung solcher Projekte verzögert. Lediglich die AMJ konnte bisher größere Baupläne in Erfurt und Leipzig entwickeln, unter anderem aufgrund ihrer effizienten und international vernetzten Organisations- und Abgabenstruktur, musste aber auch erheblichen Gegenwind einstecken.³⁴

Ausblick

Diese bisher für das muslimische Leben im Osten eher defizitorientierte vergleichende Beschreibung der grundlegenden Unterschiede zwischen Ost und West soll mit einem Ausblick enden, in welchem das distinkte muslimische Leben im Osten gewürdigt werden soll. Denn während sich Moscheen im Westen mehrheitlich entlang ethnischer bzw. herkunftslandbezogener Grenzen (neben *konfessionellen* Unterschieden wie sunnitisch, alevitisch, schiitisch, Ahmadiyya) gründeten – und damit die Verkehrssprachen lange Zeit eher homogen ausgerichtet waren –, ist dieser Zustand im Osten seltener anzutreffen. Zwar ist auch im Westen eine Heterogenisierung in Moscheen zu beobachten (Akca 2020: 145, Chbib 2011: 98)³⁵ und der Trend geht angesichts zunehmender Beheimatung einstiger Zuwandererfamilien in herkunftsheterogene deutsche muslimische Gruppen (Chbib 2018: 158). Doch letztlich fällt aufgrund der eher geringen Anzahl von Gemeinden im Osten sehr auf, dass ethnisch homogene Gemeinden – anders als im Westen – nicht das gesamte Feld beherrschen, auch wenn es im Osten arabisch, kurdisch bzw. türkisch dominierte Moscheen gibt. Zusätzlich zu nicht ausgebauten Verbandsstrukturen verstärkt die beschriebene Situation die Chancen für lokale Vereinigungen, eigene Zusammenschlüsse zu bilden und das muslimische

³⁴ In Erfurt entsteht nach jahrelangen Protesten und Verzögerungen die erste Kuppelmoschee, welche von der AMJ gebaut wird. In Leipzig wurde der seit 2013 diskutierte Bau für eine Kuppelmoschee 2019 tatsächlich als Bauantrag eingereicht, doch noch ist der Ausgang ungewiss.

³⁵ So berichten süddeutsche Moscheevorstände in Interviews, dass der Anteil derjenigen Muslim*innen, die nicht zur dominanten Ethnie in der lokalen Gemeinschaft gehören, bei 20 bis 30 Prozent liegt (Akca 2020: 145).

Leben lokal auszurichten.³⁶ Ob alle Muslim*innen vor Ort daran mitwirken können und wollen, bleibt abzuwarten. Im ländlichen Raum ist diese Perspektive realistischer als in größeren Städten, da auf dem Land Muslim*innen aufgrund ihrer niedrigen Anzahl und geringeren Organisation mehr auf gegenseitige Solidarität angewiesen sind als in größeren Städten. In Städten wie Leipzig und Dresden ist dagegen bereits eine Differenzierung der Infrastruktur anhand ethnischer, sprachlicher und herkunftsregionaler Trennlinien zu beobachten.³⁷ Für die Zukunft der ostdeutschen Gemeinden wird des Weiteren entscheidend sein, inwiefern es den Moscheevereinen gelingt, unterschiedliche Zielgruppen wie Jugendliche, Studierende und Frauen zur aktiven Mitgestaltung des Moscheelebens zu gewinnen und langfristig an die jeweilige Moschee zu binden. Damit könnte ein größeres religiöses und soziales Moscheeangebot mit interner Differenzierung auf die Beine gestellt werden, was bei entsprechender gegenseitiger Toleranz einer Fragmentierung der Gemeinden entgegenwirken kann. Auffällig ist im ostdeutschen islamischen Feld zudem die hohe Organisation von muslimischen Studierenden, die in den Hochschulstädten mit ihren sozialen und kulturellen Kapitalen auch in den *klassischen* Moscheevereinen wirken können. Für die positive Resonanz der Moscheen innerhalb der jeweiligen Stadtgesellschaft könnte von diesem akademischen Know-how eine Sogwirkung ausgehen. Der letzte Punkt betrifft das Standing der Moscheen in den jeweiligen Stadtgesellschaften: Ein wesentlicher Unterschied zum Westen besteht darin, dass die Genese des islamischen Feldes im Westen bis in die 2000er Jahre hinein kaum Aufmerksamkeit durch die Gesamtgesellschaft erfahren hatte und die aus den Herkunftsgesellschaften mitgebrachten Bezugspunkte islamischen Lebens in Deutschland autonom weiterentwickelt werden konnten. Die ab dato unter den Aspekten der Sicherheit, Integration und des Dialogs stark in den Blick der Gesamtgesellschaft geratenen Moscheegemeinden mussten sich teilweise mühsam das Vertrauen der nichtmuslimischen Umgebung erarbeiten (Schmid, Akca und Barwig 2008). Dagegen hat sich das islamische

36 Vgl. hierzu z. B. den Beitrag von Zabel in diesem Band.

37 Vgl. hierzu z. B. den Beitrag von Gümmer in diesem Band.

Feld im Osten schon recht früh sowohl unter gesellschaftlicher Beobachtung als auch mit gesellschaftlicher Begleitung entwickelt. Dies hat Auswirkungen auf die städtische Präsenz und somit auch auf die Ausrichtung der Vereine auf Deutschland: So spielten dabei *Dialog* und *Integration*, aber auch *Misstrauen* und *Sicherheitsbedenken*, schon in der Gründungsphase eine ungleich höhere Rolle als im Westen. Insbesondere die in den letzten Jahren gegründeten ostdeutschen Gemeinden profitieren von dialogischen Kontakten zu kommunalen Stellen. Dieser Umstand kann aber die strukturellen Herausforderungen wie geringe Finanzmittel, Raumprobleme und fehlendes religiöses Personal in den Gemeinden natürlich nicht lösen. Doch die Integration in die Kommunen vermag auf längere Sicht positive Auswirkungen auf die noch jungen Gemeinden haben.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass durch die unterschiedliche Ausgangslage in West und Ost der Islam in Deutschland noch immer stark westdeutsch geprägt ist und innerhalb Westdeutschlands wiederum Nordrhein-Westfalen als Innovationsort heraussticht. So haben alle islamischen Verbände ihren Hauptsitz im Westen, die allermeisten in Köln. Ostdeutsche Muslim*innen spielen in den überregionalen Initiativen und Gremien kaum eine Rolle, der Blick für spezifisch ostdeutsche Entwicklungen und Herausforderungen ist auch unter Muslim*innen im bundesweiten Kontext kaum geschärft. Muslimisches Leben im Westen ist viel sichtbarer als im Osten, sowohl auf der Ebene der medialen und politischen Sichtbarkeit als auch in Bezug auf muslimische Infrastruktur und Organisationsgrad. Was die Problematik rassistischer Gewalt angeht, zeigen die Taten von Halle (2019) und Hanau (2020), dass es sich nicht um spezifisch ost- oder westdeutsche Problematiken handelt, sondern um ein gesamtdeutsches Problem. Allerdings führen die Pegida-Demonstrationen, z. B. in Dresden, zu erheblich größerer Verunsicherung bei Muslim*innen im Osten als im Westen, wo rechte Demonstrationen in dieser Größenordnung und Regelmäßigkeit nicht stattfinden (Gerlach 2017: 78). Entwicklungen wie der islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sind in den ostdeutschen Bundesländern noch kein Thema, während in fast allen westdeutschen Bundesländern ein mehr oder weniger bekenntnisgebundener Religionsunterricht möglich ist. Zugleich fokussiert auch die Forschung eher

Muslim*innen im Westen. Das muslimische Leben im Osten erweist sich bis auf wenige Ausnahmen (Hakenberg und Klemm 2016a) weitgehend als blinder Fleck bzw. als Areal für intensive Forschung, die auch das vergangene muslimische Leben in den ostdeutschen Bundesländern ins Licht holen könnte.

Zum Inhalt

Quellen

- Abdullah, Muhammad Salim (1981): Geschichte des Islams in Deutschland. Graz und Wien: Verlag Styria.
- Ağca, Fatma Güzin et al. (2018): Porträts muslimischer Persönlichkeiten und Gemeinden in Berlin. In: Riem Spielhaus et al. (Hgg.) (2018): Islamisches Gemeindeleben in Berlin. Berlin: Senatsverwaltung für Kultur und Europa, 64–107.
- Akca, Ayşe Almila (2020): Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischen Wissen, Tradition und religiöser Autorität. Bielefeld: transcript Verlag.
- Akca, Ayşe Almila (2014): Moscheen in Freiburg. Geschichte muslimischer Vielfalt. In: Ulrich P. Ecker und Nausikaa Schirilla (Hgg.): Migration in Freiburg im Breisgau. Ihre Geschichte von 1500 bis zur Gegenwart. Freiburg im Breisgau: Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau, 221–234.
- Bade, Klaus J. (1994): Ausländer – Aussiedler – Asyl. Eine Bestandsaufnahme. München: C. H. Beck.
- Bauknecht, Bernd Ridwan (2001): Muslime in Deutschland von 1920 bis 1945. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 9 (1): 4–81.
- Beilschmidt, Theresa (2015): Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITĪB-Moscheegemeinden in Deutschland. Bielefeld: transcript Verlag.
- Bendixsen, Synnøve (2013): The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin. An Ethnographic Study. Leiden: Brill.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Übersetzt von Günter Seib. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung (2017): Islamisches Leben in Brandenburg. Interview mit Doris Lemmermeier, <https://www.politische-bildung-brandenburg.de/themen/islamische-kultur-und-geschichte-0/islamisches-leben-brandenburg> [10.08.2021].
- Bröer, Ingeborg et al. (Hgg.) (2002): Türken in Berlin 1871–1945. Eine Metropole in den Erinnerungen osmanischer und türkischer Zeitzeugen. Berlin und Boston: De Gruyter.
- Brunn, Christine (2006): Moscheebau-Konflikte in Deutschland. Eine räumlich-semantische Analyse auf der Grundlage der Theorie der Produktion des Raumes von Henri Lefebvre. Berlin: wvb.
- Chbib, Raida (2011): Einheitliche Repräsentation und muslimische Binnenvielfalt. Eine datengestützte Analyse der Institutionalisierung des Islam in Deutschland. In: Hendrik Meyer und Klaus Schubert (Hgg.): Politik und Islam. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, 87–112.
- Chbib, Raida (2018): Die Entwicklung des islamischen Religionsfeldes in Deutschland im Spannungsfeld muslimischer Neuwanderung und fortgeschrittener Einbürgerung. In: Christian Ströbele et al. (Hgg.): Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 140–163.
- Gamper, Markus (2011): Islamischer Feminismus in Deutschland? Religiosität, Identität und Gender in muslimischen Frauenvereinen. Bielefeld: transcript Verlag.
- Gaudernack, Dorothea (2011): Muslimische Kultstätten im öffentlichen Baurecht. Der Bau von Moscheen im Spannungsfeld von Religionsfreiheit und einfachem Recht. Berlin: Duncker & Humblot.

- Gerlach, Julia (2017): *Hilfsbereite Partner. Muslimische Gemeinden und ihr Engagement für Geflüchtete*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Grzewski, Andreas (2015): *Die Türkisch-Islamische Union im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hakenberg, Marie und Verena Klemm (Hgg.) (2016a): *Muslime in Sachsen. Geschichte. Fakten. Lebenswelten*. Leipzig: Edition Leipzig.
- Hakenberg, Marie und Verena Klemm (2016b): *Muslime in Sachsen*. In: Marie Hakenberg und Verena Klemm (Hgg.): *Muslime in Sachsen. Geschichte. Fakten. Lebenswelten*. Leipzig: Edition Leipzig, 13–24.
- Hamann, Ulrike und Serhat Karakayalı (2016): *Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany*. In: *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 2 (4): 69–86.
- Hamdan, Hussein und Hansjörg Schmid (2014): *Junge Muslime als Partner. Ein empiriebasierter Kompass für die praktische Arbeit*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa.
- Heimbach, Marfa (2001): *Die Entwicklung der islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Hirsch, Renate (2004): *»Gastarbeiter« in Kirchheim unter Teck. 50 Jahre Arbeitsmigration*. Kirchheim unter Teck: GO Druck Media Verlag.
- Höpp, Gerhard (1994): *Muslime unterm Hakenkreuz. Zur Entstehungsgeschichte des Islamischen Zentralinstituts zu Berlin e. V.* In: *Moslemische Revue* 14 (1): 16–27.
- Höpp, Gerhard (1997): *Muslime in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924*. Berlin: Das Arabische Buch.
- Jonker, Gerdien (2002): *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband islamischer Kulturzentren in Europa*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Jonker, Gerdien (2016): *The Ahmadiyya Quest for Religious Progress. Missionizing Europe 1900–1965*. Leiden und Boston: Brill.
- Klinkhammer, Gritt et al. (2011): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*. Bremen: Universität Bremen.
- Krestin, Wenke (2016): *»Ein Verein ist eine Brücke«*. In: Marie Hakenberg und Verena Klemm (Hgg.): *Muslime in Sachsen. Geschichte. Fakten. Lebenswelten*. Leipzig: Edition Leipzig, 48–54.
- Langer, Robert und Benjamin Weineck (2017): *Shiite »Communities of Practice« in Germany. Researching Multi-Local, Heterogeneous Actors in Transnational Space*. In: *Journal of Muslims in Europe* 6 (2) (zgl. Scharbrodt, Oliver und Yafa Shanneik (Hgg.). *Mapping Shia Muslim Communities in Europe. Special Issue*): 216–240.
- Mediendienst Integration (Hg.) (2019): *Handbuch Islam und Muslime*. Berlin: Mediendienst Integration, Online-Publikation, https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Handbuch_Islam.pdf [10.08.2021].
- Meining, Stefan (2011): *Eine Moschee in Deutschland. Nazis, Geheimdienste und der Aufstieg des politischen Islam im Westen*. München: C. H. Beck.
- Motte, Jan et al. (Hgg.) (1999): *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Reisinger, Susanne (2015): *Formen religiösen Wandels: Die Bildung muslimischer Frauengruppen. Eine empirische Untersuchung im religiösen Feld von 2006–2011*. Potsdam, Online-Publikation, <https://publishup.uni-potsdam.de/frontdoor/index/index/docId/40327> [10.08.2021].
- Schiffauer, Werner (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schiffauer, Werner (2004): *Die islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration*. In: Klaus Bade et al. (Hgg.): *Migrationsreport 2004. Fakten – Analysen – Perspektiven*. Frankfurt am Main und New York: Campus Verlag, 67–96.
- Schiffauer, Werner (2010): *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schmid, Hansjörg, Ayşe Almıla Akca und Klaus Barwig (2008): *Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg*. Baden-Baden: Nomos Verlag.

- Schmitt, Thomas (2003): Moscheen in Deutschland: Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung. Flensburg: Deutsche Akademie für Landeskunde, Selbstverlag.
- Tabeling, Petra (9. September 2004): Zentralinstitut Islam-Archiv e. V. Wertvolle Islam-Sammlung, <https://de.qantara.de/inhalt/zentralinstitut-islam-archiv-ev-wertvolle-islam-sammlung> [10. 08. 2021].
- Wilms, Sulaiman (27. Dezember 2017): »Wichtig ist die Authentizität«. Im Gespräch mit Yusuf Turna. In: Islamische Zeitung, Online-Publikation, Ausgabe 271, <https://www.islamische-zeitung.de/wichtig-ist-die-authentizitaet> [10. 08. 2021].
- Wokoeck, Ursula (2009): Wie lässt sich die Geschichte der Muslime in Deutschland vor 1945 erzählen? In: José Brunner und Shai Lavi (Hgg.): Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität. Reihe: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37. Göttingen: Wallstein Verlag, 122–144.
- Yaşar, Aysun (2012): Die DİTİB zwischen Türkei und Deutschland. Untersuchungen zur Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. Würzburg: Ergon Verlag.
- Zbidi, Monika (2019): Islamische Essensregeln. In: Mediendienst Integration (Hg.): Handbuch Islam und Muslime. Berlin, Online-Publikation, https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Handbuch_Islam.pdf, [10. 08. 2021], 23–25.

Jüngere Entwicklungen muslimischen Lebens in Brandenburg

Caspar Schliephack und Yunus Yaldiz

Spätestens seit dem Jahr 2015 registrieren verschiedene Staatliche und zivilgesellschaftliche Akteure einen erhöhten Bedarf an Wissen über islambezogene Themen und bezüglich des Umgangs mit Muslim*innen. Gleichzeitig signalisierten immer mehr muslimische Gemeinschaften, dass sie Unterstützung in Form von Beratung und Begleitung gegenüber ihren lokalen Ansprechpartner*innen aus Zivilgesellschaft oder Kommune benötigen. Um diese Bedarfe zu adressieren, wurde im Jahr 2017 die *Fachstelle Islam im Land Brandenburg* gegründet. Die Fachstelle wird aus Landes- und Bundesmitteln gefördert und befindet sich in Trägerschaft der *RAA Brandenburg – Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie, Brandenburg*. Der folgende Beitrag stellt sowohl einen Überblick über jüngere Entwicklungen muslimischen Lebens in Brandenburg als auch eine Zusammenfassung aktueller Herausforderungen dar. Grundlage dafür sind Beobachtungen und Erfahrungen, welche die Mitarbeitenden der Fachstelle in ihrer Funktion als direkte Ansprechpartner*innen für die muslimischen Gemeinden und die staatlichen sowie zivilgesellschaftlichen Akteure in den vergangenen Jahren gemacht haben.

Randfiguren von 1990 bis 2015

Über die Geschichte von Muslim*innen in Brandenburg unmittelbar nach der Wiedervereinigung gibt es nur wenige Informationen. In den 1990er Jahren traten in diesem Zusammenhang lediglich einige Konvertiten besonders in Erscheinung. So gründete etwa der Berliner Konvertit Abdullah Halis

Dombrach 1992 auf einem ehemaligen Gutshof in Trebbus ein sufistisches *Mevlevihane* (Ordenshaus), wo er seitdem als Scheich Abdullah Halis al Mevlevi Efendi lehrt. Auf dem Gelände ist außerdem das *Bildungs- und Sozialwerk des Kubrevi-Mevlevi-Ordens (BuS) e. V.* und das *Sufi-Archiv Deutschland* angesiedelt.¹ Um das Jahr 2000 siedelte außerdem das 1995 in Weimar gegründete *Weimar Institut für geistes- und zeitgeschichtliche Fragen e. V.* nach Potsdam über. Zu den führenden Persönlichkeiten gehörte Andreas Rieger, der auch die *Islamische Gemeinde Potsdam e. V.* und die mit ihr zusammenhängende *Islamische Zeitung* gründete. Die Gemeinde bestand zum großen Teil aus Konvertit*innen und fiel bisweilen durch antisemitische Äußerungen auf.² Der Einfluss dieser Gruppe scheint in Brandenburg mittlerweile jedoch nicht mehr von Bedeutung zu sein, Sitz der *Islamischen Zeitung* ist nun Berlin. Unmittelbar vor der »Flüchtlingskrise« existierten im Land Brandenburg insgesamt lediglich vier muslimische Vereine (Wenk 2018).

Dynamische Entwicklungen seit 2015

Der vom *Moses Mendelssohn Zentrum* durchgeführten empirischen Studie »Integrationsbedarfe und Einstellungsmuster von Geflüchteten im Land Brandenburg« zufolge wurden zwischen 2015 und 2017 insgesamt etwa 40 000 Geflüchtete vom Land Brandenburg aufgenommen. Damit stellen die Geflüchteten im Vergleich zu den rund 130 000 weiteren Menschen, die derzeit in Brandenburg leben und als ausländische Bevölkerung betrachtet werden, noch immer eine Minderheit dar (Glöckner und Wahdat-Hagh 2019: 7–8).

Da die wichtigsten Herkunftsländer bzw. -regionen mit Syrien, Afghanistan, Eritrea, der Russischen Föderation (insbesondere Tschetschenien), dem Iran und dem Irak größtenteils muslimisch geprägt sind, könne davon ausgegangen werden, dass sich viele der Geflüchteten als Muslim*innen

1 Gemäß der Selbstdarstellung unter www.mevlevi.de/die-mevlevihane [10. 08. 2021].

2 Laut Thomas Klatt handelte es sich beim damaligen Islamverständnis der Gruppe um eine Mischung aus Politsekte, deutschem Orientalismus und rechtem Gedankengut. So habe es dort geheißt, dass Papiergeld eine jüdische Erfindung sei, Juden an der Spitze des Finanzsystems stünden oder auch Goethe eigentlich Muslim gewesen sei (Klatt 2015). Aus Sicht des brandenburgischen Verfassungsschutzes stand Rieger zudem der antisemitischen *Murabitun*-Bewegung ideologisch nahe (Ministerium des Inneren des Landes Brandenburg 2009: 140).

verstehen (ebd.: 8). Seitdem leben erstmals mehrere Tausend Muslim*innen dauerhaft in Brandenburg. Diese Entwicklung hat dazu geführt, dass seit 2015 ein deutlich erhöhter Bedarf von kommunalen Behörden, Kitas, Schulen und Jobcentern bis hin zur Jugendarbeit, Willkommensinitiativen und zivilgesellschaftlichen Organisationen bezüglich des Umgangs mit Muslim*innen registriert wird. Die unterschiedlichen Bedarfsträger fragen dabei nach Fortbildungen, die beispielsweise über grundlegende islamische Glaubensinhalte oder die Herkunftsländer informieren, aber auch die Prävention von religiös motiviertem Extremismus sowie den Umgang mit Alltagssituationen und antimuslimischem Rassismus thematisieren. Zudem äußern immer mehr Bedarfsträger den Wunsch nach Unterstützung in Form persönlicher Beratung und Begleitung, gerade im Umgang mit muslimischen Gemeinschaften oder in Konfliktsituationen. Auch die Gemeinden und Vereine, die mittlerweile vielerorts durch Geflüchtete gegründet wurden, wenden sich mit ihren unterschiedlichen Anliegen an staatliche und zivilgesellschaftliche Akteure. Die Landesregierung reagierte in diesem Zusammenhang unter anderem mit der Einrichtung des *Bündnis für Brandenburg* – um gemeinsam mit Verbänden, Kirchen, Gewerkschaften und Unternehmen Integrationsbemühungen zu bündeln – sowie mit der Förderung von Projekten wie der *Fachstelle Islam*. Das Landesintegrationskonzept wurde angepasst, indem u. a. Ziele wie interkulturelle Öffnung und Willkommenskultur, Überwindung von Ausgrenzung, Diskriminierung und Rassismus formuliert wurden. Darüber hinaus entwickelten die meisten der vierzehn Landkreise und vier kreisfreien Städte des Landes regionale Integrationskonzepte.³

Erfahrungen aus dem Alltagsleben

Da ein Großteil der Muslim*innen in Brandenburg als Geflüchtete nach Deutschland kam, waren die ersten Jahre für viele geprägt durch Kontakt zu Mitarbeitenden und anderen Bewohner*innen der Erstaufnahmeeinrichtungen und Gemeinschaftsunterkünfte, durch Sprachkurse und Behördengänge, eventuell

³ Eine Übersicht dazu findet sich unter www.buendnis-fuer-brandenburg.de/service/regionale-integrationskonzepte [10. 08. 2021].

Unterstützung der eigenen Kinder bei der Eingliederung in neue Schulen sowie durch Versuche, den Eintritt in die Berufswelt zu bewältigen. Die Ausgestaltung des sozialen Miteinanders, die Formen des Zusammenlebens und der persönliche Zugang zur Selbstorganisation unterschied sich von Unterkunft zu Unterkunft, von Wohnregion zu Wohnregion. Umverteilungen auf andere Gemeinschaftsunterkünfte oder eigene Wohnungen bewirkten bei einigen Geflüchteten, dass sich ihr Umfeld anfangs in kurzer Zeit mehrmals änderte, sodass sie soziale Kontakte erst verzögert etablieren konnten.

Besonders in ländlich geprägten Regionen Brandenburgs sahen und sehen sich Muslim*innen mit Blick auf die Ausgestaltung ihres religiösen Lebens mit mehreren Herausforderungen konfrontiert. Obwohl sich vielerorts lokale Vereine oder ehrenamtlich engagierte Einzelpersonen um eine Begleitung und Unterstützung etwa bei der Orientierung und Eingliederung in bereits bestehende lokale Strukturen bemühen und dabei vereinzelt durchaus Erfolge erzielen, berichten viele Geflüchtete von einem Defizit an Kontakt zu Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft. Sie äußern der Studie des *Moses Mendelssohn Zentrums* zufolge oft den Wunsch, Einheimische kennenzulernen und mit ihnen auch auf Deutsch zu kommunizieren (Glöckner und Wahdat-Hagh 2019: 12–13).

Flächendeckend fehlt es an wohnortnahen Gebetsräumen und Einkaufsmöglichkeiten etwa für Halal-Lebensmittel. Darüber hinaus verursacht die Kombination aus Unkenntnis über die Themen Islam und Migration einerseits und eine durch bestimmte politische Gruppierungen vorangetriebene Emotionalisierung und Verunsicherung andererseits bis heute zahlreiche Probleme im Alltag – allen voran Diskriminierung und Ausgrenzung. Den Schulen und Kindergärten kommt bei der Aufklärungs- und Bildungsarbeit eine herausragende Bedeutung zu. An zahlreichen Schulen gewann das Thema Islam und der Umgang mit muslimischen Schüler*innen seit 2015 an Aufmerksamkeit, z. B. bei Projekttagen oder als Thema im Unterricht. Nach Einschätzung der *Fachstelle Islam* ist in diesem Kontext jedoch wiederum auffällig, dass bei Fällen von Gewalt unter Schüler*innen mit Migrationshintergrund vom Lehrpersonal teilweise ein Zusammenhang mit dem Islam konstruiert wird. Hier sind vor allem Fallkonstellationen zu nennen, in denen

tschetschenische Kinder und Jugendliche beteiligt sind, da hier eine besonders große Unkenntnis und Verunsicherung vonseiten des verantwortlichen Lehrpersonals besteht.

Entwicklung des Gemeindelebens

Die wenigen bereits bestehenden muslimischen Vereine waren früh Anlaufstelle für Geflüchtete muslimischen Glaubens in der unmittelbaren und weiteren Umgebung. Der in kurzer Zeit erfolgte große Zuwachs an Gemeindegliedern mit Fluchterfahrung aus unterschiedlichsten Ländern stellte die ansässigen muslimischen Gemeinden vor Herausforderungen. So kamen beispielsweise bislang genutzte Räumlichkeiten schnell an ihre Kapazitätsgrenzen. Vorstände und ehrenamtliche Helfer der Vereine mussten sich auf die spezifischen Bedarfe der Neuankömmlinge einstellen. Außerdem entstand für diese Gemeinden oft eine Situation, in der die ab 2015 gekommenen Geflüchteten zwar die Mehrheit stellten, sich dies jedoch zunächst nicht in den Vorständen der jeweiligen Vereine widerspiegelte.

Die meisten der seit 2015 nach Brandenburg gekommenen Muslim*innen konnten allerdings nicht auf schon bestehende islamische Gemeinden zurückgreifen und wandten sich daher an andere Akteure der Aufnahmegesellschaft. Vor diesem Hintergrund schufen die Verantwortlichen einiger Erstaufnahmeeinrichtungen und Gemeinschaftsunterkünfte beispielsweise Möglichkeiten, um den von den jeweiligen Bewohnern formulierten Bedarf nach Räumlichkeiten zum gemeinschaftlichen Gebet nachzukommen. Für viele Muslim*innen waren die ersten Erfahrungen mit Blick auf ihre Religionsausübung also gekennzeichnet von Improvisation und Kompromissen mit den jeweils zuständigen Autoritäten ihrer Unterkünfte. In einigen Einrichtungen wurden Verantwortliche in diesem Zusammenhang mit Problemen konfrontiert, die sie überforderten. So kam es etwa innerhalb der beengten Wohnverhältnisse in einigen Gemeinschaftsunterkünften zu Versuchen der Maßregelung und Einflussnahme durch Einzelpersonen oder kleinere Gruppen auf die Religionsausübung anderer – meist in der jeweiligen Herkunftssprache und daher oftmals unbemerkt von der Heimleitung. Bei der Lösung derartiger

Konflikte zeigte sich, wie wichtig es für die Mitarbeitenden in den Unterkünften war, ihre pädagogischen und sozialen Kompetenzen sowie Wissen etwa über Formen islamischer Religionsausübung oder spezifische Aspekte der jeweiligen Herkunftsländer stetig zu erweitern und auf Kolleg*innen mit entsprechenden Sprachkenntnissen zurückgreifen zu können.

An Orten, an denen seit 2015 Muslim*innen lebten und keine muslimischen Vereine existierten, gab es erste Versuche der Selbstorganisation durch muslimische Geflüchtete. Bei den anfänglichen Gesprächen mit Neuzugewanderten kristallisierte sich das Fehlen einer religiösen Stätte als zentraler Bedarf heraus. Da in ganz Brandenburg keine klassische Moschee existierte – und noch immer nicht existiert –, wurde zunächst versucht, einen Gebetsraum zu finden. Dabei kam es vor allem auf die Zusammenarbeit mit lokalen Stellen an, denn die meisten Neuzugewanderten besaßen wenig Mittel und kaum Erfahrung, einen entsprechenden Raum zu finden und anzumieten. Meist nahmen Muslim*innen, die sich ehrenamtlich engagierten und einen Gebetsraum etablieren wollten, Kontakt zu lokalen zivilgesellschaftlichen Trägern oder direkt zu Ansprechpartner*innen der kommunalen Verwaltung auf – etwa den lokalen Integrationsbeauftragten oder Flüchtlingskoordinator*innen. Ohne die Zusammenarbeit mit der Kommune oder zivilgesellschaftlichen Akteuren auf dieser Ebene wäre dies kaum zu bewerkstelligen gewesen, da diese auch als eine Art Fürsprecher agierten. Dies war nötig, da viele Vermieter*innen Immobilien für einen islamischen Gebetsraum nicht zur Verfügung stellen wollten. Während bei manchen Treffen durch Hilfsbereitschaft schnelle Lösungen gefunden werden konnten, wagten sich anderenorts – auch aufgrund der Angst vor der Stärkung rechtspopulistischer und rechtsextremer Akteure – kaum Lokalpolitiker*innen auf dieses unsichere Terrain.

In diesem Kontext wurden nach ersten Gesprächen, zu denen meist Mitarbeitende der *Fachstelle Islam* wie auch des jeweiligen Regionalbüros der *RAA-Brandenburg* eingeladen wurden, von den lokalen Akteuren Lösungsvorschläge entwickelt. Diese umfassten an fast allen Orten mehrere Punkte: Vor bzw. während der Suche nach einem passenden Raum galt es für die betreffende Gruppe, eine Gemeinschaftsform zu wählen, diese zu organisieren und zu

finanzieren. Außerdem traten zu diesem Zeitpunkt bereits Personalfragen in den Vordergrund: Gibt es innerhalb der lokalen muslimischen Gemeinschaft eine Person, die als Imam fungiert und etwa die Freitagspredigt leitet? Über welche Qualifikation verfügt diese Person? Welche Aktivitäten sollen durch die Gemeinschaft organisiert und von welchen Mitgliedern durchgeführt werden? Kann die gewählte Gemeinschaftsform die Erwartungen der Muslim*innen im Ort erfüllen? Um diese Fragen zu beantworten, begleitete die Fachstelle in Kooperation mit den örtlichen staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteuren die muslimischen Gemeinschaften. Dieser Begleitprozess ermöglichte ein gegenseitiges Kennenlernen bzw. eine Vertiefung der Kommunikation mit Verantwortlichen aus der muslimischen Gemeinschaft, sodass lokale Gesprächskanäle entstanden. Eine dauerhafte Beziehung zwischen Kommunen und Vertretern der muslimischen Gemeinschaft erleichtert auch den Umgang mit weiterführenden Herausforderungen. Ein Beispiel dafür ist, dass einige kommunale Friedhofsträger nach gemeinsamen Gesprächsrunden bereits Maßnahmen veranlasst haben, die es Muslim*innen ermöglichen, auf eigens eingerichteten Bereichen der jeweiligen lokalen Friedhöfe ihre Toten nach islamischer Tradition bestatten zu können (Fachstelle Islam 2019a: 3).

Erschwert wurde dieser Prozess teilweise durch den Wegzug von engagierten Gemeindemitgliedern aus dem ländlichen Raum in Ballungszentren oder durch mehrmalige Umstrukturierungen, teilweise bedingt durch interne Meinungsverschiedenheiten. Da die Gesprächskanäle zwischen Verantwortlichen der muslimischen Gemeinschaft und der kommunalen Verwaltung meist nur an wenige Ansprechpartner*innen geknüpft waren, führten personelle Veränderungen in den neu gegründeten Vereinen nicht selten zu Kommunikationsproblemen. Eine weitere Herausforderung für die jungen Gemeinden, die als Gemeinschaftsform meist einen Verein gründeten, besteht im komplexen deutschen Vereinsrecht. Als Hauptgrund dafür sind aus unserer Sicht die Sprachbarrieren innerhalb der Gemeinden zu nennen, deren Mitglieder verschiedene Muttersprachen haben und Deutsch in der Regel als Fremdsprache erlernen. Diese Sprachbarrieren führten nicht nur dazu, dass bestimmte

Informationen nicht alle Beteiligten gleichermaßen erreichten. Sie verhinderten auch, dass sich im Vorfeld einer Vereinsgründung alle potenziellen Mitglieder an der Diskussion über Ausrichtung, Ziele und Aufbau des Vereins beteiligen konnten. Um die Einrichtung eines lokalen Gebetsraumes nicht zu gefährden, verzichteten Gemeindeglieder kleinerer Sprachgruppen unseren Beobachtungen nach oft darauf, im Vorfeld Ansprüche auf eine inhaltliche Mitgestaltung und spätere Repräsentation ihrer innerhalb des Vorstandes zu erheben. So wurden an mehreren Orten zwar bereits nach kurzer Zeit Gebetsräume eingerichtet und Vereine gegründet, die aber wurden meist von älteren arabischsprachigen Männern dominiert. Dieser Umstand führte teilweise zu Frustration und Konflikten zwischen Gemeindegliedern bzw. Interessengruppen.

Jede der von der *Fachstelle* begleiteten Gemeinschaften formulierte den Wunsch, neben einem Gebetsraum auch einen Ort für soziale Aktivitäten, an dem Gemeinschaft entsteht und gelebt wird, zu etablieren. Die Umsetzung dieser Vorstellung war von Ort zu Ort unterschiedlich und abhängig von den Kompetenzen der Mitglieder, der finanziellen Situation, dem Vernetzungsgrad mit anderen zivilgesellschaftlichen Vereinen in der Region sowie spezifischen Bedarfen der Mitglieder. Wie unterschiedlich die Situationen der einzelnen Gemeinden sind, zeigt beispielsweise Karen Krüger in ihrem Buch »Eine Reise durch das muslimische Brandenburg«, in dem sie die Situation muslimischer Gemeinschaften in mehreren brandenburgischen Kommunen beschreibt (Krüger 2018). Neben dem Wunsch nach gemeinsamer Durchführung von Festen und nach religiösem Unterricht für muslimische Frauen und Kinder sahen sich die jeweiligen meist aus Syrien stammenden Vorstandsmitglieder auch mit Forderungen nach Partizipationsmöglichkeiten für Angehörige anderer Sprachgruppen und Konfessionen konfrontiert. Da nicht überall alle Bedarfe in gleicher Weise von den neuen Vorständen adressiert wurden, entstanden daraufhin an einigen Orten neue Initiativen und Vereine, deren Vorstellungen oder Ziele sich von den Vorgängervereinen unterschieden. So wurden Kulturvereine, eigene Jugend- und Frauengruppen sowie spätestens seit 2019 auch schiitische Vereine gegründet.

Professionalisierung als zentrale Herausforderung der Gemeinden

Sobald ein Gebetsraum gefunden und etabliert war, stellte sich – neben einer möglichen Vereinsgründung – die Frage, wer das Gebet leiten, wer predigen, wer eigentlich der Imam dieser Gemeinde werden sollte. Auch über die Leitung des Freitagsgebets hinaus wird ein Imam von den Gemeindegliedern meist als vertrauenswürdige Autorität wahrgenommen. Sein Rat wird bei unterschiedlichsten Situationen eingeholt, sei es bei Fragen zu religiösen Ritualen oder theologischen Themen, oder aber in persönlichen Angelegenheiten. Der Imam übt auch seelsorgerische Aufgaben aus, die einen hohen Grad an Sensibilisierung und letztendlich eine Ausbildung erfordern. Außerdem spielt er als religiöse Autorität oft eine wichtige Rolle in familiären Angelegenheiten wie bei islamischen Eheschließungen und Beerdigungen, die einen gewissen Grad an Wissen über deutsche Gesetze voraussetzen.

Da der deutsche Staat sich grundsätzlich nicht in die Frage einmischt, was einen Imam qualifiziert, ist es hierzulande prinzipiell jeder beliebigen Person möglich, als Imam aufzutreten und zu predigen. Erst 2021 startete mit dem Islamkolleg Deutschland e. V. in Osnabrück die erste verbandsübergreifende, deutschsprachige Imam*in-Ausbildung in Deutschland. Seit 2011 wurden an deutschen Hochschulen insgesamt sieben Institute für Islamische Theologie gegründet – an denen es aber keine dezidierte Imam*in-Ausbildung gibt (Nazir und Neveling 2021). Wie diese allerdings im späteren Berufsleben nachhaltig vergütet werden sollen, ist nach wie vor offen, da der überwiegende Teil der muslimischen Gemeinden in Deutschland nicht den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts besitzt und islamische Institutionen sich entsprechend ohne Kirchen- bzw. Kultussteuer und staatliche Zuschüsse selbst finanzieren müssen. Dass jedoch eine Gemeinde von Geflüchteten das Gehalt eines ausgebildeten Imams aufbringen kann, erscheint bisher kaum realisierbar. In der Folge ergeben sich drei zentrale Probleme: Was tun, wenn 1) niemand innerhalb der jeweiligen Gemeinde eine theologische Ausbildung hat, 2) externe »Wanderprediger« Einfluss nehmen oder 3) islamistische Organisationen Imame zur Verfügung stellen? Nach unserer Überzeugung wird Einfluss von außen nur dann ohne weitere Umschweife angenommen, wenn lokale Strukturen fehlen. Aus diesem Grunde nehmen wir es in der *Fachstelle*

Islam als zentrale Aufgabe wahr, die Strukturen muslimischen Lebens in den jeweiligen Kommunen Brandenburgs zu stärken und zu begleiten, um den Einfluss von externen Akteuren mit undurchsichtigen Interessen zu minimieren. Konkret drohte etwa die versuchte Einflussnahme islamistischer Strukturen aus Berlin auf brandenburgische Gemeinden, die Entwicklung um Jahre zurückzuwerfen. Die *Fachstelle* hat dies offen thematisiert und die Qualifizierung von (in der Regel konservativ geprägten) Laienimamen mit ausgewiesenen Fachleuten angeregt, um Mitglieder von Gemeinden inhaltlich dabei zu unterstützen, Gemeindearbeit leisten zu können. Diese Fortbildungen kreisten um Integration und weitere Themen politischer Bildung (z. B. Geschichte der Säkularisierung, europäische Geschichte und Demokratiekultur), Gemeindepädagogik und Techniken für das Selbststudium religiöser Quellen. Ebenfalls behandelt wurde in Grundzügen die Geschichte des Islam, der Orientalistik und der Islamwissenschaft in Deutschland. Derartige Fortbildungsreihen können jedoch niemals ersatzweise den enormen Bedarf nach Professionalisierung und einer universitär angegliederten Imamausbildung decken. Aus unserer Sicht wäre in diesem Zusammenhang vor allem ein Zertifizierungssystem vonnöten, mit dem eine Ausbildung, eine Qualifizierung einhergeht, die von Land und Gemeinde anerkannt ist und den Laien- vom professionellen Imam unterscheidet. Qualifizieren die Bundesländer diese Laienimame nicht selbst, wächst aus Sicht der Fachstelle die Gefahr, dass externe Imame oder einflussreiche Persönlichkeiten in diese Lücke stoßen und eigene Strukturen aufbauen.

Die notwendige Professionalisierung einer Gemeinde betrifft nicht nur die Imame, sondern auch die Vorstände und Mitglieder. Um beispielsweise eigenverantwortliches Engagement der Mitglieder oder das Einüben einer demokratischen Kultur innerhalb des Vereins zu unterstützen, hat sich eine enge Begleitung durch lokale Unterstützungsstrukturen bewährt, besonders mit Blick auf die Ausarbeitung einer Vereinssatzung und die Organisation von Mitgliederversammlungen.

Im besonderen Fokus: Tschetschen*innen

Bei der Beschreibung muslimischen Lebens in Brandenburg muss betont werden, dass Tschetschen*innen in diesem Bundesland eine besondere Rolle spielen. Eine Bestimmung der genauen Anzahl von in Deutschland lebenden Tschetschen*innen erweist sich jedoch als schwierig, da Geflüchtete aus Tschetschenien russische Reisedokumente und Pässe besitzen und somit offiziell als russische Staatsbürger*innen erfasst sind. Da Tschetschen*innen jedoch über 90 Prozent aller aus Russland stammenden Geflüchteten ausmachen und viele Angehörige dieser Gruppe auf das Land Brandenburg verteilt wurden, kann davon ausgegangen werden, dass heute zwischen 7000 und 8000 von ihnen in Brandenburg leben (Fachstelle Islam 2019b: 2).

Tschetschen*innen sehen sich in Deutschland auf unterschiedlichen Ebenen mit spezifischen Problemen konfrontiert. So führt eine gesunkene Anerkennungsquote bei gleichzeitig längerer Dauer der Verfahren für viele tschetschenische Familien häufig dazu, dass sie viele Jahre in ständiger Angst vor einer drohenden Abschiebung nach Russland leben (ebd.). Die geringen Bleibeperspektiven und die lange Verfahrensdauer wirken sich unmittelbar auf das Alltagsleben vieler tschetschenischer Familien aus. So berichteten etliche von ihnen der *Fachstelle Islam*, dass sie insbesondere mit dem Duldungsstatus massive Probleme bei der Jobsuche sowie dem Zugang zu psychologischer Unterstützung oder zu Deutschkursen hätten. Da ein Großteil der vielen tausend Betroffenen während der langen Asylverfahren und anschließend mit dem Duldungsstatus noch jahrelang in Brandenburg lebt, behindern diese Faktoren die gesellschaftliche Integration dieser Gruppe enorm (Fachstelle Islam 2019b: 4–5). Zur Unsicherheit und dem allgemeinen Gefühl mangelnder Unterstützung kommen weitere alarmierende Umstände hinzu: So wird über Versuche der Einflussnahme durch staatliche Stellen in Russland bzw. Tschetschenien berichtet, die auf verschiedenen Ebenen stattfinden. Punktuell werden diese von der deutschen Öffentlichkeit wahrgenommen, etwa bei Ermordungen von tschetschenisch-stämmigen Personen in Deutschland (Mascolo und Flade 2020). Jedoch auch niedrigschwellige Aktionen innerhalb der tschetschenischen Gemeinschaft – etwa über soziale Netzwerke verbreitete Einschüchterungen und Drohungen vonseiten staatlicher

Akteure aus Tschetschenien, die eine Atmosphäre der Angst schüren – werden in Brandenburg registriert und müssen als alarmierend gewertet werden. Betroffen sind hier tschetschenisch-stämmige Personen, die sich kritisch gegenüber den Machthabern in Russland bzw. Tschetschenien äußern oder betätigen. Aber auch Personen, die von den moralischen Vorstellungen abweichen, die die Machthaber in Grosny propagieren, wie Mitglieder der LGBTIQ-Community, sind solchen Einschüchterungen ausgesetzt (Fachstelle Islam 2019b: 4).

Nach Einschätzung des brandenburgischen Verfassungsschutzes existieren im Bundesland zudem eine aus 70 Personen bestehende nordkaukasische islamistische Szene (Ministerium des Inneren des Landes Brandenburg 2020: 113). Weit darüber hinaus wird in der deutschen Öffentlichkeit jedoch zuweilen eine Nähe aller hier lebenden Tschetschen*innen zu religiösem Fanatismus und organisierter Kriminalität suggeriert, sodass man hier von einem Stigma sprechen kann (Fachstelle Islam 2019b: 3). Ignoriert wird in diesen Darstellungen meist, dass die überwältigende Mehrheit der Tschetscheninnen und Tschetschenen friedlich und gesetzentreu in Deutschland leben und dass etwa sufische Traditionen innerhalb der tschetschenischen Gemeinschaft weit verbreitet sind.

Im Alltagsleben in Brandenburg wird dies besonders offensichtlich, wenn das Stigma des religiösen Fanatismus oder des gewaltbereiten tschetschenischen Kämpfers die Pädagog*innen bei der Schlichtung eines einfachen Streits unter Kindern und Jugendlichen hemmt. So schalteten verunsicherte Lehrer*innen an mehreren Orten »zur Sicherheit« Polizei und Vertreter der *Fachstelle Islam* ein, als es auf dem Schulhof zu Handgreiflichkeiten kam, an denen tschetschenische Kinder beteiligt waren. Mit Blick auf die muslimischen Gemeinden tritt die Mehrheit der Tschetschen*innen kaum in Erscheinung, ist nicht offiziell organisiert und wird nur indirekt durch andere muslimische Geflüchtetenengruppen vertreten. Dies hat zur Folge, dass Bedarfe der tschetschenischen Gemeinschaft, wie etwa der Erhalt der tschetschenischen Sprache und die Pflege eigener Traditionen, nicht adressiert werden (Fachstelle Islam 2019b: 5).

Ausblick

Die Entwicklung des muslimischen Lebens in Brandenburg verläuft äußerst dynamisch. Die Bedarfe der muslimischen Vereine nach Professionalisierung, tragbaren Finanzierungsmodellen für qualifizierte Verantwortungsträger und an einem Ausbildungsmodell für Imame sind groß. Sollte es diesbezüglich keine Lösungen geben, ist eine Fortsetzung des bereits jetzt erkennbaren Trends der Abwanderung von geeigneten Verantwortungsträgern gerade aus dem ländlichen Raum zu erwarten. Die meist jungen Vereine werden weiterhin auf Unterstützung durch zivilgesellschaftliche und staatliche Akteure angewiesen sein, besonders durch Begleitung während Ausdifferenzierungs- und Gründungsprozessen, bei der Entwicklung von Finanzierungsmodellen und Etablierung von Zugängen zu Weiterbildungsangeboten. Aus Sicht der *Fachstelle Islam* verlangt die zuvor beschriebene Situation von Menschen mit geringer Bleibeperspektive, darunter ein großer Teil der in Brandenburg lebenden Tschetschen*innen, besondere Aufmerksamkeit. Hier gilt es, rechtliche Rahmenbedingungen zu schaffen und auf diese Zielgruppe ausgerichtete Projekte zu initiieren, um die äußerst negativen Auswirkungen ihrer prekären Situation einzudämmen und ihnen eine Chance auf Integration zu ermöglichen.

Zum Inhalt

Quellen

- Bündnis für Brandenburg (o. D.): Regionale Integrationskonzepte, <https://www.buendnis-fuer-brandenburg.de/service/regionale-integrationskonzepte> [10. 08. 2021].
- Die Mevlevihane (o. D.): Die Trebbuser Mevlevihane, <https://www.mevlevi.de/die-mevlevihane> [10. 08. 2021].
- Fachstelle Islam im Land Brandenburg, RAA Brandenburg (2019a): Bestattungen nach islamischer Tradition in Brandenburg, https://raa-brandenburg.de/Portals/4/media/UserDocs/Dokumente_2019/RAA_Fachstelle-Islam_Handreichung-Bestattungen.pdf [10. 08. 2021].
- Fachstelle Islam im Land Brandenburg, RAA Brandenburg, (2019b): Tschetschen*innen in Brandenburg. Erfahrungen aus der Beratungsarbeit der RAA Brandenburg, https://raa-brandenburg.de/Portals/4/media/UserDocs/Dokumente_2019/RAA_Fachstelle-Islam_Handreichung-Tschetschenenbericht.pdf [10. 08. 2021].
- Glöckner, Olaf und Wahied Wahdat-Hagh (2019): Integrationsbedarfe und Einstellungsmuster von Geflüchteten im Land Brandenburg. Eine Studie des Moses Mendelsohn Zentrums Potsdam. Universitätsverlag Potsdam, <https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/43139/file/integrationsbedarfe.pdf> [10. 08. 2021]

- Klatt, Thomas (24. 06. 2015): »Islamische Zeitung« Murabitun-Bewegung und Goethe als Moslem. In: Deutschlandfunk, https://www.deutschlandfunk.de/islamische-zeitung-murabitun-bewegung-und-goethe-als-moslem.886.de.html?dram:article_id=323452 [10. 08. 2021].
- Krüger, Karen (2018): Eine Reise durch das muslimische Brandenburg. Potsdam: RAA Brandenburg.
- Mascolo, Georg und Florian Flade (18. Juni 2020): Einfacher Mord oder Staatsterrorismus? In: Tagesschau, <https://www.tagesschau.de/investigativ/ndr-wdr/tiergarten-bgh-101.html> [10. 08. 2021].
- Ministerium für Arbeit, Soziales, Gesundheit, Frauen und Familie (2017): Zuwanderung und Integration als Chance für Brandenburg. Landesintegrationskonzept Brandenburg. Aktualisierte Fassung 2017, <https://msgiv.brandenburg.de/sixcms/media.php/9/Zuwanderung%20und%20Integration%20als%20Chance%20f%C3%BCr%20Brandenburg.pdf> [10. 08. 2021].
- Ministerium des Inneren des Landes Brandenburg (2009): Verfassungsschutzbericht Brandenburg 2008, https://mik.brandenburg.de/sixcms/media.php/9/VSB_2008.pdf [10. 08. 2021].
- Ministerium des Inneren und für Kommunales (2020): Verfassungsschutzbericht des Landes Brandenburg 2019, <https://mik.brandenburg.de/mik/de/start/service/presse/pressemitteilungen/detail/~07-09-2020-verfassungsschutzbericht-2019#> [10. 08. 2021].
- Muckel, Stefan (2017): Muslimische Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. In: Peter Antes und Rauf Ceylan (Hgg.): Muslime in Deutschland: Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen, Islam in der Gesellschaft, Wiesbaden, VS Springer, 77–113.
- Nazir, Reza und Tomma Neveling (2021): Imamausbildung in Deutschland, <https://mediendienst-integration.de/artikel/imamausbildung-in-deutschland.html> [10. 08. 2021].
- Wenk, Erik (02. Oktober 2018): Eine wild wachsende Religionslandschaft. Potsdamer Neueste Nachrichten, <https://www.pnn.de/potsdam/neues-forschungsprojekt-eine-wild-wachsende-religionslandschaft/23137198.html> [10. 08. 2021].

Soziale Dynamik und innerislamische Pluralität unter Besucher*innen der Al-Rahman-Moschee in Leipzig

Akim Zmerli

Die Leipziger Al-Rahman-Moschee unter der Leitung des Predigers Hassan Dabbagh gehört – maßgeblich aufgrund dessen salafistischer Prägung – zu den Erscheinungen muslimischen Lebens in Ostdeutschland, die wiederkehrend im öffentlichen Diskurs präsent sind: Bereits im Jahr 2006 befürchtete der *Spiegel* angesichts Dabbaghs Auftretens, dass die Al-Rahman-Moschee ein »Zentrum der Radikalisierung und Rekrutierung« (Musharbash 2006) sein könnte. 2017, etwa zehn Jahre später, titelte die *Leipziger Volkszeitung*: »Geheimdienst fürchtet Radikalisierung von Migranten in Leipziger Moschee.« (Döring 2017) Am 21. Dezember 2018 war die Moschee gar Schauplatz einer der wenigen islamkritischen Demonstrationen aus dem linken Spektrum (Loch et al. 2018).

Seit der Migrationsbewegung von 2015 gibt der sächsische Verfassungsschutz für die Al-Rahman-Moschee während der Freitagspredigten regelmäßig den Besuch von bis zu 1000 Gläubigen an. Zwar heißt es im Verfassungsschutzbericht 2017, es gehörten »nicht sämtliche Besucher dem salafistischen Personenpotential an« (Landesamt für Verfassungsschutz Sachsen 2018: 246), und der Bericht zu 2019 legt einen noch stärkeren Fokus auf die Person Dabbagh (Landesamt für Verfassungsschutz Sachsen 2020: 227). Dennoch orientiert sich die öffentliche Wahrnehmung der Gemeinde nach wie vor fast ausschließlich am Imam und nimmt die konkreten Hintergründe und Bedürfnisse der Besucher*innen kaum wahr.

Im Rahmen einer Tandemtätigkeit mit dem Schwerpunkt eines deutsch-arabischen Spracherwerbs trat der Autor dieses Aufsatzes mit syrischen Geflüchteten in Kontakt, die regelmäßig die Al-Rahman-Moschee aufsuchen. Angesprochen auf die Moschee, traten erkennbare Unterschiede unter den Gesprächspartner*innen hinsichtlich der Beurteilung dieses Ortes zutage. Zum einen schätzten sie den Ort in seiner Gesamtheit. Zum anderen herrschte nicht immer Zufriedenheit mit der Arbeit des Imams. Ein erster Besuch während des Fastenmonats Ramadan vermittelte dem Autor den Eindruck, dass die Moschee eine Vielzahl von Bedürfnissen erfüllt, darunter die regelmäßige Teilnahme an religiösen Festen und Gebeten, aber auch etwa die Kontaktaufnahme mit Personen aus dem arabischen Raum, um Unterstützung bei anstehenden Lebensveränderungen wie der Arbeits- oder Wohnungssuche zu erhalten. Hieraus ergaben sich zwei wesentliche Fragen: erstens nach alltäglichen sozialen Funktionen der Gemeinde und zweitens nach dem anzutreffenden Spektrum islamischer Religiosität. Um sich diesen zu nähern und so den Grundstein für eine differenziertere Betrachtung der Gemeinde zu legen, wurden sieben Gemeindemitglieder gebeten, in qualitativen Interviews (Helfferich 2011) über soziale Dynamiken und Religiosität im Kontext der Al-Rahman-Moschee zu sprechen. Hierzu erklärten sich bereit:¹

- ▶ Ibrahim, ägyptischer Integrationslehrer, Mitte dreißig,
- ▶ Samira, deutsche Studentin mit afghanischen Wurzeln, Ende zwanzig,
- ▶ Sinta, indonesische Ingenieurin, ebenfalls Ende zwanzig,
- ▶ Ayman, 2015 aus Syrien geflohener Kfz-Mechatroniker, Mitte dreißig,
- ▶ Aziza, deutsche Konvertitin, Ende zwanzig,
- ▶ Amer, Anästhesist aus dem Jemen, Mitte dreißig, und
- ▶ Mahmoud, Sprachwissenschaftler aus Ägypten, Anfang vierzig.

Bis auf einen gaben alle Befragten an, regelmäßig das Freitagsgebet in der Al-Rahman-Moschee zu besuchen. Somit lässt sich annehmen, dass die Teilnehmer*innen mit dem Gemeindeleben gut vertraut sind. Nicht von der Stichprobe abgedeckt sind unter anderem ältere Menschen, Kinder oder

1 Bei den hier angegebenen Namen handelt es sich um Pseudonyme.

Gemeindemitglieder aus Subsahara-Afrika. Imam Hassan Dabbagh ließ über einen Kontakt verlauten, nicht selbst Teil dieser Untersuchung sein zu wollen. Zusätzlich zu den Interviews führte der Autor teilnehmende Beobachtungen während einer Freitagspredigt und dem Festgebet nach dem Ramadan durch.

Im Folgenden werden zunächst allgemeine Informationen zur Al-Rahman-Moschee zusammengetragen und der Versuch unternommen, die Gemeinde in den Kontext der Leipziger Moscheegemeinden-Landschaft einzuordnen. Hierauf folgen Reflexionen sozialer Aspekte des Gemeindelebens. Im anschließenden Teil geht es um vier Fragen, die unmittelbar die Religiosität der Besucher betreffen: Wie schätzen diese die Predigt (*huṭba*) des Imams hinsichtlich Inhalt und Auftreten ein? Wie gestaltet sich für sie der Prozess religiöser Urteilsbildung? Wen schließt ihrer Ansicht nach die Gemeinschaft der Muslime (*umma*) ein und wen nicht? Und wie beurteilen sie die Feier des Prophetengeburtstags (*maulid an-nabi*)? Während die ersten beiden Fragen allgemeiner Art sind, knüpfen die anderen beiden bewusst an salafistische Diskurse an. Da deren Vertreter hierbei in der Regel exklusivistische und restriktive Haltungen propagieren (Ceylan und Kiefer 2013, Dziri 2014: 50), bieten sie sich zur Veranschaulichung eventuell pluraler Auffassungen an. Dabei wird geprüft, inwiefern die zugrunde liegenden Argumentationsmuster der Befragten mit dem Besuch der Al-Rahman-Moschee in Verbindung stehen.

Die Al-Rahman-Moschee, ihr Imam und sein Islamverständnis

Die Al-Rahman-Moschee zählt zu den größten und mit ihrer Gründung im Jahre 1993 zu den ältesten bestehenden Moscheegemeinden in Ostdeutschland. Nach eigenen Angaben zog die Gemeinde seit ihrer Gründung mehrere Male um, bis 1998 in einem nördlichen Leipziger Industriegebiet ein Gebäude in der Roscherstraße gekauft wurde.² Das Gebäude der Moschee ist ein Plattenbau und wird umringt von Autohäusern und einem Gasometer. Es wurde vollständig von dem Verein erworben und ist für die Moscheebesucher bis auf die oberen Stockwerke frei zugänglich. Im Hinterhof befindet

² www.leipziger-moschee.de/ueber-uns [10. 08. 2021].

sich ein weiteres Haus, in dem man »orientalische« Lebensmittel kaufen kann, die alle den islamischen Speisevorschriften entsprechen sollen. Eine weitere Filiale, die ebenfalls von Dabbagh geführt wird, befindet sich auf der Eisenbahnstraße in Leipzig. Der Internetauftritt der Gemeinde ist übersichtlich organisiert und bietet ein umfassendes Informationsangebot bezüglich bestimmter Bedürfnisse wie Beerdigungen oder Seelensorge.

Zunächst handelt es sich bei der Al-Rahman-Moschee um eine der wohl zehn muslimischen Gemeinden in Leipzig.³ Jedoch kann sie gegenüber den anderen deutliche Standortvorteile vorweisen. Diese sind eng mit der Person Hassan Dabbagh verknüpft. Anfang der 1990er zum Medizinstudium aus Syrien nach Leipzig gekommen, tritt er seit ihrer Gründung als Imam und Vorstand auf. Außergewöhnlich ist sowohl diese Personalunion an sich als auch die inzwischen damit verbundene Kontinuität, wie sie keine weitere Gemeinde in Ostdeutschland – und wohl selbst in den alten Bundesländern kaum – aufweisen dürfte. Es gelang ihm, sich zunehmend national und international zu vernetzen und Ressourcen zu akkumulieren. Hinzu kommt, dass das Predigt-, Unterrichts- und Veranstaltungsangebot der Al-Rahman-Moschee wie keine zweite in der Stadt sowohl arabisch- als auch deutschsprachige Besucher*innen anspricht. Zwar bezeichnet sie sich als multiethnische Gemeinde, die bis zu 81 Nationalitäten umfasse und »keiner Partei noch einer Sekte« angehöre.⁴ Bei teilnehmenden Beobachtungen konnte jedoch festgestellt werden, dass die Mehrheit der Gemeindemitglieder aus dem arabischen Raum kommt.

3 Die Stadt Leipzig listet nur sechs Gemeinden auf, darunter zwei türkisch geprägte, eine bosniakische, eine pakistanische, eine schiitische und die Ahmadiyya, nicht aber die Al-Rahman-Moschee (www.leipzig.de/jugend-familie-und-soziales/auslaender-und-migranten/migration-und-integration/interkulturelles-leipzig/muslime-in-leipzig [02. 02. 2021, nicht mehr verfügbar]). Das Projekt Muslimisch in Ostdeutschland ergänzt dazu die Al-Rahman-Moschee und die Muslimische Hochschulgemeinde (<https://www.muslimisch-in-ostdeutschland.de/regionale-informationen/ansprechpartner-und-gemeinden-in-den-bundeslaendern/#sachsen> (10. 08. 2021)). Der Arbeitsgruppe Moscheegemeinden in Sachsen an der Universität Leipzig sind darüber hinaus eine weitere pakistanische, eine bzw. vorübergehend zwei weitere schiitische Gemeinden (siehe den Beitrag von Gümmer in diesem Band) sowie eine Anschrift der den Muslimbrüdern nahen Sächsischen Begegnungsstätten (SBS) bekannt. Der Status Letzterer ist allerdings unklar.

4 www.leipziger-moschee.de/ueber-uns [10. 08. 2021].

Somit profitiert die Gemeinde einerseits vom professionellen Eifer Dabbaghs. Andererseits sorgt er maßgeblich für ihren zweifelhaften Ruf, indem er bewusst salafistische Akzente setzt und gesellschaftliche Spaltungen in Kauf zu nehmen scheint. Dieser Eindruck drängte sich dem Autor bereits zu Beginn seiner Forschung auf, während er verschiedene Internetauftritte von Dabbagh ansah, unter anderem auf dessen YouTube-Kanal »Flagge der Sunna«. ⁵ Darin vertritt er eine Argumentation, die z. B. die als beleidigend empfindbare Bezeichnung *kuffār* (»Ungläubige«) für Nicht-Muslim*innen normalisieren soll (Dabbagh 2018). ⁶ Das Islamverständnis, das er propagiert, scheint wesentlich von der salafistischen Doktrin *al-walā' wa-l-barā'* (Loyalität und Lossagung) geprägt. Hiernach zeichne sich die als Avantgarde begriffene Gemeinschaft »wahrer« Muslime nicht nur durch eingeschworene Solidarität untereinander, sondern gerade auch durch bekennende und sichtbare Abgrenzung von allem als »unislamisch« Deklarierten aus (Wagemakers 2009). *Al-walā' wa-l-barā'* bildet damit den entscheidenden Referenzpunkt für Forderungen nach einer strengen Einhaltung kultischer Pflichten, spezieller Bekleidung oder der Vermeidung »unstatthafter Neuerungen« (*bida'*) wie der Feier des Prophetengeburtstags (Lohlker 2017: 113–128). Ebenfalls ideologisch damit verbunden und praktisch bedeutsam für salafistische Akteure ist ihr Bemühen um innere wie äußere Mission (*da'wa*, Strunk 2014: 72). In diesem Zusammenhang fällt die Al-Rahman-Moschee als einzige Leipziger Gemeinde damit auf, dass sie auf ihrer Internetseite ⁷ unter der Rubrik »Unsere Geschichte« die Anzahl von Konvertiten in den betreffenden Zeiträumen hervorhebt. ⁸

Inwiefern sich dieses Islamverständnis und die Agenda Dabbaghs in den Wahrnehmungen von Besuchern der Gemeinde widerspiegeln, wird im Folgenden zu prüfen sein.

5 www.youtube.com/user/FlaggeDerSunna [10. 08. 2021].

6 Das Video wurde inzwischen mit dem Hinweis, dass »es gegen die YouTube-Richtlinien zu Hassreden (Hate Speech) verstößt«, gelöscht.

7 Man beachte hierbei auch die einprägsame und – bewusst oder unbewusst – monopolisierende Formulierung der Adresse www.leipziger-moschee.de.

8 www.leipziger-moschee.de/ueber-uns [10. 08. 2021]. Zum Zeitraum »Ab 2008« heißt es dort: »Durchschnittlich nahmen nun zwischen 3–5 Personen wochentlich [sic] den Islam an. Bis 2012 waren mehr als 5000 Personen zum Islam konvertiert. Danach haben wir aufgehört zu zählen.«

Attraktivität und soziale Aspekte des Gemeindelebens

Die Motivation für das Aufsuchen der Al-Rahman-Moschee gestaltet sich vielschichtig. Allem voran betonten die Gesprächspartner*innen, dass keine Moschee in Leipzig und Umgebung ein vergleichbares sprachliches Gleichgewicht zwischen dem Deutschen und dem Arabischen bei der Predigt und dem Unterricht halte, sowohl in qualitativer als auch in quantitativer Hinsicht. Dieses Gleichgewicht konnte bei teilnehmenden Beobachtungen bestätigt werden. Neben dem Arabischen fungiert Deutsch auch als Umgangssprache unter den Gemeindemitgliedern, wenn sie nicht den gleichen muttersprachlichen Hintergrund haben.

Neben der Möglichkeit zur Ausübung der religiösen Praxis ist das umfassende Unterrichtsangebot ein weiterer Grund, der die Attraktivität der Al-Rahman-Moschee erklärt. Es können derzeit vier verschiedene Kurse besucht werden: Arabischunterricht, Koranrezitationskurse, Biografie des Propheten und Erziehungsunterricht für angehende Eltern. Drei Befragte gaben an, schon mindestens einen dieser Kurse besucht zu haben. Über die Motivation für den Besuch der Kurse sagte Samira Folgendes: »Ich wollte mehr über meine Religion lernen, weil man in der Schule nichts über seine Religion erfährt.« In diesem Zusammenhang liefert die Al-Rahman-Moschee nicht nur den Zugang zu besonderem Wissen für junge Erwachsene, sondern berücksichtigt auch Kinder bei den Unterrichtseinheiten wie dem Arabischunterricht. Mahmoud zeigte sich erleichtert, dass er auf diese Möglichkeit in Leipzig zurückgreifen kann: »Ich finde die Idee gut, dass die Kinder die arabische Sprache und den Koran lernen. Das gibt es in Deutschland leider nicht. Wenn meine kleine Tochter drei Jahre alt ist, möchte ich sie regelmäßig zur Moscheeschule schicken.« Anhand Mahmonds Aussage wird die von Werner Schiffauer angeführte Angst sichtbar, die nachfolgende Generation kulturell zu verlieren (Schiffauer 2015: 138). In einer ähnlichen Weise äußerte sich Amer in einem Nachgespräch. Auch er habe überlegt, seine Kinder in die Al-Rahman-Moschee zum Arabisch- und Koranunterricht zu schicken, obwohl er gleichzeitig potenzielle Gefahren einer salafistischen Kinderbetreuung fürchte. Jedoch sei die Sorge, dass seine Kinder ohne den eigenen kulturellen Bezugspunkt aufwachsen würden, größer als die vor der Einflussnahme streng Konservativer auf den eigenen Nachwuchs.

Der Gang zur Moschee kurz vor dem Freitagsgebet ist ein besonderes soziales Ereignis. Meist wird das Gebet mit Freund*innen und Bekannten begangen. Man erhofft mitunter gezielt, Personen aus dem Bekanntenkreis wiederzusehen. Diesbezüglich äußerte sich Amer: »Freitag ist für uns ein kleines Fest, wo sich die Leute treffen, die ich unter der Woche nicht sehen kann. Jeden Freitag sehen wir uns, gehen danach etwas essen und tauschen uns über unseren Alltag aus. Ich weiß so, wenn ein Freund meine Hilfe braucht.« Auch wenn die eigenen Kontakte in der Moschee überschaubar sind, erzeuge das rege Erscheinen beim Freitagsgebet vor allem unter manchen Geflüchteten aus Syrien ein Gefühl von Sicherheit und Zugehörigkeit.

Generell wird das Gemeinschaftsgefühl innerhalb der Gemeinde geschätzt und gefördert. So erklärte sich Sinta zur Einrichtung einer Nachhilfestunde bereit, um die Kinder ihrer »Glaubensschwester« auf ein Studium vorzubereiten. Alle Teilnehmer*innen gaben an, dass sie sich im Notfall immer auf die Gemeinde verlassen könnten, sei es im Krankheitsfall durch Spenden, bei der Wohnungs- beziehungsweise Arbeitssuche, beim Zurechtkommen in der deutschen Kultur und auch speziell im Umgang mit deutschen Ämtern.

Doch kennt diese Gemeinschaft auch Grenzen. Bei einem Nachgespräch äußerte sich Samira in diesem Sinne: »Jeder weiß, dass die Al-Rahman-Moschee die Moschee der Araber ist.« Auch Amer wurde auf die Moschee aufmerksam, weil sie eine klare ethnische Zuschreibung besitzt: »Ein Freund sagte mir, nächste Woche treffen wir uns in der arabischen Moschee.« Somit ist ersichtlich, dass die Gemeinde einen arabischen Charakter besitzt und aus diesem Grund von den mehrheitlich arabischen Mitgliedern aufgesucht wird. Daraus ergibt sich die Frage, ob bei nicht-arabischen Gemeindemitgliedern, die sich der Religion und der Al-Rahman-Moschee ähnlich verbunden fühlen wie Araber, Nachteile aufgrund ihrer nicht-arabischen Herkunft entstehen. Tatsächlich finden auch innerhalb der Gemeinde Grenzziehungen statt, die auf der Grundlage angeborener Eigenschaften wie der Herkunft beruhen. Eine solche Ausgrenzung erfuhr Aziza, als sie nach monatelanger Befassung mit dem Islam um ein Zertifikat bat, das sie offiziell als Muslima ausweisen würde und im Umgang mit den Behörden wichtig sei. Jedoch wurde sie persönlich

von Hassan Dabbagh abgewiesen, der behauptete, es gäbe viel Betrug und man kenne sie noch nicht gut genug in der Gemeinde. Diese Reaktion war für Aziza eine große Enttäuschung: »Aber was diese Urkunde angeht, ist es sehr schwierig. Es können ja alle sagen ›Hey ich bin konvertiert‹. Aber gerade ein bisschen Offenheit hätte ich mir schon gewünscht.« Der Vorgang ist insofern bemerkenswert, als sich Aziza, wie sie bekräftigt, dem Islam sehr verbunden fühlt und dennoch aufgrund ihrer deutschen Herkunft überwiegend Kontakte mit deutschen Konvertitinnen eingehen kann, da Araberinnen ihrer Wahrnehmung nach meist unter sich blieben.

Darüber hinaus wirkt sich auch die Autorität des Imams auf soziale Aspekte des Gemeindelebens aus. Werden beispielsweise die gottesdienstlichen Pflichten (*‘ibādat*) wie das fünfmalige tägliche Gebet nicht eingehalten, werden den Gemeindemitgliedern bestimmte Leistungen vorenthalten. Diesbezüglich äußerte sich Amer: Sein Freund wollte sich in Leipzig islamisch trauen lassen, jedoch wurde er von der Antwort Dabbaghs überrascht: »Nein! Du warst nicht regelmäßig in der Moschee. Ich muss dich jeden Tag in der Moschee sehen«, seien dessen Worte gewesen. In dieser Hinsicht werden die Ausmaße des Einflusses Dabbaghs auf die Lebensumstände der arabischen Gemeindemitglieder deutlich, denn in der Leipziger Moscheenlandschaft gibt es keinen weiteren arabischen Imam, der Trauungen oder islamische Bestattungen durchführt.

So empfanden drei Befragte die Kommunikation Dabbaghs mit der Gemeinde als nicht hinnehmbar. Ihr Hauptkritikpunkt ist die konzentrierte Autorität, die Dabbagh besitze und auch gebrauche. Diese mache sich in einer strikten Forderung nach Regelbefolgung bemerkbar, die zwar manche Besucher*innen wie Samira schätzen – da in anderen Gemeinden während des Gebets geredet würde –, aber besonders für Ibrahim einen abschreckenden Charakter hat: »In der Al-Rahman-Moschee, finde ich, ist das schon ein bisschen zu autoritär. Natürlich muss man sich an die Regeln halten und Respekt zeigen. Aber was ich nicht akzeptiere, ist, dass man sich die Moschee zum geistigen Eigentum macht. Er [Dabbagh] lässt dann die anderen Gedanken nicht zu.« An eine in der Al-Rahman-Moschee offen und kontrovers geführte

Debatte konnte sich keiner der Befragten erinnern. Das wird auch durch Ibrahims Aussage in einem Nachgespräch unterstrichen. Er habe sich in seiner Heimatmoschee während der Debatten sehr wohlgefühlt und konnte seinem Imam auch Fragen etwa zum Atheismus stellen, ohne eine öffentliche Bloßstellung zu erfahren. Die Hoffnung auf eine vergleichbare Debattenkultur in der Al-Rahman-Moschee sei dagegen enttäuscht worden.

So würde die Mehrheit der Interviewten nicht so weit gehen, zu sagen, dass sie sich in der Al-Rahman-Moschee »beheimatet« fühlen. Vier Teilnehmer*innen berichteten, dass sie manchmal eine andere Leipziger Gemeinde zum Gebet aufsuchen. Von diesen vier Teilnehmer*innen nannten drei die türkisch geprägte Takva-Moschee als Alternative zur Al-Rahman-Moschee.

Predigt

Der eingangs erwähnte Diskurs um innere Sicherheit ist auch in der Gemeinde selbst präsent. So erzählte Ibrahim, dass während zweier Predigten von Hassan Dabbagh vor dem »Bundesnachrichtendienst [sic]« gewarnt wurde und dass unter den Gemeindemitgliedern »Späher« seien. Entsprechend »fühlt man sich unwohl und von den Deutschen verfolgt und ungewollt. Der [Dabbagh] breitet das irgendwie aus.« Dieses Motiv der Verunsicherung, ausgehend von der Predigt, taucht in den weiteren Reflexionen immer wieder auf. Fünf Befragte gaben an, dass sie die *hutba* eher ablehnend wahrnehmen. Unter den beiden Gründen für die Ablehnung findet sich an erster Stelle eine ständige Politisierung des Gebets. Diese äußere sich zum Beispiel darin, dass man für die »Glaubensbrüder und -schwestern« in Syrien betet und die »Feinde des Islams« wie Russland, Iran und das syrische Regime geißelt. Eine derartige Predigt wurde auch während einer teilnehmenden Beobachtung des Autors gehalten. Laut der Islamwissenschaftlerin Sabine Damir-Geilsdorf ist dies ein wiederkehrendes Motiv salafistischer Predigten. Kriegsschauplätze in der muslimischen Welt werden darin politisiert, um eine dichotome Weltsicht zu erzeugen – zwischen »den Muslimen« und »dem Westen«, der Kriege in muslimischen Ländern selbst führe, vernachlässige oder begrüße. Die beabsichtigte Folge ist eine Förderung einer islamischen Identität, die

einhergeht mit dem Rückzug in solidarische »Wir-Gemeinschaften« (Damir-Geilsdorf 2014: 232). Ayman sagte in diesem Zusammenhang: »Die Art und Weise der *ḥuṭba* ist keine gute Methode. Hassans Ansatz ist aggressiv und beinhaltet keine guten Worte. Hassan spricht zur Hälfte über die Religion und zur Hälfte über die Politik. Wir wollen aber religiöse Reden hören.«

In diesem Sinne stellten auch andere Befragte die Zweckmäßigkeit der *ḥuṭba* in der Al-Rahman-Moschee infrage. So wird sie vereinzelt als »weltfremd« wahrgenommen und nicht hilfreich für das alltägliche Leben. Andere Interviewpartner nahmen wiederum keine derartige Politisierung wahr und gaben stattdessen an, die *ḥuṭba* sei wichtig für das Ankommen als Muslim*innen in Deutschland, da man Informationen über die Speisevorschriften erhalte; oder auch, die *ḥuṭba* wirke sehr emotional und gebe das zurück, was man brauche. Bei mehreren Beobachtungen wurde festgestellt, dass die Predigten außerdem nachdrücklich die Einhaltung der rituellen Praxis einfordern, zum Beispiel das fünfmalige tägliche Gebet. Bei Zuwiderhandeln drohe den Abweichlern die Verwehrung des Zugangs zum Paradies – und es werden, wie oben erwähnt, bestimmte Leistungen innerhalb der Gemeinde vorenthalten. In diesem Kontext war Amer sichtlich verärgert, als er schilderte, wie Hassan Dabbagh in seiner Predigt eine Rasur des Bartes nicht guthieß, da man daran einen »wahren Muslim« erkennen könne. An dieser Stelle reiht sich auch Ibrahims Aussage ein, der sich nach dem Verrichten des Freitagsgebets angegriffen fühlte, weil er sich regelmäßig rasiert.

Streitpunkt: Feier des Prophetengeburtstags

Fünf der Befragten gaben an, den Geburtstag des Propheten in ihrer Heimat bereits gefeiert zu haben. Die Antworten waren zum Teil geprägt von den Kindheitserfahrungen, die sie mit diesem Feiertag verbinden. So antwortete Ibrahim: »Ich verbinde diesen Tag immer mit Süßem, *maulid* hat mir als Kind immer Freude bereitet.« In Aymans Heimatstadt wird *maulid an-nabī* traditionell sieben Tage lang gefeiert. Er hinterfragt zwar die Sinnhaftigkeit dieser zeitlichen Spanne der Feierlichkeiten. Trotzdem hält er daran fest, auch wenn er ihn sich theologisch nicht erklären kann. Alle Befragten, die in ihrer Heimat bereits *maulid an-nabī* gefeiert haben, würden

diesem traditionellen Feiertag nicht die gleiche Wichtigkeit einräumen wie dem Opferfest (*'īd al-aḏḩā*) und dem Fastenbrechen (*'īd al-fīṭr*). Für Befragte aber, die an ihrer Tradition festhalten wollen, ist die Erinnerung an den Propheten ein essenzieller Bestandteil des Feiertages, welcher mit einem Besuch der Moschee begangen werden kann. Auffällig bei den Antworten waren jedoch die Ausführungen, warum *maulid* nicht in einer Moschee gefeiert werden sollte. So gab Samira an, dass sie und ihre Familie zuerst die *Takva-Moschee* während des Feiertages *maulid an-nabī* besuchten. Den Besuch bewertet sie heute kritisch: »Dort gab es Musik und Gesang in der Moschee. Das würde ich jetzt nicht mehr machen, da das nicht in eine Moschee gehört. An *maulid* kann man an den Propheten denken, aber keine Feierlichkeiten veranstalten. Warum soll ich die Religion erneuern?« Sie verwies darauf, dass der Feiertag eine unrechtmäßige »Erneuerung der Religion« (*bid'a*) sei. Eine ähnliche Argumentation führte auch Mahmoud an: »Das ist eine Erinnerung. Aber ich orientiere mich an der Meinung: Hat unser Prophet das gefeiert? Haben die *ṣaḩāba*⁹ das gefeiert? Wenn das so ist, dann machen wir das so. Wenn nicht, bin ich der Meinung, das stimmt nicht.« Obwohl Mahmoud den Feiertag also argumentativ ablehnt, so möchte er doch, dass seine Familie diesen Tag weiterhin im kleinen Kreis feiert. Auch Sinta hadert mit der Vereinbarung ihrer traditionellen Lebensweise und der Interpretation in der Al-Rahman-Moschee: »In Indonesien feiern wir *maulid*, aber in der Moschee sagt er [Dabbagh] *ḩarām*¹⁰. Unsere *ḩalīfa* [Kalifen] haben sowas nicht gemacht. Jetzt lerne ich Neuigkeiten und verbinde das zusammen. (...) Ja, ich vermisse diesen Tag, obwohl unser Prophet gesagt hat, dass es nur zwei große Feiern im Jahr geben soll. Ich akzeptiere, was in der Moschee gesagt wurde, aber was ich mache, mache ich nur zu Hause.«

Teilweise hat der Besuch der Al-Rahman-Moschee also eine gewisse Verunsicherung mit Blick auf bereits gelebte Traditionen hervorgerufen. Während

9 Als die *ṣaḩāba* werden die »Gefährten« des Propheten Mohammad bezeichnet, welche aufgrund ihrer Vorbildfunktion eine wichtige Rolle bei der Auslegung von Hadithen und Koranversen einnehmen.

10 Vereinfacht lässt sich das Wort *ḩarām* mit verboten oder Tabu übersetzen.

dies für einige Befragte zu einem Rückzug ins Private geführt hat, akzeptieren andere die neue, dekulturnisierende Interpretation.

Streitpunkt: Zugehörigkeit zur *umma*

Während die Befragten bei den Reflexionen über ihre jeweilige Heimatmoschee und die regelmäßige Predigt einen greifbaren Fixpunkt in ihrem Leben beschrieben, wurden die Aussagen zu abstrakten Konzepten – etwa zur Definition der islamischen Gemeinschaft – vage ausgedrückt. Zuerst wurde die *umma* als inklusive Gemeinschaft beschrieben, doch während der Gespräche kristallisierte sich allmählich heraus, wer von der Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Dadurch lässt sich möglicherweise erklären, warum sich einige Antworten im selben Interview widersprachen. So deutet sich an, dass die Frage nach der islamischen Gemeinschaft die stärksten positionellen Unterschiede innerhalb der Gemeinde hervorbringt. Zwei der Befragten gaben an, die islamische Gemeinschaft bestehe ohne Ausnahme aus denjenigen, die das islamische Glaubensbekenntnis (*šahāda*) bekunden. Das gelte ebenfalls für Schiiten. Die Mehrheit gab an, es könne aber nur eine »richtige« Gemeinschaft geben. Dieses Beispiel legt nahe, wie traditionelle Sichtweisen anscheinend durch salafistische Interpretationen in der Al-Rahman-Moschee beeinflusst werden. Angesprochen auf die schiitische Gemeinde, folgten in zwei Fällen abweisende Reaktionen. Begründet wurde dies einerseits mit der politischen Lage in Syrien, andererseits mit einer mangelnden Vereinbarkeit der schiitischen Lehre mit der Sunna: »Schiiten ... Es gibt einige Gruppen, die meiner Meinung nach mit den echten Regeln nicht übereinstimmen. Für uns ›richtige Muslime‹ ist das erste Konzept Koran und Sunna.«

Zwei Befragte gaben wiederum an, dass die islamische Gemeinschaft eine abstrakte Vorstellung ist und sich nicht auf das alltägliche Leben übertragen lässt. Beide definierten die *umma* als eine Gemeinschaft, die auf universellen zwischenmenschlichen Regeln aufgebaut sei, und deswegen auch nicht-muslimischen engen Freunden eine höhere Bedeutung eingeräumt werden kann als praktizierenden Muslimen. Für Aziza stellt die *umma* einen wichtigen Bezugspunkt in ihrem Leben dar. Zwar benutzte sie keine ausgrenzenden Antworten gegenüber islamischen Strömungen wie der Ahmadiyya oder den

Schiiten, dennoch war es bemerkenswert zu erfahren, dass sie mehrmals die *umma* mit einem Körper verglich, der schmerze, wenn eine Stelle verwundet sei, wobei sie sich implizit auf ein Hadith bezieht.¹¹

Somit treffen in den Vorstellungen von kollektiver muslimischer Identität stark unterschiedliche Interpretationen aufeinander. Dabei wurde von drei Befragten deutlich hervorgehoben, dass es nur eine spezifische Gruppe von »wahren Muslimen« geben könne. Damit geht eine Abwertung von Muslimen einher, die nicht dem sunnitischen Mehrheitsislam entsprechen.

Prozess der religiösen Urteilsbildung

Bis auf eine Befragte würden alle religiöse Expert*innen, die sie persönlich kennen, zum Zwecke religiöser Urteilsbildung bevorzugen. Jedoch bekundeten vier Studienteilnehmer, dass sie bei Unsicherheiten über Glaubensfragen konkret den Imam oder seine Frau um Rat fragen. Bei religiösen Alltagsfragen gaben alle an, dass sie das Internet als primäre Quelle für die eigene Urteilsbildung heranziehen. Mit der Nutzung des Internets werden allerdings auch Risiken wahrgenommen, was die Suche nach vertrauenswürdigen Inhalten angeht. Sinta äußerte sich in diesem Zusammenhang folgendermaßen: »Man soll ja eigentlich aufpassen und filtern, was alles im Internet steht. Jeder kann alles schreiben und man weiß nicht genau, welche Webseiten oder welche Blogs die richtigen sind.« Samira befürchtet konkret, dass man nicht genau wisse, ob die aufgerufene Webseite vielleicht einen schiitischen Hintergrund habe.¹² Deshalb greifen Befragte, die in einem traditionell sunnitischen Kontext aufwuchsen, wie Sinta, Ibrahim und Mahmoud, auf Internetseiten zurück, die eine religiöse Institution in ihrem Land repräsentieren, wie die Azhar in Ägypten. Durch die Publikation einer Fatwa, die in einem dortigen Gremium getroffen wurde, ließe sich die Partikularität einer bestimmten Meinung umgehen. Samira gab wiederum an, dass sie

11 Şahīḥ al-Buḥārī, Nr. 6011.

12 In der Tat beschreibt sich beispielsweise das Portal »eslam.de« als »Enzyklopädie des Islams«, was ihr prominente Suchmaschinenergebnisse beschert. Die Zuordnung zur Zwölferschia wird allerdings nur am Rande eindeutig kommuniziert, z. B. am Ende der Projektbeschreibung: »Das Projekt ist gewidmet dem erwarteten Erlöser Imam Mahdi (a.) – möge er bald erscheinen.« www.eslam.de/allg/projekt.htm [10. 08. 2021].

die Videos des deutschsprachigen salafistischen Predigers Abu Jibril, der zu Hassan Dabbaghs »Jungs« (Becker 2014: 189) gehört, sehr schätze. Zwar übernehme sie bestimmte Argumentationsmuster aus diesem Milieu, dennoch sei ihre Lebensweise davon geprägt, engere Freundschaften mit nicht-muslimischen Deutschen zu knüpfen und mehr Zeit mit ihnen zu verbringen als mit Menschen, die den gleichen Glauben teilen wie sie. Amer tritt in diesem Zusammenhang selbstbewusster auf als andere Gemeindemitglieder. Wegen seines, wie er es selbst einschätzt, umfassenden Wissens über den Islam fühle er sich dazu in der Lage, nach bestimmten Gelehrten gezielt zu suchen: »Ich kenne viele Hadithe. Daher kann ich auch eigenständig entscheiden und mich einer Meinung anschließen. Ich gehe daher auf Seiten von Scheichs, denen ich vertraue.«

Eine spezielle Funktion erfüllt das Internet für Aziza. Auf diese Weise wolle sie die Geschlechtertrennung einhalten, da sie sich bei der Kontaktaufnahme mit einem Mann, um sich spirituellen Rat zu holen, nicht wohlfühle: »Es ist immer eine Frage, ist es nötig, einem Mann zu schreiben? Muss ich das wirklich machen? Da favorisiere ich eher Internetseiten.«

Fazit

Mittels qualitativer Interviews und teilnehmender Beobachtungen wurde den Fragen nachgegangen, worin Gründe für den Besuch der Al-Rahman-Moschee bestehen und inwiefern sich Ansätze für eine Pluralität religiöser Auffassungen unter den Besucher*innen erkennen lassen. Wenngleich die zugrunde liegende Feldforschung mit ihrer kleinen Stichprobe nicht als Meinungsbarometer innerhalb der Al-Rahman-Moschee bezüglich des Islams oder des Imams herangezogen werden kann, gibt sie doch einen ersten Einblick in die Vielfalt und Individualität der Besucher*innen, die sich ausgeprägter gestaltet, als es der öffentliche Diskurs erahnen lässt.

Als Hauptattraktivitätsmoment der Moschee kristallisiert sich heraus: die gleiche Gewichtung der deutschen und der arabischen Sprache, sowohl während der Predigten als auch bei den Unterrichtsangeboten. Für viele Gemeindemitglieder aus dem arabischen Raum scheint es wichtig, die Predigt in ihrer

Muttersprache zu hören, und zwar im Kreise der Familie oder mit Freund*innen. Die Suche nach dem Vertrauten in der Fremde führt sie zu einer Moschee, die sie als »arabisch« wahrnehmen. Die dortige Kultur des gegenseitigen Helfens unter den Besucher*innen trägt dazu bei, dass eine beträchtliche Gruppe von Muslim*innen in Leipzig auf ausgeprägte gegenseitige Unterstützung vertrauen kann. Diese kann den Einstieg in eine neue Kultur oder den Umgang mit fortlaufenden alltäglichen Herausforderungen erleichtern, ohne dass dabei bestimmte Identitätsmerkmale aufgegeben werden müssen.

Die Religiosität unter den sunnitisch geprägten Gemeindegliedern weist durchaus eine gewisse Diversität auf. Es ergaben sich positionelle und kontextuelle Unterschiede, die wiederum in Verbindung mit den jeweiligen Biografien der Befragten stehen. Grundsätzlich lassen sich unter den Befragten zwei Gruppen ausmachen: auf der einen Seite die, welche die islamischen Traditionen aus ihrer Heimat weiterhin befolgen möchte, und auf der anderen Seite eine Generation von Muslim*innen, die einen neuen Zugang zu ihrer Religion sucht. Als Gemeinsamkeit beider Gruppen lässt sich wiederum feststellen, dass für sie das Internet zur ersten Anlaufstelle geworden ist, um Antworten auf religiöse Fragen zu finden.

Bemerkenswerterweise ist die Mehrheit der Befragten aufgrund von Erfahrungen in ihrer Heimat gegenüber salafistischen Akteuren und Ideen sensibilisiert und bleibt daher auf Distanz zum Imam Dabbagh und dessen ihrer Ansicht nach spalterischer Rhetorik. Die betreffenden kritischen Stimmen beklagen ein kompromissloses Auftreten Dabbaghs, eine mangelnde Debattenkultur und die Abwertung von Muslim*innen, die sich während der *ḥuṭba* nicht seinen strengen Auffassungen verbunden fühlen. Der damit einhergehende Vertrauensverlust trage dazu bei, dass einzelne Gemeindebesucher*innen sich resigniert einer anderen, nicht-arabischen Moschee zuwenden, die als das »kleinere Übel« wahrgenommen werde.

Das soll nicht über positive Resonanz auf das langjährige Auftreten des Imams und seine klaren Positionierungen, die mitunter schlicht als konsequent wahrgenommen werden, innerhalb der Gemeinde hinwegtäuschen.

Auch mag es ihm punktuell gelingen, traditionelle Sichtweisen durch vorgeblich orthodoxe Narrative zu ersetzen. Sollte Dabbagh allerdings tatsächlich eine umfassende autoritäre Homogenisierung seiner Gemeinde anstreben, so scheitert er damit offenbar an der unhintergehbaren Individualität der Besucher*innen.

Als die Feldforschung beendet war, kommentierte der ehemalige Tandempartner des Autors den Sachverhalt folgendermaßen: »Wenn es noch eine andere arabische Moschee in Leipzig gäbe, würde niemand mehr zu Hassan gehen.« So übertrieben diese Aussage formuliert ist, beinhaltet sie doch einen wahren Kern, insofern sie den Wunsch nach mehr religiösem Freiraum unter Muslimen in Leipzig zum Ausdruck bringt.

Zum Inhalt

Quellen

- Ceylan, Rauf und Michael Kiefer (2013): Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Dabbagh, Hassan (2018): Sind alle Nicht-Muslime »Kuffar«? (Stellungnahme des Scheichs Hassan Dabbagh), <https://www.youtube.com/watch?v=IYBQOyGDy7M> [23. 07. 2018 (nicht mehr verfügbar)].
- Damir-Geilsdorf, Sabine (2014): Zu politischer Identitätsbildung als Radikalisierungsfaktor bei jungen Muslimen in Deutschland. In: Rauf Ceylan und Benjamin Jokisch (Hgg.): Salafismus in Deutschland: Entstehung, Radikalisierung und Prävention. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 215–238.
- Dziri, Bacem (2014): Der Salafismus in innerislamischer Selbst- und Fremdverortung. In: Rauf Ceylan und Benjamin Jokisch (Hgg.): Salafismus in Deutschland: Entstehung, Radikalisierung und Prävention. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition, 47–83.
- Döring, Frank (29. April 2017): Geheimdienst fürchtet Radikalisierung von Migranten in Leipziger Moschee. Leipziger Volkszeitung, www.lvz.de/Leipzig/Polizeiticker/Polizeiticker-Leipzig/Geheimdienst-fuerchtet-Radikalisierung-von-Migranten-in-Leipziger-Moschee [10. 08. 2021].
- Helfferich, Cornelia (2011): Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Landesamt für Verfassungsschutz Sachsen (2018): Sächsischer Verfassungsschutzbericht 2017, <https://publikationen.sachsen.de/bdb/artikel/31495> [10. 08. 2021].
- Landesamt für Verfassungsschutz Sachsen (2020): Sächsischer Verfassungsschutzbericht 2019, <https://publikationen.sachsen.de/bdb/artikel/37173> [10. 08. 2021].
- Loch, René, Alexander Böhm und Michael Freitag (22. Dezember 2018): Kundgebung, Infostand und Debatten vor der Leipziger Al-Rahman-Moschee: Es bleibt kompliziert. Leipziger Zeitung (L-IZ.de), www.l-iz.de/leben/gesellschaft/2018/12/Kundgebung-Infostand-Debatten-vor-Leipziger-Al-Rahman-Moschee-251144 [10. 08. 2021].

- Lohlker, Rüdiger (2017): Die Salafisten. Der Aufstand der Frommen, Saudi-Arabien und der Islam. München: C. H. Beck.
- Musharbash, Yassin (14. September 2006): Maischberger, Christiansen und der doppelte Imam. Spiegel Online, www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/islam-im-tv-maischberger-christiansen-und-der-doppelte-imam-a-437136.html [10.08.2021].
- Schiffauer, Werner (2015): Schule, Moschee, Elternhaus: Eine ethnologische Intervention. Berlin: Suhrkamp.
- Strunk, Katrin (2014): WWW-Salafismus: salafistische Propaganda im Internet. In: Strunk, Katrin und Wael El-Gayer (Hgg.): Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen, Methoden der Prävention, Praxisbeispiele. Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag, 67–84.
- Wagemakers, Joas (2009): The Transformation of a Radical Concept. al-wala' wa-l-bara' in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi. In: Roel Meijer (Hg.). Global Salafism: Islam's New Religious Movement. London: Hurst & Company, 81–106.
- Wiedl Nina und Carmen Becker (2014): Populäre Prediger im deutschen Salafismus. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript, 187–216.

Von »sozialistischen Brüdern«, Konfessionslosigkeit und Selbstorganisation

Portrait einer muslimischen Gemeinde in Rostock und der
Frage nach religiöser Anleitung

Martin Zabel

Einführung und Hinführung

Bis vor 30 Jahren trug die heutige Hanse- und Universitätsstadt Rostock den Rufnamen »Tor zur Welt«. Der historische Handelsort hatte den bedeutendsten Seehafen der DDR und war dadurch einer der multikulturellen Schmelztiegel des deutschen staatlichen Sozialismus.

Zwar verlor die Stadt ab 1990 viele Einwohner*innen, gewann jedoch in vielerlei Hinsicht an gesellschaftlicher Pluralität und Offenheit dazu. Sprich nach der Wende begann nicht nur ein vom deutschen Faschismus ausgelöschtes jüdisches Leben in die Stadt zurückzukehren, es reetablierten sich christliche Gruppen und Menschen mit muslimischem Bekenntnis wurden neue Bürger*innen.

Seit einigen Jahren wächst die Zahl der Muslim*innen in überschaubarer Zahl parallel zum allgemeinen Wachstum der Stadt. Laut statistischem Jahrbuch von 2019 sind 86,7 Prozent der Bevölkerung konfessionslos oder gehören zu nicht weiter ausdifferenzierten Religionsgruppen. Dazu zählen unter anderem ca. 600 jüdische Menschen sowie geschätzte 2000 bis 4000 Menschen mit unterschiedlichen Bezügen zum Islam. Prozentual liegt der Wert damit zwischen einem und zwei Prozentpunkten, während der bundesdeutsche Schnitt laut Bundesministerium

des Inneren (2020) zwischen ca. 5,4 und 5,7 Prozent an der Gesamtbevölkerung liegt.¹

Derartig statistische Zahlen sind interessant, doch verbergen sich hinter Ziffern und Kommata Biographien einzelner Menschen wie auch strukturelle gesellschaftspolitische Entwicklungen. Dieser Artikel nähert sich einer muslimischen Glaubensgemeinde, die in vielerlei Hinsicht eines genaueren Erzählens würdig ist. Im Sinne Schirin Amir-Moazamis (2018: 98) gilt es »[a]uch das Verhältnis zwischen Forschendem und Beforschtem [...] kritisch zu befragen«, weshalb die Leser*innen ein erweitertes Anrecht auf die Ursprünge meiner Quellen haben. Über 15 Jahre verteilt habe ich mich mit mehr als 70 Personen der Rostocker Gemeinde in unterschiedlicher Form und Länge ausgetauscht, mit einigen entwickelten sich gute Bekanntschaften. Bereits in meiner Schule in Dierkow hörte ich in der siebten Klasse erstmalig von Moscheen, Muslim*innen und Imamen. Die Ergebnisse dieses jahrelangen Aufenthalts im Feld fließen ebenso in diesen Artikel ein wie die qualitativen Interviews mit den Mitgliedern der muslimischen Gemeinde. Dieses Portrait handelt von der Entstehung eines Ortes, der Gott und dem gemeinschaftlichen Zusammenleben gewidmet ist, und Erzählungen von Gemeindemitgliedern. Einige meiner Kontaktpersonen baten in den Interviews und Gesprächen darum, dass nicht sie selbst in den Erzählungen der Kernpunkt sind, sondern ihre Aussagen und Erinnerungen. Dies zu respektieren, nehme ich als wissenschaftliche Aufgabe an.

Über die Zeit bestand häufig Kontakt zu den unterschiedlichen Imamen und Vorstandsmitgliedern, denn (religiöse) Gemeinschaften werden von Bezugspersonen geprägt, die sich um Bedürfnisse der Gläubigen kümmern und sie in Gebet und Andacht anleiten oder religiös bilden. Durch diesen Fokus schaut dieser Beitrag besonders auf die Imame² in der Moschee. Ein Ort, der durch komplexe Geflechte geprägt ist und viele Akteur*innen zusammenbringt. In diesem Kontext stehen zwei Fragen im Mittelpunkt: Welchen Stellenwert hat der Imam dieser Gemeinde und mit welchen Herausforderungen sind alle Beteiligten konfrontiert?

1 Siehe den Beitrag von Stenske und Bioly in diesem Band.

2 Dies bezieht sich auf das sunnitische Imam-Verständnis (Perderson 2012), nicht auf das schiitische nach Madlung (2012).

Eine Wohnung als Moschee in der DDR, auf Wunsch sozialistischer Brüder

Muslimisches Leben in Rostock war von Anfang an eng mit der Universität, genauer mit ihren Studierenden verknüpft. In der Universität waren in den vergangenen Jahren stets zwischen 1000 und 2000 ausländische Studierende immatrikuliert (Rathaus Rostock, 2019). Zwar existieren keine extra erhobenen Zahlen über deren Religionszugehörigkeit, doch die muslimische Gemeinde Rostocks besteht seit ihrem ersten Auftreten mehrheitlich aus (angehenden) Akademiker*innen. Seit 2003 sinkt die Bevölkerungszahl Rostocks nicht mehr und nimmt stattdessen jährlich zu. An der Gesamtbevölkerung von 209 191 am 31. 12. 2019 lag der Anteil der Ausländer*innen bei 7,1 Prozent (Statistisches Amt Mecklenburg-Vorpommern, 2019). In absoluten Zahlen bedeutet dies, dass 14 755 Menschen ohne deutschen Pass in Rostock leben, wobei mehr als 4000 davon aus anderen EU-Staaten stammen.

Die Ursprünge der stillen und unbewussten Gründung der muslimischen Gemeinde in Rostock liegt in den Jahren 1988/1989. In den letzten Sommern vor dem Fall der Mauer baten Studierende aus dem Bruderland des Volksdemokratischen Jemen bei der Wilhelm-Pieck-Universität³ um einen Gebetsraum und bekamen eine Wohnung in einem Studierendenwohnheim am südlichen Rand der Innenstadt zugeteilt, für die sie monatlich ungefähr 70 DDR-Mark zahlten. Ab diesem Zeitpunkt wurde der Raum quasi basisdemokratisch betrieben und Fragestellungen um Themen wie Vereinsgründung, Satzung oder gesellschaftlicher Anerkennung wurden hinter Diskussionen gestellt, die davon handelten, wer saubermacht, den Schlüssel verwaltet oder wer die Freitagspredigt vorbereitet und Vorbeter ist. Diese damals noch inoffizielle Gemeinde setzte sich aus einem Kreis von Bekannten und Freunden zusammen, dem in den ersten Jahren des Bestehens zwischen 10 und 20 Personen angehörten. Die Studierenden blieben nach dem Zerfall des kommunistischen Blocks größtenteils in Rostock und führten ihr Studium zu Ende. Andere ausländische Studenten⁴ die zum frühen kleinen Kreis einer sich oft

³ Die Wilhelm-Pieck-Universität heißt seit 1990 wieder Universität Rostock.

⁴ Es handelte sich in der frühen Phase laut meiner Interviewpartner ausschließlich um Männer in der Gemeinde.

neu entfaltenden⁵ muslimischen Religiosität zählten, stammten aus der Syrischen Arabischen Republik (SAR), aus Algerien⁶ oder aus palästinensischen Flüchtlingslagern westasiatischer Staaten⁷. Mitte der 1990er Jahre umfasste die erste muslimische Gemeinde Rostocks ca. 25 Personen, die sich vornehmlich zum Freitagsgebet in ihrer Moschee traf, einer Einraumwohnung im ehemaligen Studierendenwohnheim am Vögenteich.

»Wat sächt de Pfarrer? Gift dat wat in de Moschee to lachen?«

Eine muslimische Gemeinde und ihre Imame

Im Allgemeinen werden ganz unterschiedliche Häuser oder Räume als Moschee bezeichnet eine umfunktionierte Wohnung hält ebenso oft als Moschee her wie extra dafür errichtete Gebäude. Die Wahl hängt meist von der Anzahl der sie aufsuchenden Personen und der finanziellen Mittel der Gemeinde ab. Mit dem Verkauf des Objekts, in dem sich der erste Moscheeraum befand, an Investoren organisierte sich die muslimische Gemeinde im Jahr 1998 unter dem Vereinsnamen *Islamischer Bund Rostock e. V.* und bekam eine Baracke in der Südstadt zur Miete, die sie mit Erlaubnis der Universität in eine Moschee, ein Zentrum für die Gemeinde, umgestaltete.

Sowohl in der Wohnungsmoschee als auch in der Moschee an der neuen Adresse in der Südstadt übernahmen ganz unterschiedliche Gemeindemitglieder die Rolle des Vorbeters. Eine der Grundfunktionen des Imams ist die spirituelle Anleitung der Gläubigen in ihren religiösen Handlungen und im Alltag. Der multiethnische und akademische Charakter der Gemeinde war lange Zeit eine Besonderheit – wie auch die Vielfalt der Länder, aus denen die Vorbeter kamen. In den Moscheen Westdeutschlands stammen Imame

5 Im Sinne Firkat Karcic's (1997: 568) beziehe ich mich hier auf den Prozess des »Islamischen Erwachens«. Viele mir bekannte und von mir interviewte Personen, deren Herkunftsländer zwar eine muslimische Mehrheitsbevölkerung, jedoch ein sozialistisches Staatssystem hatten, haben im Laufe ihres Studiums während der späten 1980er Jahre angefangen, sich für islamische und muslimische Themen zu interessieren. Zu dem Zeitpunkt verstanden sie sich zwar als muslimisch, aber nicht als praktizierend.

6 Die Gemeinde erweiterte sich ab den 1990er Jahren um eine kleine Anzahl Asylsuchender.

7 Ich verwende den Begriff »westasiatische Staaten« statt anderer Bezeichnungen wie z. B. »Naher Osten« oder »Mittlerer Osten«, um eurozentrische und orientalistische Konstrukte, die damit einhergehen, nicht weiter zu aktivieren.

meist aus dem Land, um deren ethnische Herkunft die Gemeinde organisiert ist. So sind Imame deutsch-türkischer Verbände, darunter die *Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DİTİB)* und die *Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG)*, meist aus der Türkei geschickte Geistliche und auch in z. B. bosnischen, kurdischen oder pakistanischen Gemeinden kommen die Imame häufig aus dem jeweiligen Sprachraum (Ceylan 2010: 16). Die verbandlose Moschee in Rostock allerdings hatte bis ins Jahr 2003 keinen hauptamtlichen Imam, sie wurde durch religiöse Laien etabliert und betrieben, was Ayşe Almıla Akca (2020: 171) allgemein folgendermaßen beschreibt:

[...] die Genese des islamischen Feldes in Deutschland und die Institutionalisierung des Islams (ist) ohne das Handeln muslimischer Arbeiter*innen, in der Regel »religiös Unkundige«, nicht zu denken. Diese erfolgten von unten durch Selbstorganisationen von einfachen Muslim*innen, um die Befriedigung grundlegender religiöser Bedürfnisse wie das Gemeinschaftsgebet zu ermöglichen, und ging nicht von einer organisierten religiösen Elite (ergo Priester) und einer religiösen Verwaltung aus.

Das Amt des Imams ist somit nicht zwangsläufig eine offizielle Position, ohne deren hauptamtliche Besetzung eine muslimische Gemeinde nicht funktionieren könnte. Vielmehr hat die Befriedigung religiöser Bedürfnisse die primäre Funktion eines Rückzugsortes. Dazu gehört die Möglichkeit, Gebete gemeinschaftlich zu verrichten und im Besonderen das Freitagsgebet zusammen begehen zu können. Die Rolle eines Imams umfasst dabei die Anleitung der fünf täglichen Gebete, des Freitagsgebets (inklusive einer Predigt), der Festtags- und Totengebete sowie der nächtlichen Gebete im Ramadan (Hibaoui 2011: 52). Dieser gelebten Praxis steht die mehrheitsgesellschaftliche Wahrnehmung entgegen, nach der Imame »[...] als die alleinigen religiösen Akteure, die auf die Weltsicht und religiöse Praxis der muslimischen Nicht-Expert*innen [A. d. V. Laien] Einfluss nehmen, identifiziert worden [...]« sind (Akca 2020: 173). Weitere Aufgaben, die innerhalb der Moschee und präferiert durch den Imam erfüllt werden, bestehen in der Lehre von religiösen Inhalten oder auch im Unterricht der jeweiligen Mehrheitssprache(n) sowie der Seelsorge für Gemeindemitglieder. Außerdem übernehmen Imame Bereiche wie Vermittlung bei (Ehe-)Streitigkeiten und häuslicher Gewalt oder auch Beratung bei Süchten wie Drogen oder Glücksspiel (Aguilar 2018: 211). Wie angedeutet,

werden diese Aufgaben in der Rostocker Vereinsstruktur unterschiedlich verteilt und somit auch von Laien, die oftmals Vereinsmitglieder sind, oder von eigens dafür beauftragten Personen übernommen.

Laienprediger, studierte Imame und der Verein

Im Vergleich zu Westdeutschland hat »die Institutionalisierung des Islams« (Akca 2020: 171) im Osten erst später beginnen können.⁸ Das Beispiel der Rostocker Gemeinde ist hierbei unter dem Gesichtspunkt der Imame besonders interessant, da sich hieran Aushandlungsmechanismen zwischen religiösen Bedürfnissen und finanziellen, sozialen und institutionellen Herausforderungen zeigen lassen.

In der Periode nicht institutionalisierter Selbstorganisation von 1988 bis 1998 wurden die elementaren Aufgabenbereiche eines Imams von unterschiedlichen Laien ausgeführt. In einem Interview rekapituliert der langjährige Vereinsvorstandsvorsitzende Dr. Maher Fakhouri: »Mal gab es einen Jeminiten, der über längere Zeit die *ḥuṭba* [A. d. V. Freitagspredigt] hielt, dann kam 97/98 [A. d. V. kurz vor der Vereinsgründung] ein Marokkaner und übernahm das.« Für die Jahre von 1988/1989 bis 2003 bedeutete das für die Gemeinde, dass es keinen hauptamtlichen Imam gab, sondern unterschiedliche Personen bestimmt wurden, die die jeweils weitreichendsten Kenntnisse sunnitischer Lehren hatten und quasi als Wissendster unter Wissenden die Gebete und Freitagspredigten anleiteten. Gründe dafür liegen unter anderem in der Finanzstärke bzw. -schwäche. Vereine, die über keinerlei externe Einnahmen verfügen, haben oftmals kaum Möglichkeiten, Personal zu beschäftigen. Dies begünstigte besonders in der Institutionalisierungsphase unterschiedlicher muslimischer Gemeinden in Ostdeutschland den Umstand, dass nicht ausgebildete Laien de facto Imame von Moscheen wurden. Erst im Jahre 2003 konnte für ungefähr ein Jahr erstmalig ein studierter Imam das Amt beim Islamischen Bund Rostock übernehmen.

Kurz nach seinem Bachelor-Abschluss an der renommierten Al-Azhar-Universität in Kairo kam der Theologe Ahmad M. Hemaya nach Deutschland

8 Siehe Beitrag von Akca sowie den Beitrag von Schliephack und Yaldiz in diesem Band.

und wurde der erste festangestellte Imam der Gemeinde. Der Ägypter wurde zunächst als Praktikant des Vereins geringfügig entschädigt, bis ihm eine Stelle als fester Imam der Moschee angeboten werden konnte. Gemeindeglieder berichten über Ahmad Hemaya, dass er bereits bei Antritt seines Amtes über vertieftes Wissen islamischer Rechtsprechung verfügte und zügig ein wichtiger und anerkannter Bestandteil der Moschee wurde.

Nachdem Ahmad Hemaya Rostock in Richtung Lübeck und später Berlin verlassen hatte, kam der Moschee der Umstand zugute, dass in der Kreisstadt Güstrow ein voll ausgebildeter Imam aus Benin in einer Unterkunft für Geflüchtete untergebracht war. Abdel Koudouss Youssoufou Seibou studierte von 1990 bis 2002 islamische Literatur und Recht in Kuwait-Stadt und kam noch im Jahr seines Abschlusses nach Deutschland. Der bis 2006 lediglich geduldete Geistliche bekam behördlich das Recht zugesprochen, nach Rostock zu ziehen, und wurde Mitarbeiter des Islamischen Bunds und fester Imam der Gemeinde in der Südstadt. »In der Zeit ist viel passiert und wir haben viel gearbeitet für die Muslime in Rostock und auch für andere Menschen, die Interesse haben.« Abdel Koudouss Youssoufou Seibou sagt über sein zehnjähriges Amt, dass es »[...] wichtig und richtig war hier Imam zu sein. [...], vorher habe ich studiert und in Rostock in der Praxis gearbeitet. Es war interessant zu lernen, wie eine Moschee in Deutschland funktioniert.« In den zehn Jahren prägte der heute 53-Jährige die Moschee und blieb ihr bis 2016 als hauptamtlicher Imam erhalten. Seitdem kann man ihn als Stellvertreter bezeichnen, der bei Abwesenheit seines Nachfolgers die Rolle des Imams wieder übernimmt und auch darüber hinaus für die Gemeinde da ist.

Bis Juli 2019 traten unterschiedliche Personen in der Rolle als Imam in der Gemeinde nur sehr kurzzeitig auf, bis Abdulkarim al-Hasan fester Imam der Moschee wurde. Der 2015 aus Syrien geflüchtete Neu-Rostocker hat in Damaskus unterschiedliche theologische Schulen besucht und leitet die Gebete der Gemeinde. Al-Hasan bietet neben dem Unterricht zu muslimischen Themen auch persönliche und telefonische Seelsorge für die Gemeindeglieder und ihre Familien an.

Seit der Gründung des Vereins *Islamischer Bund Rostock e. V.* 1998 übernimmt ein Teil der Gemeinde interreligiöse Aufgaben und kümmert sich gleichzeitig

um Interessen von Nicht-Muslim*innen. So werden Besuche von Schulklassen oder aus Altersheimen, aber auch der Tag der offenen Moschee organisiert. Es zeigte sich häufig, dass die jeweiligen Imame dabei im Hintergrund agierten oder teilweise abwesend waren, weshalb diese Aktivitäten oft komplett vom Vorstand der Moschee übernommen wurden. Im Sinne Akcas (2020: 175) minderte es weder die Stellung der Imame noch der vermittelten Inhalte, denn Imame sind im Geflecht der Moscheen in Deutschland weder die alleinige (religiöse) Autorität, noch die einzige Repräsentanz nach außen (ebd.) Bezüglich der Moschee des Islamischen Bunds Rostock ließe sich festhalten, dass es sich beim Imam primär um die interne (religiöse) Autorität handelt, während Vorstand und weitere Teile der Gemeinde sowohl intern, als auch extern als (religiöse) Autoritäten wirken und auch als solche wahrgenommen werden.⁹

Schlussbetrachtung

Die Gemeinde, ihr Vorstand und abwechselnd ihre Imame stehen seit Jahren vor ganz unterschiedlichen Herausforderungen. Zum einen gibt es die Problematik des Ortes, da die 1998 bezogene und chronisch renovierungswürdige Universitätsbaracke inmitten neuer Bebauungspläne der Stadtverwaltung steht. Zum anderen kam es zu Auseinandersetzungen, die auch an der Person des Imams Abdel Koudouss Youssoufou Seibou ausgetragen wurden. Der Vorstandsvorsitzende Dr. Maher Fakhouri berichtet, dass die theologische Integrität des Imams immer wieder in Frage gestellt wurde. Am Imam entbrannte ein Konflikt, der auf die Vereinsstrukturen überging, da einige versuchten, diese zu übernehmen.

In diesem zeigt sich zum einen, welche Autorität Mitglieder der Gemeinde haben, auch wenn es sich bei ihnen um religiöse Laien handelt. Zum anderen beweist der Konflikt, dass die Person des Imams verhandelbar, austauschbar und auch weniger unangefochten ist, als häufig von der Mehrheitsgesellschaft angenommen wird. Auf Grundlage der Konflikte bemühten sich einige Dutzend ehemalige Gemeindeglieder um die Gründung neuer Vereine und Projekte,

⁹ Basierend auf eigenen Eindrücken und Aussagen von christlichen und jüdischen Teilnehmenden des interreligiösen Dialogs in Rostock.

unterschiedliche Gebetsräume wurden eröffnet, die nach einer monatelangen Schließung 2020 nur unregelmäßig (Stand Januar 2021) geöffnet sind.

Im Allgemeinen sind Aushandlungsprozesse innerhalb von Gemeinden allseits bekannte Realitäten. Am Beispiel der Moschee in Rostock zeigt sich, dass der ideelle Stellenwert eines Imams sehr hoch ist. Gemeindemitglieder haben mir gegenüber immer wieder betont, wie wichtig es ist, einen Imam im Hauptamt zu haben, der »[...] immer da ist, erreichbar ist und den wir kennen.« Eine Vertrauensperson mit religiöser Ausbildung also. Das Beispiel zeigt auch, dass wenn Dissens und Opposition in Bezug auf die Person des Imams oder auf Mitglieder der Vorstände entstehen, diese zu Konflikten oder gar Spaltungen führen können (Volgmann 2016). All dies geschieht eingebettet in einen gesellschaftlichen Kontext, in dem seit 20 Jahren auch Anfeindungen und Ablehnung gegenüber Rostocks Muslim*innen Realität sind. War die NPD lange Zeit alleine mit rassistischer Agitation, ist seit einigen Jahren zu beobachten, dass sowohl AfD als auch Identitäre und andere Rechte die Rostocker Moscheegemeinde verstärkt in den Fokus genommen haben. Der Gemeinde, den Imamen und dem Vorstand ist dies bekannt. Sie wollen sich nach eigenen Angaben jedoch auf die Leitung der Moschee und den Austausch mit Nicht-Muslim*innen konzentrieren und darauf, dass irgendwann ein Moschee-Gebäude errichtet wird, in dem es nicht durch die Decke regnet, und dass es einen festangestellten Imam und feste Vereinsstrukturen gibt.

Zum Inhalt

Quellen

- Akca, Ayşe Almlıa (2020): Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Schirin (2018): Epistemologien der »muslimischen Frage« in Europa. In: Schirin Amir-Moazami (Hg.): Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa, Bielefeld: Transcript Verlag, 91–124.
- Bundesministerium des Inneren (2020): Islam in Deutschland, <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/islam-in-deutschland/islam-in-deutschland-node.html> [10. 08. 2021].
- Ceylan, Rauf (2010): Die Prediger des Islam. Imame – wer sind sie und was sie wirklich wollen. Freiburg im Breisgau: Herder.

- Hernández Aguilar, Luiz Manuel (2018): *Governing Muslims and Islam in Contemporary Germany. Race, Time, and the German Islam Conference*. Leiden: Brill.
- Hibaoui, Abdelmalik (2011): Was gehört zum Aufgabengebiet eines Imams? In: Michael Borchard und Rauf Ceylan (Hgg.): *Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess: Gemeindepädagogische Perspektiven*. Göttingen: V & R Unipress, Universitätsverlag Osnabrück, 51–58.
- Karcic, Firket (1997): *Islamic Revival in the Balkans 1970–1992*. In: *Islamic Studies*, Vol. 36, No. 2/3, Special Issue: *Islam in the Balkans*, 565–581.
- Madelung, Wilferd (2012): *Imāma*. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0369 [10.08.2021].
- Pedersen, Johannes et al. (2012): *Masdjid*. In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Edited by: P. Bearman et al., http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0694 [10.08.2021].
- Rathaus Rostock (2019): *Ausländische Studierende zieht es in die Ingenieurwissenschaften*. Pressemitteilung vom 29.11.2019 – *Bildung und Wissenschaft*: https://rathaus.rostock.de/de/rathaus/aktuelles_medien/auslaendische_studierende_zieht_es_in_die_ingenieurwissenschaften/278340 [10.08.2021].
- Statistisches Amt Mecklenburg-Vorpommern (2019): *Statistisches Jahrbuch Mecklenburg-Vorpommern 2019*. Landesamt für innere Verwaltung Mecklenburg-Vorpommern: Schwerin.
- Volgmann, Thomas (31.05.2016): *Radikale in Rostocker Moschee*. <https://www.nnn.de/lokales/rostock/radikale-in-rostocker-moschee-id13849841.html> [10.08.2021].

Schiitische Gemeinden in Leipzig im Kontext einer globalen Tradition

Christoph Gümmer

Die Erforschung zwölferschiitischer Religiosität in Deutschland steht noch an ihrem Anfang. Nur wenige Publikationen haben sich bisher explizit mit der – auch in Deutschland – zweitgrößten Konfession des Islams auseinandergesetzt (z. B. Langer und Weineck 2017; Böttcher 2007). Das gilt umso mehr für die neuen Bundesländer: Kaum etwas ist über das dortige Gemeindeleben der Schia bekannt – für viele nicht einmal, dass es überhaupt existiert. Der folgende Artikel trägt dazu bei, diese Lücke an entscheidender Stelle zu schließen, indem er sich drei schiitischen Gemeinden in Leipzig widmet, von denen bisher lediglich eine ansatzweise öffentlich wahrgenommen wurde. Die Gemeinden werden anhand ihrer Entwicklungsgeschichte, Räumlichkeiten, ethno-sozialen und sprachlichen Zusammensetzung, Aktivitäten sowie ihrem Verhältnis zueinander porträtiert. Die dabei vorgestellten Ergebnisse wurden mithilfe von Methoden der qualitativen Sozialforschungen in den Jahren 2018 bis 2020 im Feld gewonnen, beruhen also maßgeblich auf subjektiven Zeugnissen. Der Autor nahm während dieser Zeit im Sinne einer »dichten Teilnahme« (Spittler 2001) beobachtend am religiösen Leben verschiedener schiitischer Gemeinden in Leipzig teil.¹ Zudem führte er Inter-

¹ Dies beinhaltet vor allem die Anwesenheit unmittelbar vor, während und nach religiösen Festen und weiteren Veranstaltungen in den betreffenden Räumlichkeiten. Der Autor hat dabei seine Position als Forscher offengelegt und auf dieser Grundlage mit Besuchern, Geistlichen und Verantwortlichen interagiert. Dabei wurde ihm durchaus Offenheit entgegengebracht, wenngleich er vereinzelt auch fälschlicherweise als religiös interessiert wahrgenommen wurde. Die Kommunikation erfolgte auf Persisch, mit Geistlichen zumeist auf Arabisch und mit Verantwortlichen teilweise auch auf Englisch und Deutsch. Zu betonen ist überdies, dass

views mit Gemeindemitgliedern und religiösen Experten und wertete durch Archiv- und Medienrecherche gewonnene Quellen aus (Przyborski und Wohlrab-Sahr 2014: 118–140). Im Zuge der Forschung drängten sich neben Fragen nach Zusammensetzung und Aktivitäten auch solche nach der Geschichte und Vernetzung der Gemeinden innerhalb Deutschlands und im transnationalen Kontext auf. Insgesamt wird deutlich, dass schiitisches Gemeindeleben in Ostdeutschland sich derzeit im Aufbruch befindet – und Leipzig dabei als ein Zentrum in Erscheinung tritt.

Den Porträts ist zur besseren Orientierung ein Überblick über wesentliche Eigenheiten schiitischer Religiosität vorangestellt. Diese betreffen die Gebiete der geistlichen Autorität, religiösen Infrastruktur und transnationalen Netzwerke. Da es vor allem religiöse Rituale und Feste sind, die das Leben schiitischer Gemeinden vor Ort prägen, soll zudem ein kurzer Abriss des schiitisch-islamischen Jahreskalenders das Verständnis erleichtern. Schließlich existiert eine Vielzahl schiitischer Riten im sunnitischen Mehrheitsislam nicht.

Die Schia: Eine islamische Konfession

Die Schia stellt mit 10 bis 15 Prozent der Muslim*innen weltweit die zweitgrößte Strömung innerhalb des Islams dar. Als solche ist sie praktisch überall dort vertreten, wo Muslim*innen leben. Große schiitische Minderheiten leben im Libanon, in Saudi-Arabien, Afghanistan, Pakistan, dem Jemen und in Indien. Nur in wenigen Staaten der islamisch geprägten Welt stellt die Schia eine Bevölkerungsmehrheit, nämlich in Bahrain, Aserbaidschan, Irak und Iran (Brunner 2016: 310–311). Die Geschichte des schiitischen Islams ist eine Geschichte der Minorität, häufig auch eine Geschichte von Verfolgung oder Opposition. Diese Erfahrungen prägen das Selbstbild der Schiit*innen – auch in Sachsen. Unter Sunnit*innen sind sie nicht selten als Abtrünnige oder Fanatiker*innen verschrien, obwohl zwischen schiitischer und sunnitischer Religiosität grundlegende Übereinstimmungen bestehen: etwa beim Fasten im Ramadan, der Pilgerfahrt nach Mekka und den beiden großen islamischen

die Veranstaltungen fast ausschließlich nach Geschlechtern getrennt stattfanden, sodass die zusammengetragenen Eindrücke und Zeugnisse eine dezidiert männliche Perspektive abbilden.

Festtagen, dem Zuckerfest und dem Opferfest. Wiederum bestehen in entscheidenden Bekenntnisfragen und Abläufen der rituellen Praxis erhebliche Unterschiede. Neben verschiedenen Vorgaben zur Verrichtung des Pflichtgebetes und Fragen des religiösen Rechts ist die Beurteilung der Frage nach der Nachfolge des Propheten Muḥammad der augenfälligste Unterschied beider Konfessionen. Hierin lag der historische Anlass zur Spaltung des frühen Islams in Sunna und Schia. Sunnit*innen vertraten das Prinzip des Kalifats (von arabisch *ḥilāfa*: Nachfolge). Die ersten vier Kalifen wurden durch einen Rat aus dem Umfeld des verstorbenen Propheten gewählt und stellten die politische und religiöse Autorität im sunnitischen Islam. Die Legitimität dieses Prinzips wurde von der *šīʿat ʿAlī* (deutsch Partei Alis) bestritten, die stattdessen das Konzept des Imamats vertraten. Statt von einem Kalifen sollte die islamische Gemeinschaft von einem Imam angeführt werden.² Die Legitimation des Imams erfolgte laut der Schia nicht durch die Gläubigen, sondern habe noch zu Lebzeiten des Propheten durch diesen selbst stattgefunden. Muḥammad habe seinen Schwiegersohn ʿAlī ibn Abī Ṭālib zum Nachfolger bestimmt. Nach dem Tode ʿAlīs konnten nur dessen männliche Nachkommen als rechtmäßige spirituelle und politische Führer der muslimischen Gemeinschaft als Imame auftreten. Auf diese Weise besaß das Imamatsamt von Beginn an dynastische Züge. Über die Frage, welche der Nachkommen dieses Amt bekleiden durften (oder dürfen), gab und gibt es allerdings auch innerhalb der Partei ʿAlīs Meinungsverschiedenheiten. So entstanden verschiedene Unterströmungen der Schia. Neben der Mehrheitsströmung, der sogenannten Zwölferschia, gibt es noch andere Gruppen wie etwa die auch als Siebenschia bekannte *Ismāʿīliya*.³ Diese sind jedoch, vor allem aufgrund

2 Schiitische Imame sind nicht zu verwechseln mit der gleichlautenden Bezeichnung für sunnitische Vorbeter. Beide Begriffe gehen auf dieselbe arabische Wurzel *ʿ-ḥ-m* (etw. oder jmdm. vorstehen) zurück, haben sich jedoch später innerhalb der jeweiligen konfessionellen Verwendung unterschiedlich entwickelt.

3 Die Zahlenbezeichnungen verweisen auf die von den Konfessionen anerkannten Imame. Die Zwölferschia erkennt eine Linie von zwölf in der Geschichte auftretenden Imamen an. Eine Spaltung erfolgte anhand der Frage nach dem siebten Imam. Zwölferschii*innen erkennen Mūsā ibn Ġaʿfar al-Kāzīm an, die *Ismāʿīliya* dessen Bruder Ismāʿīl ibn Ġaʿfar. Während die Linie der zwölfschiitischen Imame abbricht, wird die *Ismāʿīliya* derzeit von ihrem neunundvierzigsten Imam, Karim Aga Khan IV., geführt.

ihrer zahlenmäßig verschwindenden Größe, im muslimischen Leben in den neuen Bundesländern bislang nicht wahrnehmbar. Wenn im Folgenden von der Schia oder Schiit*innen die Rede ist, beziehen sich diese Begriffe daher ausschließlich auf die Zwölferschia.

Geschichtliche Entwicklung

‘Alī ibn Abī Ṭālib gilt als der erste, noch vom Propheten selbst designierte, Imam. Neben seinem politischen Anspruch besitzt Muḥammads Schwiegersohn in der schiitischen Tradition darüber hinaus religiöse Eigenschaften, die weit über die Sphäre der Politik hinausreichen. Ebenso wie der Prophet selbst gelten ‘Alī und dessen Frau, Muḥammads Tochter Fāṭima, in der schiitischen Tradition als sündlos und unfehlbar. Diese Aura der Übernatürlichkeit besitzen auch die elf nachfolgenden Imame. Sie gelten über ihren Tod hinaus als Mittler zwischen Mensch und Gott. Anders als im sunnitschen Islam nehmen die schiitischen Imame daher eine besondere Rolle im schiitischen Glauben ein – obwohl oder gerade weil sie anders als ‘Alī keine politische Herrschaft mehr ausüben konnten. Vielmehr wurden die Imame zu Sinnbildern der Unterdrückten und der Aufopferungsbereitschaft (Halm 1988: 33).

Mit Ausnahme des zwölften Imams, der sich bis heute vor der Welt verborgen halte, wurden alle Imame Opfer von Mordkomplotten. Diese »Opfertode« der Imame besitzen im schiitischen Verständnis eine kosmologische Bedeutung: Durch sie haben die Imame die Schuld der sündigen Menschen auf sich genommen und bewahren diese vor der jenseitigen Strafe Gottes (ebd.: 144–145). Das Martyrium (arabisch *šahāda*) der Unschuldigen spielte in der Folge eine große Rolle in der schiitischen Religiosität. Zentral ist in diesem Zusammenhang das Martyrium des dritten Imams und Propheten-enkels Ḥusain. Er wurde im Jahre 680 n. Chr. gemeinsam mit zahlreichen Anhängern in der Schlacht von Kerbala, im heutigen Irak, durch die Truppen des sunnitischen Kalifen Yazid I. getötet (ebd.: 18–20). Der schiitischen Tradition zufolge nahm Ḥusain seinen Tod als Märtyrer bereitwillig entgegen und rettete den Islam auf diese Weise vor der Korruption durch die weltliche Macht der Kalifen. Dem weiter bestehenden nominellen Anspruch der Schiit*innen zum Trotz übte auch keiner der nachfolgenden Imame mehr

politische Herrschaft aus. Vielmehr erlitten sie wie Ḥusain das Martyrium. Der zwölfte Imam verschwand schließlich im Jahr 941 n. Chr. Sein Verschwinden stürzte die Schia zunächst in eine Krise. Mit der Zeit setzte sich allerdings die Überzeugung durch, der zwölfte Imam sei, von Gott geschützt und aus der Welt entrückt, noch am Leben und werde zu gegebener Zeit zurückkehren (Brunner 2016: 312–314).

Bis heute gilt der verborgene zwölfte Imam nach dieser Deutung als legitimer politischer und geistiger Führer der Muslim*innen. In seiner Abwesenheit entwickelte sich ein schiitisches Gelehrtentum, das, zunächst unpolitisch, auf Grundlage der Aussprüche und Überlieferungen des Propheten und der zwölf Imame eine eigene Tradition des islamischen Rechts entwickelte. Über die Jahrhunderte vertraten diese Gelehrten einen immer stärkeren Anspruch auf die Stellvertreterschaft des verborgenen Imams: Die Auslegung des religiösen Rechts, das Einsammeln der islamischen Pflichtabgabe *zakāt* und sogar die Ausübung weltlicher Herrschaft wurden nach und nach von ihnen beansprucht. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert hierarchisierte sich der Gelehrtenstand, sodass gelegentlich von einem »Klerus« vergleichbar mit der katholischen Kirche gesprochen wird. Dieser Vergleich ist unzutreffend. Trotz entsprechender Bestrebungen ist es nie gelungen, eine oberste geistliche Autorität oder eine kirchenähnliche Organisationsstruktur zu etablieren. Seit 1979 allerdings üben Gelehrte in der durch schiitische Theologie legitimierten Islamischen Republik Iran weltliche Macht aus.

Ajattollahnetzwerke als Repräsentanten religiöser Autorität

Anstelle einer einheitlichen Kirche, wie z. B. im evangelischen und katholischen Christentum, repräsentieren miteinander konkurrierende Netzwerke von wenigen hochstehenden schiitischen Geistlichen religiöse Autorität innerhalb der gegenwärtigen Schia. Legitimiert wird die religiöse Autorität dieser Geistlichen durch das sogenannte Prinzip der *marǧāʿīya*, einer kollektiven Anerkennung durch die Gläubigen. Im Zentrum der *marǧāʿīya* steht die Auffassung, dass jede*r praktizierende Schiit*in die Pflicht hat, in allen religiösen Fragen der Meinung eines durch seine Studien der islamischen Wissenschaften besonders qualifizierten Rechtsgelehrten zu folgen. Dieser

Rechtsgelehrte wird *marǧa' at-taqlīd* (deutsch Quelle der Nachahmung) oder häufig abgekürzt nur *marǧa'* genannt und muss nach gängiger Auffassung zur selbstständigen Auslegung des islamischen Rechts fähig (arabisch/per-sisch *muǧtahid*) und männlich sein (Calmard 2012). Die Gläubigen besitzen die Freiheit, einen qualifizierten Rechtsgelehrten selbst auszuwählen. Je mehr Gläubige einem *muǧtahid* als *marǧa'* folgen, desto größer wird dessen Bedeutung als Geistlicher. Seine Bedeutung speist sich zudem aus seiner Rolle als Verwalter der religiösen Pflichtabgaben. Diese werden sowohl in Form des *zakāt* als auch des ausschließlich schiitischen *ḥums* (deutsch Fünftel, in Form einer Luxussteuer) an den *marǧa'* gezahlt. Dieser verfügt damit über finanzielle Mittel, die mit der Größe und Finanzkraft seiner Anhängerschaft wachsen. Aus diesen Mitteln finanziert der Gelehrte wohltätige Einrichtungen wie Schulen, Waisen- und Krankenhäuser sowie Stipendien für angehende Gelehrte, die er so ebenfalls an sich bindet (Böttcher 2005: 38). Auf diese Weise entsteht ein Netz aus Gläubigen, Geistlichen und Institutionen, denen der *marǧa'* vorsteht. Im Zeitalter der Globalisierung haben es einige wenige besonders einflussreiche Geistliche geschafft, internationale Netzwerke zu etablieren. Ihre Netzwerke dominieren aus drei Zentren der schiitischen Gelehrsamkeit heraus – den irakischen Schreinstädten Nadschaf und Kerbala, dem iranischen Qom und aus Beirut im Libanon – in nahezu allen schiitischen Gemeinden der Welt. Annabelle Böttcher bezeichnet diese Strukturen als »Ayatollahnetzwerke« (Böttcher 2007: 211). Als besonders einflussreich in Deutschland können die beiden derzeit mit Abstand größten Ajatollahnetzwerke des iranischen Revolutionsführers Ali Khamenei (ʿAlī-yi Ḥāmeneʿī) und des irakischen Großajatollahs Ali as-Sistani (ʿAlī as-Sīstānī) bezeichnet werden (Böttcher 2005: 38). Diese beiden Netzwerke dominieren auch das globale Schiitentum. Kleinere Netzwerke existieren zwar, sind in ihrem Einfluss aber kaum bedeutend. Entscheidenden Einfluss haben hingegen die großen Netzwerke nicht nur auf die lokale Gemeindebildung, sondern auch auf die Etablierung von Dachverbänden und Bildungsinstitutionen. Auf der Ebene der Gemeindebesucher*innen spielen allerdings häufig das direkte Gemeindeleben und die Teilnahme an Ritualen eine wichtigere Rolle als Fragen internationaler Netzwerke.

Besonderheiten schiitischen Gemeindelebens

Religiöse Rituale der Schia sind in besonderem Maße von ritualisierter Trauer und Leid geprägt. Die Aufopferungsbereitschaft der Imame für die Gerechtigkeit gilt als Ideal. In der Außenwahrnehmung wird die Konfession mitunter als »Klagereligion« beschrieben (Brunner 2016: 331). Durch die Pflicht zur Nachahmung der Imame durch die Gläubigen gilt auch die idealisierte Selbstaufopferung im schiitischen Islam als eine religiöse Pflicht. Während ein tatsächliches Martyrium von den Gläubigen nicht erwartet wird, besitzt das Ritual in der Schia einen erlösenden Charakter für das Individuum und für den Islam: Es ermöglicht den Gläubigen eine Teilhabe am Martyrium und hebt so einen Teil der eigenen Sünden auf und reinigt den Islam als ganzen (Ayoub 1978: 141–143). In der schiitischen Tradition haben sich so einige Trauerrituale entwickelt, die das Gemeindeleben wesentlich prägen. Sie spielen eine sehr viel bedeutendere Rolle als das Freitagsgebet, das über Jahrhunderte von den Gelehrten abgelehnt wurde und auch heute in der Regel selten und wenig besucht stattfindet (Momen 1985: 237–239).⁴ Auch Moscheen spielen eine weniger wichtige Rolle im schiitischen Gemeindeleben. Zu den Trauer Ritualen treffen sich die Gläubigen mitunter auch in Privathäusern, aber vor allem in eigenen Versammlungshäusern. Diese Versammlungshäuser werden im Gedenken an den dritten Imam *Ḥusainīyas* genannt (Momen 1985: 244). Eine *Ḥusainīya* wird traditionellerweise von einem Komitee (persisch *hai'at*) betrieben und dient als Anlaufpunkt einer für gewöhnlich nicht klar umgrenzten Gemeinde für Veranstaltungen im gesamten Jahr. Eine persönliche oder familiäre Bindung spielt bei diesen Gemeinden eine maßgebliche Rolle, wohingegen eine offizielle Mitgliedschaft keine Voraussetzung für den Besuch einer *Ḥusainīya* ist.

Neben spezifisch religiösen Feiertagen werden in der *Ḥusainīya* auch Trauerveranstaltungen beim Tode eines Gemeindemitglieds, Hochzeiten und

⁴ Das Freitagsgebet wurde im heutigen Iran erst unter den Safaviden (1501–1722) eingeführt und setzte sich von dort ausgehend vielfach erst im 19. Jahrhundert gegen (teils gewaltsame) Widerstände aus Gelehrtenkreisen allmählich durch. Die Argumentation gegen das Freitagsgebet gründete sich darauf, dass der Imam das Freitagsgebet (symbolisch) leiten müsse. Solange er jedoch entrückt ist, könne es kein Freitagsgebet geben.

Geburtstage begangen. Den Höhepunkt des schiitischen Kalenderjahres bilden im Monat *Muḥarram* die mindestens zehntägigen Trauerriten, deren Höhepunkt der *ʿĀšūrā* (vom arabisch Wort für zehn) genannte zehnte *Muḥarram* bildet. Die *Muḥarram*-Riten dienen der Erinnerung des Martyriums des dritten Imams Ḥusain in Kerbala. Ihr Ablauf bildet die Vorlage für die Trauerrituale an den Todestagen der anderen Imame. Schiitische Trauerrituale bestehen aus verschiedenen Elementen, die sich über die Jahrhunderte entwickelt und verändert haben. Weitverbreitet sind heute das Erzählen der Martyriums-geschichte (persisch *rauza ḥʿānī*) und das gemeinschaftliche Weinen um den Imam. Predigten von eingeladenen Geistlichen sind möglich. Anschließend wird der Trauer und dem Leid durch das gemeinsame Singen von Klageliedern und der Rezitation frommer Elegien in Gedichtform Ausdruck verliehen. Im Verlauf der Veranstaltung gehen (zumindest die männlichen Teilnehmer) zu verschiedenen Formen der Selbstgeißelung (persisch *mātam*) über. Begleitet wird der *mātam* wiederum durch rhythmische Elegien der Teilnehmer. Das Schlagen auf den eigenen Körper erfolgt im Takt zum Gesang, in der Regel wird dabei mit der flachen Hand auf den Brustkorb geschlagen. Die Rituale unterscheiden sich je nach lokaler Tradition. Mancherorts werden in extremeren Formen der Selbstgeißelung dem eigenen Körper mit Klingenwerkzeugen Schnittwunden zugefügt. Vielerorts finden große Teile der Zeremonien als öffentliche Straßenprozessionen statt, die als rituelle Leichenzüge inszeniert werden (Halm 1994: 73–75). Insbesondere die extremen Formen der Selbstgeißelung werden regelmäßig durch einflussreiche Geistliche als heterodoxe Praktiken verurteilt (ebd.: 94). Eine weitere wichtige Institution im schiitischen Gemeindeleben ist der *duʿāʿ* (deutsch Anrufung, Bitte). Das Bittgebet nimmt eine besondere Rolle neben den täglichen Ritualgebeten ein. Diese Gebetsform ist nicht auf die Schia beschränkt, besitzt aber eine spezielle konfessionelle Prägung und eine hervorgehobene Bedeutung. Der schiitische *duʿāʿ* richtet sich nicht ausschließlich direkt an Gott, mit ihm bittet man auch die Imame, Fāṭīma oder Muḥammad um Vermittlung. Bittgebete gibt es für alle Lebenslagen. Sie sind ein häufiger Teil religiöser Zeremonien. Eine Sonderform des *duʿāʿ* ist das Pilgergebet *ziyāra*. Die *ziyāra* wird im besten Fall am Grab eines Imams gehalten, kann jedoch auch ohne Pilgerreise

während eines Trauerrituals gebetet werden (Amir-Moezzi 2011: 375–382). Relevant ist dies insbesondere für Gemeinden, die, wie im Falle Deutschlands, weit von den Grabstätten der Imame entfernt liegen.

Schiitische Gemeindestrukturen in Deutschland

Schiitische Religiosität existiert in Deutschland seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Getragen wurde sie in der ersten Jahrhunderthälfte von wenigen iranischen Handelsvertreter*innen und Studierenden. Erst seit den 1970er Jahren vergrößerte sich die Zahl der in Deutschland lebenden Gläubigen durch libanesisch und irakische Schiit*innen. Ursache war vor allem die Flucht vor Verfolgung, Vertreibung und (Bürger-)Krieg. Die Migrationsbewegung konzentrierte sich vor allem auf die damalige Bundesrepublik mit einem Zentrum in Westberlin (Böttcher 2007: 209–210). Seit 2015 ist ein erneuter Anstieg schiitischer Zuwanderung, vor allem durch Angehörige der afghanischen Minderheit der Hazara⁵, zu beobachten, die im Rahmen der deutschen Asylgesetzgebung als Schutzsuchende über das Land verteilt auch in den neuen Bundesländern angesiedelt wurden. Im Gegensatz zu sunnitischen Muslim*innen spielte Arbeitsmigration als Ursache für den Zuzug insgesamt nur eine untergeordnete Rolle. Zum Zeitpunkt der letzten Erhebung von 2017 stellten Schiit*innen 7,1 Prozent der 3,8 bis 4,3 Millionen in Deutschland lebenden Muslim*innen (Langer und Weineck 2017: 219–220). Robert Langer und Benjamin Weineck gehen im selben Jahr in einer von ihnen erstmalig explizit zu schiitischen Gemeinden in Deutschland durchgeführten Untersuchung von 200 000 bis 360 000 Schiit*innen aus. Ihre Untersuchung zeigt zudem, dass die Gemeinden eine hohe ethnische Diversität aufweisen (ebd: 218). Diese schiitische Demografie wurde jedoch bisher nicht tiefgehend erforscht.

⁵ Die Hazara sind eine persischsprachige Ethnie aus Zentralafghanistan. Sie sind überwiegend Anhänger*innen der schiitischen Konfession und waren im 19. und 20. Jahrhundert anhaltender Diskriminierung und Verfolgung ausgesetzt. Bereits in den 1890er Jahren kam es zu einem Völkermord an den Hazara durch die paschtunischen Herrscher. Seit Ausbruch des afghanischen Bürgerkriegs ab 1978 wurde die hazarische Zivilbevölkerung wiederholt Opfer von Anschlägen und Massakern. Große Gemeinschaften geflüchteter Hazara bildeten sich in den Nachbarstaaten Iran und Pakistan. Auch dort sind sie vielfach Diskriminierung und Verfolgung ausgesetzt. Einen Überblick über die Geschichte der Hazara liefern Khazeni et al. 2005: 76–93.

Mathias Rohe wies 2018 darauf hin, dass diese Forschungslücke nicht allein die Schia betrifft, sondern alle Zahlen zu Muslim*innen in Deutschland bislang nur auf Schätzungen und Hochrechnungen beruhen (Rohe 2018: 83). Dieser allgemeine Umstand gilt allerdings noch einmal in verschärfter Form für den schiitischen Islam. Insbesondere die Präsenz der Hazara wurde bisher nicht ausreichend in die Erforschung der schiitischen Religiosität und des Gemeindelebens einbezogen, was angesichts des Wachstumsimpulses seit 2015 dringend nötig erscheint.

Bekannt ist, dass bei muslimischen Gemeinden in Deutschland ein enger Zusammenhang zwischen ethnischem Hintergrund und der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinde besteht. In nahezu allen Moscheegemeinden herrscht jeweils eine Herkunftsgruppe vor. Auch wenn Besuchende abweichender Herkunftsgruppen in zwei Dritteln der Moscheen gängig sind, weisen nur 5 Prozent der Moscheen in Deutschland eine paritätische Zusammensetzung auf (Halm et al. 2012: 59–62). Das Prinzip der ethnisch organisierten Gemeinde gilt offenbar auch für Schiit*innen: Insbesondere sprachliche Homogenität, vor allem für die Sprachen Arabisch, Persisch und Urdu, scheinen ein ausschlaggebender Faktor für die Gemeindebildung zu sein (Langer und Weineck 2017: 226). Die Mehrheit der Schiit*innen bilden den Schätzungen zufolge iranischstämmige Gläubige, gefolgt von Afghan*innen und Libanes*innen. Daneben spielen mancherorts türkische Konvertit*innen angesichts ihrer relativ geringen Zahl eine überproportional aktive Rolle im Gemeindeleben (ebd.: 228). Es ist jedoch auch bekannt, dass die Gesamtgruppe der nominellen Schiit*innen deutlich weniger religiös eingestellt ist als Sunnit*innen in Deutschland. Dazu zählt auch der Umstand, dass es unter nominellen Schiit*innen eine Gruppe deutlich atheistisch eingestellter Personen gibt, die sich zum Teil kulturell dem schiitischen Spektrum zurechnet, zum Teil Religion distanziert gegenübersteht (Rohe 2018: 83).

Im Westen der Republik existieren heute etablierte Gemeinden und Verbände. Diese sind nicht selten Teil der Zivilgesellschaft und stehen – von Kommunal- bis Bundesebene – in einem öffentlichen Austausch mit der Politik. Im Vergleich dazu entwickelte sich das schiitische Gemeindeleben in den neuen Bundesländern deutlich schwächer. Dies lag neben anderen Strategien der

Migrations- und Religionspolitik auch an der wirtschaftlichen Attraktivität Westdeutschlands nach der Wiedervereinigung. Um ein Verständnis für die Situation schiitischer Gemeinden in Ostdeutschland zu bekommen, ist es daher wichtig, sich die gesamtdeutsche Situation und den Einfluss der westdeutschen Gemeinden vor Augen zu führen.

Insgesamt bestehen in Deutschland rund 190 als Verein eingetragene schiitische Gemeinden (Langer und Weineck 2017: 224–225). Neben der Vereinsform gibt es jedoch eine anzunehmend hohe Zahl an informell organisierten Gemeinden. Als zentrale schiitische Institution in Deutschland gilt die Imam-Ali-Moschee im Hamburg. Die Moschee wird getragen vom IZH, dem *Islamischen Zentrum Hamburg e. V.* (IZH 2006: 1). Sie besitzt seit ihrer Gründung 1962 als erste schiitische Moschee in Deutschland gesamteuropäische Bedeutung. Diese Bedeutung wurde im Zuge der Islamischen Revolution im Iran 1979 noch einmal aufgewertet. Das IZH gilt neben der Botschaft der Islamischen Republik Iran als deren zweitwichtigste außenpolitische Vertretung in Deutschland (Bundesregierung 2018: 3). Ausgehend vom IZH erfolgte 2009 die Gründung des Dachverbands *Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands e. V.* (IGS), deren Sitz sich ebenfalls in Hamburg befindet (IGS 2009: 1). Die IGS nimmt für sich in Anspruch, 150 der auf Vereinsbasis gegründeten schiitischen Gemeinden in Deutschland zu repräsentieren⁶ und sieht sich als die Interessenvertretung der Schiit*innen in Deutschland. Als solche möchte sie das schiitische Gemeindeleben in der Bundesrepublik organisieren. Dazu strebt sie die Anerkennung als Religionsgemeinschaft im Sinne einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an (IGS 2013). Das IZH und die IGS sind unmittelbar dem Ajatollahnetzwerk Ali Khameneis zuzurechnen. Noch vor der IGS gilt das IZH als Anlaufstelle für Unterstützungsgesuche von Gemeinden in Deutschland an dieses Netzwerk. Auch das Netzwerk des irakischen Gelehrten Ali as-Sistani besitzt eine ähnliche Vertretung, allerdings in einer weniger bekannten Gemeinde in Kassel. Dem Autor gegenüber erklärten Interviewte während der Feldforschung wiederholt, dass die

6 Eine entsprechende »Moschee- und Gemeindekarte« ist abrufbar unter <http://www.igs-deutschland.org/die-igs/moscheekarte> [10. 08. 2021].

Vertretungen nicht nur als Anlaufstellen für finanzielle Zuwendungen dienen. Auch materielle Güter wie Gebets- und Wandteppiche, Fahnen und Bilder können als typische Accessoires schiitischer Religiosität zur Einrichtung von *Ḥusainīyas* oder Moscheen bezogen werden. Weiterhin ist es durch den Kontakt zu einem Ajatollahnetzwerk möglich, Geistliche anzustellen, die rituelle Aufgaben in den Gemeinden wahrnehmen. In Deutschland herrscht ein Mangel an schiitischen Geistlichen vor. Häufig ist die einzige Option einer Gemeinde einen im Iran oder Irak ausgebildeten Geistlichen anlassbezogen für einen beschränkten Zeitraum anzustellen. Diese Geistlichen reisen als eine Art »Wanderprediger« zwischen verschiedenen Gemeinden in ganz Deutschland, mitunter auch im Ausland, umher. Hierauf können junge Gemeinden zurückgreifen, um eigene Strukturen aufzubauen. Sie wurden auch in Leipzig in der Vergangenheit genutzt.

Gemeinden in Leipzig

Schiitische Gemeinden existieren in Leipzig erst seit vergleichsweise kurzer Zeit. Vor dem Jahr 2000 gibt es keinen Hinweis auf Strukturen regelmäßiger Zusammenkunft schiitischer Gläubiger in der Stadt. Dass sich einzelne Gläubige zuvor im privaten Rahmen getroffen haben, ist wahrscheinlich. Erst in den vergangenen 20 Jahren – und verstärkt in den zurückliegenden fünf – haben in Leipzig ansässige Schiit*innen eigene Gemeindestrukturen aufgebaut und entwickelt. Die zwei ansässigen Gemeinden organisieren sich bisher ausschließlich in *Ḥusainīyas*. Schiitische Moscheen gibt es in ganz Sachsen nicht. Die beiden Leipziger *Ḥusainīyas* sind dabei zunehmend strikt nach ihrem arabisch- und persischsprachigen Klientel getrennt und unterscheiden sich anhand ihres Organisationsgrades und ihrer Zusammensetzung deutlich. Das arabischsprachige *Al-Sahra Center* im Westen der Stadt dient als Anlaufpunkt libanesischer, syrischer und irakischer Schiit*innen. Im Osten Leipzigs besuchen vor allem Afghan*innen, im geringeren Maße auch Iraner*innen und Pakistanis die *Ḥusainīya Muḥammadiya Leipzig*. Die Mitgliederzahlen beider *Ḥusainīyas* sind nach eigenen Angaben bis Mitte der 2010er Jahre auf eine Größe von je rund 100 Personen gewachsen. Der Zuzug von schiitischen Hazara im Rahmen der Migrationsbewegungen seit 2015 hat

zu einem starken, aber ungleich verteilten Anstieg der Zahl der Gläubigen geführt, denn die persischsprachigen Hazara schlossen sich zunächst ausschließlich der *Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg* an. Auch von außerhalb Leipzigs reisen zu hohen Festtagen regelmäßig Hazara dorthin an. Bis zu 600 Personen sollen nach übereinstimmenden Aussagen von Gemeindemitgliedern bei einzelnen Veranstaltungen in den Jahren 2015 und 2016 die *Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg* besucht und sie damit an ihre Kapazitätsgrenze geführt haben. Die Gründung eines dritten, ausschließlich afghanischen geleiteten Komitees, das 2017 und 2018 eine dritte *Ḥusainīya* betrieb, konnte hierfür zeitweise Abhilfe schaffen. Längerfristig etablieren konnte sich eine dritte Gemeinde bisher jedoch nicht. Im Folgenden werden die drei genannten Gemeinden im Portrait näher beschrieben.

Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg

Die *Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg* befindet sich in einem Hinterhaus im innenstadtnahen Osten der Stadt. Sie erscheint als die derzeit am stärksten frequentierte und am effizientesten organisierte schiitische Gemeinde in Leipzig. Sie besitzt eine Anziehungskraft weit über die Stadtgrenzen hinaus und kann als ein Zentrum schiitischer Religiosität in Ostdeutschland gelten. Betrieben wird sie heute von einem Komitee, das als ehrenamtliche Privatinitiative, jedoch bisher ohne formelle Vereinsbasis arbeitet. Die *Ḥusainīya* bietet über das gesamte schiitische Kalenderjahr Veranstaltungen zu religiösen Festen wie *ʿAšūrāʿ*, *Ġadīr Ḥumm* oder *ʿArbaʿīn* an.⁷ Auch Hochzeiten und Trauerfeiern finden regelmäßig statt. Zu hohen Festtagen wie *ʿAšūrāʿ* kommen Gläubige aus ganz Sachsen und auch aus Sachsen-Anhalt und Brandenburg nach Leipzig.

Die Gemeinde hat sich seit ihrer Gründung im Jahr 2008 stark gewandelt. Ursprünglich handelte es sich um eine iranische Gemeinde, die – als eine Art Familienbetrieb durch das »Komitee der Imam Ḥusain Treuergebenen«

7 An *Ġadīr Ḥumm* (Teich von *Ḥumm*) wird der Designation *ʿAlī*s als erster Imam am gleichnamigen Teich im Jahr 632 n. Chr. gedacht. Zu *ʿArbaʿīn* (deutsch vierzig) wird 40 Tage nach *ʿAšūrāʿ* erneut Ḥusains Martyrium gedacht. Dies geht auf die übliche muslimische Praxis zurück, Verstorbenen 40 Tage nach ihrer Beerdigung erneut zu gedenken.

(persisch *Hai'at-i Ġānešarān-i Imām Ḥusain*) – in einer kleinen Räumlichkeit nahe der Leipziger Eisenbahnstraße eine *Ḥusainīya* mit dem Namen *Markaz-i Farhangī Eslāmī Laipzīg* (deutsch Islamisches Kulturzentrum Leipzig) für eine Handvoll Gläubige betrieb. Die Gemeinde unterhielt Beziehungen zum Islamischen Zentrum Hamburg, über welches sie durch das Ajatollahnetzwerk Ali Khameneis finanzielle und materielle Unterstützung zum Aufbau der religiösen Stätte erhielt. Seit 2012 nutzt die Gemeinde eine eigene dreistöckige Immobilie im Leipziger Osten, die seitdem kontinuierlich ausgebaut und renoviert wird. 2015 hatte die Gemeinde rund 100 Mitglieder, davon etwa 30 Frauen. Hauptsächlich besuchten zu dieser Zeit Araber*innen die *Ḥusainīya*. Nur je etwa 10 Prozent machten Afghan*innen und Iraner*innen aus. Ab 2016 führte die veränderte Struktur der Gemeinde aufgrund des Zuzugs der Hazara zu Konflikten zwischen den verschiedenen Gruppen. Die Mehrheit der Araber*innen und Iraner*innen verließ im Zuge dessen 2017 die Gemeinde. Insbesondere der Weggang der ursprünglichen iranischen Betreiber*innen machte eine Neuausrichtung der Gemeinde notwendig, da mit dem Führungsgremium auch die Unterstützung durch das IZH wegfiel. Die Immobilie konnte als Privatbesitz gehalten werden, die Leitung übernahm ein neu zusammengesetztes Komitee aus Afghanen, Pakistanis und verbliebenen Iranern. Die Gemeinde bestand nun fast ausschließlich aus Afghan*innen und nur wenigen iranischen und pakistanischen Gläubigen. Letztere jedoch behielten durch ihre Rolle im Komitee eine hervorgehobene Position. Eine allgemeingültige Verbundenheit mit einem bestimmten *marǧā'* herrscht in der Gemeinde nicht vor.

Zwischen 2016 und 2017 spaltete sich auch eine Gruppe von Afghan*innen von der Gemeinde ab. Ausschlaggebend war hierfür hauptsächlich Platzmangel. Mehrere hundert Gemeindebesuchende zu *'Ašūrā'* 2016 hatten die räumlichen Kapazitäten der *Ḥusainīya* bei Weitem überfordert. Aber auch religiös-kulturelle Konflikte zwischen gelebter afghanischer und pakistanischer Glaubenspraxis spielten eine Rolle. Eine Gruppe der Afghanen gründete daraufhin das *Komitee der Trauernden des Siegels der Propheten – In Leipzig wohnende Afghanen* (persisch *Hai'at-i 'Azādārān-i Ḥātim al-Anbiyā'* – *Afġānhā-yi Moqīm-i Laipzīg*). Dennoch verblieb ein großer Teil der Gemeindemitglieder

in der *Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg*. Im Kontrast zu ihrer früheren Zurückgezogenheit betreibt die Gemeinde seit 2017 verschiedene Social-Media-Kanäle, die seit 2019 sehr intensiv, mit regelmäßigen Posts von Fotos, Videos und aktuellen Flyern sowie Bekanntmachungen genutzt werden. Die intensive Kommunikation nach außen ist als Teil einer zielgerichteten Ausbaustrategie der *Ḥusainīya Muḥammadiya* zu verstehen. Die Gemeinde soll attraktiver und anziehender für Gläubige wirken. Die *Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg* richtet seitdem regelmäßige Angebote jenseits der Ritualveranstaltungen, wie etwa Korankurse, aus. 2018 und 2019 fanden vor allem im *Muḥarram* wieder Veranstaltungen mit mehreren hundert Personen statt, sodass die Kapazitätsgrenze erneut überschritten wurde. 2020 musste die Aktivität der Gemeinde bedingt durch die Covid-19-Pandemie zurückgefahren werden. Selbst während des *Muḥarram* kamen deutlich weniger Gläubige zu den Veranstaltungen, die unter gesundheitlichen Sicherheitsmaßnahmen stattfanden. Die Umgangssprache der Gemeinde ist vorwiegend Persisch und daneben Urdu. Deutsch wird zur Kommunikation zwischen den ethnischen Gruppen genutzt. Zu den religiösen Veranstaltungen reisen regelmäßig schiitische Geistliche an, die auch in anderen schiitischen Gemeinden in und außerhalb Deutschlands ihre Dienste anbieten. Hierzu zählen auch Angebote wie die Begleitung von Pilgerfahrten zu schiitischen Heiligtümern im Irak und Iran. Die *Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg* ist somit nach wie vor Teil eines globalen schiitischen Netzwerkes. Verbindungen zu sunnitischen Gemeinden werden hingegen in Leipzig nicht gepflegt. Ein angespanntes Verhältnis besteht zur salafistisch geführten Al-Rahman-Moschee⁸, durch deren Mitglieder von Leipziger Schiit*innen gewalttätige Übergriffe befürchtet werden (Ḥāṭerī o. D.). Insbesondere zu 'Ašūrā' wird die *Ḥusainīya Muḥammadiya Laipzīg* durch einen freiwilligen Sicherheitsdienst und regelmäßige Taschenkontrollen gesichert. Trotz dieser Spannungen finden gelegentlich aber Trauerveranstaltungen sunnitischer Afghan*innen in der *Ḥusainīya* statt. Verstorbene Schiit*innen wurden in der Vergangenheit auf dem Leipziger Ostfriedhof bestattet. Dort befindet sich – neben Dresden und Chemnitz – eines der drei muslimischen

8 Siehe den Beitrag von Zmerli in diesem Band.

Gräberfelder des Freistaates. Die Bestattung von Schiit*innen führte laut Aussage eines schiitischen Gemeindeglieds, das anonym bleiben möchte, zu einem größeren Konflikt zwischen der salafistisch und antischiitisch ausgerichteten Al-Rahman-Moschee und der Friedhofsverwaltung. Dieser Konflikt resultierte in einer räumlichen Trennung zwischen den Gräbern von verstorbenen Angehörigen der Al-Rahman-Gemeinde und anderen innerhalb des Gräberfeldes bestatteten Muslim*innen. Beide Grabbereiche sind seitdem durch eine Hecke symbolisch voneinander getrennt.⁹

Das »Komitee der Trauernden des Siegels der Propheten – In Leipzig wohnende Afghanen«

Unter dem Namen *Komitee der Trauernden des Siegels der Propheten – In Leipzig wohnende Afghanen* spaltete sich Ende des Jahres 2016 eine Gruppe von sechs afghanischen Männern von der *Husainīya Muḥammadiya Leipzig* ab, mit dem Ziel eine eigene *Husainīya* aufzubauen. Eine formale Organisation nach deutschem Recht bestand wie im Fall der Muttergemeinde nicht. Auch die vom Komitee betriebene *Husainīya* blieb provisorisch und ein zeitlich begrenztes Phänomen. In den Jahren 2017 und 2018 mietete das Komitee während des Monats *Muḥarram* für jeweils zwei Wochen Räume in einer ehemaligen Schlachtereier im Stadtteil Reudnitz an, die täglich von rund 200 Personen besucht wurden, davon rund 30 Frauen. Die Besucher*innen dieser Veranstaltungen waren ausschließlich Hazara und kommuniziert wurde allein auf Persisch. Auch hier kamen die Besucher*innen nicht nur aus Leipzig, sondern aus weiten Teilen Sachsens, wie Nordsachsen, Zwickau, Chemnitz und dem Erzgebirgskreis, angereist. Da es keine feste Gemeindezugehörigkeit gibt, besuchten einige der Gläubigen die Veranstaltungen beider *Husainīyas* im Wechsel. Im Jahr 2018 nahm zudem eine offizielle Delegation der *Muḥammadiya Leipzig* an den *Muḥarram*-Riten des Komitees teil. Kontakte zum arabischsprachigen Al-Sahra Center existierten nach Aussage von Komiteemitgliedern nicht, auch offenbar aus einer gewissen Distanz zu den arabischen Glaubensgeschwistern heraus. Ebenso wenig war das Komitee an Kontakten zu sunnitischen Gemeinden

⁹ Aus persönlichen Gesprächen mit Angestellten der Friedhofsverwaltung.

interessiert. Vor Probleme gestellt, sahen sich die Initiatoren der neuen *Husainīyas* jedoch vor allem in finanzieller Hinsicht. Da sie keine Anbindung an externe Förderer wie das IZH besaßen und sich ausschließlich über Spenden der Besucher*innen finanzierten, mussten die geplanten *Muḥarram*-Veranstaltungen im Jahr 2019 ausfallen. Eine weitere Stabilisierung in Richtung einer festeren Gemeinde, die auf Grundlage einer sicheren Immobilie angestrebt wurde, konnte bisher nicht realisiert werden. Auch im Jahr 2020 fanden keine wahrnehmbaren Aktivitäten der Gemeinde statt.

Die Entwicklung des *Komitees der Trauernden des Siegels der Propheten – In Leipzig wohnende Afghanen* ist jedoch beispielhaft für eine Reihe ähnlicher Bestrebungen, die in anderen sächsischen Städten wie Chemnitz und Dresden zu beobachten sind. Auch dort gründeten sich in den letzten Jahren afghanisch geprägte Komitees, die in zeitlich begrenztem Rahmen Räume für religiöse Feste anmieteten. Sollten diese Komitees Kontakte zu den bestehenden Ajatollahnetzwerken aufbauen, würde dies den Aufbau stabiler Gemeindestrukturen erleichtern. Ohne die Unterstützung der Netzwerke ist es fraglich, ob vielen dieser Komitees nicht ein ähnliches Schicksal wie das des *Komitees der Trauernden des Siegels der Propheten – In Leipzig wohnende Afghanen* bevorsteht.

Das Al-Sahra Center

Das nach dem Beinamen der Prophetentochter und »Mutter der Imame« Fāṭīma az-Zahrā' (deutsch Fāṭīma die Strahlende) benannte *Islamische Al-Sahra Center e. V.* im Westen Leipzigs kann bereits auf zwei Jahrzehnte fester Strukturen zurückblicken. Als einzige schiitische Gemeinde in Leipzig besitzt das Al-Sahra Center seit 2001 den Status eines eingetragenen Vereins (Islamisches Al-Sahra Center 2001: 1). Die konstituierende Sitzung fand bereits einige Monate zuvor im Jahr 2000 statt. All dies macht das Al-Sahra Center in der Öffentlichkeit sichtbarer als die anderen Gemeinden. Der Verein wird auf den religionsbezogenen Websites der Stadt Leipzig genannt und findet sich zudem auf verschiedenen nationalen und internationalen Portalen erwähnt.¹⁰

¹⁰ Stadt Leipzig: *Islamisches Al-Sahra Center e. V.*: <https://www.leipzig.de/detailansicht-adresse/islamisches-al-sahra-center-e-v> [10. 08. 2021]; www.religion-vor-ort.de/locations/view/2679a [10. 08. 2021]; *Al-Sahra Islamic Center In Leipzig*, <https://www.wocoshiac.org/en/shia-centers-en/>

Das Al-Sahra Center dient als Anlaufpunkt arabischsprachiger Schiit*innen aus dem Libanon, Irak und Syrien. Betrieben wird es vor allem durch Iraker*innen. Auch das Al-Sahra Center ist als *Ḥusainīya* ausgerichtet. Ursprünglich in der Georg-Schumann-Straße im Norden Leipzigs ansässig, wechselte die *Ḥusainīya* 2004 in die derzeitige Immobilie, die sich im Privatbesitz von Vereinsmitgliedern befindet. Freitagsgebete finden dort nicht statt. Die Veranstaltungen orientieren sich auch hier am schiitischen Jahreskalender, die regelmäßig und insbesondere zu hohen Festtagen abgehalten werden. Vor allem die *Muharram*-Riten dienen als Anziehungspunkt für die Gläubigen. Bei Veranstaltungen besuchen regelmäßig etwa 70 bis 100 Personen die *Ḥusainīya*. Der Einzugskreis des Al-Sahra Centers reicht laut der Betreibenden wie bei den persischsprachigen Gemeinden weit über Leipzig hinaus und insbesondere nach Sachsen-Anhalt. Familien reisen zum Teil gemeinsam für mehrere Tage aus Halle, Altenburg oder Magdeburg an. Für sie besteht die Möglichkeit, in der *Ḥusainīya* zu übernachten. Zu diesen Anlässen engagiert die Gemeinde ebenfalls regelmäßig Geistliche. Das Al-Sahra Center stellt zudem islamrechtliche Heirats- und Scheidungszertifikate aus. Im sozialen Bereich gibt es hin und wieder Sammelaktionen innerhalb der Gemeinde. Finanziell stützt sich das Al-Sahra Center auf Spenden und private Mittel der Vereinsmitglieder. Der Verein ist Mitglied im schiitischen Dachverband *Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands*.¹¹ Die Gläubigen selbst stehen wiederum eher dem irakischen *marǧāʿ* Ali as-Sistani nahe.

Fazit und Ausblick

In den zurückliegenden Jahren hat sich ein lebendiges und vielfältiges schiitisches Gemeindeleben in Leipzig entwickelt. Im Gegensatz zu den stärker institutionalisierten westdeutschen Gemeinden befinden sich schiitische Gemeinden in Leipzig derzeit noch in einer Phase des Aufbruchs. Der Fokus der jungen Gemeinden liegt auf der Selbstorganisation und der Etablierung

europe-en-c/germany-en/center3-en [10. 08. 2021]; Center of Belief Researches: *muʿasasāt aš-šīʿa* » *ad-dawla almāniya*, <http://www.aqaed.com/shia/institution/germany> [10. 08. 2021].

11 Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands: *Moschee- und Gemeindekarte*, <http://igs-deutschland.org/die-igs/moscheekarte> [10. 08. 2021].

von Strukturen zur Wahrnehmung grundlegender religiöser Bedürfnisse. Ihr Gemeindeleben orientiert sich am schiitischen Jahreskalender und findet in *Husainīyas* statt. Ein zentraler Organisationsrahmen für die *Husainīyas* sind Komitees. Um sie herum existieren lose Gemeinden, deren Mitglieder sich aus persönlichen und familiären Gründen assoziieren. Ausschlaggebend ist hierfür, wie im deutschen Kontext insgesamt, insbesondere die sprachlich-ethnische Struktur der jeweiligen Gemeinde. In diesem Zusammenhang führte der Zuzug der Hazara seit 2015 zu neuen Impulsen für die persischsprachigen Gemeinden.

Der unterschiedliche Erfolg der Gemeinden weist auf die Bedeutung der transnationalen Ajatollahnetzwerke hin. Zwei Gemeinden konnten in der Vergangenheit von deren Ressourcen profitieren und in der Folge aufblühen – wenn auch in unterschiedlich starkem Maße. Beide ziehen Gläubige aus Leipzig, Teilen Sachsens und angrenzenden Bundesländern an. Das arabisch geprägte Al-Sahra Center gibt eine seit Jahren stabile Mitgliederzahl von rund 100 Personen an. Die *Husainīya Muḥammadiya Laipzīg* entwickelte sich demgegenüber seit 2015 stark. Dabei spielt für die Gemeinde nicht zuletzt der demografische Faktor Zuwanderung aus Afghanistan eine große Rolle. Die *Husainīya Muḥammadiya Laipzīg* etablierte sich in der Folge des Scheiterns einer dritten *Husainīya* vorerst wieder als alleiniger Anlaufpunkt für persischsprachige Schiit*innen in Leipzig. Das afghanische Komitee hingegen konnte sich aufgrund fehlender Mittel bisher nicht etablieren. Die zentrale Stellung der *Husainīya Muḥammadiya Laipzīg* wird aber auch durch die ambitionierte Gemeindegearbeit ihres leitenden Komitees weiter verstärkt. In den zurückliegenden zwei Jahren hat sich ihre Anziehungskraft durch gesteigerte Außenwirkung mithilfe von zunehmender Präsenz in den sozialen Medien, den Ausbau ihrer Räumlichkeiten und gut organisierter Veranstaltungen weiter verstärkt.

Ausgehend von diesen Beobachtungen ist für die Zukunft ein weiteres Wachstum von Gemeindestrukturen auch in anderen Teilen Sachsens zu erwarten. Insbesondere Hazara aus anderen Städten Sachsens scheinen am Aufbau eigener *Husainīyas* interessiert zu sein. Diese werden allem Anschein nach vor allem dann erfolgreich sein, wenn sie sich in Netzwerke, die in die

angrenzenden Bundesländer, in etablierte schiitische Zentren Deutschlands und in die globale schiitische Gemeinschaft reichen, integrieren können. Die Gemeinden in Leipzig können in diesem Prozess der Entwicklung eines schiitischen Gemeindelebens in den neuen Bundesländern eine Vorreiterrolle beanspruchen. Aufgrund ihrer für Sachsen langen Geschichte konnten das Al-Sahra Center und die *Ḥusainīya Muḥammadiyya Laipzīg* die Messestadt als Schwerpunkt schiitischer Religiosität – mit Strahlkraft über den gesamten Freistaat und in benachbarte Bundesländer – etablieren. Jegliche weitere Forschung zur Schia in Ostdeutschland, die unter anderem weibliche Perspektiven ergänzen könnte, kommt somit an Leipzig nicht vorbei.

Zum Inhalt

Quellen

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2011): *The Spirituality of Shi'i Islam. Beliefs and Practices*. London: I. B. Tauris.
- Ayoub, Mahmoud (1978): *Redemptive Suffering in Islām. A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shi'ism*. Den Haag: Mouton Publishers.
- Böttcher, Annabelle (2005): Transnationaler Ayatollah. Schiitische Netzwerke als religionsökonomische Dienstleistungsanbieter. In: *Entwicklungspolitik*, 7/8: 36–39.
- Böttcher, Annabelle (2007): *The Shia in Germany*. In: Leslie Tramontini and Sibli Mallat (Hgg.). *From Baghdad to Beirut ...: Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue S. J.* Würzburg: Ergon Verlag, 209–230.
- Brunner, Rainer (2016): Die Schia. In: Ders. (Hg.): *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*. Stuttgart: Kohlhammer, 310–337.
- Bundesregierung (26. 01. 2018): Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN. Drucksache 19/545, Berlin: Deutscher Bundestag.
- Calmard, J. (2012): »Mardjā'-i Taklīd. In: P. Bearman et al. (Hgg.): *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0684 [10. 08. 2021].
- Halm, Dirk et al. (2012): *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/islamisches-gemeindeleben-in-deutschland-lang-dik.pdf?__blob=publicationFile&v=7 [10. 08. 2021].
- Halm, Heinz (1988): *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Halm, Heinz (1994): *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München: C. H. Beck.
- Islamisches Al-Sahra Center e. V. (2001): VR3465. Leipzig: Amtsgericht Leipzig.
- Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands (IGS) e. V. (2009): VR20422. Hamburg: Amtsgericht Hamburg.
- Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands (IGS) e. V. (2013): *Satzung der islamischen Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands*, <http://www.igs-deutschland.org/die-igs/satzung> [10. 08. 2021].
- Islamisches Zentrum Hamburg e. V. (2006): VR6558. Hamburg: Amtsgericht Hamburg.

- Khateri, Moslim (o. D.): tabliġi-yi motafāvat dar ālmān-i šarqī DDR, <https://www.khateri.com/> *تبلیغی - متفاوت - در آلمان - شرقی* ddr [10. 08. 2021].
- Khazeni, Arash et al. (2005): HAZĀRA. In: Ehsan Yarshaters (Hg.): Encyclopaedia Iranica, XII., Fasc. 1, London and New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 76–93.
- Langer, Robert und Benjamin Weineck (2017): Shiite »Communities of Practice« in Germany. Researching Multi-Local, Heterogeneous Actors in Transnational Space. In: Journal of Muslims in Europe 6, 2017: 216–240.
- Momen, Moojan (1985): An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism New Haven: Yale University Press.
- Przyborski, Aglaja und Monika Wohlrab-Sahar (2014): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Rohe, Mathias (2018): Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme. München: C. H. Beck.
- Spittler, Gerd (2001): Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. In: Zeitschrift für Ethnologie 126 (1): 1–25.

Zwischen Pferdeweide und Gebetsteppich

Portrait einer muslimischen Familie in Brandenburg

Tarek El-Sourani und Salim Nasereddeen

Aufbruch nach Zauchwitz

Unsere Reise nimmt ihren Anfang im pulsierenden Kreuzberg, eines der vielen Zentren der Metropole Berlin. Es ist normal, die Menschen hier Deutsch, Türkisch, Arabisch und immer mehr auch Englisch sprechen zu hören. In Kreuzberg haben wir uns irgendwie immer wohl gefühlt. Von hier brechen wir auf in die Brandenburger Mittelmark, nach Zauchwitz. In dem Dorf mit kaum 300 Einwohner*innen besuchen wir die Familie Antoniewicz, deren Gäste wir in den letzten Jahren schon häufiger waren.

Unser Zielort ist über den südwestlichen Zipfel Berlins zu erreichen, an den Potsdam mit den schönen Schlössern und Gärten grenzt. Es folgt Beelitz, in der Republik bekannt für seine Spargelfelder. Bei Beelitz liegt schließlich das kleine Zauchwitz, ein sogenanntes Straßendorf. Nach Verlassen der Stadtautobahn wissen wir auf den Landstraßen erst so richtig diesen unverhofft warmen Spätsommer zu schätzen, auch wenn es jetzt, Anfang September, gelegentlich verdächtig nach Regen aussieht. Die mit kräftigen Eichen gesäumten Alleen böten sich herrlich für luftige Ausflüge mit einer alten lauten Vespa an. Wir passieren aber auch Ortschaften, in denen sich die im Osten viel beklagte Strukturschwäche manifestiert: unbewohnte Häuser, leergefegte Straßen und zugezogene Jalousien hinter Plattenbaufenstern. Dem Blick bieten sich im Wechsel satte grüne Wiesen und karg bepflasterte Industrieparks. Unser kleiner Toyota wird beim Einfahren auf die grob befestigte Dorfstraße

kräftig durchgeschüttelt. Zauchwitz reicht von hier aus etwa bis an den Horizont. Nach der Dorfkirche blickt man nur noch auf schier unendlich weite Felder. Durch das Vorderhaus betreten wir den Hof von Ishaq und Alima Antoniewicz. Die beiden bekennen sich seit knapp 19 Jahren zum Islam; ihre vier Kinder schon seit der Geburt bzw. seit dem islamrechtlichen Alter der Mündigkeit.¹ Ishaq, kurzes blondes Haar, blonder Vollbart, öffnet die Tür und bittet uns herein mit einem »Salam Aleikum«.

Mit Ishaq und Alima sind wir an diesem Nachmittag verabredet, um ein ausführliches Interview aufzunehmen, das zur Grundlage des vorliegenden Beitrags wurde. Den Verlauf des Gesprächs haben wir nur minimal durch das Umreißen unserer Interessensgebiete und kleinere Rückfragen mitbestimmt. Zwischen uns und der Familie besteht schon seit einigen Jahren ein Vertrauensverhältnis, weshalb Alima und Ishaq offen mit uns sprachen und die allgemeine Gesprächsatmosphäre sehr positiv war.

Sowohl aus unseren Vorüberlegungen als auch durch die gesammelten Eindrücke während des Interviews ergaben sich vier Themenfelder. Im ersten Abschnitt stellen wir wichtige biografische Hintergründe unserer Protagonisten dar, insbesondere das soziale und familiäre Umfeld ihrer Jugendjahre. In einem weiteren Abschnitt berichten wir von Alimas und Ishaqs Konversion und betrachten diese vor dem Hintergrund bestehender soziologischer und historischer Forschung zu Konversion, nationaler Zugehörigkeit und muslimischen Identitäten. Als Drittes beleuchten wir die Institution der Tariqa, des Sufiordens, sowohl aus einer allgemeinen Perspektive als auch speziell im Hinblick auf Alima und Ishaq als Mitglieder einer solchen. Zuletzt schildern wir Herausforderungen und Besonderheiten, mit denen sich die Antoniewicz' als weiße muslimische Familie im ländlichen Brandenburg konfrontiert sieht.

1 Diese wird in den Rechtsschulen leicht unterschiedlich definiert. Meist orientieren sich Festlegungen am Alter der Pubertät. Ab dem Alter der Volljährigkeit greifen für das Individuum die Individualpflichten des islamischen Rechts, womit auch die Zurechnungsfähigkeit beginnt (Bearman et al. 2005).

Kindheit und Jugend: zwei ostdeutsche Biografien

Alima und Ishaq sind beide in den 1970er Jahren in Brandenburg geboren. Als Teenager erlebten sie die Nachwendezeit mit ihren politischen Verwerfungen. Die Zeit unmittelbar um den Mauerfall blieb den beiden unterschiedlich in Erinnerung. Alima, die aus einem Dorf nahe Rathenow stammt und Tochter eines Lehrerehepaares ist, gibt an, als Zwölfjährige nicht viel von den Geschehnissen verstanden und auch kein allzu großes Interesse an diesen gehabt zu haben. In seiner Geburtsstadt Potsdam nahm Ishaq hingegen viel stärker Anteil an den Umwälzungen, zumal seine Eltern auch politisch aktiv und systemkritisch eingestellt waren. In Potsdam wohnte er in unmittelbarer Sichtweite der Mauer und ist »mit der Grenze großgeworden«. Die Möglichkeit, erstmals nach dem Mauerfall in den Westen zu gehen, nutzten er und seine Freunde sofort. Das folgende Jahr, ab dem Winter 1989, bezeichnet er als »wild« und »anarchisch«. Während die Jugendlichen die Zeit als aufregend wahrnahmen und auch den Wegfall staatlicher Institutionen ausnutzten, standen bei der Elterngeneration hingegen wirtschaftliche Nöte im Vordergrund, darunter die Sicherung des Arbeitsplatzes und Fragen zur neuen Währung.

In der Zeit nach der Wende, so Alima über ihren ländlichen Geburtsort bei Rathenow, »war man entweder links oder man war rechts«, was insbesondere für die Schule galt. Springerstiefel und Glatze gegen bunte Haare und Punkrock. Alima fand sich in der linken Subkultur wieder und erlebte auf der Schule viel Anfeindung seitens der rechtsgerichteten Mehrheit unter den Jugendlichen. Ishaq wurde in Potsdam in ein linkes Milieu hineingeboren. Sein Vater unternahm als 16-Jähriger einen Fluchtversuch aus der DDR und war von da an nicht nur in seinen Karriereperspektiven stark eingeschränkt, sondern kam einzig durch Vermittlung der Großmutter überhaupt aus der Haft frei. Ishaq beschreibt ihn als »freiheitsliebenden Menschen«, der Ideologien im Allgemeinen skeptisch gegenüberstand. Noch heute pflegt er ein gutes Verhältnis zu seinem Vater, auch wenn er sich gelegentlich Vorwürfe macht, ihn zu selten zu besuchen und anzurufen.

Alima ging nach der zehnten Klasse nach Potsdam, um auf einem Internat in der Stadt eine Ausbildung anzufangen. Dies verließ sie jedoch schon

bald und wohnte in verschiedenen Wohnprojekten der örtlichen Hausbesetzerszene, an denen auch Ishaq mitwirkte. Kurz vor ihrem Auszug ließen sich Alimas Eltern scheiden, was sie stark mitnahm. Sie erkrankte an Magersucht und fing in Potsdam eine Therapie an, verfolgte aber gleichzeitig ihre Ausbildung in der Sozialen Arbeit weiter. Für Ishaqs Eltern schienen Werte wie Freiheit und Autonomie einen großen Stellenwert einzunehmen; Dinge, die sie ihrem Sohn auch schon früh gewährten. Insbesondere in seinem »freiheitsliebenden« Vater, dem »Republikflüchtling«, sieht er eine wichtige Inspiration für sein Leben. Bis heute empfindet er ihm gegenüber viel Dankbarkeit und Respekt.

Alima konnte sich an weniger Details über ihre Eltern erinnern. Darunter, dass sie als Lehrerin und Lehrer viel arbeiteten und als Eltern eine »schreckliche Trennungsphase« hatten, die unter anderem Alimas Auszug motivierte. Auch Ishaq zog früh von zu Hause aus. Mit 15 Jahren brach er die Schule ab und versuchte erstmals »auf eigenen Beinen zu stehen«. Zunächst wohnte er in besetzten Häusern. Ishaq berichtete, in dieser Phase seines Lebens auch in kargen Umständen auf vieles verzichtet und sogar gehungert zu haben. Mit 17 Jahren holte er schließlich seinen Schulabschluss nach und begann eine Tischlerlehre. Er zog daraufhin in ein genossenschaftliches Wohnprojekt, in dem er die ein Jahr jüngere Alima kennenlernte.

Alimas Eltern waren nicht politisch aktiv und areligiös. Auch wenn Religion höchstens an Festtagen eine Rolle spielte, wurde Alima trotzdem getauft. Von ihrer Großmutter wurde ihr ein gewisses christliches Selbstverständnis mitgegeben. Als Kind besuchte sie den unabhängigen kirchlichen Religionsunterricht, die »Christenlehre«. In Ishaqs Elternhaus war Religion abwesend, seine Eltern beide Atheisten. Sie hatten eine sozialistische Einstellung – ohne in der DDR systemtreu zu sein – und behielten diese nach der Wende bei.

Der gemeinsame Weg zur Konversion: Herausforderungen und Identitäten

Häufig wird die Konversion von Europäer*innen zum Islam als ein neues Phänomen betrachtet. Tatsächlich aber sind Konversionen wie auch die Präsenz von Muslim*innen schon seit Langem ein Teil von Europa und somit auch von Deutschland. Deutsche konvertieren seit knapp über einhundert Jahren nachvollziehbar zum Islam (Brunner und Lavi 2009). Dabei nehmen sie orthodoxe oder liberale Interpretationen an. Es konvertierten und konvertieren noch immer Männer und Frauen, Alte und Junge, Homo- und Heterosexuelle, Juden und Christen, Protestanten und Katholiken. So, wie die Konvertit*innen jeweils unterschiedliche Biografien aufweisen, haben sie historisch betrachtet zu verschiedenen Zeitpunkten auch unterschiedliche Muslim*innen und diverse islamische Religionsverständnisse kennengelernt (Abdullah 1981, Bauknecht 2001).

Der freiwillige Übertritt zum Islam ist eine Handlung, die soziale, kulturelle und politische Grenzen aufbricht (Kravel-Tovi 2012). Wenn vormals christliche oder konfessionslose weiße Deutsche zum Islam übertreten, so mag das in erster Linie religiöse oder spirituelle Gründe haben (Jensen 2006), aber die Handlung selbst hat jenseits der individuellen Beweggründe durchaus politische und kulturelle Konsequenzen (Hefner 1993). Wenn nun betreffende Personen zum Islam übertreten, so werden Grenzen überschritten, die im gegenwärtigen Kontext politisch höchst aufgeladen sind. Diese Konvertit*innen verändern einerseits den Radius des Deutschseins, andererseits wandelt sich durch sie die Form und Gestalt muslimischer Gemeinden im Land.

In der Öffentlichkeit wird das Spektrum, das legitime Varianten des Deutschseins umfassen könnte, mal offensiver, mal subtiler diskutiert. Oft wird die islamische Religion hiervon ausgeschlossen. Hierbei stechen zunächst wiederholt plakativ vorgetragene Aussagen konservativer Politiker heraus, wonach der Islam »nicht zu Deutschland« gehöre (Horst Seehofer, zitiert nach Steinberg 2018), bisweilen gar »egal in welcher Form« (Dobrindt 2018). Im weiteren Sinne spiegelt sich dies auch etwa in mangelnder rechtlicher Gleichstellung

wider (Mediendienst Integration 2019: 169). Hinzu kommen Forderungen, muslimische Praktiken und die Sichtbarkeit muslimischer Symbole zu kontrollieren und zu regulieren oder gar Asylgewährung für muslimische Geflüchtete einzuschränken (Keskinkılıç 2019: 115). In einer rechtsextremen Rhetorik wird die Bedrohung der deutschen Identität durch das muslimische Subjekt noch weiter zugespitzt.²

In vielen Fällen sind Konversionsgeschichten ein Kaleidoskop aus religiös-spirituellen, emotionalen, existenziellen oder sozio-politischen Hintergründen (Özyürek 2014). Um individuelle Prozesse angemessen zu verstehen, ist ein möglichst tiefer Einblick in die Biografie eines Menschen nötig, der auch Brüche und Widersprüchlichkeiten berücksichtigt. Hierzu gehört es, wach, kritisch und einfühlsam zuzuhören; unter anderem um über etwaige Floskeln und Gemeinplätze hinauszugelangen. Nur so lässt sich vermeiden, eine Konversion voreilig als entweder rein rationale Erforschung, Erweckungserlebnis oder Herzensangelegenheit zu beurteilen. Durch Alima und Ishaq durften wir selbst erleben, was für eine Schwierigkeit es darstellt, Konversionserfahrungen zu vermitteln.

Indessen sind die Studien über die Beweggründe von Konvertit*innen verschieden fokussiert. So unterstreicht Monika Wohlrab-Sahr, der Glaubensübertritt fungiere vor allem als Kompensation persönlicher Krisen oder Desorientierung im Leben (1999). Andere Studien mit und über Konvertiert*innen verweisen darauf, dass Konversionen komplexe Prozesse sind, bei denen viele Faktoren – wie Persönlichkeit, sozio-kultureller Hintergrund sowie geografischer und politischer Kontext – bedeutsam sind (Lofland und Skonovd 1981: 350–385; Rambo 1993; Roald 2004). Wieder andere rücken die Psyche der Konvertit*innen ins Zentrum, insbesondere innerhalb der Soziologie. Konversionen wurden dabei besonders unter dem Vorzeichen von Problemen

2 Im Bundestagswahlkampf 2017 beispielsweise druckte die Partei Alternative für Deutschland (AfD) unter dem Wahlmotto »Trau dich Deutschland« Sätze wie »Burka?« Ich steh mehr auf Burgunda«, »Der Islam?« Passt nicht zu unserer Küche« oder »Der Islam gehört nicht zu Deutschland. Die Freiheit der Frau ist nicht verhandelbar!« auf ihre Wahlplakate (Kamann 2017).

in der Spätadoleszenz und im frühen Erwachsenenalter betrachtet (Buckser und Glazier 2003). Inzwischen widmen sich Untersuchungen verstärkt den sozialen, kulturellen, religiösen und politischen Kontexten, in denen Konversionen stattfinden (Kravel-Tovi 2012 ; Özyürek 2014). Auch dramatische Erlebnisse jedes einzelnen Menschen können eine Rolle spielen, müssen aber nicht ausschlaggebend für eine Konversion sein (Özyürek 2014). Aus den vorliegenden Studien ist vor allen Dingen eines erkennbar: Konvertit*innen sind ebenso vielfältig wie die muslimischen Communities im Allgemeinen.

Gefragt nach dem eigenen religiösen Werdegang und den Ereignissen, die schlussendlich in der Konversion mündeten, berichtete Alima zunächst, dass sie seit frühester Jugend eine »gewisse Grenzenlosigkeit« erlebte. Zwar gab es, wie oben bereits erwähnt, durch die Großmutter eine Nähe zum kulturell-christlichen Erbe, gleichwohl überwog aber eine Suche nach dem »besten Weg zu leben«. In den 1990er Jahren bestand der für Alima und Ishaq neben Hausbesetzungen hauptsächlich in Vegetarismus und Reggae – Szenen, die sie als junges Paar gemeinsam erkundeten. Die Begegnung mit der Rastafari-Bewegung bot beiden zunächst eine Lebensorientierung an, die Grenzen und Normen kannte. In der Lyrik der Rastafari fanden sie nun auch die Vorstellung von einer »höheren Macht« beziehungsweise von »Gott«. Allerdings fühlten sich beide mit der Zeit durch negative Erfahrungen mit jungen Rastafari, die es nicht ganz so ernst mit der Lebensweise nahmen, entfremdet und »spirituell alleine gelassen«, sodass sie dem Rastafarianismus den Rücken kehrten.

Damit hatte die spirituelle Suche aber keineswegs ihr Ende gefunden. In der biografischen Rückschau beschrieben beide, dass ein weiteres Schlüsselereignis auf ihrem Weg die Beschäftigung mit und die Anwesenheit bei spiritistischen und okkulten Sitzungen des Gläserrückens war. Diese Sitzungen, in denen versucht wurde, Kontakt mit dem »Unsichtbaren« und mit Geistern von Verstorbenen aufzunehmen, lösten bei beiden eine nachhaltige Faszination aus. Für Ishaq waren sie sogar der ausschlaggebende Grund, seine vorherigen atheistischen Grundanschauungen zu verwerfen. Aber auch diese »magischen« Praktiken vermochten es nicht, dauerhaft eine zufriedenstellende Antwort auf die Fragen des Lebens für das inzwischen verheiratete Paar zu

sein. Anfang der 2000er Jahre waren beide nicht mehr zufrieden mit dem spirituellen Weg, den sie als Ehepaar gemeinsam gingen. Zu diesem Zeitpunkt hatten Alima und Ishaq bereits ein Haus gekauft, eine Firma gegründet und ihre ersten zwei Kinder bekommen. All das beschreibt Ishaq als »Geschenke und Gaben«, die sein Leben »ohne weiteres Zutun« bereicherten. Ishaq verspürte den innigen Wunsch, Dankbarkeit als zielgerichtete Form einer religiösen Haltung zu praktizieren und zu artikulieren.

Mit dem Aufwachsen und Älterwerden der Kinder begann Alima in Potsdam nach einer Möglichkeit zu suchen, bei der ihre Kindern mit Gleichaltrigen zusammenkamen. Einen klassischen Kindergarten schloss sie aus und mit einer Tagesmutter hatte sie bereits schlechte Erfahrungen gemacht. Die Suche endete, als sie sich der regelmäßig zusammenkommenden Waldorf-Frauengruppe anschloss. Dort traf Alima das erste Mal auf »komische Frauen mit Tüchern nach hinten und merkwürdigen Namen«. Neugierig geworden über die Eigenheiten dieser Frauen, fragte Alima sie aus: Wer sie denn seien, warum sie so »komische« Namen hätten und was die Tücher bedeuteten.

Auf die Antwort, dass sie »Muslime« seien, antwortete Alima »noch nie gehört«. Aber die Art und Weise, wie sie mit den Kindern umgingen, dass es mehr Aktivitäten in der freien Natur und kein Plastikspielzeug gab, überzeugte sie von der Einrichtung. Eine der konvertierten Frauen mit dem Namen Naima machte Alima schnell und direkt mit muslimischen Gegebenheiten vertraut: Ostern und Weihnachten gebe es bei ihnen als Muslime zum Beispiel nicht. Aber Alima spürte, dass diese Frauen etwas hatten, was ihr fehlte, und wollte mehr über das muslimische Leben wissen. Die Konversion entwickelte sich ab dem Zeitpunkt nun für beide graduell – über die Einbindung in die Konvertit*innen-Gemeinde in Potsdam, die Koranlektüre und gemeinschaftliche Erfahrungen beim Gebet oder im Ramadan. Am Ende entschlossen sich beide für den scheinbar simplen Akt des Übertritts in Form der Schahada, des islamischen Glaubensbekenntnisses.³ Bis heute leben sie als praktizierende Gläubige in Zauchwitz.

3 »Es gibt keinen Gott außer Gott und Mohammed ist sein Gesandter«, zumeist auf Arabisch vorgetragen.

Konvertit*innen wie Alima und Ishaq bekennen sich in einem Land zum Islam, in dem ihre neue Religion und ihr Glaube als deplatziert gelten. So sehen sich Menschen europäischer Herkunft nach der Konversion diversen Herausforderungen ausgesetzt (Özyürek 2014). Konvertitinnen beispielsweise, die sich für das Tragen des Kopftuches entscheiden, werden quasi über Nacht zu »unterdrückten Frauen« (ebd.: 38; 84).

Die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft nimmt durch die verinnerlichten Mechanismen des antimuslimischen Rassismus »türkisch« oder »arabisch« gelesene Menschen als Muslim*innen wahr, deren vermeintliche Traditionen als fremd, rückständig und unannehmbar gewertet werden. Auf diese Abwertung folgen häufig auch rassistische und diskriminierende (Be-)Handlungen (ebd.: 137). In Reaktion auf die gewachsene Islamfeindlichkeit versuchen in Deutschland geborene Muslim*innen manchmal, die Assoziationen des Islams mit den Labels »türkisch« oder »arabisch« zu entflechten. In diesem politischen Klima, in dem das Muslimisch-Sein als Gegensatz zum Europäisch- oder Deutsch-Sein konstruiert wird und in dem ihrer Religion und Konversion häufig antagonistisch begegnet wird, verorten Konvertit*innen den Islam in einen ausschließlich deutschen Kontext. Sie leben ihre Religion als »deutsche Religion« (ebd.: 5), die zu Deutschland gehört. Verknüpfungen, die Muslim*innen ein »türkisches« oder »arabisches« Aussehen unterstellen, werden so aufgebrochen. Universelle Weltreligionen hatten schon immer die inhärente Flexibilität, sich in neuen kulturellen Gefügen anzupassen. Konvertit*innen spielten dabei meistens eine aktive Rolle, die Religion zu verorten und gleichzeitig zu verteidigen (ebd.: 6). Die Erfahrungen mit der wachsenden Islamfeindlichkeit teilen Konvertit*innen mit gebürtigen Muslim*innen. Gleichzeitig machen sie auch spezifische Erfahrungen, so zum Beispiel, dass sie weder gänzlich in die deutsche Mehrheitsgesellschaft noch in die muslimisch-migrantischen Communities passen. Manchmal sogar, dass sie in den bestehenden islamischen Gemeinden, die überwiegend türkisch oder arabisch sind, auch nicht wirklich willkommen sind (ebd.: 36–37).

Alima und Ishaq jedoch sehen »ihren Islam« – also ihr Muslimisch-Sein – als kostbares Geschenk an; gegeben von Gott und dadurch mit einer Verantwortung

verbunden. Sie fänden es unsinnig, den Islam als einen Teilaspekt einer »türkischen« oder »arabischen« Identität zu betrachten. Die Vermengung des Glaubens mit Identität käme einem unerlaubten Zugriff in einen göttlichen Bereich gleich. Ihrer Meinung nach dürfe »Islam« nicht bloß heißen, sich als markierte Minderheit gegen eine Mehrheit zu behaupten. Die Religion gehöre niemandem, keiner speziellen Kultur, sprachlichen bzw. ethnischen Gruppe. Es hätte etwas Eigennütziges, nach Alimas und Ishaqs Meinung, wenn migrantische Muslim*innen ihre Moscheen de facto eher als Kulturzentren denn als Gotteshäuser, als Stätten zur Verkündung und Verbreitung der Religion führen. Für sie ist es symptomatisch, dass sich viele migrantisch-muslimische Gemeinschaften lange kaum in Richtung der Vermittlung der islamischen Bekenntnisse auf Deutsch und an autochthone Deutsche bemühten. Es ist natürlich zu beachten, dass Alima und Ishaq als Konvertit*in, die nach einer spirituellen Suche zum Islam fanden und zudem keine mit migrantischen Erfahrungen vergleichbaren Fremdheitserfahrungen machten, mit anderen Ansprüchen an eine Glaubensgemeinschaft herantraten.

Laut Alima und Ishaq sei die Community in Zauchwitz auf eine selbstverständliche Weise zugleich deutsch und muslimisch. Dabei nehmen sie eine Doppelrolle ein: Sie wollen sowohl die Mehrheitsgesellschaft als auch die mehrheitlich migrantischen islamischen Gemeinschaften verändern. Als Community betonen sie, dass ihr Islamverständnis historisch und kulturell einen legitimen Platz im Land habe. So bemühen sich einige Teile der Gemeinschaft, daran zu erinnern, dass es innerhalb der deutschen Geistesgeschichte immer wieder Momente gegeben habe – z. B. in der Weimarer Klassik oder in Teilen der Romantik –, in denen man dem Islam nicht nur tolerant gegenüberstand, sondern diesem sogar affirmierend begegnete. Paradigmatisches Beispiel sei Goethe, der basierend auf ihrer Rezeption des »West-östlichen Divan« formal als Muslim gelten könne. Alima und Ishaq bemühen sich – wie viele andere Muslim*innen auch – vorbildliche Mitglieder der Gesellschaft zu sein. Sie versuchen zu demonstrieren, dass deutsche Muslimin oder deutscher Muslim zu sein bedeutet, sowohl die besten Eigenschaften der deutschen Gesellschaft als auch der islamischen Lebensweise zu verkörpern.

Die Kehrseite dieser Hervorhebung kann (aber muss nicht) darin bestehen, dass gebürtigen Muslim*innen abgesprochen wird, »gute Muslime« sein zu können. So wie ein Großteil der Mehrheitsgesellschaft Muslim*innen der zweiten, dritten und vierten Einwanderergeneration für integrations- und veränderungsbedürftig hält, so verlangen auch Ishaq und Alima nach Veränderungen von gebürtigen Muslim*innen der zweiten und dritten Generation. Hier allerdings in anderer Ausrichtung, nämlich sich stärker an islamischen Normen, Sitten und Tugenden zu orientieren.

Konvertit*innen und Muslim*innen europäischer oder deutscher Herkunft lösen also Irritationen, Ängste und Verunsicherungen aus; nicht nur innerhalb der deutschen Gesellschaft, sondern auch in muslimischen Communities. Sie sind erkennbares Indiz dafür, dass der Islam mit europäischen geistigen Traditionen, Lebensweisen und kulturelle Eigenheiten verschmilzt. Damit brechen sie alte Grenzziehungen auf und eröffnen neuartige Möglichkeiten, muslimisch und deutsch zu sein oder zu werden.

Die Tariqa: eine Institution islamischer Spiritualität

Das Gemeindeleben in Zauchwitz orientiert sich am Sufiorden der Schadhiliya (*aṭ-ṭarīqa aš-šādīliyyah*). Die Gemeinde in Potsdam, der Alima und Ishaq sich bis heute zugehörig fühlen und die für sie den ersten Kontakt zu Muslim*innen bot, schrieb sich ebenfalls dieser Bruder- und Schwesternschaft zu. Es handelt sich dabei um einen Orden, der von Abu l-Ḥasan aš-Šādīlī (1196/1197–1258) gegründet wurde und dessen Wurzeln in Nordafrika liegen. Ein Zweig des Ordens widmete sich explizit der Verbreitung des Islams in Europa. So entstanden etwa in England, Spanien und anderen europäischen Ländern in den 1970er Jahren regelrechte »Konvertitengemeinden«, die bis heute aktiv sind (Peerbux und Whyte 2017). Mitgliederstarke Gemeinschaften dieses Zweiges der sind heute weltweit anzutreffen, unter anderem bis nach Südafrika (Özyürek 2014: 70).

Im Zentrum dieser Gemeinden, so auch in Zauchwitz, steht das *ḍikr*. Der Terminus umfasst unter anderem folgende lexikalische Bedeutungen: Erinnerung, Gedenken und Aufrufen (Wehr 1979: 358). Gemeint sind eine

Reihe von meditativen Praktiken und Riten zur Vergegenwärtigung Gottes durch die wiederholende Rezitation sakraler Formeln – sowohl laut als auch stumm, in der Versammlung (*mağlis*) oder allein (Elmarsafy 2012).



Innenraum der Zawiyya Foto: El-Sourani

Das *ḍikr* ist die spirituelle Methode des *taṣawwuf*⁴ schlechthin. In Zauchwitz und andernorts nimmt es die Form der Rezitation des *wird* von Scheich Muḥammad ibn al-Ḥabib⁵ an. Ein *wird* ist eine vom Scheich verfasste und zur regelmäßigen Rezitation angeordnete Kollektion verschiedener Lobpreisungsformeln sowie Bitt- und Dankgebete. Solche *awrād* (Plural) finden sich in allen Sufiorden und machen ihre Spezifika aus. Außerdem werden *qasā'id* – d. h. religiöse Poesie – aus den Gedichtsammlungen (*dīwān*) des Scheichs gemeinsam in tradierten Rhythmen und Melodien gesungen. Eine andere Art des gemeinschaftlichen *ḍikr*, welche in Zauchwitz praktiziert wird, ist die sogenannte *ḥaḍra*.⁶ Hierbei handelt es sich um einen kollektiven, supererogatorischen Ritus, in dem über einen längeren Zeitraum der Gottesname *Allāh* wiederholt wird. Ziel ist es dabei, Gott nahe zu kommen und eine spirituelle Haltung der Ergriffenheit zu erreichen. In zahlreichen sufischen Traditionen gibt es stoßweise Aussprachen der Gottesanrufungen, die mit Atemtechniken verbunden sind. Simultan dazu werden ekstatisch-physische Bewegungen ausgeführt, wie zum Beispiel das rasche Absenken des oberen Teils des Körpers von einer vertikalen zu einer horizontalen Position und wieder zurück. Alle diese religiösen und kontemplativen Disziplinen dienen dabei der spirituellen Erkenntnis (*ma'rifa*), der Reinigung (*tazkiyya*), der Steigerung des Glaubens (*īmān*) und dem Loslösen vom Weltlichen (*dunyā*).

Die *ḍikr*-Sitzungen der Gemeinde in Zauchwitz sind ein Amalgam aus religiösem Ritual und Zwischenmenschlichem. Eine Mischung aus Profanem und Sakralem, welche die Gemeinschaft im Wesentlichen definiert. Die Treffen enden für gewöhnlich mit einem gemeinsamen Abendessen. Gelegentlich gibt es Gerichte mit saisonalem Gemüse aus der unmittelbaren Region. Nach den Ritualen verlassen die Muslim*innen in Zauchwitz die disziplinierte Haltung für eine gelöstere Atmosphäre vor der Scheune bei Tee und

4 Unter *taṣawwuf* verstehen wir hier die inneren Dimensionen des Islam, die darauf abzielen, dass menschliche Selbst zu transzendieren und Gott näher zu kommen. Vgl. Michon und Gaetani 2006: 21.

5 Ibn al-Ḥabib war spirituelles Oberhaupt, Rechtsgelehrter und Poet der *ṣādhilīyah* bis zu seinem Tod 1972.

6 Übersetzt: Gegenwart, Anwesenheit, Zusammenkunft.

Tabak. Die regelmäßigen gemeinsamen Abende bekräftigen somit auch den sozialen Zusammenhalt und machen die Zauchwitzer Gemeinde zu einem Solidarbund.

Als muslimische Familie im ländlichen Brandenburg

Den Hof in Zauchwitz, auf dem wir Alima und Ishaq treffen, haben sie vor acht Jahren gekauft. Das bisherige Haus im Potsdamer Stadtteil Waldstadt wurde der inzwischen sechsköpfigen Familie zu klein. Außerdem spielte ein weiterer Grund eine Rolle für den Umzug: Alima hatte den Wunsch, Reiten zu lernen. Nach der Geburt ihres vierten Kindes fing sie an, Reitstunden zu nehmen und kaufte sich bald ihr erstes eigenes Pferd. Ishaq hatte sich nach seiner Ausbildung zum Tischlergesellen mit 26 Jahren selbstständig gemacht, während Alima als Hausfrau arbeitete. Den Hof fanden sie im Internet zu einem erschwinglichen Preis. Hier hält sich die Familie Antoniewicz Hühner, Enten und mittlerweile mehrere Pferde auf der eigenen Weide. Im Innenhof sieht man den Familienhund aufgeregt heruntollen; besonders dann, wenn sich neue Gäste einfinden. Neben dem Wohnhaus und einer eigenen Werkstatt, die sich Ishaq auf dem Gelände einrichtete, findet sich auch eine über die Jahre zum Versammlungsraum für religiöse Sitzungen ausgebaute Scheune. Ein solcher Ort hat in der Tradition der Sufiorden verschieden Bezeichnungen: Das arabische *zāwiya* bedeutet wörtlich »Ecke« und geht auf die Ecken in großen Moscheen zurück, in denen sich die frühen Sufigemeinschaften für meditative Riten und Unterricht zusammenfanden.⁷

Nach dem Umzug nach Zauchwitz eröffnete sich den Potsdamer Muslim*innen die nicht ganz unbekanntere, aber dennoch neue Welt des ländlichen Brandenburgs. Ishaq berichtet, dass er mit eigenen Vorurteilen in das Dorf kam. Genauso ging es Alima, die sich sogar dafür entschied, das in Potsdam getragene Kopftuch für die ersten Jahre in Zauchwitz abzulegen. Im Ort sind

⁷ Im persischen und türkischen Sprachraum sind auch die Begriffe »*tekkeh*«, »*dargāh*« oder »*khānqah*« für diese Institutionen verbreitet.

die Antoniewicz' als muslimische Familie bekannt und machen nach eigenen Angaben nur äußerst selten Diskriminierungserfahrungen. Zu den direkten Nachbar*innen bestehe ein freundliches Verhältnis. Oft lädt die Familie Anwohner*innen zu Treffen und Festen ein, ob an islamischen Feiertagen oder einfach zum Grillen mit der Gemeinschaft. Viele Zauchwitzer*innen, besonders der älteren Generation, machten zu diesen Anlässen eine ihrer wenigen Begegnungen mit Nicht-Brandenburger*innen überhaupt; geschweige denn mit Menschen aus anderen Ländern. Die muslimischen Gäste bei Ishaq und Alima, die sie zu Feiertagen oder bei den wöchentlichen *dīkr*-Lesungen empfangen, entstammen in der Regel internationalen Kontexten. Neben Menschen aus Syrien, Marokko und Ägypten trifft man gelegentlich auch Spanier*innen und Engländer*innen. So erinnern sich die beiden etwa an eine Begegnung zwischen älteren Frauen aus Zauchwitz und jungen Geflüchteten aus Syrien, die sich im Haus von Alima und Ishaq herzlich und rege über Kochrezepte austauschten. In der grundsätzlich offenen Haltung ihrer Nachbar*innen sehen Alima und Ishaq etwas typisch Brandenburgisches bzw. Ost-deutsches, nämlich den Grundsatz »leben und leben lassen«.

Über die Jahre fühlten sich die Antoniewicz' angekommen in Zauchwitz, was dazu führte, dass Alima nun wieder offen das Kopftuch trägt. Bei Treffen im Dorf wird auf die muslimische Familie Rücksicht genommen, etwa durch das Angebot von Geflügelfleisch und alkoholfreien Getränken, wenn gegrillt wird. Die Kinder besuchen eine Waldorfschule im nahegelegenen Potsdam. Da einige weitere befreundete deutsch-muslimische Familien ihre Kinder auf dieselbe Schule schickten, kamen unter den Pädagog*innen einige Fragen darüber auf, wie diese ungewöhnliche Häufung zustande kam. Statt beispielsweise Unterstellungen von »Unterwanderung« in den Raum zu stellen, suchte die Schule das Gespräch mit den Familien und fragte nach speziellen Bedürfnissen der muslimischen Schüler, etwa in Sachen Ernährung oder religiöser Lehrinhalte.

Ishaq und Alima berichten aber auch von Erlebnissen, die das Bild der Toleranz und Offenheit trübten. Als Ishaq auf einem Schützenfest den ersten Platz belegte, äußerte einer der stark angetrunkenen Anwesenden, dass es

eine Parallele zwischen muslimischem Glauben und Terrorismus gebe und Ishaqs Können beim Zielschießen darauf zurückzuführen sei. Eine weitere beklemmende Erfahrung machte Alimas und Ishaqs jüngste Tochter, als sie mit Kopftuch in die Schule kam. Das Kopftuch trug sie nur vereinzelt an einigen Tagen, noch nicht im Alltag. Die Lehrerin habe sie auf eine bloßstellende und bedrängende Art dazu ausgefragt. Zu einem anderen Anlass, während einer Klassenfahrt, riss ihr ein Mitschüler das Tuch vom Kopf. In einen weiteren Konflikt wurde die Familie im Zuge der Corona-Pandemie verwickelt. Anlässlich des islamischen Opferfestes beantragte Ishaq von dem Landkreis eine Sondergenehmigung, um eine begrenzte Anzahl von Gästen unter Auflagen auf den Hof einzuladen. Darüber war auch der Bürgermeister von Zauchwitz in Kenntnis gesetzt. Der wiederum informierte die Anwohner*innen über eine WhatsApp-Gruppe, damit sich niemand über die ungewöhnliche Ansammlung von Menschen und Autos wundere. Einige Gruppenmitglieder äußerten daraufhin ihren Unmut und unterstellten, dass es wohl »für Muslime« spezielle Ausnahmen von den Beschränkungen gebe und meinten, dass sich das für ein »christliches Land« nicht gehöre. Es kam zu einer Begebenheit, in der sich wiederum viele Anwohner*innen mit der Familie solidarisierten, darunter auch der Bürgermeister. Alima und Ishaq nahmen an der Diskussion nicht aktiv teil. Der Bürgermeister beendete das Ganze mit einem »Machtwort«, er unterstrich deutlich, dass es die Sondergenehmigung gab, und verwies zudem einige sich stark abfällig äußernde Mitglieder der Gruppe.

Auch wenn sich Alima und Ishaq nicht konstant angefeindet fühlen und die geschilderten Spannungen nicht allzu persönlich nehmen, ziehen sie dennoch spezielle Schlüsse daraus. Für das Ehepaar steht im Vordergrund, dass Muslim*innen aufgetragen sei, unter den Menschen eine Vorbildfunktion einzunehmen. Dies habe unabhängig von Begleitumständen wie Ort und Zeit, ganz im Sinne des universellen Anspruchs des Islams, zu gelten. Sie neigen dazu, diese Notwendigkeit und die damit verbundenen Bemühungen um »Einladung« (*da'wa*) als Weg zu sehen, langfristig die Feindseligkeiten gegen Muslim*innen und den Islam zu überwinden. In dieser Hinsicht sind Alima und Ishaq gelegentlich enttäuscht von gebürtigen und migrantischen

Muslim*innen, denen sie eine Vernachlässigung wichtiger religiöser Aspekte vorwerfen; namentlich die Tugenden des »Einladens« und des Schaffens von Zugängen zur islamischen Religion für eine nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft. Diesen Zusammenhang heben sie auch hervor, wenn es um die Frage von antimuslimischem Rassismus geht. Der Verantwortung, Vorbild zu sein und einzuladen, gehen gebürtige Muslim*innen ihrer Meinung nach zu oft nicht nach. Der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft mit einem guten und zugleich islamisch motivierten Charakter gegenüberzutreten, trage am effektivsten zum Abbau von Vorurteilen bei. Als persönliches Beispiel nennt Ishaq den Umstand, dass seine Eltern seiner Konversion nie ablehnend gegenüberstanden. Er führt das unter anderem darauf zurück, dass die Ausrichtung seines Lebens nach islamischen Prinzipien und Werten, wie etwa das Pflegen der Familienbande, in den Augen seiner Eltern positive Charakterzüge hervorbrachten. Dies schätzten sie, auch ohne sich für den Islam als Religion besonders zu interessieren.

Alima und Ishaq sehen in der Begegnung und in der »Besserung« der Muslim*innen den Schlüssel zur Überwindung islamfeindlicher Haltungen. Ob das ausreichend ist?

Zum Inhalt

Quellen

- Abdullah, Muhammad S. (1981): Geschichte des Islams in Deutschland. Graz et al.: Verlag Styria.
- Bauknecht, Bernd (2001): Muslime in Deutschland von 1920 bis 1945. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 9 (1): 41–81.
- Bearman, Peri et al. (2005): »Bäligh«. In: Encyclopaedia of Islam, Second Edition [16 Februar 2021].
- Brunner, José und Shai Lavi (2009): Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität. Göttingen: Wallstein.
- Buckser, Andrew und Stephen D. Glazier (Hgg.) (2003): The Anthropology of Religious Conversion. Lanham, Md. et al.: Rowman & Littlefield.
- Bundeszentrale für politische Bildung (23. März 2011): Zur Rolle von muslimischen Konvertierten im Gemeindeleben, <https://www.bpb.de/apuz/33393/zur-rolle-von-muslimischen-konvertierten-im-gemeindeleben?p=all> [10. 08. 2021].
- Dobrindt, Alexander (20. März 2018): »Der Islam gehört egal in welcher Form nicht zu Deutschland«. In: Zeit Online, <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2018-03/alexander-dobrindt-islam-aeusserung-horst-seehofer-verteidigung> [10. 08. 2021].
- Elmarsafy, Ziad (2012): Sufism in the Contemporary Arabic Novel. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Feroz, Emran (2016): »Muslime sind längst deutsch«. Interview mit der Anthropologin Esra Özyürek. In: Qantara.de, <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-der-anthropologin-esra-oeyzuerrek-muslime-sind-laengst-deutsch> [10. 08. 2021].
- Hefner, Robert W. (Hg.) (1993): Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation. Berkeley et al.: University of California Press.
- Jensen, Tina Gudrun (2006): Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark. In: The Muslim World 96 (4): 643–660.
- Kamann, Matthias (07. Juni 2017): Was setzt die AfD gegen Burkas – Alkohol oder Frauenrechte? In: Welt.de, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article165297337/Was-setzt-die-AfD-gegen-Burkas-Alkohol-oder-Frauenrechte.html> [02. 02. 2021] und <https://www.welt.de/politik/deutschland/article165297337/Was-setzt-die-AfD-gegen-Burkas-Alkohol-oder-Frauenrechte.html#cs-lazy-picture-placeholder-01c4eedaca.png> [10. 08. 2021].
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2019): Die Islamdebatte gehört zu Deutschland. Rechtspopulismus und antimuslimischer Rassismus im (post-)kolonialen Kontext. Berlin: AphorismA.
- Kravel-Tovi, Michal (2012): Rite of Passing: Bureaucratic Encounters, Dramaturgy, and Jewish Conversion in Israel. In: American Ethnologist 39 (2).
- Lofland, John und Norman Skonovd (1981) Conversion Motifs. In: Journal for the Scientific Study of Religion, 20 (4): 373–385.
- Mediendienst Integration (2019): Handbuch Islam und Muslime, <https://mediendienst-integration.de/artikel/mediendienst-veroeffentlicht-handbuch-islam.html> [10. 08. 2021].
- Michon, Jean-Louis und Roger Gaetani (2006): Sufism: Love & Wisdom. Bloomington (IND): World Wisdom.
- Nasereddeen, Salim und Tarek El-Sourani (05. 09. 2020): Interview mit Alima und Ishaq Antoniewicz in Zauchwitz. Unveröffentlicht.
- Özyürek, Esra (2014): Being German. Becoming Muslim. Race, Religion, and Conversion in the New Europe. Reihe: Princeton Studies in Muslim Politics. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Peerbux, Ahmed und Sean Hanif Whyte (2017): Blessed Are the Strangers (Film) <https://www.thestrangers.co.uk> [10. 08. 2021].
- Rambo, Lewis R. (1993): Understanding Religious Conversion, New Haven: Yale University Press.
- Reuß, Anna (16. 03. 2018): Zwölf Jahre Streit über einen einzigen Satz. In: Süddeutsche Zeitung, <https://www.sueddeutsche.de/politik/islam-in-deutschland-zwoelf-jahre-streit-ueber-einen-einzigen-satz-1.3909045> [10. 08. 2021].
- Roald, Anne Sofie (2004): New Muslims in the European context. The Experience of Scandinavian Converts. Leiden et al.: Brill.
- Steinberg, Rudolf (2018): Zwischen Grundgesetz und Scharia. Der lange Weg des Islam nach Deutschland. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Wandt, Lisa (09. September 2013): Die übersehene Vielfalt. Konvertiten in Deutschland. In: Mediendienst Integration: <https://mediendienst-integration.de/artikel/die-unsichtbare-vielfalt.html> [10. 08. 2021].
- Wehr, Hans (1979): A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1999): Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Muslimisches Leben als Ausnahme

Über alltägliche Diskriminierungserfahrungen von muslimisch gelesenen Menschen in Sachsen-Anhalt

Dorothea Schmidt und Emanuel Schröder

Dem Jahresbericht der *Antidiskriminierungsstelle des Bundes* (ADS) für das Jahr 2019 ist zu entnehmen, dass 1176 Beratungsanfragen wegen ethnischer und 249 aufgrund von religiöser Diskriminierung eingingen (ADS 45: 2020). In diesem Zusammenhang wird jedoch relativiert, dass diese Zahlen

nur ein Schlaglicht auf das tatsächliche Vorkommen von Diskriminierung in Deutschland werfen. Zum einen wenden sich viele Betroffene an andere Beratungsstellen von Ländern, Kommunen oder zivilgesellschaftlichen Organisationen. Zum anderen zeigen Studien, dass die Mehrheit der Menschen, die Benachteiligungen erleben, nicht dagegen vorgeht – zum Teil, weil sie geeignete Unterstützungsmöglichkeiten nicht kennt, negative Folgen fürchtet oder es für aussichtslos hält. (Ebd.: 44–45)

Folglich geht die ADS von einer großen Dunkelziffer an Diskriminierungsvorfällen aus. Obschon sich eine zunehmende Angleichung bei den Einstellungen gegenüber muslimisch gelesenen Menschen abzeichnet, belegen Studien im Vergleich der alten und neuen Bundesländer eine höher ausgeprägte Muslim*innenfeindlichkeit auf dem Gebiet der ehemaligen DDR (vgl. u. a. Decker und Brähler 2018). Demnach würden mehr als die Hälfte der dort Befragten den Aussagen zustimmen, dass »Muslimen die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden sollte« und sie sich »durch die vielen Muslime [...] manchmal wie ein Fremder im eigenen Land [fühlen]« (ebd.: 101). Entsprechend handelt es sich bei Aussagen, welche muslimische Menschen als Kollektiv homogenisieren und problematisieren, nicht etwa um

eine »randständige Erscheinung«, sondern um einen »salonfähigen Trend« (Hafez und Schmidt 2015: 65).

Diese beiden Ausgangssituation, eine große Dunkelziffer an Diskriminierungsvorfällen auf der einen und eine salonfähig gewordene Muslim*innenfeindlichkeit auf der andere Seiten, möchten wir als Anlass nehmen, um uns der Frage zuzuwenden, mit welchen Herausforderungen sich muslimisch gelesene Menschen in Sachsen-Anhalt konfrontiert sehen. Hierbei gehen wir in einem ersten Schritt der Frage nach, welche spezifischen Rahmenbedingungen für muslimisches Leben in Sachsen-Anhalt konstatiert werden können. In einem zweiten Schritt fokussieren wir uns auf die Erfahrungen von Menschen, welche als Muslim*innen markiert werden und alltäglichen Diskriminierungen sowie tätlichen Übergriffen ausgesetzt sind. Vordergründig sind hierbei die Fragen, wie die diskriminierenden Erfahrungen von den Betroffenen verhandelt wurden und wie sie ihr Leben in einer Gesellschaft sehen, in der ihre Subjektivität marginalisiert und diskursiv immer wieder problematisiert wird (Shooman 2014; Amir-Moazami 2018). Eine Annäherung hieran erfolgt im Rückgriff auf teilstandardisierte Expert*inneninterviews mit *Entknoten – Beratungsstelle gegen Alltagsrassismus und Diskriminierung* sowie der Fach- und Beratungsstelle *Salam Sachsen-Anhalt*. Beide Beratungsstellen beschäftigen sich unterschiedlich mit den eben beschriebenen Fragestellungen und sind durch ihre Tätigkeit mit der Lebensrealität von muslimisch gelesenen Menschen vertraut. Die Interviews dienen deshalb als Kulminations- und Kristallisationspunkte von Erfahrungen, welche muslimisches Leben in Sachsen-Anhalt als eine Ausnahme und umkämpfte Lebenspraxis beschreiben.

Im Hinblick auf die Dunkelziffer von Diskriminierungserfahrungen interessierte uns insbesondere, ob es eine spezifische Erfassung bzw. Kategorisierung der Erfahrungen von muslimisch gelesenen Menschen durch die Beratungsstellen gibt. Deshalb fragten wir in den Interviews auch danach, ob mit dem Begriff »antimuslimischer Rassismus«¹ gearbeitet wird und was die

1 In Anlehnung an Attia verstehen wir unter Rassismus ein »gesellschaftliches Verhältnis, das strukturell bedeutsam, diskursiv hervorgebracht und institutionell verankert ist« (Attia 2014). Dies trifft auch auf das Phänomen des antimuslimischen Rassismus zu, welcher aus »machtförmigen Othingprozessen« (ebd.) hervorgeht und sich gegen Personen richtet, die

Berater*innen darunter verstehen. Ziel war es dabei, herauszufinden, ob dieser Begriff sich besonders eignet, Diskriminierungserfahrungen zu erfassen und zu kategorisieren. Dies hat den Hintergrund, dass antimuslimischer Rassismus neben der »subjektiven Ebene der Ansichten, Äußerungen und Verhaltensweisen von Individuen die Wechselwirkung weiterer Ebenen in den Blick« (Shooman 2016) nimmt. Des Weiteren greift der Begriff problematisierende oder ablehnende Verhaltensweisen gegenüber muslimisch gelesenen Menschen auf und verortet sie in einen Diskurs, welchen wir im Folgenden anhand eines kurzen Exkurses aufzeigen wollen.

Sachsen-anhaltinische Umstände

Muslimisches Leben in Sachsen-Anhalt ist eine Ausnahme (Möller 2017: 440; Hendrichke 2020). Schätzungen zu Folge leben 25 000 Muslim*innen im Bundesland, was im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung von 2,19 Millionen Einwohner*innen einen Anteil von ungefähr einem Prozent ergibt (Hendrichke 2020).² Die ersten Moscheegemeinden wurden in den 1990er Jahren in Sachsen-Anhalt gegründet. Erst 2019 haben sich die mittlerweile zwölf Moscheegemeinden zum »Dachverband islamischer Gemeinden in Sachsen-Anhalt« zusammengeschlossen (ebd.). Anhand empirischer Erhebungen lassen sich deutliche Unterschiede von muslimischem Leben in den alten und neuen Bundesländern feststellen (vgl. u. a. Haug et al. 2009).

So ist etwa die Behandlung des Themas *Islam* in den neuen Bundesländern nach wie vor oft nicht durch direkte Kontakte und Erfahrungen, sondern durch bestehende historische Narrative (vgl. u. a. Berman 2007; Höfert 2007; Jonker 2009; Neumann 2009) und vor allem durch den Mediendiskurs geprägt. Dahingehend lässt sich, wie Hafez und Schmidt es in ihrem Beitrag über das

als »muslimisch«, »arabisch«, »türkisch« oder »deutsch-türkisch« gelesen und homogenisiert werden (Eikhof 2014: 45). Damit geht einher, dass sich Rassismus – als ein soziales Verhältnis, in »spezifische[n] Herrschafts- oder Dominanzverhältnis[en]« ausdrückt und, »symbolische oder materielle Ressourcen« verteilt und somit Lebenswirklichkeiten bestimmt (Franz 2016: 58).

2 Muslimisches Leben findet dabei in einem Bundesland statt, in dem ein Großteil der Menschen keiner Konfession angehört (80 Prozent), derweil die christlichen Kirchen die meisten (15 Prozent) Mitglieder verzeichnen können (vgl. Hendrichke 2020). *Der Islam* ist somit trotz seiner randständigen Erscheinung die zweitgrößte Religion in Sachsen-Anhalt.

Islambild in deutschen Medien schildern, von einer »Verengung der Themenauswahl, die wie bei fast keinem anderen Thema mit Fragen der Gewalt assoziiert wird«, sprechen (Hafez und Schmidt 2020). Sie führen aus, dass

[m]ehr als jeder zweite Beitrag über den Islam [...] die Religion im Kontext körperlicher Gewalt [thematisiert]. Gewalt tritt dabei in verschiedener Form auf, als Terrorismus, als familiäre Gewalt, als Gewalt gegen Frauen oder als ethnisch-religiöse Gewalt, die die Demokratie durch Gesetzlosigkeit gefährde.
(Ebd.)

Hinter diesen Darstellungen verschwinden andere Lebensrealitäten und Facetten von muslimischem Leben und *dem Islam* als vielfältige religiöse Praxis.

Der gesellschaftlich-politische Diskurs über *den Islam* wurde stark von der seit Oktober 2014 entstandenen islamfeindlichen Bewegung – der sogenannten Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (PEGIDA) – und der im Folgejahr verstärkt einsetzenden Flucht von Menschen aus dem Nahen Osten und Nordafrika in die Bundesrepublik Deutschland mitbestimmt.³ Dies wird auf politischer Diskursebene nicht zuletzt im Wahlerfolg der Alternative für Deutschland (AfD), die viele Anliegen von PEGIDA teilt und politisch einfordert, deutlich.⁴ Das zentrale Themenfeld der AfD hat sich dabei von einer nationalistisch-rechtsliberal fokussierten Kritik der EU hin zu der Thematik Migration, Flucht und Islam verschoben (Decker 2020; Häusler 2016). Die Partei ist inzwischen nicht nur in Bundestag, Europaparlament und allen Landesparlamenten vertreten, sondern erreichte bereits bei den Landtagswahlen von 2016 und 2021 in Sachsen-Anhalt sowie 2019 in Sachsen, Brandenburg und Thüringen jeweils als zweitstärkste Kraft mehr als 20 Prozent der Stimmen. Mit diesen politischen Entwicklungen geht eine Enttabuisierung von muslim*innenfeindlichen Aussagen sowie ein Anstieg an tätlichen Übergriffen gegenüber muslimisch gelesenen Menschen einher (vgl. u. a. Decker und Brähler 2018; Amadeu Antonio Stiftung und PRO ASYL 2020).

³ Ein Diskurs wird hier in Anlehnung an Hall verstanden als »eine besondere Art von Wissen über einen Gegenstand«, der durch den Diskurs produziert wird und eine »Art von Macht konstituiert, die über jene ausgeübt wird, über *die etwas gewußt wird*« (Hall 2000: 150; 154).

⁴ Weiterführend zum Verhältnis von PEGIDA und AfD siehe Geiges et al. 2015: 151–161.

Für Sachsen-Anhalt spielte vor allem das Zusammenwirken mit rechtsradikalen Kräften eine Rolle. So war der frühere Partei- und Fraktionsvorsitzende André Poggenburg Mitverfasser des Positionspapiers »Erfurter Resolution« des völkisch-nationalistischen Flügels der AfD im Jahr 2015 (Lauer 2019). Ebenfalls war der dem damaligen Flügel angehörige und vom Verfassungsschutz beobachtete Islamwissenschaftler Hans-Thomas Tillschneider stark präsent im öffentlichen Diskurs um geflüchtete Menschen und in der Debatte um *den Islam* (Vorreyer 2020). Tillschneider kooperierte eng mit der rechtsradikalen Identitären Bewegung, welche bis ins Jahr 2019 ein Hausprojekt in Halle (Saale) hatte und stark die verschwörungstheoretische These des »Großen Austausches« vertritt (Leber 2019). Auch der Attentäter vom rechtsterroristischen Anschlag am 9. Oktober 2019 in Halle berief sich darauf. Die Identitäre Bewegung und Tillschneider waren wiederum eng an das Institut für Staatspolitik, eine Art Denkfabrik und Vernetzungsort der »Neuen Rechten«, von Götz Kubitschek in Schnellroda in Sachsen-Anhalt angebunden (Vorreyer 2020). Als ein weiterer Protagonist in dieser Melange ist Sven Liebig zu nennen, welcher immer wieder mit öffentlich Aktionen und Demonstrationen auffiel. Alle genannten Akteure hatten engere Verbindungen zu PEGIDA und prägten den öffentlich-medialen Diskurs über Flucht und Islam in Sachsen-Anhalt mit. Sie bedienten sich offen kulturrassistischer bis hin zu biologisch begründeter rassistischer Narrative über geflüchtete Menschen und fokussierten dabei immer wieder Muslim*innen. *Der Islam* als große Gefahr war dabei ein wichtiger, wenn nicht gar der wichtigste Topos. Die mitunter von diesen Protagonisten vorangetriebene Diskursverschiebung und Themensetzung lässt sich u. a. in dem Grundlagenpapier »Wir, die CDU – unsere Identität« der sachsen-anhaltinischen CDU von 2019 wiederfinden. So heißt es in der kurzen Rubrik »Zuwanderung«:

Die in Deutschland lebenden Muslime nehmen ihr Grundrecht auf freie Religionsausübung in Anspruch und sind Teil unseres Landes. Mit Blick auf unsere kulturellen Werte und historischen Prägungen gilt aber auch, dass der Islam nicht zu Deutschland gehört. Im Rahmen der zu schützenden Religionsfreiheit soll die Vollverschleierung im öffentlichen Raum weitestgehend verboten werden. Wir wollen keine doppelte Staatsbürgerschaft für Menschen, die unsere Sicherheit gefährden. (CDU Sachsen-Anhalt 2019)

Im Gegensatz zu rechtsradikalen Akteuren werden Muslim*innen hier als Bestandteil der Gesellschaft betrachtet. Ihre Religionsausübung wird akzeptiert. Jedoch lässt sich die thematische Beeinflussung der Debatte gut erkennen. Die sachsen-anhaltinische CDU erkennt die Zugehörigkeit *des Islam* auch zehn Jahre nach der Debatte um die vom ehemaligen Bundespräsidenten Wulff 2010 formulierte Aussage, *der Islam* als Religion gehöre durch die hier lebenden Muslim*innen zur deutschen Gesellschaft, nicht an. Zusätzlich wird der Absatz über Zuwanderung und Islam mit dem Aufrufen einer potenziellen Gefährdung der Sicherheit beendet, ohne diese weiter zu spezifizieren. Dies eröffnet einen problematischen Interpretationsraum. Gleichmaßen finden sich zwei wichtige Themen rechtspopulistischer und rechtsradikaler Akteure im Positionspapier wieder: die vermeintliche Unvereinbarkeit *des Islam* mit der deutschen Gesellschaft und dessen grundsätzliche Gefährlichkeit, ohne dass diese ausdifferenziert wird. Gerade weil das muslimische Leben in Sachsen-Anhalt im Vergleich zu westdeutschen Bundesländern (und Berlin) eine Ausnahme ist, sich gerade erst in einer Phase der lebensweltlichen Etablierung befindet und somit faktisch noch keine Normalität darstellt, scheinen solche Diskussionen wirkmächtiger zu sein als in anderen Regionen, wo muslimisches Leben schon ein fester Bestandteil ist und eine größere Sichtbarkeit besitzt. Hiervon zeugen auch die geführten Interviews.

Im Gespräch mit »Salam Sachsen-Anhalt« und »Entknoten«

Die teilstandardisierten Interviews mit den beiden Beratungsstellen führten wir im März und Oktober 2020. Der zeitliche Abstand zwischen den Interviews lässt sich auf die Corona-Pandemie zurückführen. Während es uns möglich war, das erste Interview noch persönlich in den Räumlichkeiten der Beratungsstelle *Entknoten* zu führen, fand das Interview mit *Salam Sachsen-Anhalt* über einen Videokonferenzdienst statt. Die Interviews umfassten beide etwas mehr als eine Stunde und wurden mit jeweils zwei Mitarbeiter*innen der Beratungsstellen durchgeführt. Der Fragekatalog wurde den Berater*innen vorab zugeschickt, um eine bessere Vorbereitung auf das Gespräch zu gewährleisten. Neben der Befragung zum Kategorisierungssystem

von Diskriminierungserfahrungen, legten wir einen Schwerpunkt in den Interviews darauf, nach konkreten Fallbeispielen zu fragen, die von den Berater*innen als antimuslimisch intendiert verhandelt werden. Hierauf möchten wir in einem ersten Schritt näher eingehen, um anschließend der Frage nachzugehen, wie Betroffene die alltäglich erlebten Diskriminierungserfahrungen in Beratungsgesprächen verhandeln. Zuerst gilt es jedoch, die Beratungsstellen etwas näher vorzustellen.

Die Beratungs- und Fachstellen »Entknoten« und »Salam Sachsen-Anhalt«

Sowohl *Entknoten*, die Beratungsstelle für Alltagsrassismus und Diskriminierung, als auch die Fachberatungsstelle *Salam Sachsen-Anhalt* verfügen über zwei Standorte im Bundesland und sind dabei jeweils mit einem Büro in Halle an der Saale ansässig.

In den Interviews baten wir die Mitarbeiter*innen einleitend, um eine kurze Vorstellung der Beratungs- und Fachstelle und fragten nach der alltäglichen Arbeit als Berater*in. *Entknoten* ist ein 2016 gegründetes Projekt, das beim *Landesnetzwerk Migrantenorganisationen in Sachsen-Anhalt e. V.* (LAMSA) angesiedelt ist. Als Beweggrund für die Gründung der Beratungsstelle führten die Mitarbeit*innen näher aus, dass

wir im Rahmen unserer Arbeit bei LAMSA festgestellt haben, dass unsere Mitglieder viele Diskriminierungserfahrungen machen, aber es gab einfach keine Anlaufstellen in Sachsen-Anhalt. Es gab immer die Opferberatungsstellen, die sehr etabliert sind, die gibt es ja schon länger, aber die waren nicht für die Diskriminierungserfahrung zuständig, sondern immer erst, wenn eine bestimmte Schwelle der Gewalt eine Rolle gespielt hat und deswegen haben wir gedacht, wir würden gerne als Migrantenorganisation diese Lücke schließen in Sachsen-Anhalt. (Entknoten)

Den Schwerpunkt der Arbeit beim in Trägerschaft des *Multikulturellen Zentrums Dessau e. V.* stehenden Projektes *Salam Sachsen-Anhalt* bildet wiederum nicht nur die Beratungstätigkeit, sondern auch die Organisation und Durchführungen von Fortbildungen für Fachkräfte im Phänomenbereich »religiös-begründeter« sowie »antimuslimischer Extremismus«. Hierbei wird konkretisiert, dass es sich um Phänomene handele,

die auf die Mehrheitsgesellschaft, aber insbesondere auf muslimische Communities einwirken und eine Vorstellung vertreten, dass es eine Normalität und Normalisierung von muslimischem Leben in der Gesellschaft nicht geben kann.
(Salam Sachsen-Anhalt)

Das Ziel bestehe vor diesem Hintergrund insbesondere darin, »eine Normalisierung muslimischen Lebens voranzutreiben« (ebd.). Um dies auch über die Beratungs- und Fortbildungstätigkeit hinaus zu unterstützen, wurde das Begegnungsprojekt »Nachbarschaft(s)leben« gegründet.

Ausgewählte Fallbeispiele

Im Gespräch über einzelne Beratungsfälle wurde jeweils thematisiert, dass keine konkrete Aussage darüber getroffen werden kann, wie viele muslimisch gelesene Menschen sich an die Beratungsstellen wenden, wenn sie von alltäglichen Diskriminierungserfahrungen betroffen sind. Dem liegt zugrunde, dass diese Fälle statistisch nicht erfasst werden und – wie im Falle von *Entknoten* – auch nicht als antimuslimisch motiviert kategorisiert werden.

Zudem stellt sich die Frage, wie eine solche Erfassung und Kategorisierung aussehen müsste, damit sie aussagekräftig ist. Es bräuchte eindeutige Merkmale der Diskriminierung, welche diese von anderen Formen des Rassismus unterscheidet. Oft sind die unterschiedlichen Ausprägungen von Rassismus aber eng miteinander verknüpft, sodass es sich in konkreten Fällen als schwierig herausstellen kann, diese als spezifisch antimuslimischen Rassismus zu erkennen. Neben der Betroffenenperspektive, mit der nicht zwangsläufig solche Feinunterscheidungen einhergehen, kommt das Problem der Motivation der Täter*in hinzu. Ob diese*r spezifisch aus einer antimuslimischen oder aus einer allgemein rassistischen Perspektive heraus handelt, lässt sich ohne eindeutige verbale Äußerungen schwer nachvollziehen.

Nichtsdestoweniger äußert ein Berater von *Salam Sachsen-Anhalt*:

Wir denken, dass es eine enorme Dunkelziffer [...] von verbalen und physischen Übergriffen [gibt], die spezifisch antimuslimisch motiviert sind, in einem hohen vierstelligen Bereich.
(Salam Sachsen-Anhalt)

Diese Schätzung unterliegt dem Erfahrungswert der Berater*innen, wonach mehr als jede zweite muslimisch gelesene Person von alltäglichen Diskriminierungserfahrungen berichtet, derweil die meisten geschilderten Vorfälle, welche auch »körperliche Attacken, Anspucken, Schläge, Schubsen« (ebd.) umfassen, nicht angezeigt und somit auch nicht erfasst würden.⁵

Die Einschätzung einer hohen Dunkelziffer trifft sich auch mit den Erfahrungen der Mitarbeiter*innen von *Entknoten*, deren überwiegende Anzahl an Beratungsgesprächen mit muslimisch gelesenen Menschen stattfindet:

Ganz oft kommen Menschen zu uns, die [...] schon mehrere Sachen erfahren haben. [...] Und dann gab es halt so ein Erlebnis, was sozusagen das Fass zum Überlaufen gebracht hat und wo sie dann sagen, jetzt ist der Leidensdruck so groß oder jetzt bin ich ein Stückweit auch in meiner Existenz bedroht, ab jetzt brauche ich Unterstützung. (Entknoten)

Dies wird im Verlauf des Gesprächs durch ein konkretes Fallbeispiel aus dem Jahr 2019 konkretisiert. Bei der ratsuchenden Person handelte es sich um eine Niqab⁶-tragende Muslimin, welche an einer Volkshochschule einen Alphabetisierungskurs besuchte. Im Rahmen des Unterrichtes wurde sie, nach eigener Aussage, von Anfang an vom Sprachkursleiter ignoriert. Die Mitarbeiterin von *Entknoten* beschrieb die Diskriminierungserfahrung der ratsuchenden Person wie folgt:

Also wenn sie sich gemeldet hat, dann wurde sie nicht aufgerufen, während andere Mitschüler*innen aufgerufen wurden. Und das ging dann auch soweit, dass der Lehrer sich im Unterricht eine Tüte aufgezogen hat, um die Ratsuchende zu imitieren und um klar zu machen, man weiß ja nie, wer sich dann unter so einem Schleier verbirgt so, ne? Und er hat das dann auch noch in einen Zusammenhang mit dem IS gebracht. So nach dem Motto, man weiß ja immer nicht, ob sich denn nicht ein Terrorist oder eine Terroristin hinter dieser Kleidung verbirgt und er hat wohl auch ein Foto gezeigt von einem IS-Terroristen. (ebd.)

5 Obschon es auch dort keine spezifische Kategorisierung von antimuslimisch motivierten Gewalttaten gibt, lässt sich mit der jährlich erhobenen Statistik der *Mobilen Opferberatung e. V.* für den Raum Sachsen-Anhalt ergänzen, dass es 90 rassistisch motivierte Gewalttaten im Jahr 2019 gab (Mobile Opferberatung 2020).

6 Beim Niqab handelt es sich um einen Gesichtsschleier, der bis auf die Augenpartie das gesamte Gesicht bedeckt.

An diesem Fallbeispiel zeigt sich die Verschränkung des Islam- mit dem Emanzipations- und Terrorismusdiskurs.⁷ Die ratsuchende Person erlebte vorerst Meidung durch den Hochschullehrer, der sich im Klassengefüge in einer Machtposition befand. Dies wurde im weiteren Verlauf und ohne direkte Ansprache der Betroffenen durch die Unterstellung, sie würde mit ihrer Verschleierung etwas verbergen wollen, zugespitzt und gipfelte darin, sie öffentlich nachzuahmen und ihre Bekleidung in einen Zusammenhang mit dem sogenannten Islamischen Staat (IS) zu stellen. Implizit wurde sie somit als mögliche Terroristin markiert. Bevor die Betroffene das Beratungsangebot von *Entknoten* wahrnahm, bemühte sie sich eigeninitiativ um eine Lösung des Problems, indem sie sich an die VHS-Leitung wandte:

[D]ann gab's dann wohl auch Gespräche, aber der Lehrer hat das sowieso nicht als Diskriminierung und schon gar nicht als rassistische Diskriminierung eingesehen und die Schule hat das ein Stückweit runtergespielt und meinte so, naja das war halt auch nur eine Methode, um nochmal klarzumachen, dass es tatsächlich für den Unterricht für den Alphabetisierungskurs schwierig ist, wenn man nicht das komplette Gesicht von einer Person sieht.
(ebd.)

Anstatt Solidarität und Unterstützung von der VHS-Leitung zu erfahren, wurde laut der Betroffenen die Imitation des Kopftuches mit einer Tüte durch die Lehrkraft als »Methode« verharmlost und seiner Position mit Verständnis begegnet, ohne etwaige Konsequenzen zu ziehen. Daraufhin wurde, so die Beraterin von *Entknoten*,

[...] die Situation [...] für sie [die ratsuchende Person] immer schlimmer. Sie musste ja in diesen Sprachkurs, hatte auch keine Wahl, da einfach mal den Kurs zu wechseln. Und dann war der Leidensdruck so groß, dass sie dann am Ende bei uns war.
(ebd.)

Die ratsuchende Person durchlebte ein Gefühl der Ohnmacht, verstärkt durch die Erfahrung, sich selbst nicht gelungen zur Wehr gesetzt zu haben. Erst das Androhen von juristischen Schritten durch die Unterstützung von *Entknoten*

7 Dies bringt auch Kreuzner pointiert zum Ausdruck: »Im hegemonialen Diskurs gilt das Kopftuch als Image für die Unterdrückung der muslimischen Frau und dient als Symbol des Fundamentalismus bis hin zur potentiellen Gewalttätigkeit des Islam« (Kreuzner 2015: 24).

führte schließlich dazu, dass das diskriminierende Verhalten des Lehrers in der Institution überhaupt als Problem verhandelt wurde.

Von ähnlichen Diskriminierungserfahrungen verschiedener Personen im institutionellen Kontext berichtete auch die Beraterin von *Salam Sachsen-Anhalt*:

Zum Beispiel gleich am ersten Tag wurde von der Schule zu einer Schülerin gesagt: ›Du darfst nicht hier fasten‹, ›Du darfst mit deinem Kopftuch nicht Sport machen‹ oder ›Du darfst mit deinem Kopftuch nicht am Unterricht teilnehmen. Das musst du ablegen.‹ [...] oder bei der Ausländerbehörde zum Beispiel [...] ›[I]hr Muslime, ihr bekommt Kinder so früh und so schnell. [...] Mit meinem Klienten [...] habe ich [das] bei Ausländerbehörde erlebt [...].
(Salam Sachsen-Anhalt)

Hieran wird ebenfalls deutlich, wie die Verschleierung zum Anlass für Diskriminierungserfahrungen von muslimischen Frauen werden kann. Weiterhin kann festgestellt werden, dass die Zuordnung von Modernität über die Kleidung stattfindet, womit automatisch religiöse Kleidungsweisen mit Fragen nach Modernität verknüpft werden.⁸ Dabei gilt die Verschleierung im hegemonialen Diskurs als »Symbol der Unterdrückung der Frauen in den islamischen Gesellschaften« (Kreutzner 2015: 14, vgl. auch Attia 2009) und das obwohl wissenschaftliche Studien hinlänglich belegen, dass »von einer generellen Unterdrückung der muslimischen Frauen, [...] nicht die Rede sein kann« (Kreutzner 2015: 28, vgl. auch Amir-Moazami 2007; Klinkhammer 2000; Haug et al. 2009).

8 Dahingehend lässt sich näher ausführen, dass die Rede einer vermeintlichen Unvereinbarkeit von *Islam* und *Moderne* ein hegemonialer Bestandteil des Islamfeindlichkeitsdiskurses ist. Dieser findet seine Ursprünge im Kolonialismus und Imperialismus – einer Zeit, in welcher der europäische Modernisierungs- und Fortschrittsglaube den Nährboden des »wissenschaftlichen Rassismus« ebnete (Berman 2007: 78–79). Im Kontext dieser legitimierenden Ideologien wurde die Wissenschaft als »Quintessenz der Moderne« zum Exklusivgut Europas und der »Orient« zum »Inbegriff der Anti-Moderne« erklärt, was gleichzeitig als Legitimationsgrundlage für dessen wirtschaftliche, militärische, kulturelle und politische Durchdringung fungierte (ebd.: 77; Schäbler 2016: 11, 17; vgl. Castro Varela und Dhawan 2015: 97). Dass die Annahme einer Unvereinbarkeit von *Islam* mit der *Moderne* seit dieser Zeit nicht an Deutungsmacht eingebüßt hat, verdeutlichen Debatten darüber, ob etwa *der Islam* mit der Demokratie vereinbar (vgl. u. a. Hermann 2016) oder doch auf ewig im »Mittelalter« verhaftet geblieben sei (vgl. und kritisch dazu Bauer 2019).

Ein zweiter Aspekt, der im obigen Zitat zum Ausdruck kommt, ist, dass auch die Kinder von muslimisch gelesenen Menschen zur Projektionsfläche von antimuslimischem Rassismus werden. Bei dem Fallbeispiel in der Ausländerbehörde wird implizit problematisiert, dass Muslim*innen »so früh und so schnell« Kinder bekämen. Diese geäußerte Annahme erscheint nicht nur normativ, im Sinne eines »zu früh und zu schnell«, sondern folgt auch einer »normalistischen Argumentation« (Link 2013: 23). Zum normgebenden Maßstab wird hier die deutsche Geburtenrate von 1,5 Kindern pro Frau, die bei der Geburt ihres ersten Kindes zumeist knapp über 30 Jahre alt sei (Destatis 2020). Dass sich mit dieser Zuschreibung vor allem muslimisch gelesene Familien konfrontiert sehen, findet seinen Hintergrund wohl vor allem in dem 2010 veröffentlichten »*protonormalistischen Manifest*«⁹ (Link 2013: 41) des früheren Finanzsenators Thilo Sarrazin »Deutschland schafft sich ab«. Obschon Sarrazins sozialdarwinistische Thesen hinlänglich widerlegt wurden (vgl. u. a. Foroutan 2010), bedingte deren Virulenz sowie dessen mediale Inszenierung als »Tabu-Brecher« (Lau 2010), dass in der »Bevölkerung nachweislich das Gefühl vor[herrschte], dass sich das *Feld des Sagbaren* im Kontext dieser Debatte signifikant verändert und [...] verschoben hat« (Didero 2014).

Derweil die bisher aufgeführten Fallbeispiele eine bewusste antimuslimische Diskriminierung nahelegen, berichtete uns ein Mitarbeiter von *Salam Sachsen-Anhalt* auch von einer uneindeutigen Begebenheit, bei der die interviewte muslimische Beraterin selbst involviert war:

[Sie ist] mit 'ner Freundin die Straße langgelaufen und dann ist ein Stein irgendwie neben ihnen eingeschlagen und sie wussten nicht, ob der aus dem Fenster geworfen wurde oder irgendwo auf der Straße und er ist irgendwie zehn Zentimeter am Kopf vorbeigeflogen bei der Freundin. Ja gut, was war das jetzt? Es sind halt zwei Frauen mit Kopftuch. Kann man danach sagen, irgendwer hat uns angegriffen, weil er was gegen Ausländer hat, weil er was gegen Muslime hat, weil er ein Rassist ist? (Salam Sachsen-Anhalt)

9 Gemäß Link lassen sich mit dem flexiblen Normalismus und dem Protonormalismus zwei idealtypische Spielarten des Normalismus feststellen (Link 2013: 105). Kennzeichnend für den Protonormalismus sei dabei, dass es sich u. a. um ein sehr eng gefasstes Spektrum dessen handele, was als »normal« verhandelt und dieses durch »massive, abschreckende Normalitätsgrenzen« umrahmt wird (ebd.: 105–124).

Die rhetorische Frage des Beraters bringt die mögliche Uneindeutigkeit von alltäglichen Diskriminierungserfahrungen zur Sprache. In diesem konkreten Fall gibt es weder eine*n sichtbare*n Täter*in, noch eine offenkundige Motivlage und somit verbleiben den Betroffenen einzig die unbeantwortbaren und nachhallenden Fragen nach dem Grund, warum der Stein geflogen kam und einem »Was wäre gewesen, wenn der Stein getroffen hätte?«. Hiermit möchten wir überleiten zu der Frage, wie antimuslimische Diskriminierungserfahrungen von den Betroffenen verhandelt werden.

Verhandlung alltäglicher Diskriminierungserfahrungen

Der oben skizzierte Gründungshintergrund von *Entknoten* zeigt, dass die alltäglichen Diskriminierungserfahrungen bei migrantisierten Menschen eigeninitiatives Engagement befördern, um ihre Interessen zu vertreten, sich als legitimer Teil der Gesellschaft zu positionieren und gegen die erlebte Diskriminierung vorzugehen. So wurde von LAMSA e. V. mit *Entknoten* eine Anlaufstelle geschaffen, um durch eine »bunte Öffentlichkeitsarbeit« ihre vielfältigen Mitgliedsorganisationen und Mittlervereine zu vernetzen und für ratsuchende Personen leicht zu finden zu sein (*Entknoten*). Die letztgenannte Einschätzung deckt sich jedoch nicht mit den Erfahrungen einer Beraterin der anderen Beratungsstelle von *Salam Sachsen-Anhalt*:

Bei den letzten Interviews, die ich geführt habe, sagen die Menschen, die wissen gar nicht, dass man das anzeigen muss. Viele nehmen das halt, »Ja, ich bin ja Ausländer und deshalb ist dieses Verhalten normal, weil die halt so oft erleben, dass es sich im Tagesleben normalisiert irgendwie, obwohl das nicht normal ist, und deshalb melden die das auch nicht. Auch wenn die melden, die wissen gar nicht, wo die halt melden sollen, auch wenn die melden, die werden nicht halt angenommen. [...] In paar Fällen, die ich halt auch berichtet habe von meinen Freunden, die haben versucht bei der Polizei zu melden die Attacke, die ganze Schlechtbehandlung [...], wenn die auch bei der Polizei sind, denen wird nicht zugehört oder überhaupt nicht wahr/ernstgenommen, würde ich sagen.
(Salam Sachsen-Anhalt)

Hiermit werden verschiedene Gründe angesprochen, die dazu führen, dass Betroffene ihren alltäglichen Diskriminierungserfahrungen weitestgehend allein ausgesetzt sind. Neben der Unkenntnis darüber, dass Diskriminierungserfahrungen nicht hingegenommen werden müssen und es Beratungs- und

Unterstützungsstellen dafür gibt, werden auch schlechte Erfahrungen mit den örtlichen Behörden thematisiert. Jene Erfahrungen des Nicht-Zuhörens und Nicht-ernstgenommen-Werdens bei der Polizei können wiederum dazu führen, dass zukünftig auf eine Anzeige verzichtet wird. Hinzu tritt auch die Angst vor existenzbedrohenden Konsequenzen.¹⁰

Als dritten Grund benennt die Beraterin eine Normalisierung von Diskriminierungserfahrungen im Alltag, die beinahe einer Akzeptanz gleichkommt: »Ich bin Ausländer und deshalb ist dieses Verhalten normal.« Diese Normalisierung wird im weiteren Verlauf des Gesprächs durch ein Fallbeispiel konkretisiert:

Und er sagt, »Gott sei Dank habe ich noch nie sowas Schlimmes erlebt!« Da sagt man: »Na du hast jetzt erzählt, du wurdest fünf Mal angerempelt, zehn Mal beschimpft, geschubst beim Aussteigen, fünf Mal an der Kasse irgendwie angehalten oder in einen Laden nicht reingelassen [...] und du sagst, dir ist aber noch nie was Schlimmes passiert, wie meinst du denn nun das?, »Och naja, hier abgestochen oder halt so in die Richtung«.
(Salam Sachsen-Anhalt)

Diese Vielzahl an Diskriminierungserfahrungen und auch tätlichen Übergriffen wird von der betroffenen Person im Beratungsgespräch als »völlige Belanglosigkeit« (ebd.) abgetan. Zur Normalisierung tritt entsprechend auch eine Bagatellisierung der Erfahrungen. Beides lässt sich als Schutzmechanismus lesen, wie auch die Frage nach dem Umgang mit dem Steinwurf beim oben skizzierten Fallbeispiel verdeutlicht:

[W]enn ich jemandem erzähle, auf der Straße habe ich so und so was erlebt, wegen diesem Steinfall [...]. Das kann halt eine Zufall sein zu meinem Kopf. Ich weiß es nicht [...] also wir (unverständlich) unter uns auch sehr viel. Vielleicht hast du das falsch verstanden, aber manchmal das führt ja auch wiederum in eine andere Problematik. Man glaubt dann an sich nicht mehr so viel oder man ist dann immer unsicher. Man kann es ja nicht immer falsch verstehen, wenn das passiert. [...] Aber wenn ich richtig das alles ausdrücke, was alles erlebt wird, dann ist es nicht mehr möglich, dass ich auf der Straße gehe. [...] Die Summe macht halt die sehr große Bedeutung

10 »Dann haben wir auch Personen in der Beratung, deren Aufenthalt nicht ganz klar ist. Da geht's weiter mit diesem: Kann ich überhaupt was machen gegen die Diskriminierung oder kommt das beim BAMF an, kommt das bei der Polizei an, werde ich dann irgendwie abschiebebedroht, wird dann mein Asylantrag nicht bewilligt [...] Oder geht der Täter zur Polizei und stellt dann alles ganz anders dar und ich darf hier nicht bleiben« (*Entknoten*, ähnlich auch *Salam Sachsen-Anhalt*).

und danach erschwert sich dann mein tatsächliches Eigenleben im heutigen Zustand. Und deshalb: Ignoranz halt von beiden Seiten. Einige sagen, nee das war nicht so, oder ich sage mir, naja das ist nicht so viel größer. Also man bekommt halt am Ende eine dicke Haut oder muss eine dicke Haut haben, um weiterleben zu können.
(ebd.)

Die wiederholte Erfahrung, mit Steinen beworfen worden zu sein, führte hier nicht etwa dazu, dass automatisch davon ausgegangen wird, dass es sich auch dieses Mal um einen tätlichen Angriff handelte. Stattdessen spricht die auch selbst davon betroffene Beraterin von der Möglichkeit eines Zufalls und Missverständnisses. Diese Annahme schützt wiederum vor einem permanenten Gefühl der Verunsicherung und Sorge, einen derartigen Angriff erneut erleben zu müssen. Als Grund für die Bagatellisierung vermutet der Berater von *Salam Sachsen-Anhalt* auch, dass die betroffene Person

teilweise [...] aus Gewaltsituationen kommt, wo tatsächlich das eine banale Gewalt ist in dem Vergleich zu dem, was man im Herkunftsland erlebt hat und deswegen hat man eine ganz andere Messlatte, die man vielleicht anhängt [...].
(ebd.)

Gleichermaßen liefert der Mechanismus auch eine Begründung dafür, dass – worauf die Expert*innen von Entknoten mehrfach verweisen – sich Betroffene erst an die Beratungsstelle wenden, wenn der »Leidensdruck so groß ist« (Entknoten).

Ein weiterer Mechanismus, um mit der Vielzahl an alltäglichen Diskriminierungserfahrungen umgehen zu können, wird von den Berater*innen darin gesehen, dass die Betroffenen den Fehler bei sich selbst suchen. Hiermit wird sich ein Spielraum geschaffen, diesen Erfahrungen vorzubeugen oder ihnen gar durch eigene Anstrengung entgegen zu können. Gleichzeitig wird damit aber ein gewisser »Anpassungsdruck« erzeugt:

Dann kommt manchmal noch so ein Anpassungsdruck dazu. Dass Personen auch bei sich selber die Schuld suchen. »Ich bin schuld, dass ich rassistisch diskriminiert werde, weil ich die Sprache zum Beispiel nicht so gut kann«, und versucht wird, sich anzupassen, um einer Diskriminierungserfahrung aus dem Weg zu gehen.
(Entknoten)

Eine weitere Anpassungs- oder vielmehr Assimilationsmöglichkeit wird bei muslimischen Frauen zudem darin gesehen, ihre Verschleierung abzulegen:

Bei vielen Klienten [...], die haben gesagt, ich habe mein Kopftuch abgelegt, weil ich mich nicht sicher fühlte und jetzt fühle ich anders oder die Leute handeln mir halt anders als vorher.

(Salam Sachsen-Anhalt)

Zum Ablegen des Kopftuches motiviert die Frauen hier nicht vorrangig, dass das Tragen desselben Auswirkungen auf ihre Bildungslaufbahn oder eine Integration auf dem Arbeitsmarkt erheblich erschweren bzw. ihre Berufswahl begrenzen würde (ebd.; ADS 2013: 109, 194, 213; Kreutzner 2015: 164–180), sondern, dass sie sich damit »nicht sicher fühlen«.

Erfassung und Kategorisierung alltäglicher Diskriminierungserfahrungen

Im Rahmen der Interviews haben wir zum einen danach gefragt, was die Berater*innen unter antimuslimischen Rassismus verstehen und zum anderen, ob sie mit der Begrifflichkeit arbeiten. Beide Berater*innenteams verwiesen darauf, dass es sich hierbei um eine »Spezifik« oder »Ausprägung« (*Salam Sachsen-Anhalt*) bzw. ein »Phänomen« (*Entknoten*) des Rassismus handele. Dabei gehe es insbesondere darum, »die Muslima als homogene Gruppe zu konstruieren« und mit dieser »ganz spezifische [negative] Aspekte zu assoziieren« (*Salam Sachsen-Anhalt*). Dies finde gemäß einer Beraterin von *Entknoten* seinen konkreten Ausdruck darin, dass muslimisch gelesene Menschen von Diskriminierungserfahrungen und/oder tätlichen Übergriffen entweder »im Zusammenhang mit Religionsausübung oder mit einer zugeschriebenen Zugehörigkeit zu einer Religion [berichten]« (*Entknoten*). Nichtsdestoweniger findet die Begrifflichkeit bei *Entknoten* (noch) keinen Eingang in das Dokumentationssystem der Beratungsfälle und wird (bisweilen) nur verwendet, wenn sich mit anderen Antidiskriminierungsstellen ausgetauscht wird.¹¹ Dies verhält sich bei *Salam Sachsen-Anhalt* anders. Die Relevanz des Begriffs wird wie folgt begründet:

11 Derzeit kategorisiert die Beratungsstelle ihre Fälle »nach Bereichen, wo Diskriminierung stattfindet, zum Beispiel öffentlicher Personennahverkehr oder Personalbereich, Schule, Bildung und nach Orten oder Landkreisen« (*Entknoten*). Es wird jedoch im weiteren Verlauf des Interviews darauf verwiesen, dass das Dokumentationssystem derzeit überarbeitet und antimuslimischer Rassismus dann auch Eingang darin finden werde.

Gerade die Benennung ist, denk ich, deswegen auch so wichtig, weil wir dieses Phänomen der Kulturalisierung [...] haben. Dass es darum geht, wir sind ja keine Rassisten, weil wir reden ja über eine Religion – und eine Religion ist ja keine Rasse und eine Religion ist ja keine Ethnie. Wir sind keine Rassisten, weil wir reden über Kultur. Das sind ja ganz zentrale Momente auch der Debatten und der Diskurse [...]. Wenn man das Ganze nicht ausarbeitet, analysiert und sich anguckt und sowas versucht zu theoretisieren [...], dann hat man kaum Argumente gegen diese Argumente [...]. Dafür braucht man dann eben auch den Begriff, weil eben gerade der rassistische Diskurs ganz stark von sich selbst verneint, rassistisch zu sein, in der rassistischen Rede über das homogene Kollektiv Muslime und die sozusagen total gesehene Religion Islam. (ebd.)

Ein weiteres Argument, was für einen stärkeren Rekurs auf das theoretische Konzept in der Praxis und dessen Einbezug in das Dokumentationssystem spricht, wird von beiden Beratungsstellen darin gesehen, die Dunkelziffer von antimuslimisch motivierten Diskriminierungserfahrungen erhellen zu wollen. Denn wenn die Zahl konkreter Fälle sichtbar wird, kann der Handlungsdruck auf die Politik erhöht werden. Dabei wird die Begrifflichkeit vor allem als analytischer und politischer Begriff bei den Beratungsstellen verwendet bzw. findet Eingang in der Bildungs- und Empowermentarbeit. Dahingehend wird die Wichtigkeit eines spezifischen Begriffes wie »antimuslimischer Rassismus« für die Betroffenengruppe benannt, damit diese auf ihre Situationen und der strukturellen Problematik aufmerksam machen und darüber politische Wirksamkeit entfalten können. Jedoch weisen die Berater*innen darauf, dass er in konkreten Gesprächen oder Beratungssituationen von den Betroffenen nicht verwendet wird, sondern die Sachverhalte eher als Diskriminierung, Rassismus oder als eine Sache gegen ihr »Ausländer*innen-Sein« aufgerufen werden. Dies wird darauf zurückgeführt, dass entsprechende Theoriedebatten von vielen Betroffenen nicht vernommen werden würden.

Ein Ausblick?

Das Konzept des antimuslimischen Rassismus findet in der Praxis vor allem als analytische und politische Begrifflichkeit Verwendung. Darüber hinaus betonen Berater*innen, dass Betroffene ihre eigene Situation besser verstehen und beschreiben können. Das erleichtert es zugleich, politisch

etwas zu bewegen. Und obwohl die Schwierigkeit besteht, antimuslimischen Rassismus statistisch zu messen, da konkrete Diskriminierungen oder Übergriffe oft subtil oder deutungssoffen bleiben oder mit allgemeinen Formen von Rassismus verschwimmen, lässt sich damit eine Realität beschreiben. Diese gründet sich darin, dass das Leben von muslimisch gelesenen Menschen in Sachsen-Anhalt als eine Ausnahme, als etwas nicht Normales, als etwas, das (noch) nicht dazugehört, verhandelt wird. Da muslimisch gelesene Menschen nicht als Individuen gesehen, sondern als ein problematisches Kollektiv homogenisiert, essentialisiert und gegenüber einem imaginierten Eigenen dichotomisiert werden (Said 2014), müssen sie sich ständig dafür rechtfertigen, an diesem Ort mit ihrer jeweiligen subjektiven Art und Weise zu sein. Dieser andauernde Rechtfertigungsdruck bringt Schutzmechanismen wie Ignoranz, Bagatellisierung und Normalisierung von alltäglich erlebten Diskriminierungserfahrungen hervor.

Die Erfahrungsberichte aus den Interviews illustrierten, dass vor allem die Positioniertheit als Muslim*in in den neuen Bundesländern eine andere als in den alten Bundesländern ist. So wird muslimisch gelesenen Menschen vorgehalten, nicht dazu zu gehören, derweil es in Westdeutschland »nicht mehr möglich« sei, »diese Grenzziehung [...] auch im Alltagsleben noch zu ziehen«, da »überall schon Menschen aus verschiedensten [...] Kontexten [leben]« (*Salam Sachsen-Anhalt*). Trotz der bestehenden Ausschlüsse in den alten Bundesländern wurden dort Räume geschaffen, in welchen die Möglichkeit bestehe, sich »wohl[zu]fühlen oder Luft zu haben« (ebd.). Dagegen sei die Spezifik der neuen Bundesländer, dass

dieser rassistische Diskurs völlig parallelisiert ist zu der realen gesellschaftlichen Strukturiertheit. Das heißt der gesellschaftliche Diskurs sagt, Muslime gehören nicht dazu und sie gehören auch wirklich nirgendswo dazu [...]. Wenn man sagt, es gibt niemanden mit Kopftuch, die sind irgendwie anders und die können halt gar nicht Lehrer, Rechtsanwalt, was auch immer sein und es gibt aber auch tatsächlich im gesamten Bundesland keinen Lehrer und Rechtsanwalt mit Kopftuch, dann macht's natürlich was ganz anderes mit 'nem Menschen, als wenn wir diesen Diskurs führen, aber es im Alltag schon einzelne Beispiele gibt, die den letztlich widerlegen und die schon sozusagen Löcher reinbohren in die rassistische Struktur und Legitimation [...].
(ebd.)

Dieser Erfahrungsraum strukturiert das Leben von muslimisch gelesenen Menschen in Sachsen-Anhalt. Die Folgen des alltäglichen antimuslimischen Rassismus reichen von einem permanenten Anpassungsdruck, dem Rückzug aus der Öffentlichkeit, dem Ablegen von Kopftüchern bis hin zum vermehrten Wunsch oder gar der Umsetzung eines Wegzuges in die alten Bundesländer. Entsprechend werden Identitätsfindung und die eigene Verortung in der Gesellschaft erschwert.

Hiergegen arbeiten die beiden Beratungsstellen, die für eine Normalisierung des Lebens von muslimisch gelesenen Menschen und des muslimischen Lebens eintreten: Im Falle von *Entknoten* ist es die Stärkung und Unterstützung Betroffener von Diskriminierung. Dabei wird ein Bezug und eine Verhältnissetzung der ratsuchenden Personen auf die normativen Grundlagen der Gesellschaft vollzogen, dem verfassungsmäßigen Recht, dass niemand aufgrund bestimmter Merkmale diskriminiert werden darf und jeweils in seiner Individualität Bestandteil der Gesellschaft sein kann. Während der Fokus bei *Entknoten* auf den Betroffenen liegt, kommt bei der Fach- und Beratungsstelle *Salam Sachsen-Anhalt* noch die Perspektive auf die Mehrheitsgesellschaft hinzu. In dieser werden Vertreter*innen von Institutionen, wie Schule, Polizei, Jugendämter und andere Behörden, sowie Sozialarbeiter*innen als notwendige Akteur*innen einer Normalisierung fokussiert. Dabei geht es um:

Sensibilisierungskompetenz, Handlungskompetenz im Bereich Religiosität, Religion, religiöses Alltagsleben, religiöse Praktiken, weil's da eben oft auch Missverständnisse gibt, oder, was dann auch schon Teil des Problems ist, dass zum Beispiel muslimische Alltagspraktiken als problematisch verortet werden oder für Fachkräfte unklar ist, inwiefern Dinge, die eigentlich nur ein religiöses Alltagshandeln oder ein traditionell religiöses Handeln [...] darstellen, zum Beispiel assoziiert werden von Fachkräften oder eine Angst besteht bei Fachkräften, das es sich hier um Elemente extremistischen Handelns also islamistischen Handelns oder salafistischen Handelns handelt. Das heißt, um da erstmal eine Entspannung und 'ne gewisse Normalisierung reinzubringen in die Betrachtung der Fachkräfte auf das Phänomen Islam, muslimisches Leben, was ja auch die Grundvoraussetzung dafür ist, dann eben eine Sensibilität für tatsächliche extremistische Phänomene zu entwickeln [...].

(Salam Sachsen-Anhalt)

Gleichzeitig werden auch muslimische Akteure als Teil des Normalisierungsprozesses adressiert, auch hier, wie bei der Verhandlung von Diskriminierungen, mit Rückgriff auf die gesetzlich-normative Basis der Gesellschaft.

Indem essentialisierende Otheringprozesse durch die Fortbildungsarbeit infrage gestellt werden sowie auch soziale und kulturelle Ressourcen bereitgestellt werden, leisten die Beratungsstellen einen Beitrag zur Normalisierung der – gegenwärtig noch – »Ausnahme« muslimischen Lebens in Sachsen-Anhalt.

Zum Inhalt

Quellen

- Amadeu Antonio Stiftung und PRO ASYL (2020): Chronik flüchtlingsfeindlicher Vorfälle, <https://www.mut-gegen-rechte-gewalt.de/service/chronik-vorfaelle> [10. 08. 2021].
- Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion: Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Schirin (Hg.) (2018): Der inspierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (ADS) (2013): Diskriminierung im Bildungsbereich und im Arbeitsleben, https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/forschungsprojekte/DE/Zweiter_Bericht_an_den_BT.html [10. 08. 2021].
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (ADS) (2020): Jahresbericht 2019, https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/Downloads/DE/publikationen/Jahresberichte/2019.pdf?__blob=publicationFile&v=3 [10. 08. 2021].
- Attia, Iman (2009): Die »westliche Kultur« und ihr Anderes: Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Attia, Iman (4. November 2014): Eine vergleichende Einführung: Antimuslimischer Rassismus und Islamophobie bzw. Islamfeindlichkeit, <http://www.migazin.de/2014/10/27/antimuslimischer-rassismus-und-islamophobie> [10. 08. 2021].
- Bade, Klaus J. (2012): Nach Sarrazin – Hintergründe, Ursachen und Wirkung einer deutschen Debatte. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.): Verhärtete Fronten. Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik. Wiesbaden: Springer VS, 119–126.
- Bauer, Thomas (2019): Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient. München: C. H. Beck.
- Berman, Nina (2007): Historische Phasen orientalisierender Diskurse in Deutschland. In: Iman Attia (Hg.): Orient- und Islambilder: Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast, 71–84.
- Castro Varela, Maria do Mar und Nikita Dhawan (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.
- CDU Sachsen-Anhalt (31. August 2019): Grundlagenpapier – Wir, die CDU – Unsere Identität, https://www.cdulsa.de/sites/www.cdulsa.de/files/publikationen/grundlagenpapier_ci_cdu_03092019.pdf [10. 08. 2021].
- Decker, Frank (26. Oktober 2020): Etappen der Parteigeschichte der AfD, <https://www.bpb.de/politik/grundfragen/parteien-in-deutschland/afd/273130/geschichte> [10. 08. 2021].
- Decker, Oliver und Elmar Brähler (Hgg.) (2018): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Destatis (2020): Geburten. Zusammengefasste Geburtenziffer nach Kalenderjahren, <https://www.destatis.de/DE/Themen/Tabellen/geburtenziffer.html;jsessionid=636EE4C6D1EA7C8696867C4D0B485551.live731> [10. 08. 2021].

- Didero, Maïke (2014): Islambild und Identität. Subjektivierungen von Deutsch-Marokkanern zwischen Diskurs und Disposition. Bielefeld: transcript.
- Eickhof, Ilka (2010): Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.
- Foroutan, Naïka (Hg.) (2010): Sarrazins Thesen auf dem Prüfstand. Ein empirischer Gegenentwurf zu Thilo Sarrazins Thesen zu Muslimen in Deutschland. Berlin: Humboldt-Universität.
- Franz, Julia (2016): Jugendliche auf der Suche nach biografisch relevanten Werten. In: Gerald Blaschke-Nacak und Stefan E. Höfl (Hgg.): Islam und Sozialisation: Aktuelle Studien. Wiesbaden: Springer Verlag, 125–146.
- Geiges, Lars et al. (2015): PEGIDA. Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft? Bielefeld: transcript.
- Hafez, Kai und Sabrina Schmidt (2015): Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Religionsmotor. Verstehen was verbindet. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Hafez, Kai und Sabrina Schmidt (27. August 2020): Rassismus und Repräsentation: Das Islambild deutscher Medien im Nachrichtenjournalismus und im Film, https://www.bpb.de/lernen/projekte/orav/314621/islambild-deutscher-medien#footnode5_5 [10. 08. 2021].
- Hall, Stuart (2000): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag.
- Haug, Sonja et al. (2009): Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 6. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Häusler, Alexander (Hg.) (2016): Die Alternative für Deutschland: Programmatik, Entwicklung und politische Verortung. Wiesbaden: Springer VS.
- Hendrichske, Maria (22. Februar 2020): Fragen und Antworten zu muslimischem Leben in Sachsen-Anhalt, <https://www.mdr.de/sachsen-anhalt/wie-viele-muslime-leben-in-sachsen-anhalt-100.html> [10. 08. 2021].
- Hermann, Rainer (28. April 2016): Islam und Demokratie. Offen für jedes politische System, <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/ist-der-islam-mit-demokratie-dem-grundgesetz-vereinbar-14202942.html> [10. 08. 2021].
- Höfert, Almut (2007): Das Gesetz des Teufels und Europas Spiegel. Das christlich-westeuropäische Islambild im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. In: Iman Attia (Hg.): Orient- und Islambilder: Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischen Rassismus, 85–110.
- Jonker, Gerdien (2009): Europäische Erzählmuster über den Islam. Wie alte Feindbilder in Geschichtsschulbüchern die Generationen überdauern. In: Torsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: Springer VS, 71–84.
- Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Kreutzer, Florian (2015): Stigma »Kopftuch«. Zur rassistischen Produktion von Andersheit (unter Mitarbeit von Sümeyye Demir). Bielefeld: transcript.
- Lauer, Stefan (2. August 2019): Reaktionäre im Hintergrund – AfD und Flügel, <https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/reaktionaeere-im-hintergrund-afd-und-fluegel-49465> [10. 08. 2021].
- Lau, Jörg (28. August 2010): Thilo Sarrazin, mutiger Tabubrecher, http://blog.zeit.de/joerglau/2010/08/24/thilo-sarrazin-mutiger-tabubrecher_4087 [10. 08. 2021].
- Leber, Sebastian (12. Juli 2019): Beobachtung durch den Verfassungsschutz. Das Identitäre steckt auch in der AfD, <https://www.tagesspiegel.de/politik/beobachtung-durch-den-verfassungsschutz-das-identitaere-steckt-auch-in-der-afd/24584020.html> [10. 08. 2021].
- Link, Jürgen (2013): Normale Krisen? Normalismus und die Krise der Gegenwart. Paderborn: Konstanz University Press.
- Mobile Opferberatung e. V. (2020): Statistiken, <https://www.mobile-opferberatung.de/monitoring/statistik> [10. 08. 2021].
- Möller, Kurt (2017): Entwicklung und Ausmaß gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit. In: Albert Scheer et al. (Hgg.): Handbuch Diskriminierung. Wiesbaden: Springer VS, 425–448.

- Neumann, Thomas (2009): Feindbild Islam – Historische und theologische Gründe einer europäischen Angst. In: Torsten Gerald Schneiders (Hg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. Wiesbaden: Springer VS, 19–36.
- Said, Edward William (2014): Orientalismus [1978]. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Schäbler, Birgit (2016): Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Shooman, Yasemin (2014): »... weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld: transcript.
- Shooman, Yasemin (2016): Antimuslimischer Rassismus – Ursachen und Erscheinungsformen. In: Vielfalt. Mediathek (IDA), <https://www.vielfalt-mediathek.de/material/antimuslimischer-rassismus-ursachen-und-erscheinungsformen> [10.08.2021].
- Vorreyer, Thomas (23. September 2020): Hans-Thomas Tillschneider, die AfD und der Verfassungsschutz, <https://www.mdr.de/sachsen-anhalt/afd-tillschneider-verfassungsschutz-beobachtung-parteitag-100.html> [10.08.2021].

Zwischen Ressource und Gefahr

Ambivalente Konzeptionalisierungen des Islams in deutscher Wissenschaft und Politik während des Ersten Weltkriegs und in der DDR

Anna-Elisabeth Hampel und Nike Löble

Zahlreiche leerstehende Kasernengebäude und Bunker erinnern an die lange militärische Geschichte des Ortes Wünsdorf (Zossen), der ca. 40 Kilometer südlich von Berlin im heutigen Bundesland Brandenburg liegt.¹ Zwischen dem weitläufigen Leerstand, der vor allem von der vormaligen Präsenz deutscher und sowjetischer Truppen zeugt, findet sich das Straßenschild »Moscheestraße«. Der Name wird nicht selten auf die Erstaufnahmeeinrichtung für Asylbewerber*innen zurückgeführt, die sich seit 2016 auf dem angrenzenden Gelände befindet.² Er erinnert jedoch an eine Moschee, die hier während des Ersten Weltkriegs in einem Kriegsgefangenenlager für muslimische Kriegsgefangene – dem »Halbmondlager«³ – zu Propaganda-

-
- 1 Unser besonderer Dank gilt Schirin Amir-Moazami für ihre wertvollen Hinweise und Anregungen zum Artikel und Angelika Weiss von der BSTU für ihre Recherche zu den erwähnten Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR.
 - 2 Interview mit Silvio Fischer, Leiter des Museums des Teltow in Wünsdorf. Siehe den Beitrag von Bärtlein und Gissler in diesem Band.
 - 3 Bei den Gefangenen handelte es sich um Personen, die von den Deutschen als muslimisch markiert bzw. gelesen wurden, auch wenn dies nicht ihrer Identität bzw. ihrem Selbstverständnis entsprach. Im Folgenden werden wir uns von dieser romantisierenden Bezeichnung nicht mehr durch Anführungszeichen distanzieren. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die Verwendungen von Begriffen wie »Islam«, »Muslim*innen«, »Westen«, »Orient«, »Orientwissenschaft« »Dritte Welt«, »Entwicklungsländer« usw. häufig mit starken Zuschreibungen von außen und teilweise rassistischen, eurozentristischen und vereinfachenden Vorannahmen einhergehen. Die hier (indirekt) zitierten Bedeutungszuschreibungen in bestimmten Ver-

zwecken des Deutschen Reichs erbaut wurde und damit an ein Kapitel der Verflechtungsgeschichte deutscher Islam- und Kolonialpolitik und deutscher Orientalwissenschaft im 20. Jahrhundert.

Ausgehend vom Ort Wünsdorf und dem Thema dieses Tagungsbandes »Muslimisches Leben in Ostdeutschland« beschäftigt sich dieser Beitrag mit der Islampolitik und der Verhandlung von Islam im Deutschen Reich während des Ersten Weltkriegs (1914–1918)⁴ und in der Deutschen Demokratischen Republik (DDR) (1949–1990).⁵ Trotz ihrer unterschiedlichen politischen und historischen Bedingungen waren beide Phasen geprägt von ambivalenten Konzeptualisierungen des Islams als einerseits Ressource und andererseits Gefahr oder Störfaktor. Diese Ambivalenz deutscher Islamkonzeptualisierungen war in der Weimarer Republik,⁶ im Nationalsozialismus⁷ und der Bundesrepublik (BRD) vor der Wiedervereinigung⁸ nicht minder ausgeprägt. Eine Analyse dieser Zeitabschnitte muss im Rahmen dieses Beitrags jedoch ausgeklammert werden.

Das komplexe Zusammenspiel von Macht und Wissen, in dem europäische Akteure den islamischen Orient⁹ als andersartige Entität gegenüber dem produzierten Selbstbild eines überlegenen, zivilisierten Westens konstruieren, wurde unter anderem von Edward Said systematisch aufgearbeitet und kritisiert. Die Definition eines vermeintlich abgrenzbaren Eigenen sei ohne

wendungen solcher Begriffe sollten auch ohne Markierung durch Anführungszeichen kritisch gelesen werden.

- 4 Viele Aspekte dieser Geschichte haben in den vergangenen Jahren vermehrte wissenschaftliche Aufmerksamkeit erhalten. Siehe u. a. Höpp 1997; Gossmann 2015; Motadel 2014; Lange 2019; Bernbeck et al. 2017.
- 5 Explizite wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit diesem Thema sind weiterhin rar. Vor allem in den 1990ern erfolgte eine Aufarbeitung der DDR-Orientalwissenschaften u. a. durch Hafez 1995. Des Weiteren gibt es einige Publikationen zur DDR-Außenpolitik in den Ländern des Globalen Südens und insbesondere gegenüber arabischen Staaten und Organisationen, siehe u. a. Maecke 2017; Müller 2015. Hinzu kommen einige Veröffentlichungen, die sich u. a. mit in der DDR lebenden Muslim*innen beschäftigen, siehe z. B. Hakenberg und Klemm 2016; Zwengel 2011.
- 6 Zu muslimischem Leben im Zwischenkriegseuropa siehe u. a. Agai et al. 2016; Jonker 2016.
- 7 Zur Haltung des nationalsozialistischen Deutschlands gegenüber der islamischen Welt siehe u. a. Motadel 2017; Höpp et al. 2004.
- 8 Siehe u. a. Mittmann 2011; Ozkan 2019: 31–54.
- 9 Stuart Hall verweist darauf, dass sich Orient hier auf das Gebiet, das größtenteils von »islamischen Völkern« bewohnt ist, bezieht (Hall 1994: 120).

die Konstruktion des Anderen nicht möglich (Said 1979: 5).¹⁰ Während Said den deutschen Kontext vernachlässigte, konstatiert beispielsweise Suzanne Marchand, dass ein deutscher Orientalismus in den kolonialen Fantasien und imperialistischen Tätigkeiten des Deutschen Reichs wirksam wurde (Marchand 2009: 336–337). Marchands Untersuchung des vielstimmigen Diskurses deutscher Orientalistik mit ihren verwandten Disziplinen im 19. und 20. Jahrhundert offenbart die Verbindungen zwischen Wissenschaft und imperialistischer Politik: Als wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Orient zur kulturellen Selbstvergewisserung strebte die Orientwissenschaft danach, sich als nützlich für Politik und Wirtschaft zu erweisen und fand sich so in einem Geflecht aus imperialen und kolonialen Interessen wieder.

Anknüpfend an Marchands Einordnung des deutschen Imperialismus und Kolonialismus in eine Long Durée von Wissensproduktion und Machtproduktion ermöglichen unter anderem Ann Laura Stoler Überlegungen, den kolonialen Diskurs nicht als mit der Kolonialzeit abgeschlossenen zu verstehen. Auch unsere heutigen Wissensproduktionen und deren Bedingungen seien von kolonialen Geschichten geprägt: Die Vergangenheit, die als abgeschlossen imaginiert werde, jedoch fortduere und in umgestalteten Formen reaktiviert werde, gelte es, durch das Nachspüren von Brüchen und Kontinuitäten aufzudecken (Stoler 2016: 33).

In unserem Beitrag geht es darum, gerade in der Unterschiedlichkeit der politisch-ideologischen Kontexte des Ersten Weltkriegs einerseits und der DDR andererseits den Blick für diese Brüche und Kontinuitäten in der deutschen Islampolitik und -wissenschaft zu schärfen: dies in Bezug auf die Art der Aneignung und Konzeptualisierung des Islams im Allgemeinen und islamischer Konzepte im Besonderen. Damit möchten wir auch aufzeigen,

10 Said's »Orientalism« schuf zunächst die Grundlage für zahlreiche kritische Zugänge zu den miteinander verknüpften Geschichtsschreibungen des christlich-säkularen Europas und des islamischen Orients. Dabei konzentriert er sich in seinen Analysen auf den britischen und französischen Kolonialismus und begründet die Abwesenheit eines deutschen Orientalismus mit den fehlenden Kolonien des Deutschen Reichs im sogenannten Orient. Diese Auslassung wird gegenwärtig bemängelt. Gleichsam wird auch die Wichtigkeit betont, Orientalismus neu zu lokalisieren und die Analogien zwischen patriarchalischen und sexistischen sowie kolonialen und imperialen Strukturen zu beachten. Siehe dazu Yeğonuçlu 1998.

wie sich derartige Praktiken unter anderen Vorzeichen heute fortsetzen. Wir hinterfragen, welche Rolle dem Islam in der deutschen Kolonial- bzw. Islampolitik zugeschrieben wird und wie er in die Kolonial-, Islam- oder Außenpolitik des Ersten Weltkriegs und der DDR eingebunden wurde. Dabei ist es wesentlich, die Einbindung der Wissensproduktion in zeitgenössische Politik und Ideologie zu beachten. Die beratende Funktion der Orientalwissenschaften wird dort problematisch, wo sich die Politik auf deren vermeintlich neutrales Wissen stützt, diese Neutralität jedoch durch die Instrumentalisierung und Beeinflussung von Wissenschaft für bestimmte politische Zielvorgaben untergräbt.

Wir nutzen für unsere Untersuchung unterschiedliche Quellen – Propagandamaterial wie die im Halbmondlager verbreitete Zeitschrift *El Dschihad*, wissenschaftliche Publikationen und offizielle Stellungnahmen von Politiker*innen sowie politisch engagierten Orientalist*innen –, um die Vielfalt der involvierten Akteure erahnen zu lassen. So kann exemplarisch auf ambivalente und teilweise sich widersprechende Konstruktionen islamischer Konzepte und der arabischen/islamischen Welt sowie auf deren politische Instrumentalisierung aus einer in ihrem Selbstverständnis expliziten Außenperspektive hingewiesen werden.

So »wird der Islam eine unserer wichtigsten Waffen sein« – Die Dschihadstrategie des Deutschen Reichs im Ersten Weltkrieg

Um die Islampolitik des Deutschen Reichs im Ersten Weltkrieg einordnen zu können, ist es notwendig, zunächst deren Verstrickungen mit der deutschen Kolonialpolitik am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu betrachten. Welche Rolle die Wissensproduktion über Islam und Muslim*innen in der Politik des Deutschen Reichs spielte, wird vor allem bei einer näheren Betrachtung der Kolonialkongresse¹¹ deutlich.

Obwohl das Deutsche Reich im Vergleich zu Frankreich und England wenige Kolonien besaß, wuchs seine kulturelle, politische und ökonomische

11 Die nationalen Kolonialkongresse tagten 1902, 1905 und 1910 unter der Schirmherrschaft von Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg in Berlin.

Einflussnahme in den Ländern des Globalen Südens am Ende des 19. Jahrhunderts kontinuierlich. Gleichzeitig nahm die Beschäftigung mit dem Islam in den Kolonien auf politischer und wissenschaftlicher Ebene zu. Exemplarisch für die Bestrebungen, Einfluss im Orient auszubauen, ist die Orientreise Kaiser Wilhelms II. im Jahr 1898, auf welcher er die Freundschaft des Deutschen Reichs zu den Muslim*innen des Kalifats unter osmanischer Führung betonte. Hinzu kam die Gründung unterschiedlicher wissenschaftlicher und universitärer Institute. Die Vertreter dieser Einrichtungen waren wichtige Akteure auf den Deutschen Kolonialkongressen in den Jahren 1905 und 1910, auf denen explizit über die Bedeutung des Islams innerhalb der Kolonien und für die Kolonialpolitik diskutiert wurde (Marchand 2009: 339–356).¹² Sie vertraten unterschiedliche Haltungen bezüglich einer Ausrichtung kolonialer Orientpolitik, was vor allem durch unterschiedliche Annahmen über den Kulturwert und die Zivilisationsfähigkeit des Islams begründet war. Bei der Konzeptualisierung des Islams stand die Frage, ob das Christentum in den Kolonien propagiert werden solle, oder ob durch den Islam eine Zivilisierung der Menschen möglich sei, im Vordergrund (ebd. 2009: 356–386). Diese Diskussion wurde auch von Widerständen und Protesten in deutschen Kolonien beeinflusst, aufgrund derer vor einer potenziellen Gewaltbereitschaft von Muslim*innen gewarnt wurde.¹³ Carl Heinrich Becker, Professor für Geschichte und Kultur des Orients am Hamburgischen Kolonialinstitut, hingegen sprach als erster Vertreter der Orientalwissenschaften auf dem Kolonialkongress 1910 davon, dass der Islam den europäischen Zivilisationen und dem Christentum zwar untergeordnet sei, jedoch die Möglichkeit bestehe, dass durch »Zuführung europäischer Bildung [...] die meisten, jetzt noch greifbaren Schattenseiten des Islam« schwinden könnten

12 Für einen Vergleich in Bezug auf Analogien und Kontinuitäten zwischen den nationalen Kolonialkongressen von 1905 und 1910 und der Deutschen Islamkonferenz, die 2006 von dem damaligen Innenminister Wolfgang Schäuble initiiert wurde, siehe Tezcan 2012.

13 Die Ansichten über Muslim*innen und das befürchtete Gefahrenpotenzial des Islams wurden beispielsweise durch Debatten um die sogenannte Mekka-Brief-Affäre von 1908 untermauert. In diesem Jahr kam es in Tansania zum Widerstand gegen die deutsche Kolonialmacht, der sich in Protesten und Versammlungen und dem Aufruf, den europäischen Mächten nicht mehr weiter zu dienen, äußerte. Siehe dazu Pesek 2003.

(Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910: 645). Den Gefahren des Islams – »der Mahdigidanke, die Kalifatsidee, der heilige Krieg« (ebd.) – könne durch eine konsequente Islampolitik entgegengewirkt werden. Damit vertrat Becker die Ansicht, dass der Islam zwar gefährlich und fanatisch sei (ebd.: 646), sich jedoch – im Gegensatz zur »schwarzen Bevölkerung [Afrikas]«¹⁴ (ebd.: 647) – entwickeln und zivilisieren könne.¹⁵

In den beiden abschließenden Resolutionen der Kolonialkongresse heißt es dennoch, dass »von der Ausbreitung des Islam der Entwicklung unserer Kolonien ernste Gefahren« (ebd.: 662) drohten und dringend gewünscht werde, »dass in den afrikanischen Kolonien dem Islam und insbesondere der Ausbreitung der arabischen Kultur und Sprache in keiner Weise Vorschub geleistet werde; dass demselben im Gegenteil durch eine starke deutsch-christliche Kultur ein Gegengewicht geschaffen werde« (Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905: 1039). Um eine systematische Islampolitik zu konzeptualisieren, wurden im Anschluss an die Kolonialkongresse drei wissenschaftliche Studien in Auftrag gegeben, die die Rolle des Islams in den Kolonien untersuchen sollten und von Carl Heinrich Becker (1911), Martin Hartmann (1913) und Diedrich Westermann (1914) betreut wurden (Keskinilic 2018: 207–208). Die angewandte Forschung der Orientalisten bildete folglich die Grundlage dafür, wie Islam im Kontext einer expansionistischen Politik zu verhandeln und verorten sei. Sie ist beispielhaft für eine auf rassistischen Annahmen basierende Verstrickung zwischen Politik und Wissenschaft im Allgemeinen und Orientalisten und Orient- bzw. Kolonialpolitik im Besonderen (ebd.: 212–218). Zudem wird hier die Ambivalenz in der Darstellung von Islam als Ressource und Gefahr erkennbar.

Obwohl aufgrund der divergierenden Ansichten der Orientalisten, Missionare und Politiker keine konkrete Strategie und Islampolitik artikulierbar

14 Keskinilic führt aus, dass die binäre Konstruktion bei Becker von »guten Wilden« – den Muslim*innen – und »bösen Wilden« – Afrikaner*innen nicht-muslimischen Glaubens – je nach Interessenlage ausgerichtet wird und Kolonisierte in diesem Wissen-Macht-Nexus in ein ambivalentes und hierarchisiertes Beziehungsgeflecht geordnet werden (Keskinilic 2018: 212–218).

15 Für eine Übersicht über die unterschiedlichen Konzeptionen von Islam durch deutsche Orientalisten siehe Marchand 2009: 333–386.

war, kristallisiert sich heraus, dass die deutsche Islampolitik bereits kurz nach den Kolonialkongressen eine Wende erfuhr. Die »Gefahr der Islamisierung« und das Ziel der »Verdrängung des Islams« als Haltung, die die Kolonialkongresse noch dominierte, wichen einer neuen militärischen Strategie der Nutzbarmachung des Islams. In deren Rahmen gilt der Islam als mögliche Kriegswaffe im Kampf gegen die konkurrierenden europäischen Imperialmächte und im Ersten Weltkrieg gegen die Entente: Der »Threat of Islam« wird zur »Potentiality of Islam« (Weiss 2000: 54).¹⁶

So wurde im Ersten Weltkrieg eine Strategie konkretisiert, bei der der Islam und insbesondere die Instrumentalisierung des Dschihad-Konzepts und seine Propagierung für die Erzielung eigener Interessen zentral waren und die als einschlägiges Beispiel für die orientalistische Konzeptualisierung von Islam und Muslim*innen gilt. Grundlage für die Neuausrichtung der Islampolitik des Deutschen Reichs war die Allianz mit dem Osmanischen Reich und die Ausrufung des Dschihads durch den osmanischen Sultan-Kalif Mehmed V. Reşad (reg. 1909–1918) am 11. November 1914 in Istanbul:

Es ist festgestellt, dass Russland, England und Frankreich dem islamischen Kalifat feindlich sind und alle Anstrengungen machen – Allah verhüte es! –, das hohe Licht des Islams auszulöschen, indem sie auf solche Weise gegenwärtig die Hohe Stelle des islamischen Kalifats und die Kaiserlichen Länder mit ihren Kriegsschiffen und Landheeren angreifen; ist es da Pflicht sämtlicher Muslime, die sich unter der Verwaltung jener Regierungen befinden, auch gegen die erwähnten Regierungen den Glaubenskrieg zu erklären und zum tätlichen Überfall zu eilen? – Antwort: Ja!
(zitiert nach Kahleß und Kaden 1997: 54–55)

Vor dem Hintergrund der kolonialen Expansion wurden viele Konflikte im Namen des Dschihads geführt.¹⁷ Zu Beginn der europäischen Expansion

16 Die Nutzbarmachung von Muslim*innen stand weiterhin teilweise im Widerspruch zu den menschenverachtenden und rassistischen Vorbehalten des Deutschen Reichs. In mehreren Schriften wie »Der Völkerzirkus unserer Feinde« (1916) von Leo Frobenius oder Friedrich Naumanns Aufsatz zum »Schicksal der Naturvölker im Zivilisationskriege« (1918) ereiferten sich deutsche Wissenschaftler und Politiker über die vermeintlich erniedrigende Einbindung nicht-weißer Menschen durch England und Frankreich in ihren Heeren. Folglich konnte sich nur teilweise auf die Wissenschaft gestützt werden, um die Einbindung des Islams in die deutsche Kriegsstrategie zu formulieren.

17 Für eine Übersicht zum Gebrauch des Dschihads und anderer islamischer Konzepte für Widerstände und Kontrolle im kolonialen Kontext siehe Motadel 2014: 13–25.

in der islamischen Welt appellierten muslimische Akteure im Namen des Dschihads an die muslimische Bevölkerung, um die europäischen Kolonialmächte als Feind zu definieren und Widerstand zu leisten (Peters 1979: 2).¹⁸ Bei der zitierten Ausrufung des Dschihads 1914 zeichnen sich nach Rudolph Peters zwei Auffälligkeiten ab: Einerseits richtete sich der Ausruf auch an die muslimischen Untertanen in den Kolonien Russlands, Frankreichs und Englands, während zuvor nur die eigene Bevölkerung angesprochen wurde.¹⁹ Für das Osmanische Reich erschien es notwendig, alle Muslim*innen zu adressieren, um das allmählich auseinanderfallende Reich zusammenzuhalten und die Herrschaft des Sultans durch seine Propagierung als Kalif der Umma religiös zu legitimieren. Andererseits richtete sich der Aufruf explizit gegen die Entente-Mächte und schloss das Deutsche Reich aus strategischen Gründen aus den Reihen der Ungläubigen aus (ebd.: 90–92). Dies ist insofern ungewöhnlich, als der Dschihad in der klassischen islamischen Tradition einerseits den bewaffneten Kampf gegen alle – und nicht nur bestimmte – nicht-islamischen Herrschaften im Sinne der Stärkung der Religion, der Schwächung des Unglaubens und des Schutzes der Gemeinschaft der Gläubigen versteht; andererseits den spirituellen Kampf für das Wohl der Umma und die Verbesserung des einzelnen Gläubigen mit einschließt (Tyan 2012).²⁰

Letzteren Aspekt ignorierte das Deutsche Reich, indem es das Konzept des Dschihads, angefangen mit der Übersetzung als »Heiliger Krieg«²¹, auf dessen gewalttätige Komponente reduzierte. Vor dem Hintergrund, das

¹⁸ Siehe dazu auch Kapitel 3 in Peters 1979: 39–94.

¹⁹ Diese Erweiterung wurde damit begründet, dass die Umma bedroht sei und sich verteidigen müsse, obwohl dies vor dem Hintergrund des osmanischen Angriffs auf russische Marinebasen im Schwarzen Meer und damit einem offensiven Kriegseintritt nicht der Wahrheit entsprach (Zürcher 2016: 14).

²⁰ Etymologisch bedeutet Dschihad (*ǧihād*) die Anstrengung zur Erreichung eines definierten Zieles. Im Laufe der islamischen Geschichte ist eine Unterscheidung zwischen einer innerlichen Anstrengung hin zur moralischen und religiösen Perfektion, der als spiritueller oder großer Dschihad gesehen wird, und einem kleinen bzw. physischen Dschihad in einigen Rechtsschulen zunehmend populär geworden. Letzterer besteht aus militärischen Aktionen zur Erzielung der islamischen Expansion oder seiner Verteidigung, wobei grundsätzlich keine nicht-islamische Herrschaft dauerhaft geduldet werden kann (Tyan 2012).

²¹ Für eine detaillierte Analyse, wie im 19. und 20. Jahrhundert im europäischen Kontext unterschiedliche Kriege zu »Heiligen Kriegen« sakralisiert wurden, siehe Colpe 1994.

Gefahrenpotenzial des Islams, vor dem einige Jahre zuvor auf den Kolonialkongressen noch gewarnt wurde, nun für eigene politische und militärische Zwecke nutzen zu wollen, und im Kontext der Ausrufung des Dschihads durch das Osmanische Reich formulierte das Deutsche Reich gewissermaßen seine eigene Dschihad-Strategie.

Zur Umsetzung dieser Strategie wurde die Nachrichtenstelle für den Orient (NfO) im September 1914 unter der Leitung des Orientalisten Max von Oppenheim gegründet, die dem Auswärtigen Amt und der Sektion Politik des Stellvertretenden Generalstabs Rudolf Nadolny unterstand (Hanisch 2014: 174; Höpp 1997: 22; Habermas 2014: 250). Vertreter der orientalistischen Disziplinen, die sich bereits vor dem Ersten Weltkrieg um eine Mitgestaltung der Orientpolitik bemühten, fanden auch in der NfO die Gelegenheit, diese mitzugestalten (Epkenhans 2015: 211–212). In der »Denkschrift zur Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde«²² von 1914 formulierte von Oppenheim Maßnahmen, die durch die NfO umgesetzt werden sollten. Konkret ging es in der Strategie des Deutschen Reichs darum, Aufstände durch muslimische Personen in den Kolonialgebieten Englands, Frankreichs und Russlands zu entfachen. Mithilfe religiöser Propaganda sollten die Kolonialisierten zu Rebellionen, Aufständen und Widerstandsaktionen motiviert und die Entente-Mächte dadurch geschwächt werden (Hanisch 2014: 14; von Oppenheim 1914, zitiert nach Epkenhans 2011: 121–153). Ein weiteres Ziel der Strategie war es, Muslim*innen zu überzeugen, aufseiten der Mittelmächte zu kämpfen. Während zunächst Fronten an nichteuropäischen Orten zur Entlastung des europäischen Kriegsschauplatzes dienen sollten, war längerfristig die Entstehung neuer unabhängiger Staaten im Globalen Süden vorgesehen. Diese sollten im besten Fall enge Verbündete des Deutschen Reichs werden

22 Die Bedeutung von Oppenheims und seiner Denkschrift und damit die These eines Dschihads, der von den Deutschen erfunden und entfacht wurde, ist höchst umstritten. Die Wirkmächtigkeit der Denkschrift ergab sich zunächst aus ihrer Datierung auf September bzw. Oktober 1914. Damit wäre sie noch vor der Proklamation des Dschihads durch das Osmanische Reich im November 1914 verfasst worden. Eine textkritische Lesart zeigt jedoch, dass sie nicht vor dem 14. November 1914 fertiggestellt wurde. Die These vom Deutschen Dschihad wurde folglich zugunsten einer größeren osmanischen Handlungsmacht relativiert, da der Dschihad erst nach dem Kriegseintritt des Osmanischen Reichs und der Propagierung des Dschihads zum Teil deutscher Kriegspropaganda wurde (Hanisch 2014: 16–17).

(Jenkins 2013: 400). Von Oppenheim definierte diese Strategie als unvermeidliche Selbstverteidigung: »In dem uns aufgedrängtem Kampfe gegen England, den dieses bis aufs Messer führen will, wird der Islam eine unserer wichtigsten Waffen sein« (von Oppenheim 1914, zitiert nach Epkenhans 2011: 159).

Von Oppenheim bezieht sich in seiner Denkschrift auf Argumente, die schon vor dem Krieg von Orientalisten angeführt wurden. Beckers Arbeit »Deutschland und der Islam« (1914) war dabei von besonderer Bedeutung: Hier verbindet Becker den Islam ausdrücklich mit Fanatismus, betont jedoch, dass sich diese Gewalttätigkeit des Islams positiv für das Deutsche Reich auswirken könne.²³ In gleicher Weise argumentiert von Oppenheim in seiner Denkschrift, dass sich dem Islam angenähert werden müsse, um von seinem Fanatismus und seiner Gewalttätigkeit zu profitieren (Habermas 2014: 250).²⁴

Im Rahmen der Strategie wurde außerdem das sogenannte Halbmondlager in Wünsdorf (1914–1918) errichtet (von Oppenheim 1914, zitiert nach Epkenhans 2011: 153–163). Muslime und als Muslime gelesene Personen aus Nord- und Westafrika sowie Südasien unterschiedlicher Konfessionen wurden hier inhaftiert. Für die muslimischen Gefangenen aus der russischen Einflusszone, Tataren, Kaukasier und Zentralasiaten, wurde das »Weinberglager« in Zossen eingerichtet.²⁵ In dem Kriegsgefangenenlager sollte die Islamfreundlichkeit des Deutschen Reichs demonstriert werden.²⁶ Diese zur Schau

23 Becker arbeitete seine Gedanken zur »Islampolitik« in einem gleichnamigen Vortrag 1915 aus. Er bezieht sich auf die Rolle des Islams in der Innen- und Außenpolitik in der Türkei und in europäischen Staaten und betont den Nutzen islamischer Konzepte für das deutsch-türkische Bündnis (Becker 1915).

24 Die Propaganda-Offensive von 1914 kann als bemerkenswerte Wende bei den Einschätzungen über den Islam verstanden werden. Der Wandel wird einerseits durch den sich verändernden Inhalt der Propaganda der NFO deutlich, bei der die Vorteile des Islams betont wurden und diese Veränderung gegenüber der nicht-muslimischen deutschen Bevölkerung begründet und durchgesetzt werden musste. Andererseits wird die Wende auch durch die auffallende Stille der Missionare verdeutlicht. Während Missionare die Vorkriegsdebatten maßgeblich beeinflussten und sich gegen die Annäherungsversuche des Deutschen Reichs an den Islam aussprachen, wurden sie in den Diskussionen um den Umgang mit dem Islam während des Ersten Weltkrieges nicht mehr konsultiert (Habermas 2014: 251–252).

25 Siehe dazu Roy et al. 2011.

26 Im Mittelpunkt der vermeintlich guten Behandlung der Kriegsgefangenen stand die freie Glaubensausübung. Zu islamischen Festen und Feiertagen wurden beispielsweise politische und religiöse Autoritäten aus dem Osmanischen Reich eingeladen, auf islamische Praktiken wie Essgewohnheiten und Gebete wurde Rücksicht genommen. In diesem Zuge wurde die erste

getragene Sonderbehandlung änderte jedoch nichts an der Tatsache, dass die Gefangenen Zwangsarbeit, Versorgungsengpässen und katastrophalen hygienischen Bedingungen ausgesetzt waren. Gleichzeitig sahen viele Anthropologen und Ethnologen eine Gelegenheit, die Infrastruktur des Lagers zu nutzen, um die dort inhaftierten Menschen zu beforschen.²⁷ Zudem sollte in den Lagern die Notwendigkeit des Dschihads propagiert werden, damit die Gefangenen aufseiten der Mittelmächte zurück an die Kriegsfront geschickt werden und gegen die Entente-Mächte kämpfen könnten (Habermas 2014: 249).

Als prominentestes Beispiel der propagandistischen und islambezogenen Beeinflussung gilt die durch von Oppenheim und den tunesischen Scheich Şālih aš-Şarīf at-Tūnisi²⁸ konzipierte Lagerzeitung *El Dschihad. Zeitung für die muhammedanischen Kriegsgefangenen*.²⁹ *El Dschihad* sollte einmal die Woche auf Arabisch, Urdu, Hindi, Türkisch und Russisch erscheinen und Mitteilungen über die Kriegslage und Situation in den Herkunftsländern der Gefangenen enthalten. Sie wurde mit Bildern illustriert, die den Propagandaintressen des Deutschen Reichs entsprachen (Höpp 1997: 101–102). Exemplarisch dafür stehen die Titelseiten der *El Dschihad* Ausgaben vom 19. November 1915 und 1. Juli 1916. Auf diesen wird die Überlegenheit des Deutschen Reichs gegenüber den Engländern und Franzosen im Bereich der Wissenschaft und Technik demonstriert (*El Dschihad*, 1. Juli 1916) und die Gräueltaten der englischen, britischen und russischen Kolonialherrschaft dargestellt (*El Dschihad*, 19. November 1915).

als Sakralbau gedachte und genutzte Moschee Deutschlands gebaut. Die Vorzugsbehandlung schloss das Angebot von Sport- und Musikveranstaltungen oder Ausflügen nach Berlin mit ein.

27 Siehe dazu Berner et al. 2011.

28 Grundlage für die Propaganda war die 1914 im Auftrag des Deutschen Reichs von at-Tūnisi verfasste Schrift »Haqīqat al-ğihād«: Hier wird die Unterscheidung zwischen großem und kleinem Dschihad an die eigene Argumentation angepasst. Im Mittelpunkt steht die Verteidigung gegen jene, die Muslim*innen angeblich aufgrund ihrer Religion angreifen, vertreiben oder enteignen – namentlich, Russland, England und Frankreich. Somit wird Deutschland zum Bündnispartner erklärt (Keskinilic 2018: 209–212).

29 Es ist nicht mehr exakt nachvollziehbar, wessen Idee die Gründung der Lagerzeitung war. Zudem ist nur unzureichend bekannt, aus wie vielen Auflagen *El Dschihad* bestand. Höpp vermerkt jedoch, dass die Gesamtauflage aller sechs Blätter, die zwischen Oktober 1915 und April 1916 erschienen, 8200 betrug (Höpp 1997: 101–102).



El Dschihad. Zeitung für die muhammedanischen Kriegsgefangenen (19. November 1915 (rechts), 1. Juli 1916 (links) Berlin: Zentrum Moderner Orient, Digitalbestand, arabische Ausgabe

An der Produktion waren neben deutschen Konsuln und Orientalisten auch Mitarbeitende aus französischen und englischen Kolonien sowie osmanische Propagandisten beteiligt. Die Autor*innenschaft der einzelnen Artikel ist jedoch überwiegend unbekannt (Müller 1991: 207). In gleicher Weise wurden Flugblätter gestaltet, die an der Kriegsfront und in den kolonisierten Ländern verteilt wurden. Während die Flugblätter an der Front verteilt wurden, durfte die Lagerzeitung aus Angst vor Gegenpropaganda das Lager nicht verlassen und wurde unter größter Geheimhaltung verbreitet (Heine 1980: 198–199).

Bei einer näheren Betrachtung der Zeitung *El Dschihad* fällt auf, dass es nur vereinzelt direkte begriffliche *Dschihad*-Bezüge gibt. Nach der Ausgabe vom 9. April 1915, die die Ausrufung des *Dschihads* explizit thematisiert, finden sich keine weiteren Nennungen, die über den Titel der Zeitung hinausgehen. Jedoch gibt es nach Jan Brauburger verschiedene Repräsentationen

des Konzeptes Dschihad. So werden neben kriegerischen Maßnahmen Technik, Bildungsanstrengungen und Ackerbau als Mittel zur Erreichung des Sieges über die Entente-Mächte propagiert. Diese teilweise widersprüchlichen Repräsentationen führen allerdings nicht zu klaren Handlungsanweisungen. Vielmehr zeugen sie von unterschiedlichen Instrumentalisierungsambitionen der Verfasser*innen aus Deutschland und den englischen und französischen Kolonien (Brauburger 2017: 60–64).

Durchgängig wird die Freundschaft zwischen Osmanischem und Deutschem Reich als geradezu natürliche und heilige Allianz zur Rettung des Islams und seiner Gläubigen betont. Dies geschieht in Abgrenzung zur ebenso natürlichen Feindschaft der Entente-Mächte gegen den Islam. Folglich wird die Erwartung formuliert, dass die Muslim*innen der Anordnung des Dschihads im Widerstand gegen England, Frankreich und Russland Folge leisten, und der Dschihad als muslimische Reaktion auf den Kolonialismus und zur Befreiung der Heimat gedeutet (ebd.: 37–59).

Auch bei den Flugblättern fällt auf, dass der Dschihad mehr als Schlagwort denn als ausgearbeitetes Konzept oder Strategie dient. Er wird mit Bezug zu Koranversen propagiert,³⁰ wobei von »Angriffe[n] der Feinde der Religion auf den Islam und die Muslime« gesprochen wird, die sich der islamischen Länder »bemächtigen, indem sie ihre Hände (danach) ausstrecken unter Plünderung und Raub« (zitiert nach Hagen 1990: 67). So werde der Dschihad »zu einer Pflicht für die Gesamtheit derer, die die Einheit Gottes bekennen.« Daraus resultiere die »individuelle Pflicht für die Gesamtheit der Muslime in allen Ländern, herbeizueilen zum ġihād mit Vermögen und in persona« (zitiert nach ebd.). Falls sie »fernbleiben – Gott beschütze uns davor –, ist ihr Fernbleiben dann eine schwere Sünde« und sie verdienen

30 Hagen arbeitet zitierte Koransuren und Verweise auf Koransuren in den Flugblättern heraus. So wird beispielsweise auf die Suren 9:41 und 3:139 Bezug genommen: »Rückt leichten oder schweren Herzens (?) (oder: mit leichtem Gepäck oder mit schwerer Rüstung?, oder: klein und groß?) (zum Kampf) aus und führet mit eurem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen Krieg (w. müht euch ... ab)! Das (zu) tun ist besser für euch, wenn (anders) ihr (richtig zu urteilen) wißt.« (Übersetzung zitiert nach Paret 2010: 136). Und: »Und laßt (in eurem Kampfwillen) nicht nach und seid nicht traurig (wegen der Schlappe, die ihr erlitten habt), wo ihr doch (letzten Endes) die Oberhand haben werdet, wenn (anders) ihr gläubig seid!« (Übersetzung zitiert nach ebd.: 53–54).

»den göttlichen Zorn« (zitiert nach ebd.: 71). Den Sanktionen, die bei einem Fernbleiben angedroht werden, werden Versprechungen »in dieser und jener Welt« gegenübergestellt.

Es ist unsicher, welchen Einfluss *El Dschihad* auf die Kriegsgefangenen im Halbmondlager und die Flugblätter an der Kriegsfront hatten. Da innerhalb der NfO die Wirksamkeit der Propagandastrategie allmählich bezweifelt wurde, ist davon auszugehen, dass viele der Gefangenen sich nicht politisch instrumentalisieren ließen oder die propagandistischen Medien konsumierten (Keskinliç 2018: 209–212; Höpp 1997: 103–107).³¹

Die Strategie des Deutschen Reichs war wohl auch gerade wegen ihrer Widersprüchlichkeit und bevormundenden Konstruiertheit nicht sehr wirksam. Sie zeugt aber von der problematischen Verschränkung von Orientwissenschaft und Politik. Die Aneignung und Nutzbarmachung des Dschihad-Konzepts im Kontext einer orientalistischen Vorstellung von Islam und Muslim*innen ist dafür beispielhaft. Die Idee, dass primitive und geradezu willenlose Muslim*innen deutschen Befehlen folgen würden, entspricht dem rassistischen und homogenen Bild einer einheitlichen muslimischen Masse, welche für die deutsche Imperialpolitik verwertet werden könne (Keskinliç 2018: 209–212). Der Dschihad wird als wesentliches Merkmal des Islams hervorgehoben und so das Bild eines fanatischen Muslims im Sinne der deutschen Kriegsinteressen vermittelt.

31 Ein Mitarbeiter der NfO, Dr. Adler, schreibt im Juni 1915 an das Auswärtige Amt über seine Zweifel an der Lagerzeitung *El Dschihad*. Die Lagerzeitung scheitere unter anderem, weil die meisten Gefangenen nicht lesen könnten oder der Zeitung mit Skepsis begegneten. Problematisch sei auch die Verwendung des Hocharabischen. Zudem würden die Kriegsberichte aus den kolonisierten Ländern zu spät veröffentlicht. Die Angabe dieser Gründe zeugt davon, dass prinzipiell weniger daran gezweifelt wurde, dass die Muslim*innen bei einer besseren Umsetzung der Propaganda Folge leisten würden, als dass die NfO in Zusammenarbeit mit dem Auswärtigen Amt an einer Verbesserung der Strategie arbeiten müsste. Auch von Oppenheim nahm im Verlauf des Kriegs Abstand von der Dschihad-Strategie und betonte die Wichtigkeit einer wirtschaftlichen Propaganda. Siehe dazu Adler 1915.

Eine wichtige Rolle bei der Beendigung der Dschihad-Strategie spielte auch das sich verändernde Kräfteverhältnis im Osmanischen Reich: Das Deutsche Reich schloss sich – wenn auch zögerlich – dem Osmanischen Reich an, das Ende des Jahres 1916 die offizielle Dschihad-Propaganda einstellte. Die türkischen Nationalisten im Komitee für Einheit und Fortschritt (CUP) konnten die Mehrheitsverhältnisse zu ihren Gunsten verändern und die religiöse Fraktion somit marginalisieren. Dem folgte eine nationalistische Ausrichtung infolge des Ausbruchs der arabischen Revolte im Sommer 1916 (Lüdke 2005: 70, 114).

Zunächst erscheint es widersprüchlich, dass noch kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs vor allem Missionare und Orientalisten vor dem Gewaltpotenzial des Islams warnten. Diese Vorstellung galt es umzuformulieren, sodass der Islam für die deutschen Kriegsinteressen verwendet werden konnte. Auch dies geschah unter Bezugnahme auf die Orientalwissenschaften. Die Strategie des Deutschen Reichs fußte jedoch sowohl darauf, die Islamfreundlichkeit und die Nähe des Deutschen Reichs zum Islam gegenüber Muslim*innen zu betonen und die neue Strategie vor der eigenen Bevölkerung zu legitimieren, als auch eine kanalisierbare Gewaltbereitschaft der Muslim*innen vorauszusetzen. Diese zweischneidige Strategie basierte auf Analysen deutscher Orientalisten, wie Becker und von Oppenheim, und spiegelt sich in der Lagerzeitung *El Dschihad* und in den Flugblättern der Kriegsgefangenenlager wider.

Im Folgenden wird weitergehend analysiert, inwiefern die Nutzbarmachung und Umdeutung von Muslim*innen und Islam, die auf orientalistischen Vorstellungen basierten, im Kontext einer deutschen Islampolitik keine Ausnahme während des Ersten Weltkriegs war, sondern eine Kontinuität darstellt, die auch Bestandteil der DDR-Politik war.

Das »antiimperialistische« Mobilisierungspotenzial einer »überkommenen Tradition« – der Islam in den politischen Erwägungen der DDR

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde Wünsdorf – ab 1949 Ortschaft in der neu gegründeten DDR – zum Sitz des Oberkommandos der sowjetischen Besatzungsgruppen und mit der Zeit zur »größten Garnison der Roten Armee außerhalb der Sowjetunion« (Honnigfort 2019).³² Der Einfluss der Sowjetunion (SU) und des Kalten Kriegs war im Ort besonders deutlich zu spüren, aber er war unter anderem auch ausschlaggebend für die Konzeptualisierung von Islam und Muslim*innen in der Politik der DDR und ihren Orientalwissenschaften. Diese Konzeptualisierung war vor allem von der DDR-Außenpolitik gegenüber Staaten mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung beeinflusst

³² In dem für DDR-Bürger*innen gesperrten Gebiet lebten in Spitzenzeiten zwischen 50 000 und 75 000 Angehörige der Sowjetarmee und sowjetische Zivilist*innen.

und wirkte sich durch eine wachsende Zahl von Muslim*innen in der DDR auch auf innenpolitische Fragen aus.

Die Öffnung der SU gegenüber sogenannten Entwicklungsstaaten in der Dritten Welt³³ und die Entwicklung der ideologischen Devise, diese Staaten im Sinne einer internationalen antiimperialistischen und proletarischen Solidarität zu unterstützen und im Systemwettbewerb mit dem Westen für die eigene Seite zu gewinnen, ermöglichten es der DDR, feste Beziehungen zu diesen Staaten aufzubauen.³⁴ Zu ihnen zählten auch Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, die jedoch nicht mehr primär als islamisch, sondern als Partner in der »sozialistischen Gemeinschaft« und unter den »Völkern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas«, spezifischer als »arabische Staaten« oder »arabische Völker« adressiert wurden.³⁵ Der Islam kommt in den offiziellen Dokumenten der DDR-Politik fast nie vor, sondern steht vielmehr als ideologische Lücke hinter dem Vokabular des internationalen

33 Zur Geschichte des Ordnungsmusters Dritte Welt, seinen Semantiken und Zusammenhängen mit der Kategorie Entwicklungsländer siehe Dinkel 2014. Er beschreibt, wie diese Ordnungskategorie nach dem Zweiten Weltkrieg im Kontext von Dekolonisierung, Kaltem Krieg und Entwicklungspolitik entworfen wurde. Zur Außenperspektive der Supermächte im Kalten Krieg auf die Dritte Welt schreibt er: »Die Dritte Welt war in dieser Perspektive die Region, in der die (informellen) Regeln und Abkommen der Supermächte für die nördliche Halbkugel nicht galten. Sie war die Region, in der die Ausübung von direkter und indirekter Gewalt verbunden mit der Einmischung in staatliche Souveränitätsgebiete legitim war [...]« (Dinkel 2014).

34 Nach der Beschränkung außenpolitischer Kontakte auf Volksdemokratien öffnete sich die SU nach dem Tod Stalins im Jahr 1953 gegenüber den so bezeichneten nationalen Bourgeoisien in Entwicklungsländern. Dieser Prozess war bereits 1947 durch die »Zwei-Lager-Theorie« von Andrei A. Schdanow eingeleitet worden. Hinsichtlich des Nahen Ostens war diese Öffnung v. a. auch eine Reaktion auf die offensiv vereinnahmende Politik des Westens in der Region. Sie bildete den systempolitischen Handlungsspielraum für die Entfaltung der ostdeutschen Außenpolitik (Hafez 1995: 78).

35 Diese Bezeichnungen werden so u. a. in der *Gemeinsamen Erklärung über Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen der DDR und der Syrischen Arabischen Republik* vom 4. Juni 1978 verwendet (zitiert nach Bator und Bator 1984: 327). Zu den Partnern mit (teilweise) sozialistischer Ausrichtung, mit denen die DDR besonders intensive Beziehungen pflegte oder suchte, zählten insbesondere die Ägyptische Republik und die zwischenzeitlich bestehende Vereinte Arabische Republik (1958–1961 mit Syrien und Nordjemen) unter Gamal Abdel Nasser (Staatspräsident 1954–1970), die Syrisch-Arabische Republik, insbesondere unter Hafiz al-Assad (ab 1970), die Nationale Befreiungsfront (FLN) im algerischen Unabhängigkeitskrieg (1954–1962) und als Führung der danach unabhängigen Demokratischen Volksrepublik Algerien (1962–1988), die Republik Irak (gegründet 1958), die Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO, gegründet 1964), die (Demokratische) Volksrepublik Südjemen (1967–1990) und die Arabische Republik Libyen unter Muammar al-Gaddafi (ab 1969).

Klassenkampfs.³⁶ Mit den Bemühungen um feste Beziehungen zu diesen Staaten war neben wirtschaftlichen Vorteilen vor allem die Hoffnung auf internationale Anerkennung und staatliche Legitimität sowie die Überwindung des Alleinvertretungsanspruchs der Bundesrepublik durch die Hallsteindoktrin verbunden (Hafez 1995: 77). Nachdem in den 1950er und 1960er Jahren sukzessive Beziehungen im wirtschaftlichen und kulturellen Bereich und zu ideologisch verwandten Gewerkschaften, Parteien, Frauen- und Jugendorganisationen aufgebaut worden waren,³⁷ konnte die DDR nach der offiziellen Anerkennung durch mehrere arabische Staaten ab 1969 diplomatische Beziehungen auf- und ausbauen.³⁸ Diese Entwicklung stagnierte mit dem schwindenden Einfluss der SU ab den 1970ern, insbesondere nach deren »schwere[m] Prestigeverlust« durch den Einmarsch in Afghanistan 1979. Auch die DDR begab sich daraufhin in eine von »ökonomischem Pragmatismus« geprägte »entwicklungspolitische Defensive« (ebd.: 78).³⁹

Die Rhetorik der offiziellen Stellungnahmen zum Verhältnis der DDR zu arabischen Staaten war vor allem in den ersten Jahrzehnten eng an die

-
- 36** Es gibt seltene Ausnahmen, bei denen eine implizite Gleichsetzung der Identifikationsmerkmale arabisch und muslimisch auffällt. So verurteilte Otto Winzer, Minister für Auswärtige Angelegenheiten der DDR, 1969 den von Denis M. Rohan verübten Brandanschlag in Jerusalem als Folge der »israelischen Maßnahmen zur Annexion des arabischen Teils von Jerusalem« wie folgt: »Mit dem Anschlag gegen die weltberühmte al-Aksa-Moschee in Jerusalem wurde ein allen arabischen Menschen teures islamisches Heiligtum, das gleichzeitig ein Kulturdenkmal der ganzen Menschheit ist, schwer in Mitleidenschaft gezogen.« (zitiert nach Bator und Bator 1984: 173).
- 37** Institutionalisiert wurde die Freundschaftspolitik der DDR gegenüber den arabischen Staaten u. a. in der Freundschaftsgesellschaft DDR-Arabische Länder, die der Dachorganisation der Liga der Völkerfreundschaft angehörte und bei der auch Orientwissenschaftler*innen vertreten waren.
- 38** Diese offizielle Anerkennungswelle wird allerdings weniger auf das Geschick der DDR-Außenpolitik als auf die wachsende Abhängigkeit arabischer Staaten von der SU infolge des Junikriegs 1967 zurückgeführt. Zudem konnte die DDR infolge des deutsch-deutschen Grundlagenvertrags von 1972, mit dem die Koexistenz beider Staaten die Politik des Alleinvertretungsanspruchs ablöste, 1973 in die UNO aufgenommen werden und ihre staatliche Legitimität weltpolitisch grundsätzlich besser etablieren (Hafez 1995: 84).
- 39** Für einen detaillierten Überblick über die Phasen der DDR-Nahostpolitik siehe Hafez 1995. Der Entwicklungs- und Außenpolitik der DDR in anderen Staaten Asiens und Afrikas – so verlagerte sich der Aktivitätsschwerpunkt ab den 1970ern insbesondere nach Angola, Äthiopien, Mosambik und Tansania – und der Frage, ob und wie diese Einfluss auf die Islamkonzeptualisierungen der DDR hatte, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht genauer nachgegangen werden.

Konkurrenz mit der Bundesrepublik und zu den westlichen Staaten gebunden – aber auch an die Abgrenzung davon: Diese Staaten wurden als (neo-)imperiale Kräfte beschrieben, die sich unter Anwendung neuer Methoden »von der Tradition der imperialistischen Kolonialpolitik leiten« ließen. Die DDR hingegen sah sich laut Walter Ulbricht in einer nicht weiter konkretisierten »Tradition der deutschen Arbeiterklasse [... und] Humanisten« (zitiert nach Bator und Bator 1984: 81–82) als brüderlicher Partner in einer »konsequente[n] internationalistische[n] Position an der Seite der arabischen Völker im Kampf gegen koloniale Ausbeutung und für nationale Unabhängigkeit, für Frieden, Sicherheit und sozialen Fortschritt« (Seibt 1983: 5).

Besonders stark wurde dieser Kontrast in der Positionierung der DDR gegenüber Israel gezeichnet. Israel wurde unter anderem in einer Erklärung des Ministerrates der DDR vom 7. Juni 1967 (zitiert nach Bator und Bator 1984: 111–112) als vom Westen unterstützte »imperialistische Speerspitze« und Aggressor verurteilt. Die DDR inszenierte sich dabei gemeinsam mit der SU und den restlichen Ostblockstaaten als Unterstützerin der arabischen Staaten und des palästinensischen Volkes im »Widerstand [...] gegen das imperialistisch-zionistische Komplott« (Seibt 1983: 5).⁴⁰

Mit der antiimperialistischen Politik der DDR geht auch ein scheinbar kritischer Rückblick auf die imperiale und rassistische Vergangenheit Deutschlands einher, der auch in wissenschaftlicher Literatur nachvollzogen werden kann. Beispielsweise schreiben der Orientwissenschaftler Lothar Rathmann et al. die Dschihad-Strategie des Ersten Weltkriegs der »deutschen Monopolbourgeoisie« zu. Dabei urteilen sie, dass diese scheiterte, weil »die Araber« nicht bereit gewesen seien, »die Herrschaft der alten Kolonialräuber zu brechen, um sie an den deutschen Imperialismus und seinen türkischen Satelliten weiterzugeben, auch wenn er unter der Flagge des Panislamismus oder des ›heiligen Krieges‹ auftrat« (Rathmann et al. 1975: 483).

Indem sie diese Vergangenheit als die der »Anderen« von sich abgrenzten,⁴¹

⁴⁰ Zur Positionierung der DDR zu Antisemitismus und Israel siehe Benz 2017.

⁴¹ So schreiben Wolfgang und Angelika Bator in der Einleitung zur Dokumentensammlung »Die DDR und die arabischen Staaten. Dokumente 1956–1982«: »Die sich entwickelnden Beziehungen der DDR zu den arabischen Staaten unterschieden sich grundsätzlich von denen des früheren

zogen die politischen Eliten der DDR aus dieser Kritik allerdings keine Notwendigkeit für eine selbstkritische Aufarbeitung. Vielmehr schoben sie dieses Erbe allein der Bundesrepublik zu, welche für ihren unkritischen bis verherrlichenden Umgang und ihren »Neokolonialismus« gerügt wurde.⁴² Rassismus wurde als Fehler des anderen Systems markiert und nicht als andauernd in der deutschen – und damit auch der eigenen – Gesellschaft bestehendes und wirkendes Phänomen, mit dem man sich auch selbst auseinandersetzen müsste. Die scheinbar kritische Verhandlung der imperialen Vergangenheit diente somit der eigenen Propaganda gegen den Westen und der Vereinnahmung der außerhalb dieses bipolaren Systemwettstreits stehenden Dritten. Damit verlor sie ihre Substanz.⁴³ Mit der Kategorie der Entwicklungsländer und der ihnen zugeschriebenen Rückständigkeit hätten sich dabei, so Anna R. Paterson, sowohl westliche als auch östliche Mächte bis heute die Legitimationsgrundlage geschaffen, um mit dem Versprechen der Modernisierung ihr eigenes Gesellschaftsmodell als die vermeintlich einzige Lösung für und in diesen Staaten auch mittels militärischer Interventionen durchzusetzen (Paterson 2011: 151–155). Damit wurden sie wiederum in orientalistischer Manier zu einem Spielball ohne eigene Konzepte und Intentionen degradiert. In dieser Instrumentalisierung ähnelte die Politik der DDR gegenüber der Dritten Welt der Islampolitik des Deutschen

imperialistischen Deutschland und ebenso von denen der Bundesrepublik Deutschland zu den arabischen Völkern« (Bator und Bator 1984: 35).

- 42 Beispielhaft hierfür ist eine Rede von Walter Ulbricht, Staatsratsvorsitzender der DDR (1960–1973), vom 26. September 1960: »Dagegen lassen sich die herrschenden Kreise Westdeutschlands von der Tradition der imperialistischen Kolonialpolitik leiten, allerdings unter Anwendung neuer Methoden. Diese ist gekennzeichnet durch das Abschlagen der Hereros, [...] durch die koloniale Unterdrückung afrikanischer und asiatischer Völker. [...] Dieser Tradition folgend, feiert man heute in Westdeutschland kaiserliche Generale, die die blutige Vernichtung afrikanischer Völker kommandiert haben. Für die Einstellung der Bonner Militaristen zu den jungen Nationalstaaten und den um ihre Freiheit ringenden Völkern ist bezeichnend, daß die Exponenten des westdeutschen Finanzkapitals es heute wagen, diese Völker als ›halbstarke‹ Völker zu kennzeichnen, die dringend der väterlichen Zuchtrute des ›weißen Mannes‹ aus Washington, Bonn und Umgebung bedürften. [...] Sie] möchten also das Rad der Geschichte zurückdrehen [...] und die jungen Nationalstaaten im Zeichen des Neokolonialismus wieder in die imperialistische Botmäßigkeit zwingen« (Ulbricht 1960, zitiert nach Bator und Bator 1984: 80–81).
- 43 Diese politische Ausrichtung der DDR-Gedenkpolitik zeigte sich auch in der Art des Gedenkens an den Nationalsozialismus und insbesondere der Shoah. Siehe dazu Herf 1998; Benz 2020.

Reichs im Ersten Weltkrieg. Der Appell an religiöse Gefühle fiel in der politischen Rhetorik der DDR allerdings fast gänzlich weg. Wenn Walter Ulbricht im Jahr 1960 das »heilige Recht der kolonial unterdrückten Völker auf Freiheit, Menschenwürde und ein nationalstaatlich selbständiges Leben aller Völker« (zitiert nach Bator und Bator 1984: 80–81) proklamiert, dann hat diese »Heiligkeit« nichts mehr mit der Proklamation »Heiliger Kriege« zu tun, wie sie sich im Ersten Weltkrieg abspielte. Vielmehr wurde es vor allem in den ersten Jahrzehnten weitgehend vermieden, sich mit den religiösen Charakteristika der Partner in den Entwicklungsländern auseinanderzusetzen oder sie überhaupt zu erwähnen. Die religiöse Heiligkeit wurde durch ein säkulares Heilsversprechen abgelöst.

Mit dem Erstarken neuer Formen des politischen Islams in den 1970er und 1980er Jahren wurde eine explizite Auseinandersetzung mit dem bis dahin marginalisierten Faktor Islam allerdings unumgänglich. Insbesondere die Islamische Revolution in Iran, der Widerstand der Mudschahedin gegen die sowjetische Intervention in Afghanistan, aber auch die erstarkende Bewegung der Muslimbruderschaft zeigten, dass der Islam nicht mehr nur wie bisher als Überbleibsel aus der Vergangenheit abgetan werden konnte, das irgendwann eines natürlichen Todes sterben würde (Kemper 2011: 16). Zur Erklärung dieses Phänomens wurde auch die Orientwissenschaft herangezogen, die insbesondere in den 1980ern vermehrt zur zeitgenössischen (politischen) Re-Islamisierung publizierte.

Die Orientwissenschaften, insbesondere die gegenwartsbezogenen,⁴⁴ waren von den ideologischen Rahmenbedingungen und den außenpolitischen Zielen der DDR keineswegs unabhängig.⁴⁵ Vielmehr waren sie zum einem verpflichtet,

44 Diese interdisziplinär angelegte Regionalwissenschaft war v. a. an der Karl-Marx-Universität in Leipzig (Sektion Afrika- und Nahostwissenschaften) angesiedelt. Aber auch an der Humboldt-Universität zu Berlin, im Wissenschaftsbereich »Geschichte der Entwicklungsländer« in der Akademie der Wissenschaften Berlin, der Akademie für Staats- und Rechtswissenschaft der DDR in Potsdam-Babelsberg und der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee (ZK) der SED wurde zu zeitgenössischen Phänomenen im Nahen Osten und Nordafrika geforscht. Für einen detaillierten Einblick in die gegenwartsbezogenen Orientwissenschaften siehe Hafez und Höpp 1998.

45 Auch die Orientwissenschaften in der SU waren stark ideologisch eingebunden und besonders prestigereich als Geisteswissenschaft, über die der Systemwettbewerb mit dem Westen

ihren »Beitrag zur marxistisch-leninistischen Theoriebildung« (Heine 1999: 441) »im Sinne der Sollwertvorgaben der SED« (Hafez und Höpp 1998: 101) zu leisten. Zum anderen sollten sie direkt »zur Flankierung der für die diplomatische Anerkennung und den Ost-West-Konflikt bedeutsamen Beziehungen zur ›Dritten Welt‹ genutzt« werden (ebd.: 96). Allgemein scheint das vorgesehene Zusammenwirken von Wissenschaft und Außenpolitik nach den politischen Bedürfnissen der SED allerdings nicht sehr effektiv gewesen zu sein (Heine 1999: 438; Hafez und Höpp 1998: 100).⁴⁶ Dennoch hemmten Zensur und Bevormundung durch staatliche Funktionäre, eingeengte Meinungspluralität und Isolierung von westlichen Wissenschaften die Forschungs- und Publikations-tätigkeit »unabhängig vom persönlichen Wollen und Können der Akteure« maßgeblich (Barthel 1991: 14). Wie stark sich diese ideologischen Zwänge auf die Forschung auswirkten und inwieweit davon eingefärbte Passagen Zeugnis unvermeidbarer Pflichterfüllung oder persönlicher Überzeugung sind, lässt sich nicht pauschal beurteilen. Wenn im Folgenden Publikationen von

ausgetragen wurde. Die politische Einbindung lässt sich u. a. in der Entstehungsgeschichte orientwissenschaftlicher Institute ablesen: So wurde z. B. die erste marxistische Orientalistik in Moskau direkt nach dem Ersten Weltkrieg in den »Roten Jahren« gegründet, als Bolschewiken antikoloniale Revolten im Osten anstoßen wollten (Kemper 2011: 2–3). Zu Orientwissenschaften in der SU siehe Kemper 2011.

- 46 Hafez und Höpp heben hervor, dass die Aufgabe der gegenwartsbezogenen Orientwissenschaften in der DDR anders als bei den meisten anderen Geisteswissenschaften nicht die erziehende Bewusstseinsbildung nach innen, sondern der internationale Systemwettbewerb und die Propaganda nach außen – sowohl Richtung Westen als auch Richtung Entwicklungsländer – gewesen sei. Sie kommen zu dem Schluss, dass Regionalwissenschaftler*innen in der DDR grundsätzlich als »Akteure der Außenpolitik« zu betrachten sind. Diese Funktion erfüllten sie im engeren Sinne durch »Politikberatung und [...] personelle Ausstattung der Außenpolitik« als »Area-Spezialisten«. Aber auch Forscher*innen, die persönlich oder institutionell nicht so eng an die Tagespolitik gebunden waren, fungierten als »Transporteure: außenpolitischer Haltungen.« Angesichts der Verflechtungen könne nicht klar zwischen »politikorientierte[n] und autonome[n] Wissenschaftlern« unterschieden werden. Allerdings betonen Hafez und Höpp auch, dass das Verhältnis zwischen Außenpolitik und Orientwissenschaftler*innen eines der »gegenseitigen Lähmung« gewesen sei: »Die Wissenschaft war in ihrer Wahrnehmungsfähigkeit durch Eingriffe der Politik und die Entscheidungsfähigkeit der Politik durch die beschränkte Wissenschaftlichkeit der Forschung behindert.« Zu den »weißen Flecken« der wissenschaftlichen Betrachtung gehörte auch eine offene wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der »Nahostpolitik sozialistischer Staaten«, über die es kaum oder nur sehr verzögert Publikationen gab (Hafez und Höpp 1998: 99–101). Auch die Wissenschaftssteuerung, insbesondere durch den Zentralen Rat für Afrika-, Asien- und Lateinamerikawissenschaften (ZENTRAAL), scheint nicht sehr effektiv gewesen zu sein (Heine 1999: 438; Hafez und Höpp 1998: 101–102).

Gerhard Höpp, Martin Robbe, Martin Grzeskowiak und Burchard Brentjes zum politischen Islam und der Klassenfrage beispielhaft herangezogen werden, ist dieses ideologische Korsett im Hinterkopf zu behalten. Insbesondere am Beispiel Höpps, der nach der Wende die Grundlagen für eine kritisch-wissenschaftliche Aufarbeitung der deutschen Islampolitik schaffte, wird deutlich, dass ideologisch gefärbte Passagen auch unter der Autor*innen-schaft kritischer Wissenschaftler*innen erschienen.

Im Hinblick auf den Islam zeichnete sich die marxistisch-leninistische Leitlinie durch den Versuch aus, historische und religiöse islambezogene Phänomene in die Klassenfrage und ein materialistisches Geschichtsverständnis einzuordnen. So wurde beispielsweise die Anfangszeit des Islams und die damit verbundene territoriale Ausbreitung des islamischen Herrschaftsgebietes als »Feudalexpansion«, die zeitgenössischen Unabhängigkeitsbestrebungen jedoch als gerechtfertigte Kämpfe gegen den Imperialismus gewertet (Robbe 1989: 72).

Hier deutet sich bereits an, dass viele DDR-Wissenschaftler*innen den Islam als eine Variable in politisch-gesellschaftlichen Kontexten betrachteten, die im besten Falle für das sozialistische bzw. antiimperialistische Anliegen instrumentalisierbar, im schlechtesten Falle diesem widerstrebend war. Das Erstarken des Islams als politischer Faktor wurde ausgehend von Annahmen über die Religion in Entwicklungsländern interpretiert. Religion sei in diesen Ländern als Fortsetzung »vorkapitalistische[r] Verhältnisse« noch stark ausgeprägt. Auf der Suche nach »Konzepten illusionärer Krisenbewältigung« angesichts der Zerstörung der alten Strukturen durch den »abhängigen Kapitalismus« biete Religion gleichzeitig einen letzten Halt (Höpp und Robbe 1983: 44). Die »zerstörerische Krise« der »kapitalistische[n] Umgestaltung« sei die »Wurzel der Re-Islamisierung unserer Tage« (Brentjes 1980: 149). Besonders betont wurde auf eine beinahe gleichsetzende Art das gegenseitig bestärkende Verhältnis von Religion und »überkommener Tradition«, das auch auf den Islam zutreffe: »Der Islam bejaht wie jede Religion die Tradition. [...] Das begünstigt ganz unmittelbar konservative und reaktionäre Kräfte im arabischen Raum« (Grzeskowiak 1982: 215). Diese Begünstigung konservativer Kräfte und »überkommener Strukturen« ergebe sich aus der Tendenz von Religion, »ihre

Anhänger gegenüber Herrschaftsstrukturen der antagonistischen Klassengesellschaft zu passivieren« (Höpp und Robbe 1983: 51, 44). Auch diese Eigenschaft von Religion wurde auf den Islam übertragen, und beispielsweise bei Grzeskowiak in orientalistischer Tradition seine »fatalistische Passivität«⁴⁷ (Grzeskowiak 1982: 222) angeprangert.

Dieser Einschätzung folgend wurde auch der islamische »Fundamentalismus« kritisch als reaktionäre Bewegung eingeordnet. Eine progressive Reform des Islams habe sich unter »den Bedingungen einer abhängig-kapitalistischen Entwicklung« nicht gegen »archaische Formen des Islam« durchsetzen können (Höpp und Robbe 1983: 64), deren Orthodoxie »proimperialistisch« und gegen »progressive Kräfte« gerichtet sei.⁴⁸

Dass diese Ausrichtung dem Westen in die Hände spielen könnte und so auch von einigen politischen und wissenschaftlichen Akteuren der BRD gedeutet wurde, nahm man dabei aufmerksam wahr. So befürchteten Höpp und Robbe die Ambition des Westens, »Religionen, hier speziell Islam, ins Kalkül ihrer antikommunistischen Strategie zu ziehen – sie gleichsam als Bollwerk gegen den Fortschritt [...] in Entwicklungsländern zu betrachten und zu nutzen.« (ebd.: 60).⁴⁹

47 Grzeskowiak führt diesen Vorwurf detaillierter aus: »Der Islam hat die fatalistische Passivität, die schon vor ihm bestand, auf eine spezifische Weise reflektiert und institutionalisiert. Islam heißt »Ergebung« [...]. Theoretisch bedeutet das nicht, daß der Gläubige sich mit dem abfinden muß, was er vorfindet [...], aber geschichtliche Entwicklung und gesellschaftliche Praxis in der Gegenwart zeigen, in welch hohem Maße der Islam, indem er die Ohnmacht des Menschen den Verhältnissen seiner Umwelt gegenüber reflektiert, mitverantwortlich ist dafür, daß die übergroße Mehrheit der Menschen sich passiv verhält und mit ihrem Schicksal abfindet« (Grzeskowiak 1982: 222).

48 Dazu schreiben Höpp und Robbe weiter: »Islamische Fundamentalisten – sie anerkennen lediglich den Koran und die Sunna des Propheten als Grundlagen ihres Denkens und Handelns – verfügen mit der seit 1929 bestehenden »Muslimbruderschaft« und zahlreichen verwandten Organisationen in arabischen Ländern [...] über militante Aktionsgruppen, die nicht nur den innenpolitischen Gegner terrorisieren, sondern – wie in Syrien und Afghanistan – auch progressive Regimes zu unterhöheln trachten.« (Höpp und Robbe 1983: 58) Insbesondere die von Saudi-Arabien vertretene und international vorangetriebene Re-Islamisierung wurde als »reaktionär« und »pro-kapitalistisch« gewertet.

49 Diese taktische Einordnung des modernen Islamismus und dessen »Attraktivität als Partner westlicher Sicherheitspolitik« aufseiten der BRD, auf deren Perspektive hier nicht weiter eingegangen werden kann, führen Höpp und Robbe anhand eines Zitats des westdeutschen Politik- und Nahostwissenschaftlers Rainer Büren vor: »Solange die politischen Führungen muslimischer Staaten die Herausforderung sozialen Wandels mit einer islamisch legitimierten

Andererseits sah man auch, dass der Islam in antiimperialistischen Kämpfen von sogenannten progressiven Kräften eine zentrale mobilisierende Rolle gespielt hatte: »Die überkommene komplexe Rückständigkeit, die es in Entwicklungsländern zu überwinden gilt, ist zugleich auch der Ausgangspunkt für ihre Überwindung« (ebd.: 69). Dieses ebenfalls in Religionen angelegte revolutionäre und vereinende Potenzial und die Möglichkeit der Menschen, Religion in einem aktivierenden Sinne neu zu interpretieren, habe sich vor allem in nationalen antikolonialen Unabhängigkeitsbewegungen entfaltet. Da im Islam »die Verknüpfung von religiöser Lehre und politischer Praxis besonders eng« sei, schlussfolgert Grzeskowiak: »Der Klassenkampf ist also vom Islam nicht zu trennen« (Grzeskowiak 1982: 213).⁵⁰ Gerade weil Religion in Entwicklungsländern weiterhin eine große Rolle spiele, werde sie als Legitimationsquelle »für progressive Entwicklungen in Entwicklungsländern noch lange von Bedeutung sein« (Höpp und Robbe 1983: 77).

Zu diesen »progressiven Kräften« wurden unter anderem die von der DDR als Bündnispartner angesehenen Staatsführer Gamal Abdel Nasser und Muammar al-Gaddafi gezählt, die die Vereinbarkeit und Ähnlichkeiten von Islam und Sozialismus hervorhoben und dabei vor allem auf das beiden innewohnende Egalitätsprinzip verwiesen.⁵¹ Die Grenzen dieser Formen von islamischem und arabischem Sozialismus wurden allerdings in einem Mangel an Impulsen für gesellschaftliche und wirtschaftliche Veränderung über den antikolonialen Unabhängigkeitskampf hinaus und in dem für progressive Kräfte unlösbarem Widerspruch gesehen, Tradition einzubinden und gleichzeitig ihre hemmende Kraft überwinden zu müssen.⁵² Realpolitisch hatte sich

Politik aufnehmen, solange Kommunismus, Rußland und Sowjetunion als deckungsgleich assoziiert werden, und solange die westliche Gemeinschaft Herausforderungen in für den islamischen Orient sensitiven Bereichen vermeidet, stellen Islam und orientalischer Nationalismus eine wirksame Abwehrbasis gegenüber sowjetisch-kommunistischen Expansionsversuchen dar« (Büren 1980, zitiert nach Höpp und Robbe 1983: 61).

50 Ähnlich urteilen Höpp und Robbe: »Klassenkampf kann als Glaubenskrieg oder Dogmenstreit auftreten« (Höpp und Robbe 1983: 53–54).

51 Zu Formen des arabischen und islamischen Sozialismus bzw. Kommunismus siehe u. a. Rodinson 2015.

52 Dazu erklärt Grzeskowiak: »Der ›islamische Sozialismus‹ ist denn auch nichts anderes als die weitgehende Identifizierung von Islam und Sozialismus: Was Sozialismus ist und will, hat der Islam angeblich von Anfang an auf seine Fahne geschrieben. Diese in ihrer Vereinfachung

zudem gezeigt, dass auch Vertreter des Arabischen Sozialismus wie Nasser an ihrer Blockfreiheit festhielten und sich meist nicht als fester Partner gegen die BRD und den Westen einspannen ließen (Hafez 1995: 82).⁵³ Die Revolution in Iran 1979 hatte ein eindruckliches Exempel dafür statuiert, dass der Islam als unabhängiges Gesellschaftssystem verstanden wurde: Nachdem man die Bewegung zunächst als »antiimperialistisch« und »demokratisch« und somit positiv eingeschätzt hatte, deren religiöse Eigenschaften man vorübergehend in Kauf zu nehmen bereit war, wandte sie sich schließlich auch gegen den Sozialismus (ebd.: 89).⁵⁴ Grzeskowiak kommt daher zu dem Schluss, dass Re-Islamisierung im Wesentlichen bedeute, »den Islam zu einem Bollwerk gegen den Sozialismus, gegen den Imperialismus oder gegen beide zu machen« (Grzeskowiak 1982: 218). Demnach gelte es, das Verständnis für die politische Triebkraft des Islams zu schärfen und zwischen den verschiedenen islamischen Bewegungen zu differenzieren, »um potenziell progressive Kräfte« für »die Herstellung eines politischen Bündnisses« ausfindig zu machen.

Kommunisten [...] unterscheiden [...] zwischen den Gläubigen, die für den Kampf gegen den Imperialismus und für die revolutionäre Umgestaltung der Welt gewonnen werden können und müssen, und denjenigen Personen und Kreisen, die in einer Religion reaktionäre Interessen vertreten.
(Höpp und Robbe 1983: 69–70)

verblüffende Symbiose ist nicht zuletzt deshalb so erfolgreich, weil sie vom einzelnen kaum Aktivität verlangt. Es genügt vielmehr, alles beim Alten zu lassen.« (Grzeskowiak 1982: 222). Zudem sah man im Gebot des Zusammenhalts der Umma ein Hemmnis für den Klassenkampf.

- 53 Gegen eine Vereinnahmung von Formen des politischen Islams sprach auch, dass deren Vertreter wie al-Gaddafi und Khomeini den Islam auf unterschiedliche Weise als eigenständiges politisches und gesellschaftliches Modell sahen, das weder dem Kapitalismus/Imperialismus noch dem Sozialismus/Kommunismus zuzuordnen sei. Eine These, die auch für Sayyid Qutb, den bedeutenden Vordenker islamistischer Ideen im 20. Jahrhundert, zentral war.
- 54 In einer Analyse der innenpolitischen Verhältnisse in Iran nach dem Machtantritt Khomeinis durch die SED-Kreisleitung im Ministerium für Staatssicherheit (MfS) aus dem Jahr 1979 wird davon gesprochen, dass die »iranische antiimperialistische und demokratische Revolution [...] zur Beseitigung der Schah-Monarchie und der Herrschaft der ausländischen Imperialisten geführt hat« und sich aus ihr »Lehren [ergeben], wie in sozialen und politischen Widersprüchen oder revolutionären Situationen (unter Umständen auch bei konterrevolutionären Situationen) religiöse Kräfte in kurzer Zeit Volksmassen in Bewegung gesetzt werden können.« Diese Brisanz gebe Anlass zur Beschäftigung mit der Rolle des schiitischen Islams im Land (BSTU, MfS, SED-Kreisleitung, Nr. 4905). Das Dokument ist neben wissenschaftlichen Publikationen auch ein Beispiel dafür, wie sich Akteure in der DDR die Marginalisierung sozialistischer Akteure erklärten, die an der Revolution teilgenommen hatten.

Diese wie eine politische Weisung klingende Schlussfolgerung fasst zusammen, was sich in vielen wissenschaftlichen Publikationen an Haltung zum (politischen) Islam ablesen lässt: Er wird als ein *empty vessel* betrachtet, das beliebig gefüllt werden kann (Kemper 2011: 17): Als passivierende Institutionalisierung von Tradition könne der Islam für die Zwecke »reaktionärer und imperialer Kräfte« mit seinen massenmobilisierenden Potenzialen und Parallelen zu sozialistischen Gesellschaftsidealen hingegen für antiimperiale Revolutionen und »progressive« gesellschaftliche Umgestaltungen genutzt werden. Eine Einbeziehung des Faktors Religion sei daher, trotz ihrer grundsätzlichen Einstufung als zu überwindendes Element »überkommener Strukturen«, unumgänglich. Die Reduzierung des *Empty-vessel*-Islams auf das Ergebnis und Instrument sozioökonomischer Strukturen und Strukturveränderungen bedeutete daher nicht, den Islam als eigenständige, diskursive Tradition ernst zu nehmen, sondern ihn wiederum in ein aushöhlendes, essentialisierendes Verständnis von Religion und Tradition zu zwingen. Damit fügten sich auch Orientwissenschaftler*innen in der DDR unter politischen Zwängen in Kontinuitäten politisierter und komplexitätsreduzierender Islamkonzeptualisierungen ein.

Das Erstarren politisch-islamischer Bewegungen machte den Islam auch zu einem Sicherheitsbedenken für das Ministerium für Staatssicherheit der DDR (MfS). Die für internationale Kooperationen zuständige Abteilung X des MfS arbeitete beispielsweise mit dem syrischen Geheimdienst zusammen und unterstützte die Regierung unter Hafiz al-Assad unter anderem bei der Bekämpfung der Muslimbrüder (Schäfer 2018). Diese schätzte das MfS als »religiös-politische islamische Gruppierung, die rechtsextremistische Auffassungen vertritt und terroristisch handelt« (BStU, MfS, HA II, Nr. 28905) ein. Es heißt zudem, dass die Muslimbrüder »einen kompromißlosen Kampf gegen die kommunistische Ideologie, die sie als Hauptfeind des ›heiligen Islam‹ betrachten« (BStU, MfS, HA XXII, Nr. 18663/9), führen.⁵⁵

55 Die DDR beobachtete dabei auch die Tätigkeiten der Muslimbruderschaft in der DDR und der Bundesrepublik als mögliche Bedrohung. In einem Tagesrapport der Bezirksverwaltung für Staatssicherheit Leipzig über die »Aktivitäten der Moslim-Bruderschaft« in Westdeutschland vom 19. Dezember 1981 wird davor gewarnt, dass die »Moslimbruderschaft einen aktiven

Die geheimdienstliche Tätigkeit gegenüber Muslim*innen beschränkte sich allerdings nicht nur aufs Ausland: Durch bilaterale Vereinbarungen in den Bereichen Kultur und Bildung kamen ab Ende der 1970er vermehrt arabische und muslimische Studierende an die Universitäten der DDR, im Jahr 1986 waren es 2500.⁵⁶ Diese wurden, wie Sophia Hoffmann erläutert, bald als Überwachungsfeld identifiziert, da sie als hoch politisiert und potenziell durch das ›feindliche Ausland‹ instrumentalisierbar galten. Für die Überwachung wurden arabische Studierende als inoffizielle Mitarbeiter (IM) angeworben (Hoffmann 2020). Außerdem stellte die Anwesenheit von Muslim*innen die DDR vor die Frage, ob und wie sie diesen im öffentlichen Raum die Ausübung ihrer Religion gestatten sollte: So stand zur Debatte, ob dem Anliegen al-Gadafis, in Leipzig eine Moschee zu errichten, stattgegeben werden sollte.⁵⁷ In Bezug auf vermeintlich islamistische terroristische Gruppierungen sprach das MfS unter anderem von »religiösem Fanatismus«,⁵⁸ den es allerdings klar von (gerechtfertigtem) arabischem Terrorismus innerhalb der nationalistischen Befreiungsbewegungen abgrenzte. Das MfS bezeichnete die islamische Selbstbeschreibung dieser Organisationen als »Deckmantel« und analysierte deren »demagogisch[e] Koranauslegung« (BStU, MfS, HA XXII, Nr. 1048-1).⁵⁹ Es befürchtete, dass dieser »religiöse Fanatismus [...] zu einem blinden Werkzeug in den Händen reaktionärer Regime und Geheimdienste des

Kampf gegen die Regierung der SAR [(Syrisch-Arabische Republik, a. d. V.) ...] führt und den bewaffneten Kampf zur Durchsetzung ihrer Ziele als zweckmäßig einschätzt« und daher »die DDR als Land mit aktiver Unterstützung eingeschätzt wird und diese Beziehungen abgelehnt werden« (BStU, MfS, BV Leipzig, AKG, Nr. 1807).

- 56 Bereits vorher hatte es Einwander*innen aus mehrheitlich muslimischen Ländern in der DDR, auch an den Universitäten, gegeben. Zu ihnen zählten unter anderem Mitglieder der kommunistischen Tudeh-Partei, die in der DDR Exil suchten und dort teilweise auch an den Universitäten aktiv wurden.
- 57 In einer Beschlussvorlage für das Politbüro des ZK der SED, die u. a. von Rathman verfasst wurde, war die Zustimmung zum Bau der Moschee in Verbindung mit einem Forschungszentrum vorgesehen, vor allem weil man sich davon Devisen und Vorteile in der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit Libyen erhoffte (BStU, MfS, HA II, Nr. 27438).
- 58 Unter anderem wird von einem »mutmaßlichen Mitglied der religiösen-fanatischen Terrororganisation ›Moslem-Bruderschaft‹« gesprochen (BStU, MfS, HA XXII, Nr. 473*).
- 59 Neben der Muslimbruderschaft stand als solche z. B. die Islam Jihad Foundation im Visier, von der man befürchtete, dass sie ihren »heiligen Krieg« von westeuropäischen auf sozialistische Staaten ausbauen könnte (BStU; MfS, HA XXII, Nr. 5567/3).

Gegners« werden könne und der Vorwand des »reinen Islam« zur Anwerbung von Studierenden in der DDR genutzt werden könne, um »Einfluß auf diese im antikommunistischen Sinna [sic!] aus[zu]üben« (BStU, MfS, HA XXII, Nr. 18663/9). Die vermehrte Präsenz von Muslim*innen in der DDR machte die Beschäftigung mit dem Islam somit zu einer innenpolitischen Angelegenheit. Diese Tendenz schlägt sich auch in der deutschen Islampolitik nieder.

Ausblick

In Wünsdorf weist mittlerweile mehr als ein Straßenschild auf die koloniale Vergangenheit des Ortes hin.⁶⁰ Nicht nur in Bezug auf das Halbmondlager, auch allgemein wird die deutsche koloniale Vergangenheit aufgearbeitet.⁶¹ Ebenso findet die Geschichte von Muslim*innen in Deutschland langsam reflektierten Eingang in einen breiteren öffentlichen und medialen Diskurs.⁶² Zudem gibt es politische Ansätze, sich mit dem Themenkomplex rund um anti-muslimischen Rassismus auseinanderzusetzen, und dafür auch Institutionen wie beispielsweise den im September 2020 einberufenen »Unabhängigen Expertenkreis Muslimfeindlichkeit« zu schaffen (Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat 2020).

Die Platzierung der heutigen Erstaufnahmeeinrichtung für Asylbewerber*innen am Ort des damaligen Halbmondlagers und die Tatsache, dass bei den Landtagswahlen in Brandenburg 2019 die rechtspopulistische Alternative für Deutschland (AfD) zur zweitstärksten Partei gewählt wurde, laden jedoch dazu ein, über fortgesetzten Orientalismus nachzudenken. Dabei ist

⁶⁰ Siehe den Beitrag Gissler und Bärtlein in diesem Band.

⁶¹ Von besonderer Bedeutung sind hier beispielsweise die *Verbände Each One Teach One e. V., Berlin Postkolonial e. V.* und die *Initiative Schwarze Menschen in Deutschland (ISD)*, die sich für eine Aufarbeitung der Kolonialgeschichte einsetzen. Die jahrzehntelange Arbeit und die Bemühungen dieser Initiativen findet allmählich auch in breiteren medialen und politischen Debatten Gehör. So befasste sich beispielsweise auch die Denkfabrik des Deutschlandradios in der zweiten Auflage im Jahr 2020 mit dem Thema »Eine Welt 2.0 – Dekolonisiert euch!«. Im musealen Bereich beginnt ebenfalls eine kritische Beschäftigung mit kolonialen Sammlungen, so auch in der Ausstellung »Der Krieg und die Grammatik. Ton- und Bildspuren aus dem Kolonialarchiv« im Hamburger MARKK (2019–2020). Mit den Tonaufnahmen von Kriegsgefangenen aus den Kolonien befasst sich beispielweise auch Marie Guérin, die im Feature »Auf der Spur von Sadok B« (01.11.2019, Deutschlandfunk) den Bogen zur heutigen Situation von Geflüchteten in Wünsdorf schlägt.

⁶² Weiterführende Literatur findet sich beispielsweise bei Shooman 2014 und Foroutan 2019.

es wichtig, gegenwärtige Verflechtungen zwischen Islamwissenschaft sowie anderer Wissenschaften und Islampolitik in Deutschland zu betrachten und sich der Konzeptionalisierungen von Islam und Muslim*innen in diesem Geflecht bewusst zu werden.

Trotz oben aufgeführter Bemühungen gibt es weiterhin politische Akteure, die mit einer orientalistischen und rassistischen Aneignung und Instrumentalisierung islamischer Konzepte ihre eigenen Interessen vertreten. Der Islam wird dabei ausschließlich als integrationspolitischer Aspekt oder als Sicherheitsbedrohung verhandelt: So verwendet beispielsweise Birgit Bessin, AfD-Mitglied des Landtags in Brandenburg, das Konzept der Scharia, um einerseits Ängste vor einer vermeintlich »zutiefst frauenverachtende[n] Scharia-Kultur [...] im Zuge der Masseneinwanderung in Deutschland« zu schüren, und andererseits die AfD als »Schutzschild für die Rechte der Frauen in Deutschland« zu stilisieren (AfD Kompakt 2018). Auch der AfD-Bundestagsabgeordnete Gottfried Curio spricht von einem »Geburtendschihad« (zitiert nach Am Orde 2019), um mittels einer Umdeutung des Dschihads die rechte Idee des »Großen Austauschs«⁶³ zu verbreiten und somit antimuslimische und rassistische Vorurteile zu bedienen.

Dabei ist dieses Phänomen keineswegs nur in den ostdeutschen Bundesländern oder bei der AfD zu finden. Wenngleich anders artikuliert, kommt eine Instrumentalisierung islamischer Konzepte auch bei regierenden Parteien der Mitte vor. Im Wahlkampf um den CDU-Vorsitz etwa mahnt Friedrich Merz Muslim*innen in Deutschland, das deutsche Recht ohne Einschränkungen zu akzeptieren, und warnt: »Es gibt kein Scharia-Recht auf deutschem Boden« (zitiert nach Welt Redaktion 2018). Auch die rechtspolitischen Sprecher der CDU/CSU-Fraktionen in den Ländern veröffentlichten 2017 ein Positionspapier, in dem es heißt: Der Gleichbehandlung der Geschlechter »widersprechen

⁶³ Renaud Camus beschreibt die Idee des »Großen Austausches« in seinem im Jahr 2011 veröffentlichten Buch »Le grand remplacement«. Aufgrund von Immigration und höheren Geburtenraten, so Camus, würde die französische Bevölkerung innerhalb weniger Generationen von einer »afrikanischen« Bevölkerung ausgetauscht. Diese Idee korreliert mit den Schriften Arnold J. Toynbees »A Study of History« (1934) und Oswald Spenglers »Der Untergang des Abendlandes« (1922). Solche Ideen werden gegenwärtig von der sogenannten Neuen Rechten propagiert und bieten die ideologische Grundlage der Ausrichtung rechter Politik.

insbesondere Scharia-Schiedsgerichte [...]. Zudem ist das Tragen eines Niqab oder einer Burka ein Symbol gegen die Gleichberechtigung und Würde der Frau« (CDU-Fraktion Berlin 2017).⁶⁴

Diese Beispiele verdeutlichen, dass islamischen Praktiken und Konzepten Bedeutungen von außen zugeschrieben werden, um eigene politische Interessen zu vertreten. Dies steht in einer Kontinuität des Zuschreibens und Produzierens von Wissen über die vermeintlich »Anderen«, durch die das »Eigene« erst definiert wird. Dschihad oder Scharia fungieren als islamische Konzepte stellvertretend für den Islam und werden als zentrale Indikatoren für eine festgeschriebene muslimische Identität verwendet. Obwohl sich viele nicht mit der islamischen Wissensgeschichte um diese Konzepte beschäftigen, geht von ihrer Verwendung durch politische Akteure eine starke Polarisierung und Mobilisierung aus. Die Diskussion wird häufig auch durch muslimische »Islamkritiker*innen« befeuert, die als Zeug*innen mit Insider-Wissen berufen werden. Der Usus, Islam entsprechend der eigenen politischen Idee zu konzeptualisieren und islamische Konzepte umzudeuten, ist dabei – wie der vorliegende Artikel aufzeigt – keine Neuheit, sondern in eine langjährige orientalistische, rassistische und koloniale Tradition eingebettet. Welche Konsequenzen dies hat, offenbart beispielsweise die jüngst veröffentlichte Studie der Bertelsmann-Stiftung, aus der hervorgeht, dass rund jede*r Zweite in Deutschland im Islam eine Bedrohung sieht (El-Menouar 2019). Yasemin El-Menouar schreibt dazu, dass die »weit verbreitete Islamskepsis« besorgniserregend sei, denn: »Bestehende Vorbehalte bieten rechtspopulistischen Gruppierungen und Parteien Anknüpfungspunkte – Sorgen und Ängste können instrumentalisiert werden und aus einer Skepsis Ablehnung machen« (ebd.).⁶⁵ Damit einher geht auch die Forderung an Muslim*innen, in dieser Debatte als Muslim*innen Stellung zu nehmen und sich innerhalb der gegenübergestellten Kategorien eines sogenannten gewalttätigen und liberal-säkular angepassten Islams zu positionieren.

64 Zur Politisierung des Kopftuchs und problematischen Bedeutungszuschreibungen in Säkularismusdebatten siehe Amir-Moazami 2015.

65 Inwiefern sich diese Konzeptionalisierungen und Zuschreibungen auf das Leben von Muslim*innen in Deutschland auswirken und mit struktureller Benachteiligung und Diskriminierung zusammenwirken, siehe Karabulut 2019.

Auch hinsichtlich der Zusammenarbeit von Wissenschaft und Politik wird deutlich, dass in Folge des 11. September 2001 in Europa verstärkt versucht wurde, den Islam zu verstehen und zu erklären und dadurch eine Bedrohung durch den Islam abzuwenden. Gleichzeitig wurde der Islam – während er im Ersten Weltkrieg und in der DDR von der breiten Bevölkerung kaum wahrgenommen und lediglich durch bestimmte politische und wissenschaftliche Akteure verhandelt wurde – zu einem zentralen Thema der deutschen Öffentlichkeit und Politik.

Die Forderung an Wissenschaftler*innen besteht weiter, durch die Produktion von Wissen über Islam innerhalb von politischen Gremien und staatlichen Institutionen, wie dem Verfassungsschutz oder dem Auswärtigen Amt, gegen die vermeintlich vom Islam ausgehende Bedrohung anzukämpfen (Steinberg 2015: 207; Epkenhans 2015).⁶⁶ Problematisch ist dabei, dass die wissenschaftlich-beratende Auseinandersetzung mit dem Islam weiterhin von Vorannahmen und politischen Zweckmäßigkeiten geprägt ist. Zwar ist die auswärtige Politik und die Konzeption unterschiedlicher politischer Methoden von den Vorstellungen der Orientpolitik des Ersten Weltkriegs um einiges entfernt. Auch gesteht sie dem Islam mehr Komplexität und Eigenleben zu, als es die starren Formen einer marxistisch-leninistischen DDR-Ideologie zuließen. Jedoch ist bei der gegenwärtigen Einbindung des Islams in die Politik nicht nur die (Miss-)Repräsentation von Muslim*innen, bei der orientalistische Deutungsmuster vorherrschen, zu kritisieren. Es sollte auch der Frage nachgegangen werden, wie Macht und Wissen bei »der ›Entdeckung‹ des Islams als Problem und Ressource und damit dem Zusammenspiel von Wissensproduktion und staatlich-politischer Intervention« (Amir-Moazami 2018: 10) zusammenhängen. Dazu zählt beispielsweise das Vertrauen auf die Neutralität und Verlässlichkeit von Statistiken und die Frage, mit welchen Kategorien die quantitative Beforschung von Muslim*innen erfolgt. Noch bevor es also zu einer

66 Epkenhans betrachtet in seinem Beitrag die Initiative »Dialog mit der islamischen Welt« des Auswärtigen Amtes (2001). Islamwissenschaftler*innen wurden zu dessen Implementierung als Referent*innen in deutsche Botschaften berufen und fungierten dort als Islambeobachter*innen. Trotz Unterschieden zur Einbindung von Orientalist*innen damals und heute problematisiert Epkenhans die sogenannte gegenwartsbezogene Beschäftigung mit der islamischen Welt.

Anwendung des Wissens durch politische Akteure kommt, sollten epistemologische und normative Voraussetzungen und die Zusammenhänge von Macht und Wissen bei der Wissensproduktion über Islam und Muslim*innen aufgedeckt werden (ebd.: 9–12).

In der Tradition der ambivalenten Verhandlung des Islams als Ressource und Gefahr wird gegenwärtig letzterer Aspekt hervorgehoben. Bei der Beschreibung des Islams als bedrohlich und hinderlich für die Integration lassen sich historische Parallelen erkennen, da bereits im Ersten Weltkrieg dem Islam Fatalismus und Gewalt zugeschrieben wurde. In der DDR wurde der Islam als Religion misstrauisch beäugt. In diesen beiden Phasen fällt auf, dass die Zuschreibung auch als Potenzial gewertet und folglich die Ambivalenz zum Kern der Strategie wurde: Die Freundschaft zwischen dem Islam und dem deutschen Kaiserreich wurde betont und deutsche Akteure versuchten, den Dschihad zu befeuern. Auch in der DDR wurde ein sozialistisches Bündnis mit arabischen Ländern der Dritten Welt in Abgrenzung von den kolonialen Ambitionen des Kaiserreichs und neoimperialen Strategien des Westens propagiert und der Islam auf seine Verträglichkeit mit dem internationalen Klassenkampf geprüft. Die Kontinuitäten bestehen in der objektifizierenden und reduzierenden sowie funktionalisierenden Sichtweise deutscher politischer Akteure auf den Islam und Muslim*innen und deren Nutzbarmachung: Was Islam ist, wodurch er markiert wird und wie er verwendet werden kann, wird von außen festgelegt und in Beziehung zum vermeintlich Eigenen und den politischen Interessen interpretiert. Die Verschränkung deutscher Islam-, Orient- und Kolonialpolitik erscheint als »widersprüchlicher Erzählstrang« (Keskinkiliç 2018: 220), der jedoch einer Konstante folgt: der Veränderung entsprechend eigener Werte und Ziele.

Zum Inhalt

Quellen

- Adler (5. Juni 1915): Brief an das Auswärtige Amt. Betrifft: Nachrichtenstelle für den Orient. In: Nachlass Gerhard Höpp (Zentrum Moderner Orient): 06.03.027. Quelle: BArch P, AA, 64100 Film.
- AfD Kompakt Redaktion (8. März 2018): Weltfrauentag: Scharia unterdrückt und entrechtet Frauen auch in Deutschland. In: AfD Kompakt, <https://afdKompakt.de/2018/03/08/weltfrauentag-scharia-unterdrueckt-und-entrechtet-frauen-auch-in-deutschland> [10. 08. 2021].
- Agai, Bekim et al. (Hgg.) (2016): Muslims in Interwar Europe: A Transcultural Historical Perspective. Leiden et al.: Brill.
- Am Orde, Sabine (24. November 2019): Ein Geist namens Dr. Curio. In: taz, <https://taz.de/Drohendes-Personal-Chaos-bei-der-AfD/!5642935> [10. 08. 2021].
- Amir-Moazami, Schirin (2015): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.
- Amir-Moazami, Schirin (2018): Einleitung. In: Schirin Amir-Moazami (Hg.). Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript, 9–34.
- Barthel, Günter (1991): Die Orientforschung in der DDR. Bedingungen und Resultate. In: Angelika Hartmann und Konrad Schliephake (Hg.): Angewandte interdisziplinäre Orientforschung. Stand und Perspektiven im westlichen und östlichen Deutschland. Hamburg: Deutsches Orientinstitut, 13–28.
- Bator, Angelika und Wolfgang Bator (Hgg.) (1984): Die DDR und die arabischen Staaten. Dokumente 1956–1982. Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republik.
- Becker, Carl Heinrich (1915): Islampolitik. In: Die Welt des Islams 3 (1), 101–120.
- Benz, Wolfgang (18. April 2017): Das Israelbild der DDR und dessen Folgen. In: Deutschland Archiv, <https://www.bpb.de/246359> [10. 08. 2021].
- Benz, Wolfgang (2020): Wütende Abwehrreflexe. Warum es in der DDR keine Judenfeindschaft gegeben haben soll. In: Wolfgang Benz (Hg.). Streitfall Antisemitismus. Anspruch auf Deutungsmacht und politische Interessen. Berlin: Metropol, 239–254.
- Berner, Margit et al. (Hgg.) (2011): Sensible Sammlungen. Aus dem anthropologischen Depot. Hamburg: Philo Fine Arts.
- Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (01. September 2020): Bundesminister Seehofer beruft Mitglieder für Unabhängigen Expertenkreis Muslimfeindlichkeit, <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/pressemitteilungen/DE/2020/09/expertenkreis-muslimfeindlichkeit.html> [10. 08. 2021].
- Brauburger, Jan Peter (2017): »... und sie eilten in Massen, das geliebte Vaterland zu verteidigen.« Das ğihad-Verständnis osmanischer und deutscher Propagandisten im Ersten Weltkrieg am Beispiel der arabischsprachigen Lagerzeitschrift »El-Dschihad Zeitung für die muhammedanischen Kriegsgefangenen« 1915–1916. Masterarbeit betreut von Univ.-Prof. Dr. Ulrike Freitag, Univ.-Prof. Dr. Birgit Krawietz [einzusehen in der Bibliothek des ZMO, Berlin].
- Brentjes, Burchard (1980): Unter Halbmond und Stern. Der Islam – Religion, Weltanschauung oder Lebensweise? Berlin: Union Verlag.
- CDU-Fraktion Berlin (31. März 2017): Union auf klarem Kurs gegen religiösen Extremismus, Scharia-Justiz und Vollverschleierung, <https://www.cdu-fraktion-berlin.de/index.php?ka=1&ska=1&idn=632> [10. 08. 2021].
- Colpe, Carsten (1994): Der »Heilige Krieg«. Benennung und Wirklichkeit, Begründung und Widerstreit. Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein.
- Deutscher Kolonialkongreß (Hg.) (1906): Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin, am 5., 6. und 7. Oktober 1905. Berlin: Verl. Kolonialkriegerdank.
- Deutscher Kolonialkongreß (Hg.) (1910): Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910 zu Berlin, am 6., 7. und 8. Oktober 1910. Berlin: Verl. Kolonialkriegerdank.
- Dinkel, Jürgen (6. Oktober 2014) »Dritte Welt« – Geschichte und Semantiken. In: Docupedia-Zeitgeschichte, <http://docupedia.de/zg/DritteWelt> [10. 08. 2021].
- Dressler, Torsten et al. (2017): Halbmond über Wünsdorf. Moschee im Kriegsgefangenenlager

1915. In: Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 30: 125–136.
- El Dschihad. Zeitung für die muhammedanischen Kriegsgefangenen (9. April 1915, 19. November 1915, 1. Juli 1916). Berlin: Zentrum Moderner Orient, Digitalbestand. Arabische Ausgabe.
- El-Menouar, Yasemin (11. Juli 2019): Religiöse Toleranz weit verbreitet – aber der Islam wird nicht einbezogen. In: Religionsmonitor, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2019/juli/religioese-toleranz-weit-verbreitet-aber-der-islam-wird-nicht-einbezogen> [10. 08. 2021].
- Epkenhans, Tim (2011): Geld darf keine Rolle spielen. Edition: Max Freiherr von Oppenheims Memorandum ‚Die Revolutionierung der islamischen Gebiete unserer Feinde‘ (Oktober 1914) aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amts in Bonn. Archivum Ottomanicum 19: 121–163.
- Epkenhans, Tim (2015): Von der »Islampolitik« zum »Dialog mit der islamischen Welt« – Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Orientalistik und deutscher (Außen-)politik. In: Abbas Poya und Maurus Reinkowski (Hgg.). Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien. Bielefeld: transcript, 209–222.
- Foroutan, Naika (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie. Bielefeld: transcript.
- Gossmann, Lionel (2013): The Passion of Max von Oppenheim: Archaeology and Intrigue in the Middle East from Wilhelm II to Hitler. Cambridge: Open Book Publishers.
- Grzeskowiak, Martin (1982): Islam und Klassenkampf im arabischen Raum. In: Kim, Georgij F. et al. (Hgg.): Geistige Profile Asiens und Afrikas. Aktuelle Fragen der ideologischen Auseinandersetzung in der nationalen Befreiungsbewegung. Berlin: Akademie Verlag, 213–238.
- Habermas, Rebekka (2014): Debates on Islam in Imperial Germany. In: David Motadel (Hg.). Islam and the European Empires. Oxford: University Press, 231–253.
- Hafez, Kai (1995): Von der nationalen Frage zur Systempolitik: Perioden der DDR-Nahostpolitik, 1949–1989. In: Orient: Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients 36 (1): 77–96.
- Hafez, Kai und Gerhard Höpp (1998): Gegenwartsbezogene Orientwissenschaft in der DDR und in den neuen Bundesländern. Kontinuität oder Neubeginn? In: Wolf-Hagen Krauth und Ralf Wolz (Hg.): Wissenschaft und Wiedervereinigung. Asien- und Afrikawissenschaften im Umbruch. Reihe: Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Wissenschaften und Wieder-vereinigung. Berlin: Akademie Verlag, 95–163.
- Hagen, Gottfried (1990): Die Türkei im Ersten Weltkrieg. Flugblätter und Flugschriften in arabischer, persischer und osmanisch-türkischer Sprache aus einer Sammlung der Universitätsbibliothek Heidelberg, eingeleitet, übersetzt und kommentiert. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.
- Hakenberg, Marie und Verena Klemm (2016): Muslime in Sachsen. In: Marie Hakenberg und Verena Klemm (Hgg.): Muslime in Sachsen. Geschichte, Fakten, Lebenswelten. Leipzig: Edition Leipzig, 13–24.
- Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg: Argument Verlag.
- Hanisch, Marc (2014): Max Freiherr von Oppenheim und die Revolutionierung der islamischen Welt als anti-imperiale Befreiung von oben. In: Wilfried Loth und Marc Hanisch (Hgg.): Erster Weltkrieg und Dschihad. Die Deutschen und die Revolutionierung des Orients. Berlin und Boston: De Gruyter, 13–38.
- Heine, Peter (1980): Al-ğihād – Eine deutsche Propagandazeitung im 1. Weltkrieg. In: Die Welt des Islams 20 (3/4): 197–199.
- Heine, Peter (1999): Orientalistik vor und nach der Wende. In: Orientalistische Literaturzeitung 94 (4/5): 434–446.
- Herf, Jeffrey (1998): Zweierlei Erinnerung. Die NS-Vergangenheit im geteilten Deutschland. Berlin: Propyläen Verlag.
- Hoffmann, Sophia (31. März 2020): Arab students and the Stasi: Agents and objects of intelligence. In: Security Dialogue,

- <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0967010620904305> [10. 08. 2021].
- Honnigfort, Bernhard (27. August 2014): Wünsdorf. Die Reste von Klein-Moskau. In: Frankfurter Rundschau, <https://www.fr.de/panorama/reste-klein-moskau-11243683.html> [10. 08. 2021].
- Höpp, Gerhard et al. (Hgg.) (2004): Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus. Berlin: Schwarz.
- Höpp, Gerhard und Martin Robbe (1983): Geistige Auseinandersetzungen in Asien und Afrika. Nichtproletarische Ideologie im Kampf für nationale und soziale Befreiung. Berlin: Dietz-Verlag.
- Höpp, Gerhard (1997): Muslime in der Mark: als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924. Berlin: Das Arabische Buch.
- Jenkins, Jennifer (2013): Fritz Fischer's »Programme for Revolution«: Implications for a Global History of Germany in the First World War. In: *Journal of Contemporary History* 48 (2): 397–417.
- Jonker, Gerdien (2016): The Ahmadiyya Quest for Religious Progress: Missionizing Europe 1900–1965. Leiden et al.: Brill.
- Kahleyss, Margot und Michael Kaden (1997): Halbmond über der Mark. Muslimische Kriegsgefangene im Ersten Weltkrieg. 24 Dias. Begleitheft zur Diareihe 10 60004. Teltow und Potsdam: Medienpädagogisches Zentrum.
- Karabulut, Aylin (2019): Antimuslimischer Rassismus heute – eine Bestandsaufnahme. Bericht anlässlich der bundesweiten bpb-Fachtagung am 1. und 2. Juli 2019 in Celle. In: bpb, <https://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/298337/antimuslimischer-rassismus-heute-eine-bestandsaufnahme> [10. 08. 2021].
- Kemper, Michael (2011): Introduction: Integrating Soviet Oriental Studies. In: Michael Kemper und Stephan Conermann (Hgg.): *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London und New York: Routledge, 1–25.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2018): Islam und »Türkenfieber« im kolonialen Gefüge. Zum Verhältnis von Orient-, Kolonial- und Islampolitik im Deutschen Reich. In: Iman Attia und Miriam Popal (Hgg.):
- BeDeutungen dekolonisieren. Spuren von (antimuslimischem) Rassismus. Münster: Unrast e. V., 200–222.
- Lange, Britta (2019): *Gefangene Stimmen. Tonaufnahmen von Kriegsgefangenen aus dem Lautarchiv 1915–1918*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Lüdke, Tilman (2005): *Jihad Made in Germany. Ottoman and German Propaganda and Intelligence Operations in the First World War*. Münster: LIT.
- Maecke, Lutz (2017): *DDR und PLO. Die Palästinapolitik des SED-Staates*. Berlin und Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Marchand, Suzanne L. (2009): *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*. Washington, D. C.: German Historical Institute.
- Mittmann, Thomas (2011): Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Religionsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung »des Islams« in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren. *Archiv für Sozialgeschichte* 51, 267–289.
- Motadel, David (Hg.) (2014): *Islam and the European Empires*. Oxford: Oxford University.
- Motadel, David (2017): *Für Prophet und Führer. Die islamische Welt und das Dritte Reich*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Müller, Herbert Landolin (1991): *Islam, ǧihād (»Heiliger Krieg«) und Deutsches Reich. Ein Nachspiel zur wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb 1914–1918*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang.
- Müller, Miriam M. (2015): *A Spectre is Haunting Arabia. How the Germans Brought Their Communism to Yemen*. Bielefeld: transcript.
- Ozkan, Behlül (2019): Cold war era relations between West Germany and Turkish political Islam: from an anti-communist alliance to a domestic security issue. *Southeast European and Black Sea Studies* 19 (1): 31–54.
- Paret, Rudi (2010): *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Paterson, Anna R. (2011): Scholars, advisers and state-builders: Soviet Afghan studies in light of present-day Afghan development. In: Michael Kemper und Stephan Conermann (Hgg.):

- The Heritage of Soviet Oriental Studies. London and New York: Routledge, 145–166.
- Pesek, Michael (2003): Islam und Politik in Deutsch-Ostafrika. In: Albert Wirz et al. (Hgg.): Alles unter Kontrolle. Disziplinierungsprozesse im kolonialen Tansania (1850–1960). Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 99–140.
- Peters, Rudolph (1979): Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History. Den Haag: Mouton Publishers.
- Rathmann, Lothar et al. (1975): Geschichte der Araber. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Band 2. Die Araber im Kampf gegen osmanische Despotie und europäische Kolonialeroberung. Berlin: Akademie-Verlag.
- Robbe, Martin (1989): Dschihad – Heiliger Krieg. Der Islam in Konfliktsituationen der Gegenwart. Berlin: Militärverlag der Deutschen Demokratischen Republik.
- Rodinson, Maxime (2015): Marxism and the Muslim World. London: Zed Books.
- Roy, Franziska et al. (Hgg.) (2011): When The War Began We Heard of Several Kings. South Asian Prisoners in World War I Germany. Neu Delhi: Social Science Press.
- Said, Edward W. (1979): Orientalism. New York: Vintage Books.
- Schäfer, Madlen (17. April 2018): Stasi-Waffenhilfe für Syrien. In: bpb, <https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/stasi/233561/stasi-in-syrien> [10. 08. 2021].
- Seibt, Kurt (1983): Vorwort. In: Angelika Bator und Wolfgang Bator (Hgg.): 1984. Die DDR und die arabischen Staaten. Dokumente 1956–1982. Berlin: Staatsverlag der Deutschen Demokratischen Republik, 5–6.
- Shooman, Yasemin (2014): »... weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.
- Steinberg, Guido (2015): Die Islamwissenschaft und der 11. September. In: Abbas Poya und Maurus Reinkowski (Hgg.): Das Unbehagen in der Islamwissenschaft. Ein klassisches Fach im Scheinwerferlicht der Politik und der Medien. Bielefeld: transcript, 193–208.
- Stoler, Ann Laura (2016): Duress: Imperial Durabilities in Our Times. London: Duke University Press.
- Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Paderborn: Konstanz University Press.
- Tyan, Emile (2012): D̲j̲ihād. In: Peri Bearman et al. (Hgg.): Encyclopaedia of Islam, Second Edition, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0189 [10. 08. 2021].
- Weiss, Holger (2000): German Images of Islam in West Africa. In: Sudanic Africa 11: 53–93.
- Welt Redaktion (28. November 2018): »Es gibt kein Scharia-Recht auf deutschem Boden«. In: Welt, <https://www.welt.de/politik/deutschland/article184646718/Friedrich-Merz-Es-gibt-kein-Scharia-Recht-auf-deutschem-Boden.html> [10. 08. 2021].
- Yeğonüğü, Meyda (1998): Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zürcher, Erik-Jan (2016): Jihad and Islam in World War I: Studies on the Ottoman Jihad at the Centenary of Snouck Hurgronje's »Holy War Made in Germany«. Leiden: Leiden University Press.
- Zwengel, Almut (Hg.) (2011): Die »Gastarbeiter« der DDR. Politischer Kontext und Lebenswelt. Berlin und Münster: LIT.
- Quellen der BStU
 BStU, MfS, BV Leipzig, AKG, Nr. 1807
 BStU, MfS, HA II, Nr. 27438
 BStU, MfS, HA II, Nr. 28905
 BStU, MfS, HA XXII, Nr. 1048-1
 BStU, MfS, HA XXII, Nr. 18663/9
 BStU, MfS, HA XXII, Nr. 473*
 BStU; MfS, HA XXII, Nr. 5567/3
 BStU, MfS, SED-Kreisleitung, Nr. 4905

Erinnern und Vergessen: Das »Halbmondlager« in Wünsdorf

Carlotta Gissler und Sophie Bärtlein

Im öffentlichen Gedächtnis und auch in der Wissenschaft beginnt die historische Auseinandersetzung mit muslimischem Leben in Deutschland meist mit der sogenannten Gastarbeit in den 1960er Jahren (Meier 2016 und BpB 2011). Ein genauerer Blick in die Geschichte zeigt allerdings, dass muslimisches Leben in Deutschland weitaus früher anfängt. Tatsächlich führt uns die Suche danach in den Osten des Landes, in die kleine brandenburgische Gemeinde Wünsdorf. Während des Ersten Weltkriegs stand hier ein Kriegsgefangenenlager für »muslimische«¹ Soldaten: Das »Halbmondlager«.

Zwischen der bewegten Geschichte Wünsdorfs, das immer wieder verschiedenen Militärstützpunkten als Standort diente, blieb das Kriegsgefangenenlager lange unbeachtet und ist erst in den vergangenen Jahren vermehrt in das Interesse einzelner Wissenschaftler*innen und einer kleinen Öffentlichkeit gerückt.² Dabei war es kein gewöhnliches Gefängnis für Soldaten der Entente, sondern ein Gefangenenlager für jene Männer, aus den französischen und britischen

1 Die Bezeichnungen setzen wir in Anführungszeichen, da sie sich auf Menschen beziehen, die von deutscher Seite als »muslimisch« gelesen wurden. Das bedeutet nicht, dass es sich bei allen Gefangenen tatsächlich um Muslime handelte. Von der Herkunft der Menschen wurde auf ihre Religion geschlossen und kein Unterschied zwischen ihren Traditionen gemacht. Selbiges gilt auch für Bezeichnungen wie »indisch« oder »tatarisch«: So muss es sich bei Gefangenen, die das Deutsche Reich als »indisch« bezeichnete, nicht zwangsweise um Menschen aus Indien gehandelt haben.

2 Hier sind die wissenschaftlichen Arbeiten der Kulturwissenschaftlerin Britta Lange zum Berliner Lautarchiv zu nennen, aber auch verschiedenen Reporten des Deutschlandfunks (Bertsch 2015 oder Richter 2020) oder der Film »The Halfmoon Files« von Philipp Scheffner.

Kolonien, die für »ihre« Kolonialmächte gegen das Deutsche Reich kämpften. Die Insassen sollten mittels Propaganda überredet werden, in den »Heiligen Krieg« einzutreten und sich aufseiten Deutschlands zu stellen. Dafür wurde im Lager sogar die erste Moschee Deutschlands erbaut (Richter 2020).

Das »Halbmondlager« erzählt viele Geschichten. Die Planung des Lagers, als Teil der Propagandastrategie des Ersten Weltkrieges,³ zeugt von einer politischen Rhetorik, die orientalistische Vorstellungen produzierte und diese in reale Gewalt umwandelte. Gleichzeitig wurden im Lager rassistische Theorien im Rahmen akademischer Institutionen generiert. Die Untersuchungen und Vermessungen, die an den Gefangenen durchgeführt wurden, sind Beispiele für eine Beforschung von »Rassen«, wie sie überall in Deutschland üblich war. Diese Irrwege legten den Grundstein für die »Rassenlehre« des Nationalsozialismus.



Der Blick auf einen Teil des einstigen Lagergeländes und auf die Gebäude, die von den Nationalsozialist*innen und später von sowjetischen Streitkräften erbaut und genutzt wurden Foto: Hampel

3 Siehe dazu den Beitrag von Hampel und Löble in diesem Band.

Das Internierungslager ist jedoch nicht nur in Verbindung mit einem größeren historischen Kontext interessant. Es war ebenso ein Ort einzelner Schicksale. Das »Halbmondlager« erinnert an das Leid der Gefangenen und die ihnen zugefügte Gewalt. Gleichzeitig zeugt es auch davon, wie die Menschen lebten, arbeiteten und ihren Alltag bestritten. Insassen aus verschiedensten Gegenden der Welt wurden hier zusammengebracht. Gemeinsam übten sie, unter der Aufsicht deutscher Propagandisten, ihren Glauben aus. Ihre Religion war nahezu vollkommen fremd in der brandenburgischen Region. Und dennoch wurde der Islam durch die Insassen im Alltag der Dorfbewohner*innen sichtbar. Fünf Mal täglich hörten sie den Ruf des Muezzins, der von der Moschee im »Halbmondlager« bis nach Wünsdorf drang. Das Lager ist somit nicht nur ein Symbol für die Perspektiven, die die europäische Erzählweise des Ersten Weltkriegs auslöst und die bis heute nicht ins kollektive Gedächtnis eingegangen sind. Es ist einer der Orte, der einen zentralen Anknüpfungspunkt für die Geschichte muslimischen Lebens in Deutschland darstellt.



Der sogenannte Tatarenstein auf dem Zehrendorfer Ehrenfriedhof, errichtet im Jahr 1916, erinnert an die tatarischen Kriegsgefangenen, die in deutscher Gefangenschaft verstorben sind. Entworfen wurde der Tatarenstein von Otto Stiehl, der das Lager zeitweise leitete und dessen Fotografien eine wichtige Quelle zur Auseinandersetzung mit dem Lagerleben darstellen Foto: Bärtlein

In diesem Beitrag gehen wir der Frage nach, wie sich die Erinnerung an diese Episode muslimischen Lebens in Deutschland gestaltet. Zunächst fasst ein kurzer historischer Überblick den Entstehungskontext des Lagers zusammen. Hierbei beziehen wir uns hauptsächlich auf den Islamwissenschaftler und Historiker Gerhard Höpp und seinen Nachlass, in dem die meisten primären Quellen zum Lager gesammelt sind. Wir zeigen, weshalb Wünsdorf einer aktiven Erinnerung und Aufarbeitung bedarf. Im zweiten Teil begeben wir uns in das heutige Wünsdorf und fragen, warum das »Halbmondlager« in der Erinnerung des Ortes nicht mehr präsent ist. Abschließend skizzieren wir in Teil drei das politische und zivilgesellschaftliche Klima in Wünsdorf – das heute Teil der Gemeinde Zossen ist – in den vergangenen Jahren und beschreiben die allmähliche Aufarbeitung der Ortsgeschichte, um nachzuzeichnen, welche Formen der Erinnerung dort gegenwärtig betrieben werden. Darüber hinaus geben wir einen Ausblick auf die Potenziale der Aufarbeitung des »Halbmondlagers«. Denn während die Erinnerung an das Kriegsgefangenenlager langsam wieder in das Bewusstsein der Forschung rückt, hat sie in Wünsdorf selbst kaum an Bedeutung gewonnen.

»Das Halbmondlager«

Der historische Entstehungskontext

Die Idee für das »Halbmondlager« entstand im Kontext des Ersten Weltkrieges, in dem sich Achsenmächte und Entente gegenüberstanden. Mehr als eine Millionen Inder und Angehörige zentralasiatischer und afrikanischer Staaten waren gezwungen, in den Diensten »ihrer« Kolonialmächte zu kämpfen.

Das Deutsche Reich war mit dem Osmanischen Reich verbündet. Es inszenierte sich als »Freund der Muslime«, während gleichzeitig auf die erniedrigende Einbindung nicht-weißer Menschen durch Großbritannien und Frankreich in deren Heere verwiesen wurde. Die Deutschen prangerten den Gebrauch der »Hilfsvölker«⁴ an. Dass diese in einem Krieg der »Weißen«

4 In diesem Text verwenden wir mitunter problematische Begriffe wie »Hilfsvölker«. Diese

(Höpp 1997: 19) kämpften, ließe die europäischen Mächte ohnmächtig und schwach wirken. Frankreich und Großbritannien wurde vorgeworfen, die »fremden Völker« für eigene Zwecke zu missbrauchen. Die Tatsache, dass auch Deutschland Kolonialsoldaten in Afrika eingesetzt hatte, wurde in diesem Kontext ausgeklammert (ebd.).

Durch das Bündnis mit dem Osmanischen Reich, konnte der Einsatz von muslimischen Kämpfern legitimiert werden. Diese wurden als Verbündete für den Kampf in einer gemeinsamen Sache dargestellt. Im Gegensatz dazu galt der Rückgriff auf Kolonialsoldaten durch die Entente als erzwungen (ebd.: 20). Die diplomatischen Beziehungen mit dem Osmanischen Reich wurden zumindest vordergründig auf Augenhöhe geführt. Dennoch zeigen viele Quellen aus dieser Zeit, von welcher Absicht das Verhältnis zu den osmanischen Akteuren tatsächlich geprägt war. So schrieb der Diplomat und Orientalist Max von Oppenheim:

Die türkische Propaganda ist in Konstantinopel zu zentralisieren, aber dauernd von deutscher Seite zu leiten und zu unterstützen, allerdings in einer Weise, dass die Türken glauben, es stehe ihnen nur ein freundlicher Berater zu Seite, und derart, dass sie sich nach wie vor als die eigentlichen Macher betrachten und ausgeben können.

(zitiert nach Schwanzitz 2004: 46)

Gemeinsam entwickelten die beiden Achsenmächte eine Strategie, um die französischen und britischen Soldaten aus den Kolonien auf ihre Seite zu ziehen. Der osmanische Sultan Mehmed V. rief am 11. November 1914 wortwörtlich »den Heiligen Krieg« aus und forderte die Muslime, die unter der Entente dienten, auf, den Kampf gegen ihre Glaubensbrüder, also die Osmanen, und ihre Verbündeten einzustellen (Höpp 1997: 21). Neben dem Versuch, die Soldaten an der Front durch Flugblätter und Lautsprecheransagen vom Deutsch-Osmanischen Krieg zu überzeugen (ebd.: 22–23), wurde eine Propagandastrategie entwickelt, um gefangene Soldaten zu manipulieren und

Bezeichnungen entsprechen dem Vokabular des historischen Kontextes von (deutschem) Kolonialismus und Erstem Weltkrieg, die u. a. auch von Gerhard Höpp weiterhin verwendet wurden. Wir setzen die Begriffe in Anführungszeichen, um zum einen auf ihre Problematik und die rassistischen Haltungen, die ihnen inne sind, und zum anderen auf die Rhetorik in dem historischen Kontext zu verweisen.

zu ideologisieren, damit sie sich dem »Jihad« anschließen. Im Zuge dessen wurden bei Zossen schließlich zwei Lager für Kriegsgefangene errichtet: Das »Weinberglager« und das »Halbmondlager« (ebd.: 35–69).

(Alltags-)Leben im Lager

Die Gefangenen lebten auf Barracken verteilt und nach vermeintlicher Abstammung getrennt. Die Zuschreibung basierte zu großen Teilen auf den Bataillonen der jeweiligen Kolonialmächte und wurde vom Deutschen Reich übernommen: »tatarisch«, »indisch«, »nordafrikanisch« und »syrisch«-stämmig. Im »Weinberglager« lebten mehrheitlich Angehörige des russischen Heeres, insbesondere »Tataren«. Die im »Halbmondlager« Internierten waren »Muslime«, »Sikhs« und »Hindus«, die unter Frankreich und Großbritannien gedient hatten (Höpp 1997: 44). Wie genau die Religion der Gefangenen bestimmt wurde und nach welchen Kriterien sie verteilt wurden, ist nicht gesichert. Es gibt Hinweise darauf, dass die Aufseher sich meistens nach den Aussagen der Gefangenen richteten. Allerdings existieren auch Quellen, die von Personen berichten, die vollkommen wahllos als »Sikh« oder »Muslim« kategorisiert wurden. Die Kategorien, nach denen die Gefangenen registriert wurden, bezogen sich auch auf Theorien der »Rassenlehre«, die im 19. Jahrhundert immer stärker in den Akademien vertreten war. Die Einteilung mutete objektiv an, da sie auf vermeintlich empirischen Beobachtungen basierte. Die räumliche Trennung zielte darauf ab, dass sich die einzelnen »Volksgruppen« nicht vermischten und sich vermeintlich negativ beeinflussten. Auf diese Weise konnte die Propaganda an die einzelnen Lager angepasst werden (ebd.: 72).

Die verschiedenen Formen von Diskriminierung waren in den Lagern nicht immer direkt spürbar, da die »muslimischen« Gefangenen Sympathie für die Ziele des Deutschen Reichs entwickeln sollten. Um ihnen das Gefühl zu geben, ihre Religion frei ausüben zu können, wurde eine Moschee gebaut und bestimmte muslimische Traditionen und Riten fanden die Aufnahme in das Lagerleben.

Darüber, was mutmaßlich den Kern des islamischen Glaubens ausmache, befanden die Aufseher und Propagandisten. Sie legten besonderes Gewicht auf die Gebete und Speisegebote. Das Fleisch, das im Lager verzehrt wurde, stammte von Tieren, die nach islamischem Ritus geschlachtet waren. Den Insassen wurde erlaubt zu kochen und an Feiertagen die Schlachtungen eigenhändig durchführen. Zu islamischen Festen wurden politische und religiöse Autoritäten aus dem Osmanischen Reich eingeladen, die zugleich die prodeutsche Propaganda bekräftigen sollten. Verschiedene Sport- und Musikangebote standen ebenfalls exemplarisch für eine wohlwollende Behandlung der Gefangenen. Darüber hinaus wurden die Insassen immer wieder zu Objekten orientalistischer Vorstellungen der Nachrichtenstelle für den Orient (NfO)⁵ und der Lageraufseher. So wurde beispielsweise spezielle Kleidung – insbesondere rote Schärpen – bestellt, da ein »farbenfrohes Bild« (ebd.: 47) für die Gefangenen besonders wichtig sei. Indes lebten die Gefangenen in miserablen hygienischen Verhältnissen, was wiederum die Ausbreitung von Krankheiten wie Tuberkulose begünstigte (ebd.: 35–68, 121–126).

Das Lager als Ort rassistischer Wissensproduktion

Das »Halbmondlager« war nicht nur Ergebnis einer Politik, die darauf abzielte, die Gefangenen für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Auch rassistisierende Forschung wurde dort im großen Ausmaß betrieben. Wissenschaftler wie der Sprachlehrer und -forscher Wilhelm Doegen, der Anthropologe Felix von Luschan oder der Orientalist und Philologe Heinrich Lüders nutzten das Lager, um ihre vergleichenden Studien zu Sprachen und Physiognomie der Internierten durchzuführen. Die *Königliche Preußische Phonographische Kommission* fertigte Sprachaufnahmen in den Lagern an. Gesänge und Gesprochenes der Insassen wurden gesammelt und im für diese Zwecke gegründeten Lautarchiv⁶ angelegt. Die Arbeit und »Forschung« der Kommission und ande-

5 Die NfO war eine Einrichtung des Auswärtigen Amtes und des deutschen Generalstabes während des Ersten Weltkrieges. Sie war für deutsche Propagandaaktivitäten im Nahen Osten zuständig. Siehe auch den Beitrag von Hampel und Löble in diesem Band.

6 Zur Entwicklung und Geschichte des Lautarchivs: »Geschichte und Perspektive«, Website Berliner Lautarchiv, in: <https://www.lautarchiv.hu-berlin.de/einfuehrung/geschichte-und-perspektive> [10.08.2021].

rer Wissenschaftler im »Halbmondlager« ist beinahe lückenlos dokumentiert. Für die Aufzeichnung nutzten sie einen Phonographen, auf dem die Aufnahme im Anschluss direkt abgespielt werden konnte. Dieser Umstand erleichterte den Wissenschaftlern den Zugang zu den Beforschten ungemein, da viele fasziniert davon waren, erstmals ihre eigene Stimme zu hören (Lange 2019: 328). Die Gefangenen schrieben den Text selbst nieder und sprachen ihn nach mehrmaligem Probelesen ein. Danach erfolgten die Niederschrift und mitunter die Übersetzung des Gesagten in verschiedene Sprachen. Alle Dokumente wurden abschließend mit der Schreibmaschine abgetippt, was den Eindruck wissenschaftlicher Objektivität verstärkte.

Dabei selektierten die Forschenden bereits bei der Auswahl ihrer Forschungsobjekte: Sie suchten nach besonders »typischen« Repräsentanten einer »Ethnie«. Die Zuschreibung bestimmter »Volkstypen« geschah durch die Mitglieder der Kommission und Heeresleiter im Lager. Neben den Sprachaufnahmen waren die Wissenschaftler besonders an anthropologischer Beforschung der Internierten interessiert. Dazu gehörten die Vermessung der Gefangenen durch das »Nasenschema«⁷ und die Erstellung von Messbögen, in denen die Gesichtsformen und Größen der Gefangenen festgehalten wurden. Die Forscher, die im Lager arbeiteten, veröffentlichten zahlreiche Beiträge zu den sogenannten vergleichenden Völkerstudien (Stiehl 1916).

Je länger der Krieg andauerte, desto weniger Mittel standen dem Deutschen Reich für seine propagandistischen und wissenschaftlichen Vorhaben im »Halbmondlager« zur Verfügung. Gegen Ende des Krieges lebten nur noch wenige Gefangene in den Barracken.

7 Das Nasenschema wurde von Felix von Luschan entwickelt und sollte dazu dienen, Menschen nach Volksstämmen oder »Rassen« einzuteilen – und das anhand von Vermessungen ihrer Nasen (Lange und Gingrich 2014: 600–601.).

Ein vergessener Ort

Wünsdorf nach dem Ersten Weltkrieg

Mit dem Ende des Krieges verlor das »Halbmondlager« seinen Zweck, wurde aber erst einige Jahre später aufgelöst. Als Deutschland 1918 mit Großbritannien und Frankreich Frieden schloss, konnten die verbliebenen Soldaten der beiden Kolonialmächte direkt entlassen werden (Höpp 1997: 139). Die Gefangenschaft der Insassen, die bei Kriegsende noch im Lager verweilten, war zwar beendet, doch bedeutete dies nicht, dass sie freie Menschen waren. Im Gegenteil, weit entfernt von ihrer Heimat, ohne Pass oder Aufenthaltserlaubnis, waren sie darauf angewiesen, dass ihr Schicksal in der chaotischen Bürokratie der Nachkriegszeit nicht vergessen wurde.

Die »Überbleibsel aus der Kriegszeit, die infolge ihrer Tätigkeit für Deutschland ihre Heimat und ihre Existenzmöglichkeit verloren haben«, wie die ehemaligen Kriegsgefangenen in einem Schreiben des Auswärtigen Amtes von 1924 genannt werden (zitiert nach ebd.: 153), konnten jedoch nicht ohne Weiteres ins Ausland abgeschoben werden. Besonders diejenigen, die übergelaufen waren, fürchteten sich vor der Behandlung durch die Kolonialmächte (ebd.: 144–146). Schlussendlich wurden die ehemaligen Insassen an die Kriegsgefangenenheimkehr Berlin überstellt (ebd.: 153).⁸

Die tatarischen Gefangenen mussten wegen der politischen Situation in Russland lange auf ihre Entlassung warten. Der deutsch-russische Waffenstillstand wurde nach der Novemberrevolution 1918 wieder annulliert. Im »Halbmondlager« sammelten sich nun auch Rot- und Weißgardisten, die vor den Entwicklungen in Russland infolge der Februarrevolution und der Oktoberrevolution flohen (ebd.: 139–140). Erst nachdem ein neues Abkommen zwischen den beiden Staaten vereinbart worden war, konnten die tatarischen Gefangenen des »Halbmondlagers« in ihre Heimat zurückkehren. Einige Bewohner blieben jedoch in Deutschland, da sie in Russland Verfolgung

⁸ Die Kriegsgefangenenheimkehr war eine Beratungsstelle für Kriegsgefangene des Ersten Weltkrieges. Die Einrichtungen wurden in mehreren Regionen Deutschlands eröffnet. Sie boten unter anderem Hilfe bei dem Wiedereinstieg in ein Arbeitsleben (Werbeplakat »Kriegsgefangenenheimkehr. Auskunfts! Rat! Hilfe!« 1919, <https://www.loc.gov/item/2004665987> [10. 08. 2021]).

fürchteten. Unter ihnen waren auch rund 200 russisch-tatarische Schüler. Sie besuchten eine Schule im ehemaligen »Halbmondlager«, die von der amerikanischen *Young Men's Christian Association* (YMCA) finanziert wurde.⁹ Die Verbliebenen lebten weiterhin in Barracken nahe der Moschee. Doch mit der offiziellen Auflösung des Lagers mussten auch sie das Gebiet verlassen. Infolgedessen wurde etwa 30 bis 50 Menschen erlaubt, sich dauerhaft in den Gebäuden niederzulassen. Sie kümmerten sich um die Moschee, die nun vom *Tatarisch-russischen Komitee* verwaltet wurde. Der Verein unterstützte »muslimische« Studenten aus Russland in ganz Deutschland. Er operierte im Sinne der antibolschewistischen Propaganda, die zu der Zeit im Deutschen Reich betrieben wurde. Ziel war, die russischen Muslim*innen, die mit dem Zaren sympathisierten, gegen die neuen Herrscher Russlands aufzubringen (ebd.: 143).

Obwohl die meisten ehemaligen Insassen die Region verlassen hatten, existierte in der frühen Nachkriegszeit eine kleine Gemeinde ehemaliger Kriegsgefangener, die die Moschee für Gebete und Feste nutzte. Der Ort lockte auch Gläubige und andere interessierte Besucher*innen aus Berlin an. Ab 1921 wurden hier wieder islamische Feste gefeiert – diesmal von der Gemeinde selbst organisiert. Während der islamischen Festtage wurde Wünsdorf zu einer Art internationalem Zentrum. Schriftsteller, wie der Berliner Erdmann Graeser, namhafte Orientalisten und sogar Botschafter, beispielsweise aus der Türkei, reisten für die Feste nach Wünsdorf. Zum 'Īd al-Fiṭr (Fastenbrechen) im Jahr 1923 versammelten sich türkische und ägyptische Studenten, die gegeneinander Fußball spielten, und die »bucharische Handelsvertretung« richtete ein Festessen aus (ebd.: 147–149).

Doch schon drei Jahre nach der Übernahme konnte der tatarisch-russische Verein die Miete für die Barracken des »Halbmondlagers« nicht mehr zahlen und somit auch die Moschee nicht länger unterhalten. Die Mehrheit

⁹ Schon während das »Halbmondlager« noch in Betrieb war, wurde Unterricht für die Insassen angeboten. Dazu zählten vor allem Sprachkurse wie »Tatarisch«, aber auch Weiterbildungen in handwerklichen Fächern. Zu der Schule und dem Wirken ihrer Unterstützer, der amerikanisch-christlichen Organisation und dem tatarisch-russischen Verein, gibt es kaum detaillierte Informationen (Höpp 1997: 143).

seiner Mitglieder war in der Zwischenzeit arbeitslos geworden und in ihre Heimat zurückgekehrt, sodass der Verein keine Beiträge mehr einnahm. Die Moschee, die komplett aus Holz gebaut war, verfiel zusehends und wurde in den 1930er Jahren abgerissen (ebd.: 149–150). Für Muslim*innen in Berlin und Wünsdorf war die Schließung der Moschee ein einschneidendes Ereignis. Danach begingen sie ihre Feste in verschiedenen Lokalitäten, bis im Jahr 1925 der Bau der Moschee am Fehrbelliner Platz vollendet war (Seiler-Chan 1934: 114).

In den 1920er Jahren zählten die Mitglieder der kleinen Gemeinde zu den über tausend Einwohner*innen Wünsdorfs. Genaueres über ihren Kontakt mit den anderen Bewohner*innen ist nicht bekannt. Auch weiß niemand, wann genau die letzten Muslim*innen den Ort verließen. Die Spuren der ehemaligen Insassen des »Halbmondlagers« verlaufen sich: in anderen deutschen Gemeinden, aber auch weltweit – in Großbritannien und Frankreich, auf dem indischen Subkontinent oder in Nordafrika. In Wünsdorf erinnerten zehn Jahre nach der Schließung nur noch Ruinen an die Moschee und die besondere Funktion des Kriegsgefangenenlagers. Da die Gefangenen aus vielen unterschiedlichen Regionen und Kontexten kamen und wieder genauso unterschiedliche Wege nach ihrer Internierung einschlugen, blieben kaum Zeitzeug*innen vor Ort, die ihre Erinnerungen weitergeben konnten.

Wünsdorf im Zweiten Weltkrieg und danach

Die Nationalsozialist*innen machten Wünsdorf zu einem militärischen Zentrum. Eine Panzertruppenschule nutzte das Gelände für Übungen. Am Standort der Moschee wurden Reparaturhallen für die riesigen Maschinen errichtet (Dressler et al. 2017: 125). Auch in den restlichen Teilen Wünsdorfs prägten die militärischen Bauten der Wehrmacht zunehmend das Ortsbild. Visuell besonders auffällig waren die sogenannten »Winkelbunker«, eine Art überirdischer Bunker, die raketenförmig in den Himmel ragen und so schwerer bombardiert werden können (Maak 2015).

Für eine Heeressportschule wurden Sportanlagen und Gebäude gebaut, die, laut einer Informationstafel in Wünsdorf, während der Olympischen Spiele als Rückzugsort für die deutschen Sportler*innen dienten. Ab dem Jahr

1935 ließ sich das Oberkommando des Heeres, gefolgt vom Oberkommando der Wehrmacht, im Ort nieder. Sie errichteten Verwaltungsgebäude und zahlreiche Funktionsbauten. Unterirdische Gänge, teilweise hundert Meter lang, verbanden Gebäude, wie die Nachrichtenzentrale »Zeppelin« und das Stabsquartier der Heeresleitung (ebd.).

Nach dem Zweiten Weltkrieg fiel das Gebiet an die sowjetischen Streitkräfte. Zuvor war es im März 1945 schweren Bombenangriffen ausgesetzt, in Folge derer 120 Menschen starben. Die Sowjet-Führung nutzte Gebäude und Infrastruktur aus der Zeit des Nationalsozialismus und verlegte das Oberkommando der Sowjetischen Streitkräfte nach Wünsdorf. Die ehemalige Sportschule wurde teilweise zum Gebäudekomplex »Haus der Offiziere« umgebaut. Bis 1994 waren weite Teile des Ortes – der »verbotenen Stadt« – für gewöhnliche Bewohner*innen unzugänglich. Hier wohnten und arbeiteten bis zu 60 000 Zivilist*innen und Angehörige der Roten Armee. Um sie bestmöglich von der übrigen Gemeinde abzuschneiden, wurde das Gelände mit einer beträchtlichen Infrastruktur versehen: Eigene Schulen, Theater, Läden, sogar Brotfabriken und ein Krankenhaus entstanden (Rüger 2011). Mit der Wiedervereinigung endet die Geschichte von Wünsdorf als militärischem Standort und ab 1994 konnten auch Zivilist*innen aus dem Ort die »verbotene Stadt« wieder betreten (ebd.).

Erinnern und Vergessen heute

Die Erinnerung an das »Halbmondlager« ist in Wünsdorf kaum präsent. Die Gründe dafür lassen sich nicht eindeutig festlegen. Jedoch gibt es einige Faktoren, die zu dieser Entwicklung beigetragen haben.

Rein visuell prägt die militärische Nutzung durch die Wehrmacht das Ortsbild. Besonders die in dieser Zeit errichteten Bunker locken viele Besucher*innen in den Ort. Auch die Sowjets haben deutliche Spuren hinterlassen: Vor dem »Haus der Offiziere« steht immer noch die größte Lenin-Statue Deutschlands. Schilder warnen vor unentdeckten Minen und Munition, die noch von den Truppenübungen stammen. Lediglich der Großteil der Barracken und Kasernen ist verschwunden oder wurde zu Wohnhäusern umgebaut (Maak 2015).

Im Gegensatz dazu existieren kaum noch materielle Spuren des »Halbmond-lagers«. Lange Zeit war nicht einmal die genaue Lage der Moschee bekannt. Erst im Zuge von archäologischen Ausgrabungen 2015 konnte ihre exakte Position lokalisiert werden (Dressler et al. 2017). Abseits von den Routen der Stadtführungen und Bunkertouren liegt der Zehrendorfer Ehrenfriedhof. Hier befinden sich die Gräber einiger Internierter, die im »Halbmondlager« starben. Die Gedenksteine, die zu ihren Ehren errichtet wurden, waren bei der Übernahme des Gebiets nach dem Ende der DDR bloße Ruinen. Ende der 1990er Jahre restaurierten die *British War Graves Commission* und die Stadt Zossen das Mahnmal. Die einzige Informationstafel am Friedhof, die in drei verschiedenen Sprachen abgedruckt ist, erklärt die komplexen Zusammenhänge des Lagers, seiner Propaganda und der Kolonialpolitik im Ersten Weltkrieg nicht ausreichend. So erläutert der Text auf der Tafel beispielsweise nicht, weshalb die Gefangenen in unterschiedliche Lager aufgeteilt waren oder welche Ziele hier verfolgt wurden.

Zwischen all den real erfahrbaren Orten der Geschichte in Wünsdorf verschwindet das »Halbmondlager«. Heute existiert es nur noch auf Fotografien.

Das »Halbmondlager« – ein Ort ohne Geschichten?

Das »Halbmondlager« wurde nicht nur im Ortsbild von der jüngeren Militärgeschichte überschattet. Die Erinnerung ist auch durch eine komplizierte Quellenlage erschwert. Angesichts des Verlusts zentraler Dokumente erscheint die historische Rekonstruktion detaillierter Ereignisse und realer Zustände im Lager unmöglich. Doch die Wiederentdeckung einiger Archive erregte das Interesse von Forscher*innen und gab Anlass, sich des Lagers erneut zu erinnern.

Wie es typisch für die Zeit vor und während des Ersten Weltkriegs war, dokumentierten die Aufseher wie auch das Auswärtige Amt akribisch die einzelnen Entwicklungen im Lager. Nach Kriegsende wurden die Unterlagen der unterschiedlichen Institutionen in verschiedenen Archiven und Beständen aufbewahrt und zu einem großen Teil vergessen. Die meisten Aufzeichnungen lagerten im Heeresarchiv Potsdam. Sie wurden bei Bränden durch Luftangriffe

im Zweiten Weltkrieg zerstört. Lediglich die Dokumente, die an das Auswärtige Amt oder die zugehörige Nachrichtenstelle für den Orient geschickt worden waren, existieren noch heute (Höpp 1997: 46).

Die Berichte der *Preußisch Phonographischen Kommission* und ihre Tonaufnahmen blieben im Archiv der Organisation, die ihre Forschung weiterführte. Die Aufnahmen kamen erst zu Beginn der 1990er Jahre in der Humboldt-Universität wieder zum Vorschein, wo sie lange Zeit unbeachtet in Schränken gelagert wurden. Auf ähnliche Weise entdeckte die Ethnologin Margot Kahleyss auch die Fotografien des Lagerleiters Otto Stiehl im Berliner Völkerkunde Museum zu Beginn der 1990er Jahre (Kahleyss 2000: 82).

Als einer der Ersten forschte der Islamwissenschaftler Gerhard Höpp bereits in den 1990er Jahren zu den Soldaten aus den europäischen Kolonien, die in den beiden großen Kriegen eingesetzt wurden. Einen wesentlichen Beitrag leistete er durch die Zusammenführung von Quellen aus Ost und West nach der Wiedervereinigung. Er beschäftigte sich auch mit dem »Halbmondlager«. Seine Sammlung von Dokumenten, Primärquellen, Sekundärliteratur und eigenen Notizen wird heute vom Zentrum Moderner Orient verwaltet. Das meiste, was über das Lager bekannt ist, stammt aus den Werken Höpps und seinem Archiv.¹⁰

Die Fotografien Otto Stiehls sind eine weitere wichtige Quelle. Sie zeigen neben Porträts der Gefangenen auch das Lager, die Moschee, Arbeitsstellen und Feste. Kahleyss zeigte die Bilder erstmals 1998 im Museum für Völkerkunde in Berlin. Die Kuratorin verwendet sie als »Zeugnisse selektiv wahrgenommener und perspektivisch dargestellter bzw. imaginerter Realität« (Kahleyss 2000: 80). Einerseits sind sie das einzige visuelle Fenster in die Vergangenheit. Wer wissen möchte, wie Lager oder Moschee aussahen, kann nur mit ihnen arbeiten. Andererseits entstanden die Bilder in einer Situation des Zwangs und der Gewalt. Sie sind klar eingefärbt

¹⁰ Höpps Nachlass gehört heute zum Bestand des Zentrums Moderner Orient. Seine Sammlung umfasst nicht nur Dokumente und Berichte aus dem »Halbmondlager«, sondern auch Quellen und Texte zur Islampolitik im Ersten Weltkrieg und der Zeit des Nationalsozialismus. Das Archiv ist abrufbar unter <https://www.zmo.de/bibliothek/bestaende/nachlass-prof-dr-gerhard-hoep> [10. 08. 2021].

von Propaganda und dienten dem Zweck, zeitgenössische Ideologien zu untermauern.¹¹

Einige der Fotografien finden sich ebenfalls auf den Informationstafeln des Zehrendorfer Ehrenfriedhofs. Stiehls zweifelhafte Rolle als Wissenschaftler im Sinne der Rassentheorie wird nicht erwähnt. Stattdessen findet sich weiter unten, bei der Beschreibung des Tataren-Gedenksteins ein Hinweis auf ihn: »nach Entwürfen des Architekten Otto Stiehl gestaltet, 1916 eingeweiht«. Dass Stiehl auch hier propagandistische Absichten im Blick hatte, bleibt unklar.

Besonders deutlich wird der Mangel an Quellen im Zusammenhang mit der Frage nach dem individuellen Schicksal der Insassen und ihrem Alltag im Lager. Die meisten Aufzeichnungen der Offiziere aus dem Lager, Listen mit den Namen der Gefangenen, und die Dokumentation ihres Aufenthalts sind verloren. Die vorhandenen Akten betreffen Administratives, die Organisation der Propaganda, Bauvorhaben und Ähnliches. Mit ihnen lässt sich nicht rekonstruieren, wie die Menschen im Lager ihre Situation wirklich erlebt haben. Einzelne Dokumente bieten Hinweise, die aber interpretationsbedürftig bleiben. Ein Schreiben aus dem Jahr 1916 enthält beispielsweise die Beschwerde der NfO über die zunehmenden Paketsendungen für die Menschen im »Halbmondlager«. Das Deutsche Reich sah darin eine Propagandamaßnahme der Gegenseite, um die Moral der Insassen zu untergraben. Heute liegt die Vermutung nahe, dass die Gefangenen unter Versorgungsengpässen zu leiden hatten (Höpp 1997: 48–49).

Zeugnisse, die aus der Sicht der Internierten geschrieben wurden, existieren nicht mehr. Einzig einige Briefe von den Soldaten, die in das Osmanische Heer eingetreten waren und an der irakischen Front kämpften, sind erhalten. Die Männer schrieben an ihre ehemaligen Genossen im »Halbmondlager« und schilderten die vermeintlich großartigen Umstände im starken Osmanischen Heer. Diplomatische Korrespondenzen bezeugen jedoch die katastrophalen Zustände an der Front und berichten über Fahnenflucht und Befehlsverweigerung

11 Für eine detaillierte Analyse der Mechanismen hinter den Bildern siehe Kahleys 2000: 83–87.

der ehemaligen Insassen des »Halbmondlagers« (Höpp 1997: 82–85). Diejenigen, die zunächst in Deutschland blieben, tauchen hier und da als Namen in Listen auf. Unter ihnen befindet sich Rabah Bukabuya, der aus Nordafrika kam und für Frankreich gekämpft hatte, bevor er im »Halbmondlager« interniert war. Sein Versuch, über Ägypten auszureisen, scheiterte. Zuletzt taucht er im Jahr 1940 in den Akten des Arbeitsamtes auf, das bescheinigt, seine Bezüge würden in Anerkennung seinen Status als ehemaliger Kriegsgefangener nicht gestrichen (ebd.: 154).

Die Verbindung von europäischem Kolonialismus und dem Ersten Weltkrieg ist ein Feld, das von der Wissenschaft lange Zeit wenig betrachtet wurde. Doch in den letzten Jahren ist es zunehmend in den Fokus von Öffentlichkeit und Wissenschaft gerückt – spätestens seit der hundertsten Jährung des Ersten Weltkrieges. Seitdem gewinnen auch Orte wie das »Halbmondlager« an Bedeutung. In der Auseinandersetzung mit dem Kriegsgefangenenlager fehlt allerdings die Perspektive der Internierten, darüber können wir nur wenig sagen. Die Verarbeitung der Kriegsgefangenschaft, ihren Umgang mit der Propaganda, die Wahrnehmung ihrer Umwelt – all das ist unerlässlich, um die Geschichte des »Halbmondlagers« zu erzählen. Ihre Geschichten hörbar zu machen, wäre ein entscheidender Schritt für die Auseinandersetzung mit der Kolonialpolitik und die Erinnerung im Ort Wünsdorf im Ersten Weltkrieg.

Verstecktes Erinnern in Wünsdorf

Heute befinden sich auf Teilen des ehemaligen Lagergeländes an der Kreuzung Hauptallee/Moscheestraße das Zossener Grundbuchamt, ein betonierter Parkplatz, eine Grünfläche samt Containerkomplexen. Dort, wo einst die erste Moschee Deutschlands stand, verwies lange Zeit eine kleine Gedenkplatte im Boden auf die Gefangenen (Dressler et al. 2017: 126). Seit 2016 gibt es die Gedenkplatte nicht mehr. Stattdessen wurde in diesem Jahr eine Erstaufnahmeeinrichtung für Geflüchtete, geleitet durch das Deutsche Rote Kreuz

(DRK), auf dem Gelände eröffnet. Die Überreste der Moschee konnten im Zuge der Bauarbeiten für die Einrichtung sowie durch Grabungen eines archäologischen Teams lokalisiert und geborgen werden (ebd.).

Erinnern an das Lager vor Ort

Gegenwärtig erinnert nur noch das Straßenschild »Moscheestraße« am Ortsrand an die Wünsdorfer Moschee. An der Stelle des »Halbmondlagers« befindet sich zu großen Teilen ein brachliegendes Gelände mit leerstehenden Bauten. An der Kreuzung Hauptallee/Moscheestraße steht eine Informations-tafel. Zunächst fällt der Betrachter*in das große weiße »Z« auf dem blauen Rahmen auf: Das Logo der Stadt Zossen. Daneben steht etwas kleiner »Wünsdorf« und am unteren Rand der Tafel: »Moschee«. In dem Glaskasten, der von dem Rahmen gehalten wird, befindet sich ein schlichtes, überwiegend in Schwarz-Weiß gehaltenes Plakat, das den Titel »... im Gefangenlager« trägt.

Auf dem Plakat befindet sich ein Text zum Kriegsgefangenenlager, der in Deutsch, Englisch, Russisch, Arabisch und Türkisch verfasst ist und in der deutschen Version neun Zeilen umfasst. Neben dem Text sind ein Grundriss des Geländes, eine Zeichnung der Moschee sowie Fotografien, die das Lager und die Moschee zeigen, abgebildet. Der Text informiert darüber, dass auf dem Gelände ein Kriegsgefangenenlager »vorrangig für kriegsgefangene Muslime« sowie für »Franzosen, Belgier, Russen, Tataren, Engländer, Schotten, Marokkaner, Turkmenen, Sudan[n*]¹², Inder, Mohammedaner und Australier« stand. Die Leser*innen erfahren nicht, weshalb hier Gefangene diverser Nationalitäten und Herkünfte in einem Lager untergebracht waren. Darüber hinaus stehen der Betrachter*in die rassistischen Bezeichnungen

12 Wir verzichten an dieser Stelle auf die Ausschreibung des »N-Wortes«. Das »N-Wort« wurde im Kontext der Rassentheorie im 18. Jahrhundert in den deutschen Sprachgebrauch übernommen und für die Bezeichnung *Schwarzer* Menschen verwendet. Der Begriff ist historisch mit der Rassentheorie verknüpft und beinhaltet die Einteilung *Schwarzer* Menschen in »negride Rassen«. Die Vorstellung von »negriden Rassen« beinhaltete eine vermeintliche Überlegenheit weißer Menschen gegenüber *Schwarzen* und wurde herangezogen, um die Kolonialisierung, Ausbeutung und Versklavung *Schwarzer* Menschen zu legitimieren. Da das »N-Wort« rassistische Stereotype impliziert, schreiben wir es in diesem Beitrag und auch in den Zitaten nicht aus. Siehe Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus (GRA), 2015. Diskriminierung und Verfolgung von Minderheiten – N*.

»Sudan[n*]« und »Mohammedaner« ins Auge.¹³ Die ohnehin wegen ihrer Anwendungsgeschichte höchst problematischen Formulierungen erscheinen in Anbetracht der Kategorisierung und Wissensproduktion noch zynischer. Die Begriffe sind weder als Zitate hervorgehoben, noch werden sie in einer anderen Form kritisch kontextualisiert. Auch mit dem zeitlichen Entstehungskontext der Tafel lassen sich diese Formulierungen kaum legitimieren – der Grundriss auf der Tafel ist mit dem Jahr 2006 datiert.

Bemerkenswert ist zudem die Formulierung: »Privileg der Gefangenen war die freie islamische Religionsausübung in der [...] Moschee«. Von einem »Privileg der Gefangenen« und der Bezeichnung »freie islamische Religionsausübung« kann – wie bereits gezeigt – nicht Rede sein. Die »islamische Religionsausübung« im Lager entsprach den Vorstellungen der NfO und war Teil einer politischen Strategie. Der Absatz auf der Tafel endet mit zwei Informationen zum Bau und zum Abriss der Moschee. Am unteren Rand des Plakates verweist ein roter Pfeil auf ihren ehemaligen Standort.

Die Tafel ist Teil einer Kooperation der Stadt Zossen und dem Verein des Garnisonsmuseums Wünsdorf. Entstanden ist sie wie auch die anderen des Historischen Rundwegs in und um Wünsdorf auf Initiative der Stadt Zossen. Das Vorhaben, die Informationen über das Lager und die Moschee auf weiteren Tafeln zu überarbeiten oder zu erweitern, scheint nach Angaben von Akteur*innen vor Ort vorerst nicht zu bestehen.

Die Informationstafel vor dem ehemaligen Lagergelände lässt sich kaum als Form der kritischen Aufarbeitung bezeichnen, dennoch gibt sie interessierten Besucher*innen zumindest eine kleine Erklärung darüber, was es mit der Moscheestraße auf sich hat. Auch auf den Schildern des »historischen Rundwegs« gibt es ab und an kleine Hinweise auf das Lager. Durch das Zutun verschiedener Akteure könnte das Gelände an der Moscheestraße zu einem Erinnerungsort werden, der die Grausamkeit deutscher Kriegspropaganda und Wissensproduktion in das öffentliche Gedächtnis ruft. Das Garnisonmuseum Wünsdorf leistete durch die Informationstafeln innerhalb und

13 In der englischen Übersetzung wurden an dieser Stelle die Bezeichnungen »Muslim prisoners« und »Sudanese« verwendet.

außerhalb des Museums einen Beitrag dazu, dass die Geschichte des Lagers im öffentlichen Ortsbild zu kleinen Teilen präsenter wurde. Ein weiterer wichtiger Ort des Erinnerns ist außerdem das Museum des Teltow, das vom Landkreis Teltow-Fläming getragen wird. Doch die Sammlung des Museums und seine Ausstellungen decken eine Zeitspanne ab, die bis ins Mittelalter reicht und sich nicht nur mit der Militärgeschichte des Ortes beschäftigt.¹⁴ An dieser Stelle muss auch die Frage von finanziellen Ressourcen für eine Aufarbeitung und eine aktive Erinnerungskultur vor Ort aufgeworfen werden. Das Garnisonmuseum ist beispielsweise ein vereinsgetragenes Museum und demnach vom freiwilligen Engagement seiner Mitglieder und Spenden abhängig. Zivilgesellschaftliche Akteur*innen – insbesondere, wenn es sich um kleine Ortschaften wie Wünsdorf handelt – können nicht allein für eine öffentliche kritische Aufarbeitung und Erinnerung zuständig sein. Für eine nachhaltige Etablierung gelebter Erinnerung an das Lager im Ort bedarf es darüber hinaus auch den Beitrag politischer, kultureller und wissenschaftlicher Akteur*innen.

Die Erstaufnahmeeinrichtung und Zivilgesellschaft ins Wünsdorf

Die Errichtung der Erstaufnahmeeinrichtung für Geflüchtete auf dem Areal eines ehemaligen Kriegsgefangenenlagers für »muslimische« Gefangene birgt einen bitteren Beigeschmack. Der Bau zeigt, dass die Geschichte des Lagers im öffentlichen Gedächtnis nicht präsent ist. Vermutlich bot das Gelände schlichtweg Platz für eine solche Einrichtung, sodass es sich hierbei um eine rein pragmatische Entscheidung handelte. Weder auf der Internetseite des DRKs noch in den Medienberichten über die Einrichtung wurde das »Halbmondlager« thematisiert. Gegenwärtige Formen rassistischer Gewalt in Zossen, auch solche, die sich gegen die Erstaufnahmeeinrichtung richteten, waren dagegen sehr wohl Thema der öffentlichen Berichterstattung. Mitte April 2015 wurden die Pläne für die Errichtung der Erstaufnahmeeinrichtung bekannt gegeben. Diese Bekanntmachung rief bei einigen Anwohner*innen negative

14 An dieser Stelle möchten wir uns ganz herzlich bei Herrn Silvio Fischer, Leiter des Museum des Teltow, für seine Unterstützung während unserer Arbeit zum »Halbmondlager« bedanken.

Reaktionen und Empörung hervor. Zwei Menschen ließen Taten folgen und steckten einen Container auf dem Gelände in Brand, in ihrem Auto fand die Polizei Feuerwerkskörper und Brandbeschleuniger. Die beiden mutmaßlichen Täter wurden nicht verhaftet, für einen Haftantrag habe es nicht gereicht, heißt es in einem Zeitungsartikel. In demselben Artikel beschreiben die Journalisten Wünsdorf als »ein[en] Ort mit Geschichte«. Diese Geschichte beginnt für sie allerdings damit, dass das Oberkommando des deutschen Heeres während des Nationalsozialismus in Wünsdorf ansässig war (Fröhlich und Hampel 2015) und nicht mit der Existenz des »Halbmondlagers«.

Silvio Fischer spricht im Museum des Teltow immer wieder mit Besucher*innen, die ihn nach der »Moscheestraße« fragen. Viele glauben, der Name stehe mit der Erstaufnahmeeinrichtung des DRK in Verbindung. Vom »Halbmondlager« haben sie oft noch nie etwas gehört. Dieses alltägliche Beispiel zeigt, dass die Erinnerung an die Menschen, die im »Halbmondlager« gefangen waren, in Wünsdorf und in den Medien kaum präsent ist.



Heute verweist das Straßenschild »Moscheestraße« darauf, dass hier einst die älteste Moschee Deutschlands stand Foto: Bärtlein

Generell taucht Zossen in den Medien häufig im Kontext rassistischer und antisemitischer Meinungsäußerungen sowie rechter Gewalt gegen Menschen und Objekte auf. Dies ist für eine Stadt in Deutschland und in Europa im Allgemeinen kein Alleinstellungsmerkmal und trifft auf eine Vielzahl von Orten in Ost- und Westdeutschland zu. Auch das Phänomen einer Verdrängung bestimmter historischer Ereignisse oder Epochen ist dabei nicht ungewöhnlich. Zeitungsartikel vergangener Jahre beschreiben Zossen als Stadt, in der Häuserwände mit Hakenkreuzen und anderen rechten Symbolen versehen sind, als Treffpunkt von Rechtsextremist*innen (Steffen 2012), und als Stadt, in der Stolpersteine geschändet oder versteckt werden (Bosschaart 2008). Im Jahr 2010 wurde ein Brandanschlag auf eine Baracke ausgeübt, in der die Initiative »Zossen zeigt Gesicht« das »Haus der Demokratie« errichten wollte (Steffen 2012). Doch nicht nur Bürger*innen aus Zossen und Umgebung gingen gegen das geplante »Haus der Demokratie« vor, auch die Zosener Stadtverwaltung unterstützte diese Vorhaben nicht (Avram und Kratzer 2010; Steffen 2012). Neben der Initiative »Zossen zeigt Gesicht« setzten sich aber auch weitere Bürger*innen kollektiv für die Aufnahme Geflüchteter ein. So gründete sich als Reaktion auf die Eröffnung der Einrichtung die Flüchtlingshilfe Zossen, die bis heute aktiv ist.¹⁵

Insbesondere die Erinnerung an die historische Unterdrückung von Minderheiten und damit zusammenhängend die Vergangenheit eines deutschen Kolonialismus erfordern Aushandlungen auf verschiedenen Ebenen. Sie sind mit unterschiedlichen Widerständen versehen, die häufig von zivilgesellschaftlichen Akteur*innen ausgetragen werden.¹⁶ Gerade deshalb spielt

15 Die Flüchtlingshilfe Zossen gründete auch die Facebook-Gruppe *Ja zur Erstaufnahmeeinrichtung in Wünsdorf*, siehe https://www.facebook.com/pg/Ja-zur-Erstaufnahmeeinrichtung-in-W%C3%BCnsdorf-Fl%C3%BCchtlingshilfe-Zossen-810760578961090/posts/?ref=page_internal [10. 08. 2021].

16 Ein prominentes Beispiel hierfür ist die Berliner »M*-Straße«. Seit den 1990er Jahren forderten zivilgesellschaftliche Akteur*innen und Organisationen, darunter insbesondere Initiativen *Schwarzer Menschen*, die Umbenennung der Straße und der gleichnamigen U-Bahnstation. Zu den Hintergründen der »M*-Straße« und der problematischen Geschichte des Begriffs, siehe Kopp 2015. Erst im August 2020 beschloss die Bezirksverordnetenversammlung Mitte die unverzügliche Umbenennung (Ernst 2020). Hierbei liegt die Vermutung nahe, dass die

es bei einem Ort wie Zossen, der einerseits Schauplatz kolonialer Politik und Produktionsstätte rassistischen Wissens, andererseits einer der ersten Orte muslimischen Lebens in Deutschland war, eine zentrale Rolle, ob und inwiefern sich rassistische Diskurse an diesem Ort wiederholen.

Aufarbeitung der Lagergeschichte in der Öffentlichkeit und Wissenschaft

Die Erfahrungen der Soldaten aus den Kolonien, ihr Leiden und Sterben an der Front sowie die Deportation in die Kriegsgefangenenlager werden europäischen Erzählungen zum Ersten Weltkrieg kaum erwähnt. Ein Erinnern an das »Halbmondlager« ist nur unter Einbezug der Perspektive der Inhaftierten möglich, was allerdings durch die bereits dargestellte begrenzte Quellenlage erschwert wird. Wissenschaftliche Beiträge mehren sich langsam. Ein Beispiel dafür sind die archäologischen Ausgrabungen an der ehemaligen Moschee, die parallel zum Bau der Einrichtung stattfanden und für die Öffentlichkeit dokumentiert wurden (Dressler et al. 2017). Was das biografische Erinnern an die Kriegsgefangenen angeht, sind der Film »The Halfmoon Files« des Filmemachers Philipp Scheffner (2007) oder das Hörspiel »Auf der Spur von Sadok B« der Klangkünstlerin Marie Guérin (2019) Beispiele der künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Lager. Während Scheffner anhand der Aufnahmen und Dokumente aus dem Lautarchiv der Humboldt-Universität Berlin den Biografien einzelner Gefangener nachgeht, spricht Guérin mit Geflüchteten aus der Erstaufnahmeeinrichtung des DRK über die Tonaufnahmen und das »Halbmondlager«. Das Deutsche Historische Museum in Berlin hat im Rahmen der Ausstellung »Deutscher Kolonialismus – Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart« (Oktober 2016–Mai 2017) einige Tonaufnahmen aus dem »Halbmondlager« ausgestellt und somit das Lager und die Perspektive der Gefangenen erstmals in das Bewusstsein eines breiteren und auch internationalen Publikums gerückt (Deutsches Historisches Museum, 2021). Eine Institution, die nicht nur einen großen Beitrag zur Erinnerung

beschlossene Umbenennung auch eine Reaktion auf die *Black Lives Matter*-Proteste waren, die in Deutschland ab Juni 2020 an Bedeutung gewannen und mit großer Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit verbunden waren.

an diese Aufnahmen, sondern auch zu deren Aufarbeitung leistet, ist das Lautarchiv der Humboldt-Universität Berlin. Im Lautarchiv lagern in Form von Tonaufnahmen die Erinnerungen der Gefangenen aus dem »Halbmondlager« (Lange 2015 a: 11). Die wenigsten dieser Aufnahmen berichten von den Lebensgeschichten der Gefangenen oder deren Erfahrungen im Krieg und im Lager, was eine historische Analyse schwierig macht. Meist beinhalten die Aufnahmen Märchen, Fabeln, Gedichte oder Lieder aus den Herkunftsländern der Gefangenen. Dennoch existieren Erzählungen, in denen einzelne Gefangener konkret über ihre Rekrutierung in die Armeen der Entente und ihre Kriegserfahrungen berichten, auch wenn diesen bis heute nur wenig Beachtung geschenkt wurde (ebd.: 11–14).

Ein Beispiel für diese Erzählungen ist die »Geschichte von der Möwe« des indischen Kriegsgefangenen Mohammed Hossin. Die »SMS Möwe« war eines der bekanntesten deutschen Hilfsschiffe des Krieges. Ihr Kapitän, Graf Nikolaus zu Dohna-Schlodien, verfasste zwei Bücher über seine Fahrten (Lange 2015 b: 25–29).¹⁷ Sie verkaufte sich mit einer Auflagenhöhe von bis zu 250 000 Stück und sind bis heute in vielen Bibliotheken zu finden. Die Geschichte von Hossin dagegen blieb jahrzehntelang ungehört (ebd.: 26). Neben den Schilderungen der Kriegsfahrten auf der »Möwe« berichtete Graf Dohna in seinen Büchern auch von den »Fahrgästen« aus Indien. In seinen Aufzeichnungen schrieb er, dass er »das braune Volk« nicht nur aufgrund seiner ästhetischen Äußerlichkeiten, sondern auch, weil es, so Graf Dohna-Schlodien, »eben sehr gut zu gebrauchen« war, an Bord willkommen hieß (ebd.: 29). Im Jahr 1916 kaperte die »Möwe« die britische »Clan MacTavish«, auf der sich Hossin befand, der auf diese Weise in die deutsche Kriegsgefangenschaft und auf die »Möwe« gelangte. Nach seiner Arbeit an Bord des Schiffes kam Hossin in das »Halbmondlager«, wo im Februar 1918 drei Platten mit seinen Erzählungen aufgenommen wurden (ebd.: 33). Aber erst im Jahr 2008 wurde Hossins Geschichte aus Bengali ins Englische übersetzt und der Öffentlichkeit zugänglich.

¹⁷ Eine detaillierte Beschreibung der Inszenierung von Graf Dohna in seinen Büchern und in dem deutschen Propagandafilm »Graf Dohna und seine Möwe« sowie durch diese Darstellung die deutsche Kriegspropaganda zum Ersten Weltkrieg repräsentiert wird, bietet: Lange (2015 b).

Die Platten von Hossin sind primäre Quellen, die sich konkret auf den Ersten Weltkrieg beziehen. Darüber hinaus existiert eine Vielzahl von Aufnahmen, die zwar nicht explizit von den Kriegserfahrungen der Gefangenen handeln, aber durchaus die Gefühlslagen der Gefangenen widerspiegeln. Ein Beispiel hierfür ist »Die Geschichte von einem Papagei und einem Affen«, die von Sundar Singh, einem »Sikh« aus der damaligen britisch-indischen Provinz Punjab, eingesprochen wurde. In der Erzählung sitzen ein Papagei und ein Affe im Wald, als es stark zu regnen beginnt. Der Papagei baut sich daraufhin ein Nest und fragt den Affen, weshalb sich dieser nicht ein Haus baue, um sich vor der Kälte zu schützen. Daraufhin antwortet ihm der Affe: »O Bruder Papagei, ich habe nicht so grosse [sic] Fähigkeiten, dass ich mein Haus bauen kann. Bruder Papagei, ich habe aber soviel [sic] Kraft, dass ich dein Haus sogleich zerstören kann«¹⁸ (Lautarchiv 1916). Mit diesen Worten zerstört der Affe das Nest des Papageien, der daraufhin in der Kälte stirbt. Die düstere Färbung dieser Geschichte vermittelt den Hörer*innen etwas über die Stimmung und Zustand des Gefangenen.

Mit Bezug auf die postkoloniale Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak schreibt Lange, dass es sich bei den Tonaufnahmen um Erzählungen aus einer »subalternen Position« handle. Sie sind Erinnerungen von Personen, die »eigentlich nie zur Sprache kommen beziehungsweise kommen dürfen« (Lange 2015 b: 37). Nach Lange sind durch das Aufzeichnen der Tonaufnahmen »hybride Dokumente« entstanden. Hybrid, da sie zum einen die rassistische Beforschung der Kriegsgefangenen dokumentieren, aber zum anderen auch ihre (biografischen) Erzählungen bewahren. So stellen die Tonaufnahmen eine Form der *oral history* sowie eine Gegen-erzählung zu der Kriegspropaganda des Deutschen Reiches dar. Nicht zuletzt bilden sie ein Gegenstück zu gegenwärtigen europäischen Kriegserzählungen (ebd.: 38).

18 Zitiert nach der deutschen Übersetzung »Die Geschichte von einem Papagei und einem Affen«, erzählt vom Kriegsgefangenen Sundar Singh, von 1916.

Schlussbemerkung

Das Kriegsgefangenenlager in Wünsdorf markiert eine besondere Episode muslimischen Lebens in Deutschland, welche im öffentlichen Diskurs kaum Platz findet. Wo sich bereits Wissenschaftler*innen sowie Kunst- und Medienschaffende vereinzelt den im Lager durchgeführten Tonaufnahmen und ihrer kritischen Aufarbeitung gewidmet haben, ist dies in Bezug auf die öffentliche Erinnerung an das Lager und seinen Standort Wünsdorf nicht geschehen.

In der Wünsdorfer Moscheestraße steht heute eine Erstaufnahmeeinrichtung für Geflüchtete. Genau an der Stelle, an der sich vor über hundert Jahren ein Gefangenenlager für »muslimische« Soldaten befand. Hier wurden Menschen von Vertretern des Deutschen Reichs politisch instrumentalisiert, ihr religiöse Praxis und ihr Alltagsleben nach orientalistischen Vorstellungen und Fantasien gestaltet und zu Objekten rassialisierender Beforschungen gemacht. Auch in der gegenwärtigen Zeit ist die Vergangenheit des Geländes in der öffentlichen Berichterstattung kaum thematisiert worden.¹⁹ Heute sind Wünsdorf und die Stadt Zossen für ihre Militärgeschichte ab 1939 bekannt. Das »Halbmondlager«, das ebenso Teil dieser Vergangenheit ist, wird dabei nur marginal behandelt. Für die Zukunft sollte es ein Anliegen sein, die Erinnerung im öffentlichen Raum Wünsdorfs zu überarbeiten und auszuweiten. Insbesondere in Anbetracht des gegenwärtigen politischen Klimas in Zossen sowie in Deutschland im Allgemeinen, bieten die Geschichte(n) rund um das Lager viele Anknüpfungspunkte, die bis in die Gegenwart reichen. Des Weiteren bedarf es einer weiteren Auseinandersetzung mit primären Quellen wie den Tonaufnahmen: Einerseits mit den Aufnahmen, die uns eine alternative Perspektive zu der eurozentrischen Geschichtsschreibung des Ersten Weltkriegs bieten. Andererseits mit jenen, die die individuellen Geschichten und Emotionen von Menschen, die sonst nicht gehört werden, beinhalten.

Den Ausbau der öffentlichen Erinnerung an das »Halbmondlager«, sowie das Bekanntmachen und Aufarbeiten der Erzählungen der Gefangenen, bergen das Potenzial, die Geschichte(n) muslimischen Lebens in Deutschland neu zu erinnern.

Zum Inhalt

19 Ausnahmen stellen das bereits erwähnte Hörspiel von Guérin oder der Ausgrabungsbericht von Dressler et al. (2017) dar.

Quellen

- Avram, Robin und Ulrich Kraetzer (09. Juni 2010): Nichts dazugelernt? Wieder rechtsradikaler Brandschlag in Zossen. In: RBB, https://www.rbb-online.de/klartext/ueber_den_tag_hinaus/rechts_und_linkstremismus/nichts_dazugelernt.html [10. 08. 2021].
- Bertsch, Matthias (13. Juli 2015): Die erste Moschee in Deutschland. In: Deutschlandfunk Kultur, https://www.deutschlandfunk.de/vor-100-jahren-die-erste-moschee-in-deutschland.871.de.html?dram:article_id=325207 [10. 08. 2021].
- Bosschaart, Jan (26. November 2008): Ein Neo-Nazi wird weinerlich. Zossener Stolpersteingegner ist gerichtsbekannter Holocaust-Leugner/ Offener Brief an die Stadt. In: Märkische Allgemeine, <https://web.archive.org/web/20100410063555/http://www.maerkscheallgemeine.de/cms/beitrag/11370390/61939/Zossener-Stolpersteingegner-ist-gerichtsbekannter-Holocaust-Leugner-Offener-Brief.html#> [10. 08. 2021].
- Bundeszentrale für politische Bildung (BpB, Hg.) (2011): Islam in Deutschland (Reihe: Aus Politik und Zeitgeschichte 13–14), <https://www.bpb.de/apuz/33379/islam-in-deutschland> [10. 08. 2021].
- Deutsches Historisches Museum (2021): Deutscher Kolonialismus. Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart, <https://www.dhm.de/ausstellungen/archiv/2016/deutscher-kolonialismus.html> [10. 08. 2021].
- Dressler, Torsten et al. (2017): Halbmond über Wünsdorf. Moschee im Kriegsgefangenenlager 1915. In: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 30: 125–136.
- Ernst, M. (21. August 2020): BVV-Mitte beschließt Umbenennung der Mohrenstraße. In: RBB 24, <https://www.rbb24.de/politik/beitrag/2020/08/berlin-mohrenstrasse-umbenennung-gruene-spd-amo.html> [10. 08. 2021].
- Fröhlich, Alexander und Torsten Hampel (17. Mai 2015): Brandanschlag in Zossen. Es flammt wieder auf. In: Der Tagesspiegel, <https://www.tagesspiegel.de/themen/reportage/brandanschlag-in-zossen-es-flammt-wieder-auf/11787948.html> [10. 08. 2021].
- Guérin, Marie (2019): Kolonialsoldaten im Ersten Weltkrieg. Auf den Spuren von Sadok B (Hörspiel). In: Deutschlandfunk Kultur, https://www.deutschlandfunkkultur.de/kolonialsoldaten-im-ersten-weltkrieg-auf-der-spur-von-sadok.3685.de.html?dram:article_id=456268 [10. 08. 2021].
- Höpp, Gerhard (1997): Muslime in der Mark: als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924. Berlin: Das Arabische Buch.
- Kahleyst, Margot (2000): Muslimische Kriegsgefangene in Deutschland im Ersten Weltkrieg – Ansichten und Absichten. In: Gerhard Höpp und Brigitte Reinwald (Hgg.). Fremdeinsätze. Afrikaner und Asiaten in europäischen Kriegen, 1914–1945. Berlin: Das Arabische Buch, 79–118.
- Kopp, Christian (2015): White Myths – Black History: Der Fall der Berliner »Mohrenstraße«. In: Lernen aus der Geschichte, <http://lernen-aus-der-geschichte.de/Lernen-und-Lehren/content/12338> [10. 08. 2021].
- Lange, Britta und Andre Gingrich (2014): Gefangene Stimmen, internierte Körper. Rudolf Pöch, die Wünsdorf-Reise 1917 und die Frage der Geschichte der Völkerkunde. In: *Anthropos* 109 (2): 599–612.
- Lange, Britta (2015 a): »Wenn der Krieg zu Ende ist, werden viele Erzählungen gedruckt werden.« Südasiatische Positionen und europäische Forschungen im »Halbmondlager«. *Südasiens-Chronik -South Asia Chronicle* 5: 10–41.
- Lange, Britta (2015 b): Geschichten von der Möwe, 1916–1918, Praktiken von talking und speaking vor dem Grammophon. In: Alf Lüdtke und Tobias Nanz (Hgg.): Laute, Bilder, Texte – Register des Archivs. Göttingen: V & R Unipress: 25–46.
- Lange, Britta (2019): Gefangene Stimmen: Tonaufnahmen von Kriegsgefangenen aus dem Lautarchiv 1915–1918. Reihe: Kaleidogramme, Bd. 176. Berlin: Kulturverlag Kadmos: 321–430. Lautarchiv, Humboldt-Universität zu Berlin (1916): Personalbogen, Transkriptionen, Übersetzungen PK 594.
- Maak, Niklas (19. August 2015): Asyl in Brandenburg. Die Waldstadt Wünsdorf. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, <https://www>

- [faz.net/aktuell/feuilleton/wuensdorf-in-brandenburg-bekommt-groesstes-fluechtlingslager-13750479.html](https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/wuensdorf-in-brandenburg-bekommt-groesstes-fluechtlingslager-13750479.html) [10. 08. 2021].
- Meier, Christian (10. September 2016): Islam in Deutschland. Vom Gastarbeiter zum Muslim. Frankfurter Allgemeine Zeitung. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/wie-der-islam-ein-teil-deutschlands-wurde-14428047.html> [27. 09. 2020].
- Richter, Christoph (05. März 2020): Die erste deutsche Moschee. Mekka unter märkischen Kiefern. In: Deutschlandfunk Kultur. https://www.deutschlandfunkkultur.de/die-erste-deutsche-moschee-mekka-unter-maerkischen-kiefern.1001.de.html?dram:article_id=471788 [10. 08. 2021].
- Rüger, Jörg (28. November 2011): Verlassener Armeestützpunkt. Die verbotene Stadt der Sowjets. In: Spiegel Geschichte, <https://www.spiegel.de/geschichte/verlassener-armeestuetspunkt-a-947380.html> [10. 08. 2021].
- Scheffner, Phillip (2007): The Halfmoon Files (Film).
- Schwanitz, Wolfgang G. (2004): Max von Oppenheim und der Heilige Krieg. Zwei Denkschriften zur Revolutionierung islamischer Gebiete 1914 und 1940. In: Sozial.Geschichte 3, <http://trafoberlin.de/pdf-dateien/Oppenheims%20Jihad%20Dokumente%20WGS%20%20120207.pdf> [10. 08. 2021].
- Seiler-Chan, Chalid-Albert (1934): Der Islam in Berlin und anderswo im Deutschen Reiche. In: Moslemische Revue 10 (4): 112–119.
- Steffen, Tilman (25. Mai 2012): Leben mit Rassismus. Erfolg ist, den Nazis den Boden zu entziehen. In: Die ZEIT. <https://www.zeit.de/gesellschaft/2012-05/rechtsextremismus-erfolge-neonazis> [10. 08. 2021].
- Stiehl, Otto (1916): Unsere Feinde. 96 Charakterköpfe aus deutschen Kriegsgefangenenlagern. Stuttgart: Hoffmann, oder Unter fremden Völkern. Neue Völkerkunde. Berlin: Verlag für Politik und Wissenschaft.

Wie das Museum die »islamisch-orientalischen Araber« erfand

Kevin Breß

Im Museum ist die Welt in Ordnung

In ethnologischen Museen ist die Welt in Ordnung. Fein säuberlich, nach wissenschaftlichen Standards wurden und werden zum Teil heute noch Objekte eingeteilt, zugeteilt, kategorisiert, beschrieben, ausgestellt. Damit einher geht die Einordnung der Menschen, welche diese Gegenstände erschaffen haben. Sie sind zwar selbst nicht anwesend, doch ihre materiellen Erzeugnisse wurden in Sammlungen zusammengetragen und dann in Vitrinen zu einem Weltbild arrangiert. Zwar werden Objekte gezeigt, doch in Wirklichkeit sind es die Menschen, welche in Stellvertretung ihrer materiellen Erzeugnisse ausgestellt werden. Anwesenheit wurde und wird stellenweise bis heute ebenso in Dioramen vorgetäuscht, in denen Lebensfigurinen – physiognomisch den Auszustellenden nachempfunden – in vermeintlich natürlichen Habitatkulissen ein Abbild realer Lebensumstände liefern soll(t)en. Diese Inszenierung zeigt(e) die Ausgestellten, stellvertretend durch Figurengruppen präsentiert, zum Beispiel während der Arbeit oder anderen alltäglichen Tätigkeiten. Die so aufgebauten Welten sind subjektiv und aus der Perspektive der zumeist *weißen*¹ Gestalter*innen und Kurator*innen erdacht,

1 Ich verwende den Begriff »weiß« zur Kennzeichnung einer gesellschaftlichen und zumeist unbenannten Position, die verbunden ist mit einer weitreichenden Machtstellung und mit Privilegien gegenüber einzelnen Menschen und Menschengruppen, die aus dieser Position heraus als nicht-*weiß* konstruiert werden. *Weiß* sind Menschen, welche nicht durch Machtpositionen rassistisch verändert und markiert werden. Sie gelten für große Teile der *weißen* Dominanzgesellschaft als »normal«, während die von ihnen z. B. als Schwarz markierte Menschen, als »anders« sichtbar und damit z. B. von Privilegien ferngehalten werden (vgl. Sow 2015: 190–191).

aufgebaut und als vermeintlich realitätsnaher Blick in eine fremde Welt präsentiert. Ähnlich verhält es sich mit der Objektzusammenstellung und der Gestaltung der Vitrinen. Auch diese dienen mit ihren Glasfronten als Schauwindower in eine andere Welt, zumindest suggerieren sie dies. Nirgends sonst standen die Menschen so im Vordergrund und waren doch so abwesend wie in »Völkerkundemuseen«.²

Die Frage, welches Bild der Welt oder Bild auf die Welt in sogenannten Völkerkundemuseen von wem und an wen vermittelt wird, ist ebenso evident wie die Frage nach den Sammlungsprovenienzen. Dienen die Objekte in den Vitrinen oder Dioramen nun der wissenschaftlichen Erkenntnis des Publikums oder der Befriedigung seines Voyeurismus auf alles, was als »exotisch« beschrieben wird? Und welchen Effekt hat das Vakuum der seltsamen Nichtanwesenheit derer, die so akribisch »erkundet«, seziiert und in Ausstellungen zu »Völkern« neu zusammengesetzt werden?

Mit eben solchen Fragen beschäftigen sich ethnologische Museen in Deutschland mit reichlicher Verspätung seit einigen Jahren. Sie begreifen ihre Sammlungen unter postkolonialen Gesichtspunkten neu, bemühen Provenienzforschung und vor allem, wie im Falle der Völkerkundemuseen in Sachsen, streben sie gemeinsam mit den Nachfahren in den Herkunftsgemeinschaften bzw. den Communities of Implication (Lehrer 2018) Repatriierungen an. Sie erfinden sich in Laboren, experimentellen Ausstellungsformaten, Werkstätten und Zwischenräumen neu. Diese (Re-)Orientierungsphase wird im Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig nun durch das Zukunftsprogramm »(Re)inventing Grassi 2023« in die konkrete Umsetzung der Idee eines Netzwerk museums überführt. Das bedeutet die enge und nachhaltige Verzahnung mit Akteur*innen der Herkunftsgemeinschaften ebenso wie mit Initiativen vor Ort und die Etablierung eines Freiraumes für Stimmen, die bisher nicht selbstbestimmt in einem Museum Inhalte vermitteln konnten.

2 Ich verwende den Begriff »Völkerkundemuseum« in Anführungszeichen, da der Begriff u. a. mit kolonialen Machtverhältnissen in Konnotation steht. Ebenso gibt es in Deutschland kein Studienfach mehr, welches »Völkerkunde« unterrichtet. Zahlreiche Namenswechsel der vormaligen »Völkerkunde«-Institutionen zeigen die Distanzierung zum Begriff auf. Auf die Schwierigkeit zwischen Namenswechsel und alten Strukturen wies Christian Kravagna schon 2015 hin (Kravagna 2015).

Hierzu zählt auch die Überführung der jetzigen »Orientausstellung« in ein Format der gemeinsamen Erzählung.

Am Beispiel der jetzigen sogenannten Orientausstellungen im Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig soll nachfolgend die Problemantik dieses Museumstypus zwischen Präsentation, Repräsentation, Aneignung und Interpretationsmacht nachgezeichnet werden. Anstoß hierfür war die Sonderausstellung »Re:Orient – Die Erfindung des muslimischen Anderen« vom 16. Oktober 2019 bis zum 19. Januar 2020 im Museum. Bei dieser Analyse geht es darum, welche Rolle »Völkerkundemuseen« bei Veränderungsprozessen³ spielen, also bei Prozessen, die Menschen entindividualisieren und zu den »Anderen« machen: vorzugsweise zu ganzen »Ethnien«, »Völkern« oder wie im nachfolgenden Fall zu »den Orientalen« und letztlich zu Muslim*innen. Gerade in Sachsen als Ursprungsland der islamfeindlichen und rassistischen PEGIDA-Bewegung, der hohen Wahlerfolge der AfD, deren programmatischer Grundkonsens ein antimuslimischer Rassismus ist, oder den weiteren vielzähligen Übergriffen und Anfeindungen auf muslimisch gelesene Menschen (Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit 2019), stellt sich die Frage, welche Rolle die »Völkerkundemuseen« in Zukunft einnehmen und wie sie sich grundlegend reformieren müssen.

Wer spricht zu wem, mit wem und über wen?

Die Journalistin Kübra Gümüşay⁴ skizziert in ihrem Buch »Sprache und Sein« ein Museum der Sprache. In diesem Museum gibt es zwei Kategorien von Menschen: die Benannten und die Unbenannten.

Die Unbenannten sind Menschen, deren Existenz nicht hinterfragt wird. Sie sind der Standard. Die Norm. Der Maßstab. Unbeschwert und frei laufen die

3 Das Wort »Verändern« wird als Übersetzung für die Theorie des »Othering« genutzt. Verändern/Othering bedeutet, dass Gemeinschaften von anderen Gruppen – zumeist aus einer Machtposition heraus – z. B. aufgrund von Glauben, Klasse, Nationalität oder biologistischen/rassistischen Zuschreibungen essentialisiert und im Gegensatz zum »eigenen« oftmals als minderwertig klassifiziert werden (vgl. Spivak 1985: 247–272).

4 Hinweis: Für die Transparenz muss erwähnt werden, dass Gümüşay teils kontrovers diskutiert wird, z. B. durch die Journalistin und Schriftstellerin Ronya Othmann in der FAZ vom 11. 04. 2021 (Othmann 2021).

Unbenannten durch das Museum der Sprache. Denn es ist für Menschen wie sie gemacht. Es zeigt die Welt aus ihrer Perspektive. Das ist kein Zufall, denn es sind Unbenannte, die die Ausstellungen des Museums kuratieren. Sie entscheiden, was gezeigt wird und was nicht, sie geben den Dingen Namen, ordnen ihnen Definitionen zu. Sie sind Unbenannte, doch sie selbst machen von der Macht der Namensgebung Gebrauch. Sie sind auch Benennende. Ja, das Museum der Sprache eröffnet uns die Welt. Aber es erfasst sie keineswegs in ihrer Vollständigkeit, in ihrem ganzen Facettenreichtum. Es erfasst lediglich das, was die Benennenden selbst erfassen – so weit, wie deren Sinne und Erfahrungen reichen. Nicht weiter. Die anderen Unbenannten bemerken diese Einschränkung nicht, sie bemerken nicht einmal, dass ihr Blick auf die Welt durch den anderen Menschen gelenkt wird. (Gümüşay 2020: 53–54)

Wenn an dieser Stelle bereits das »Museum der Sprache« durch »Völkerkundemuseum« ersetzt wird, dann beschreibt die Analyse schon die gesamte Misere der Repräsentation in einem ethnologischen Museum. Denn diese Art des Museums entstand historisch gesehen aus dem dringenden Wunsch, »die Anderen« zu benennen, über sie zu sprechen, sie an einem Ort zu erfassen und damit zu domestizieren. Mit diesem Bestreben ging auch ein Rettungsgedanke einher, der zum Ziel hatte, die letzten Dokumente von Gemeinschaften zu sammeln, welche unter dem Druck der »Zivilisation« zugrunde gehen würden. Diese Rettungsaktionen sollten Objekte sichern und an einem Ort (dem »Völkerkundemuseum«) vereinen, um sie umfassenden und vergleichenden Analysen der Menschheitsgeschichte zugänglich zu machen (Penny 2019: 66–67). Hier lässt sich das Rätsel um Zusammenhänge und Vergleiche in Bezugnahme auf »die Anderen« für deutsche bzw. europäische Wissenschaftler lösen: Es war ein selbstreferenzielles Projekt. »Die Anderen« waren Mittel zum Zweck. Mit dem Rettungsgedanken waren Objekte, nicht Menschen, gemeint. Und schnell verloren die Sammelnden und ihre Auftraggeber in ihrer Sammelwut den Überblick. Bis heute haben die meisten »Völkerkundemuseen« der ehemaligen Kolonialmächte keinen vollständigen Überblick über ihr Sammlungskonvolut (Terkessidis 2019: 55). Während in den »Völkerkundemuseen« das »Fremde« präsentiert wurde, war das vermeintlich »eigene« dann in Kunst(-handwerks)-, historischen oder Völkerkundemuseen ausgestellt. »Völkerkundemuseen« kam die Aufgabe zu, alles außerhalb und abgetrennt zur »eigenen« Sphäre zu beherbergen. Damit erst

gar keine Zweifel an dieser Trennung aufkommen konnten, schlug diese sich im Falle Leipzigs direkt architektonisch nieder: Bevor das Grassi Museum für Völkerkunde 1929 in den Grassibau am Johannisplatz in Leipzig zog, war es im Gebäude der jetzigen Stadtbibliothek am heutigen Wilhelm-Leuschner-Platz zusammen mit dem Museum für angewandte Kunst und dem Museum für Länderkunde untergebracht. Skulpturen an der Außenfassade verraten bis heute die Trennung zwischen »Eigenem« und »Fremden«. Links die Darstellungen »Edler Wilder«, rechts die »richtigen« Künstler. Links die »Anderen« und rechts »Wir«. Das »Wir« war zumeist europäisch, *weiß* und männlich gedacht. Das ist »unsere« Wissenstradition, mit der »wir« auf die Welt blicken und sie analysieren wollen (Arndt 2017: 25 ff.):

Die Unbenannten wollen die Benannten verstehen – nicht als Einzelne, sondern im Kollektiv. Sie analysieren sie. Inspizieren sie. Kategorisieren sie. Katalogisieren sie. Versehen sie schließlich mit einem Kollektivnamen und einer Definition, die sie auf die Merkmale und Eigenschaften reduziert, die den Unbenannten an ihnen bemerkenswert erscheinen. Das ist der Moment, in dem aus Menschen Benannte werden. In dem Menschen entmenschlicht werden.

(Gümüşay 2020: 53–54)

Genau das ist es, was Ethnolog*innen gemacht haben. Museen waren und einige sind bis heute die Kammern, um diese Theorien anhand von zusammengetragenen Objekten zu beweisen. Hier lagerte das Material für viele Theorien, welche die Welt und die »Anderen« beschreiben sollten.⁵ Hier wurden und werden teilweise heute noch aus Individuen Kollektive geformt, um den Überblick zu behalten. Hier wurde aus einer Dominanzposition gesprochen: objektiv, wissenschaftlich, universal, und zwar über jene, denen in den meisten Fällen Objektivität, Wissenschaftlichkeit und Universalismus abgesprochen wurde. Die einen werden mit ihren Objekten präsentiert und analysiert und die anderen sprechen aus dem Off, um die großen Fragen der Menschheitsgeschichte in scheinbar vergleichbare Zusammenhänge zu rücken. Diese unsichtbare Stimme hat die Macht, Dinge zu benennen und zu erklären und sie hat das Hausrecht, mit dem sie bestimmt, was wie gezeigt wird und was nicht. Sie trifft die wichtige Vorauswahl, um Ordnung in das Chaos zu bringen und daraus ein Weltbild zu formen.

⁵ Siehe die Beiträge von Bärtlein und Gissler sowie Hampel und Löble in diesem Band.

Das ist der grob skizzierte Ausgangspunkt, um die Intentionen und Wirkmächte hinter der Repräsentation der »Anderen« zu verstehen, aber auch zu verstehen, warum die Ausstellung des »Orients«, also der damit gemeinten Menschen, nicht neutral sein kann.

Die »Orientabteilungen« im Grassi Museum

Die »Orientabteilungen« im Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig waren zweigeteilt. Ein Bereich, der sich in der zweiten Etage mit der Maghreb-Region befasste (seit 2017 abgebaut), und ein Bereich, der jene Regionen zusammenfasst, die in unterschiedlichen Vorstellungen einen »Orient« bilden, von den Ländern Mittel- und Zentralasiens bis zu den östlichen Mittelmeeranrainern und der Levante. Die Farbgebung der jeweiligen Ausstellungsbereiche bildete die Klammer für Besucher*innen, um zu verstehen, dass es zwischen dieser gewaltigen Landfläche über zahlreiche Länder hinweg einen Zusammenhang geben muss. Sowohl in der ersten als auch in der zweiten Etage wurden die Ausstellungsdisplays in einem sandfarbenen Ton gehalten. Die Assoziation mit Wüste, Steppe und kargen Landschaften bildet eine Klammer und zugleich suggeriert diese »naturgemäße« Farbgebung den Zusammenhang zwischen »Lebensraum« und »kultureller Ausprägung«, welche in den Ausstellungstexten auch als »orientalische Kultur« beschrieben wurde. Doch was ist der wirkliche Zusammenhang? Ist es eine gemeinsame Kultur? Eine Sprache? Eine Religion? Oder gibt es diesen Zusammenhang nur in der Vorstellung der Kurator*innen?

Die Objektauswahl in diesem Bereich aktiviert Bilder, die den meisten Menschen der Dominanzgesellschaft vertraut erscheinen: geheimnisvoller Schmuck gegen die Abwehr der Djinn, verschleierte Frauen, ein mit edlen Stoffen und Satteldecke geschmücktes Pferd, Säbel und Messer, metallene Kaffeekannen, geschwungene Eintrittsportale oder Koranstände. Es ist das romantisierende Bild »der Orientalen«, deren Religion natürlicherweise »der Islam« zu sein scheint. Aber wie kommt es überhaupt zu dieser Objektzusammenstellung? Gab es keine anderen Objekte? Gab es nichts anderes zu sammeln? Gibt es heute keine anderen Erzählungen?

Um diese Fragen beantworten zu können, muss kurz auf die Geschichte der Sammlung eingegangen werden: Bereits der erste Direktor des Museums,

Hermann Obst, sammelte um 1881 erste Objekte »bei den Turkmenen«. ⁶ Die größte Teilsammlung erhielt das Museum 1901 vom Leipziger Privatgelehrten Philipp Walter Schulz, der über »persisch-islamische Miniaturmalerei« publizierte. Er übergab dem Museum mehr als 1900 kunsthandwerkliche Gegenstände aus dem Iran, welche die Entwicklung des iranischen Kunsthandwerks seit safawidischer Zeit und den »Alltag des städtischen Bürgertums« veranschaulichen sollten. Zudem Objekte aus Ägypten und der heutigen Türkei. Bis Anfang der 1930er konnte der Sammlungsbestand mit Objekten aus Algerien, Marokko bzw. allgemein aus der nördlichen Sahara erweitert werden. Besondere Bedeutung hatte eine große Sammlung türkischer Derrisch-Objekte des Juristen und Turkologen Theodor Menzel, der scheinbar einen Hang zur romantisierenden Darstellung seiner »Volkskuden« hatte (Maas 2018). 1943 wurde das Museum im Zuge des Zweiten Weltkriegs bombardiert und damit der größte Teil der »Orientammlung« vernichtet. Nach 1945 begann der neue Direktor Wolfgang König erneut, entsprechende Gegenstände zusammenzutragen und konnte so die Lücken der »Orientammlung« partiell schließen. Später übernahm es Lothar Stein, Direktor von 1980 bis 2001, Objekte für die Sammlung aus dem Irak, von der Insel Sokotra, aus dem Jemen oder, zusammen mit seiner Frau, aus Ägypten einzuführen. Stein selbst studierte Arabisch in Bagdad und zahlreiche Forschungsaufenthalte führten ihn zu Beduinen-Gemeinschaften. Von einer Gemeinschaft wurde er schließlich adoptiert, er fühlte sich als »Beduine unter Beduinen« (Stein 2004: 25). Im Museum hält sich bis heute die Erzählung, dass Stein einst in einem Zeitungsartikel als »Einziger Beduine der DDR« bezeichnet wurde. ⁷ Demnach gelangten unter Stein besonders viele »Beduinen-Objekte« in die Sammlung. Aber die Suche nach dem Authentischen, also die Rettung der

6 Die Sammlungsgeschichten befinden sich auf der Website des Museums. Die Texte hierzu stammen allerdings aus den frühen 2000ern. Im Zuge von »(Re)inventing Grassi 2023« werden diese Texte grundlegend überarbeitet.

7 Den Artikel, wenn es ihn denn gab, hätte niemand der älteren Mitarbeiter*innen aufgehoben bzw. wäre er nicht mehr auffindbar. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass es diesen Mythos unter den Kolleg*innen gibt, unabhängig von der wirklichen Existenz eines solchen Zeitungsartikels. Stein wurde tatsächlich als »Beduine« wahrgenommen und viele seiner Verhaltensweisen (z. B. besondere Wertlegung auf Gastfreundschaft) wurden seiner Zeit bei Beduinen-Gemeinschaften zugeschrieben.

letzten Objekte, erwies sich auch für Stein als schwierig: »Wir hatten öfter den Eindruck, daß wir zu spät gekommen waren«, beschreibt Stein seine Erfahrungen auf der Suche nach einem »echten« Nomadenzelt in Libyen (ebd.). Ein Konvolut von fast 400 Objekten, hauptsächlich Schmuckstücke, erhielt das Museum von dem Wolfsburger Arzt Ümit Bir als Dauerleihgabe. Bis zu seinem Tod im Jahr 2014 unternahm Bir 180 Reisen durch die Länder zwischen Marokko und Indonesien, von denen er seine Objekte mitbrachte. Für den Arzt hatte die Sammlung den Zweck der »Völkerverständigung«, mit ihr sollte »in der westlichen Welt um Verständnis für die Kulturen des Orients« geworben werden: die Sammlung als »Botschafter orientalischer Kulturen« (Busch 2015). Hinzu kommen weitere kleinere Sammlungen, die beispielsweise als Schenkung oder Kauf an das Museum gekommen sind.

Insgesamt verfolgten alle Sammler, selten Sammlerinnen, unterschiedliche Sammlungsstrategien, die auch dem jeweiligen wissenschaftlichem oder persönlichem Interesse der Zeit unterworfen waren. Eine Sammlung ist eng mit der sammelnden Person verknüpft und kann daher gar kein umfassendes Bild über irgendetwas, außer vielleicht über ein sehr inhaltlich und regional eng gefasstes Spezialgebiet, liefern. Vielmehr geben die Sammlungen Auskunft über den Sammler selbst, die Umstände des Sammelns und die Zeiten, in denen gesammelt wurde. Die so zusammengetragenen Sammlungen wurden und werden allerdings nie in ihrer Gesamtheit gezeigt. In den Ausstellungen ist von diesen speziellen Sammlungen wieder nur eine durch die*den Kurator*in zusammengestellte Auswahl zu sehen. Das Destillat eines Destillats, welches in für die*den Kurator*in passend erscheinende Zusammenhänge gerückt wird. Dahinter verschwinden in den meisten Fällen nicht nur die Menschen, welche dadurch repräsentiert werden sollen. Durch ihre Kollektivierungen spielen vielmehr ihre individuellen Geschichten keine Rollen mehr und auch die Intentionen der Sammler und die dazugehörige Historizität der Sammlungs-umstände sind nicht mehr zu erkennen. Bis auf den Bereich der Sammlung Ümit Birs, in dem Ausschnitte der Sammlerbiografie⁸ eng mit der Sammlung

⁸ Bei der Sammlung Bir handelt es sich um eine Übermachung als Dauerleihgabe. Hinter der Sammlung steht eine Stiftung, welche mit dem Museum Ziele zur Präsentation vereinbart hat. Daher spielt an dieser Stelle die Sammlergeschichte eine besondere Rolle.

verbunden präsentiert werden, wurden in den restlichen Bereichen der »Orientausstellungen« weder die Umstände noch die Intentionen der Sammler selbst beachtet. Ist aber der Sammlungszusammenhang erst einmal ausgeklammert, werden die präsentierten Objekte zu einer allgemeingültigen Auswahl einer gesamten Gemeinschaft oder gleich einer ganzen Region stilisiert. Die (oftmals) *weißen* Sammler lieferten das Beweismaterial, das für die (oftmals) *weiße*n* Kurator*innen nötig ist, um die eigenen Zusammenhänge und Inhalte den (oftmals) *weißen* Besucher*innen zu veranschaulichen. Es darf natürlich nicht verschwiegen werden, dass die Sammler durch den Kontakt zu den Hersteller*innen, Verkäufer*innen oder Schenkenden Erklärungen für manche Objekte mitbrachten. Auch waren viele Sammler ebenfalls Wissenschaftler und galten als Experten der Regionen in denen sie sammelten, zumindest in den akademischen Kontexten in denen sie sich bewegten. Ihre mitgelieferten Informationen sind jedoch nur schemenhaft und bilden lediglich einen Erklärungsausschnitt einer bestimmten Person, die zu dem Zeitpunkt der Übergabe jene Informationen weitergab, die sie selbst zum Objekt hatte.⁹ An den Objekten haftet also eine individuelle Erzählung. Dies alles hat zur Folge, dass im Museum die Objekte nicht mehr für ein Individuum stehen, sondern ihre Geschichte wird auf eine ganze Gemeinschaft projiziert. Im Rahmen des historisch zu fassenden Auftrages des »Völkerkundemuseums« war diese Einordnung insofern nötig, als sie den Anspruch hatten die (angestrebten) vergleichenden Analysen menschlicher Gemeinschaften abbilden zu können. Dafür mussten sie zwingend in größere Einheiten gegliedert und essentialisiert werden.

Gümüşays skizziertes »Museum der Sprache« ist keine bloße Theorie, es ist deckungsgleich mit der Art und Weise der Wissensproduktion in »Völkerkundemuseen«. Noch greifbarer werden die Wirkmechanismen des »Museums der Sprache«, wenn wir den Blick auf die ausstellungsbegleitenden Texte der »Orientabteilungen« richten. Sie geben Auskunft darüber, wer über wen wie spricht und wie Essentialisierung wirkt.

⁹ Insofern die Sammler gleichzeitig Wissenschaftler waren, rückten sie durchaus ihre Sammlungen in größere vergleichende Zusammenhänge, allerdings fast immer in sehr spezialisierten Grenzen.

Wie das Museum den »Orient« konstruiert(e)

Da der Ausstellungsbereich zur Maghreb-Region bereits abgebaut ist¹⁰, liegt der Fokus der nachfolgenden Analyse auf der noch zu sehenden Teilausstellung in der ersten Etage des Museums. Der Ausstellungsbereich, der 2007 eröffnet wurde, beginnt mit dem Einsetzen der bereits angesprochenen ocker- bzw. hellbraun gestalteten Farbgebung, die auf die mit der Region assoziierten kargen Sand- und Gesteinslandschaften abzielt. Die Farbe stimmt bereits auf die zu erwartenden und vorhandenen Bilder im Kopf ein: Wüste. Der Ausstellungsbereich ist in sich teils regional, teils entlang von Staatsgrenzen, teils nach verschiedenen Gemeinschaften oder nach Themen untergliedert. Die Haupttexte geben Auskunft über das, was die Besucher*innen in den Vitrinen sehen sollen.

Den Anfang macht ein Themenkomplex unter der Überschrift »Pferd und Reittier in Westasien«. Neben der historischen Nachzeichnung der Pferde-domestikation und -nutzung in »West-Asien«, die im Ergebnis zu »zweieinhalb Jahrtausenden [...] militärische[r] Überlegenheit« von »Steppennomanden« führte, erfahren die Leser*innen über »prächtig ausgestattete Pferde«, die bereits in »ältesten Berichten europäischer Reisender« betont werden. Diese reisenden Europäer berichteten direkt von den Höfen iranischer Schahs. Mitten im Text wird dann klargestellt: »Pferde wurden aber nicht nur an den Höfen, sondern von allen Orientalen geliebt und verehrt«. Danach folgt eine längere Beschreibung unterschiedlicher »reich verzierte[r]« Pferdegeschirre. Beispielhaft untermauern Pferdedecken und weiteres Equipment, darunter sieben Peitschen, den Text. Das Hauptobjekt ist eine lebensgroße Pferdefigurine mit entsprechender Ausstattung.

In der sich anschließenden Vitrine »Lebenszeiten zwischen Karakum und Hindukusch« stehen die Lebenswelten von Frauen und der damit assoziierten Sphäre der Kinder im Fokus. Der Text gibt Auskunft über die Statusveränderung von Mädchen, die in ihrer Kindheit von »übelwollende[n] Einflüssen

10 Der Bereich wurde 2017 für Renovierungs- und Modernisierungsarbeiten der Ausstellungsräume abgebaut.

(z. B. böse Geister) gefährdet« sind und deshalb die Schutzwirkung von Amuletten benötigen. Weiter wird erklärt, dass sich Mädchen »mit der ersten Menstruation« mit Schmuck und aufwendiger Kleidung schmücken. Die Art und Weise der Kleidung wird im Text detailliert beschrieben. Über die Benennung der Kleidung, wie sie nach der Hochzeit getragen würde, geht es zur Geburt des ersten Kindes – »idealerweise eines Sohnes« – und folgend zur Menopause und der damit einhergehenden Regelung der Vererbung des Schmuckes an die nächste Generation. In der Vitrine sind neben Schmuckgegenständen und Stoffen auch drei Figurinen ausgestellt. Eine Figurine trägt eine Burka, eine weitere einen »Schmuckumhang ak tschyrpy einer älteren Turkmenin [...], 19./20. Jh.« und die letzte einen »Fraenumhang parandsha einer Usbekin, um 1900«. Flankiert wird dieses Ensemble von Kinderkleidung und Amuletten.

In der Region verbleibend, kommt dem nächsten Text die Aufgabe zu, über die »Vielfalt der Kulturen am Hindukusch« zu berichten. Die Beweisführung beginnt »Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends bis zum Sieg der islamischen Heere über Persien im Jahr 643 n. Chr.«. Über den inhaltlich kurzen Umweg der »Ost-West-Konfrontation« zwischen der Sowjetunion und den USA schließt der historische Exkurs mit der Feststellung: »Bis heute dauert der jüngste Konflikt an, derjenige zwischen islamistischen und westlichen Machtbestrebungen.« Zwar ist in der Überschrift von der »Vielfalt der Kulturen« die Rede, doch weiter unten wird diese wieder zur »Kultur der heutigen Afghanen« mit einer wichtigen dazugehörigen Unterscheidung »zwischen islamischen Konfessionen [...] zwischen Sunniten und Schiiten«. Laut Text wurden in einer nicht benannten Studie aus dem Jahr 1986 »55 ethnische Gruppen verzeichnet«, allerdings ist in der nachfolgenden Vitrine »überwiegend« von Sunniten die Rede. Danach folgt die Benennung der ausgestellten Gruppen und deren Besonderheiten: »Die Paschtunen sind das dominierende Staatsvolk Afghanistans« und sind durch Genealogien »miteinander verbunden«. Den »Tadschiken« wäre gemein, »dass sie zwar Persisch (Dari) sprechen, aber keine Schiiten sind«. »Usbeken identifizieren sich mit einer Abstammungsgruppe oder ihrer regionalen Herkunft«. Und die »Belutschen glauben, dass sie alle eine gemeinsamen Abstammungsgruppe haben.« In der dazugehörigen Vitrine gibt es vor allem wieder Pferdeutensilien und Textilien zu sehen, sowie diverse Kannen und Schmuckgegenstände.

Nach dieser Unterteilung sind die weiteren Vitrinen mit dazugehörigen Texten gestaltet, zum Beispiel »Die Turkmenen«. Der Text bietet eine als klassisch zu verstehende ethnografische Beschreibung mit Zahlen zu Demografie und Verteilung, zu Sprache, Abstammung, Lebensweise und Kunsthandwerk. Besonders herausgestellt wird die Tatsache, dass »neben den Teppichen [...] der Schmuck das herausragendste künstlerische Erzeugnis« ist. Die Vitrine ist mit »Turkmenen – Viehzüchter und Bodenbauern« überschrieben und zeigt eine Figurine mit Frauenbekleidung, dazu einige Weberzeugnisse und Dinge, die zur Weiterverarbeitung von bestimmten (Nahrungs-)Produkten dienen.

»Usbeken und Tadschiken« müssen sich einen Text teilen, der ähnlich aufgebaut ist wie die Beschreibung »Der Turkmenen«. Neben Zahlen und geschichtlichen Abrissen lautet die vereinende Besonderheit hier: »Beide ethnische Gruppen [...] sind aus Jahrhunderte langen Vermischungsprozessen zahlreicher Bevölkerungselemente hervorgegangen [...]. Usbeken und Tadschiken sind ganz überwiegend sunnitische Moslems.« Auf der linken und auf der rechten Seite befindet sich je eine Vitrine: rechts mit Schmuck, links mit diverser Keramik, einem Textil und einem Koranständler. Jedoch wird textlich darauf hingewiesen: »es [ist] in vielen Fällen unmöglich festzustellen, ob ein Artefakt aus usbekischer oder tadschikischer Produktion stammt.«

Inhaltlich schließt dann »Der Basar« an, der laut Text »ein Charakteristikum der orientalistisch-islamischen Kultur« ist. Nach einer Beschreibung der Funktionsweise des Basars kommt zum Abschluss der Darmstädter Geschäftsmann E. Kauder mit einer Zitation aus seinem Buch »Reisebilder aus Persien, Turkestan und der Türkei« zu Wort. Dieses Zitat aus dem im Jahr 1900 (!) erschienen Buch, bildet die Zusammenfassung für das Verständnis des Basars und schließt den Ausstellungstext:

In stetem Wechsel ziehen die einzelnen Bilder, welche der emsige Basaar dem Besucher bietet, vorüber: hier fertigt man vor unseren Augen ein Paar Schuhe, dort arbeitet ein Schmied mit seinen primitiven Werkzeugen ...; da sind Manufacturwaaren aufgehäuft, einige vermummte Frauen erhandeln sich Bänder oder Tuche, dort hat ein Obsthändler seine Früchte verlockend ausgebreitet, hier hockt ein Schneider, der an einem Rükce näht, während der Gehilfe ein Paar Hosen bügelt, da steigt auf

einmal Bratengeruch in die Nase [...] dort ist Tabak und Thee in großen Säcken aufgestapelt, kurz, Alles, was die Stadt an Verkaufsgegenständen überhaupt zu bieten vermag, findet sich im Basaar vereinigt und vor die Augen des Beschauers gerückt. (Kauder 1900: 110 ff.)

Highlight des Ausstellungsbereichs ist die begehbare Nachbildung einer »usbekischen Teestube«. Neben der Beschreibung des Teezeremoniells versichert der dazugehörige Text: »Unsere Teestube entspricht in ihrer Einrichtung einer echten usbekischen tschaichana«, um später doch nochmal einzugrenzen: »Anders als in der traditionellen Teestube zeigen wir an der Wand [...] einen Kelim. Dieser Webteppich wird in Usbekistan eigentlich als Fußbodenbelag verwendet«. Unterdessen wurde die Einrichtung der Teestube etwas angepasst und darin befindet sich eine kleine Freihandbibliothek für Besucher*innen. In der Inszenierung, über welche der Text noch Auskunft gibt, war die Teestube eingerichtet mit zwei Toptschanen (Sitzplattformen) und darauf befindlichen Schmucktischen, welche in kyrillischer Schrift Auskunft über die Errungenschaften der Usbekischen Sozialistischen Sowjetrepublik (UsSSR) gaben, mit entsprechenden Bildern von Kulturhäusern und Statuen wichtiger und sozialistischer bzw. ideologisch eingegliedert historischer Führungsfiguren. Das ist nicht verwunderlich, wenn der Blick auf die Sammlungsgeschichte der Teestube gerichtet wird. Die Einrichtung war Teil eines Cafes im Haus der Gesellschaft für Deutsch-Sowjetische-Freundschaft (DSF) in Leipzig. Mit der Schließung des Cafes wurden Teile der Teestube 1990 in das Museum verbracht. Da die Elemente der Deckenverkleidung bei der musealen Wiedereinrichtung nicht ausreichten, wurde ein erzgebirgisches Unternehmen mit der Herstellung weiterer Deckenpaneele beauftragt. Im Museum selbst wurde die Decke mit Hängeleuchten aus einem Leipziger »Orient-Laden« vervollständigt. Das alles wurde dann zu einer »echten Einrichtung« stilisiert. Übrigens hatte das Hauptgebäude der DSF in Berlin auch eine Teestube, allerdings firmierte diese unter der Bezeichnung »tadschikisch« und ist heute ein Restaurant in dem »märchenhafte Teestunden« verbracht werden können (Heinke 2013).

Der letzte Bereich wird von zwei Vitrinen gebildet. Eine ist überschrieben mit »Völker in Nahost«.



Vitrine »Völker in Nahost« im Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig, 2021
Foto: Breß

Zu sehen ist eine syrische Satteldecke, ein »Kohlebecken mit Haube« aus dem Osmanischen Reich und zwei Figurinen: Die einen Mann darstellende Figur ist mit einem »Kopfschmuck, Palästina« und einer »Traditionelle[n] Festkleidung der Männer, Araber, Irak« bekleidet, die Frauenfigurine mit einem »Kleid einer Palästinenserin«. Der dazugehörige Text gibt Auskunft über Sprachverteilungen und darüber welche »Völker« – oder wie es in

der heutigen Ethnologie heißt – »[...] ethnische[]Gruppen« dazugehören: nämlich »ohne Probleme die großen [...], vor allem Türken, Perser, Kurden, Araber und Juden«. Aus dieser Vielzahl an Gruppen wurden für die Vitrine »die Araber ausgewählt«. »Die Kultur dieser Gruppe ist mannigfaltig: [...] Ca. 95 % sind Muslime, davon die überwiegende Mehrheit Sunniten, aber auch eine stattliche Anzahl Schiiten«. Der Text schließt mit der Feststellung: »Das allgemeinste einigende Band aller Araber ist, dass sie sich als Araber fühlen.«

Die letzte Vitrine der »Orientabteilung« hat den Titel »Vielfalt der Religionen im Orient«. In der Vitrine liegen mehrere Objekte, die dem Christentum, dem Islam oder dem Judentum zuzuschreiben sind. Im Text ist die »Vielfalt der Religion« dann auch benannt: »Unter anderem Islam, Christentum und Judentum«. Dabei sind die »Anhänger des Islam« die zahlenmäßig größte Gruppe. Christen und Juden haben den »dhimmi-Status« und sind somit im arabisch (oder islamisch?) dominierten Gebiet »Westasien« Schutzbefohlene. Der restliche Text reißt ausschließlich grundlegende Dinge muslimischen Glaubens an.

Von »islamisch-orientalischen Arabern« oder wie das Museum den »Orient« mit »Muslimen« bevölkert(e)

Wie also die »Orientausstellung« zu lesen ist, wird durch die Einrichtung der Vitrinen, die Objektauswahl und vor allem durch die kontextualisierenden Wandtexte zumindest in eine sehr bestimmte Richtung gelenkt.

Die oben aus den Texten herausgenommenen Zitate sind eine Zusammenfassung der deutlichsten Punkte, die für eine Essentialisierung sprechen. Es sind die Schlüsselbegriffe und -sätze, die in der einen oder anderen Form immer wiederholt werden: Die Zeitachse der Ausstellung beginnt nach christlicher Zeitrechnung erst mit dem »Sieg islamischer Heere über Persien«. Damit scheint die Region unter einem einigenden Band, dem Islam, auch inhaltlich erstmal befriedet zu sein. Die angegebenen Quellen, weit älter als 100 Jahre, sind Zeugnisse europäischer Reisender und damit scheinbar besonders authentisch, weshalb direkt auf (zeitgenössische) Quellen von Vertreter*innen aus den benannten Region verzichtet wird. Eine Einordnung des exotisierenden und teilweise rassistischen Sprachgebrauchs der

europäischen, historischen Quellen findet nicht statt und so wird kommentarlos über »primitive Werkzeuge« oder »vermummte Frauen« gesprochen. Beides zu finden auf dem »orientalisch-islamischen« Basar. Die benannte Vielfalt der Kulturen schmilzt immer wieder auf »die Muslime« zusammen – wahlweise auch auf »Orientalen«, deren Klammer eine »islamisch-orientalische Kultur« ist – mit dem zusätzlich einigenden Band, dass sich alle als Araber verstehen würden. Die Begriffe können spätestens am Ende der Ausstellung beliebig ausgetauscht werden, da sie alle das gleiche bedeuten sollen: »Oriental« gleich »Araber« gleich »Muslim«. Vielfalt findet nur in den undeutlichen Begriffsverwendungen statt. Interessanterweise sind das jene unterschiedliche Vokabeln, welche Susan Arndt heute als Teil des »orientalisierenden Rasterfahnderblick[es]« ausmacht. Auf Grundlage bestimmter äußerer Eigenschaften werden Menschen »wahlweise zu Oriental_innen, Araber_innen oder Muslim_innen« (Arndt 2020: 26) gemacht. Egal welcher Begriff also für die Beschreibung im Endeffekt genutzt wird: bei den damit benannten Menschen steht die Pferdewerbung an oberster Stelle oder der Wunsch nach männlicher Nachkommenschaft, um nur zwei Essentialisierungen herauszunehmen. Diese bleiben besonders hängen, denn sie bedienen das geläufige Klischee vom edlen Wüstenritter zu Pferde und von patriarchaler Regentschaft, in der nur Söhne zählen. Die Region wird als vom ewigen Huntington'schen »Kampf der Kulturen« geprägt dargestellt: Osten gegen Westen oder direkt in die Vokabeln »islamistisch vs. westlich« übersetzt. In den medial geprägten Assoziationsketten der deutschen Dominanzkultur also der ewige Kampf zwischen Barbarei und Freiheit. Dass große Teile der Menschen, die in diesen Regionen leben, ebenso unter Kolonialismus litten, welcher in seinen postkolonialen Auswirkungen bis heute zu Konflikten führt, wird überhaupt nicht angesprochen.

Die Vielfalt der Religionen vor Ort ist im Endeffekt auf schiitischen oder sunnitischen Islam begrenzt. Und dieses Bild mischt sich mit dem wissenschaftlichen Duktus unsichtbarer Sprecher*innen, der durch die Verwendung der Wörter »original«, »echt« und »traditionell« geprägt ist. Es ist die absolute begriffliche Beweisführung, dass es genau so ist, wie es präsentiert wird: alles ist authentisch, alles ist die Realität, alles ist schon immer so gewesen bis in die Gegenwart.

Nicht zuletzt sind die Texte im Präsens abgefasst, obwohl die Vielzahl der Objekte fast 100 Jahre alt sein dürfte. Das »Völkerkundemuseum« soll Auskunft über die »Anderen« geben und konstruiert dabei bereitwillig eine riesige Region mit einer immensen Anzahl an Menschen zu den »islamisch-orientalischen Arabern«, die zudem in der Zeit hängen geblieben sind. Die präsentierten Objekte sind wahrscheinlich selbst in den Regionen, aus denen sie stammen, eher historisches Museumsobjekt als »gelebte Kultur«. Für die Mehrzahl der damit gemeinten Menschen dürfte es heute genauso wenig eine Lebensrealität darstellen, wie für die meisten Leipziger*innen das Abfassen von Briefen mit Feder und Tintenfass keine Realität mehr darstellt, wie es Ausstellungsstücke entsprechender historischer oder volkskundlicher Museen nahelegen würden.

Ganz beiläufig werden neben den »islamisch-orientalischen Arabern« noch Jüd*innen im Vergleich mit »Türken, Persern, Kurden, Arabern« in irgendeiner Form zu etwas besonders ethnisch Abgrenzbaren verschoben. Diese Betrachtungsweise fußt auf einer europäischen »Wissenschafts«-Tradition, Jüd*innen nicht mehr Christ*innen gegenüberzustellen, sondern sie als eigenständige »Rasse« zu entwerfen (Arndt 2020: 24). 2010 machte Thilo Sarrazin in einem Interview mit der WELT diese Thesen wieder salonfähig: »Alle Juden teilen ein bestimmtes Gen, [das] sie von anderen unterscheidet.« Und Sarrazin schließt direkt den Bogen zu den Menschen die er wahlweise Araber, Türken oder Muslime nennt. Er führt die »Integrationsprobleme muslimischer Migranten in Europa auf den islamischen kulturellen Hintergrund« zurück (Seibel, Fahrn, Schumacher 2010).¹¹ Fertig ist die Erzählung von unüberwindbaren kulturellen Unterschieden, die scheinbar genetisch festgeschrieben sind. Die »Anderen« können nie zum »Wir« werden. Der »Orientale«, egal ob Muslim*in oder Jüd*in, ist fest konstruiertes Gegenbild.

Das so in der Ausstellung gezeigte Bild soll eigentlich ein Gegennarrativ zu fremdenfeindlichen Erzählungen sein, es soll die Vielfalt der Lebensmodelle

11 In der ZEIT ONLINE äußerte sich der damalige Generalsekretär des Zentralrates der Juden in Deutschland am 28.08.2010 zu den Ausführungen Sarrazins wie folgt: »Wer die Juden über ihr Erbgut zu definieren versucht, auch wenn das vermeintlich positiv gemeint ist, erliegt einem Rassenwahn, den das Judentum nicht teilt« [<https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2010-08/sarrazin-juden-gene-migration>].

beschreiben und Menschen zu einem respektvollen gegenseitigen Interesse und Austausch anregen, so der allgemeine Anspruch. Doch wird es diesem Ziel kaum gerecht, da die *weiße* Erzählung über »die Anderen« immer eine Erzählung aus einer Machtperspektive bleibt. So bietet die Ausstellung die seichtere Randerzählung zu dominierenden Diskursen, in denen einzelne Menschen, in diesem Fall Menschen die als Muslim*innen gelesen werden, immer Verantwortung für eine konstruierte Gruppe übernehmen müssen. Wenn es harmlos bleibt, würden die mit musealen Zusatzwissen ausgestatteten Besucher*innen der Dominanzgesellschaft einen für sie erkennbar »islamisch-orientalischen Araber« dann vielleicht nur nach seiner Pferdeliebe und seinem dahingehend natürlichem Expertenwissen fragen. Die Vorstellung, dass jeder so veränderte Mensch dieses Wissen hat, ist natürlich absurd, genau wie jegliche andere gruppenbezogene Konstruktion, für die jedes einzelne Individuum bürgen muss. Die meisten so als »islamisch-orientalische Araber« imaginierten Menschen sind eben keine Pferdeexpert*innen, Kriegsberichterstatter*innen oder islamische Theolog*innen.

»Der Orient« und »seine Muslime« – Wahrheitsproduktion im Museum

Der senegalesische Philosoph und Künstler Issa Samb stellt fest:

Ethnographic museums confused culture with civilisation, human beings with their objects. Every person has a culture. Civilisation is a fabrication. You will need to make corrections here, corrections to notions of modernity and classification. We need a critique of classification because classification contains the germ of racism.

(Deliss 2020: 19)

Diese Einschätzung vermag für frühere Wissenschaftler*innen oder Kurator*innen kränkend wirken, stellt sie doch den eigenen erlernten Wissenskanon, der seit Zeiten Geltung hatte, infrage. Dieser Wissenskanon basiert auf einer vornehmlich *weißen* Wissenschaftstradition. Es geht hierbei nicht darum, Kurator*innen damals wie heute abzusprechen, dass sie Kontakt zu anderen Narrativen oder zu den Menschen gehabt hätten, über die sie sprachen. Noch geht es darum, ihnen abzusprechen, dass sie in den Regionen, über die sie »forschten« mit ihrem Wissen vielleicht auch als Expert*innen galten, und es geht schon gar nicht darum, ihnen böswilligen Rassismus zu

unterstellen. Das wäre eine verfehlte Kritik und eine Einbahnstraße in der rückwirkenden Betrachtung. »Die Dekonstruktion traditioneller Sichtweisen ist dabei nicht als vernichtende Demontage, sondern als Befreiungsakt für neue Sichtweisen zu begreifen« schreibt die Kunsthistorikerin Anna Greve (Greve 2019: 15).

Es geht hier also nicht um die Kurator*innen als Personen, denn diese sind ohnehin nicht sichtbar in der Ausstellung. Sie sprechen als Unbenannte aus einer unsichtbaren Position. Vielmehr geht es um die dahinterliegenden Machtmechanismen und um eine Dominanzsprache der Wissenskonstruktion über Menschen, die als anders wahrgenommen werden und über die ausschließlich als Gruppen gesprochen wird. Eine Ausstellung in einem »Völkerkundemuseum« ist ein Produkt einer eingelernten, eurozentrischen und hegemonialen Sicht auf die Welt, die bis heute nach- bzw. fortwirkt. Diese Sichtweise zeigt sich in der Reproduktion erlernter Klassifikationsmodelle, Kategorisierungen und Essentialisierungen eines Wissenschaftsnarrativs, dessen Bezugsrahmen seine Wurzeln in der Kolonialzeit hat und auch darüber hinaus in postkolonialen Macht- und Wissensnarrativen fortgesetzt wird. Innerhalb dieses Bezugsrahmens war es für breite Bevölkerungsschichten der »Kolonialmächte« zur Gewohnheit geworden, interpretative (Ordnungs-)Blicke auf alles außerhalb des eigenen Territoriums zu werfen (Terkessidis 2019: 55).

Sammeln, auswerten, präsentieren war eine bevorzugte Kulturtechnik im Umgang mit den Kolonisierten. Deren Lebensäußerungen zu beschriften und in Kästen und Vitrinen zu stecken, zeugte vom europäischen Bedürfnis nach möglichst großer Distanz. Zugleich galt es nachgerade als Ausweis von Wissenschaftlichkeit, das Gegenüber nicht an der Erforschung seiner selbst zu beteiligen – so wie Insekten nicht an Insektenforschung beteiligt sind.

(Wiedemann 2019: 220)

Und Distanz herrscht dann vor, wenn statt einer gemeinsamen Geschichtsschreibung, einer verbindenden Objektbetrachtung und -auswahl sowie einer dezentralisierten (also nicht ausschließlich *weißen*) Sichtweise aus einer Multiperspektivität allein die »exotischen« Besonderheiten im Fokus stehen. Die Sphären werden im oben beschriebenen Ausstellungstext fein säuberlich getrennt in »islamistisch und westlich«. Dass die Verflechtungen zwischen

diesen Sphären auch historisch gesehen eng sind und aufeinander Bezug genommen werden müsste, wird zugunsten einer Distanzierung geopfert. Wären die »Anderen« nicht die »Anderen«, zu denen sie durch Veränderungsprozesse ja erst gemacht werden – auch in einem musealen Kontext –, wäre das dualistische Weltbild von »Eigenem« und klar abgrenzbaren »Fremden« obsolet, und damit auch die Konstruktion eines äußeren Feindes, der es auf »uns« abgesehen habe: wahlweise »der Islam« oder »die Muslime«, »die Flüchtlinge« oder direkt »die Syrer«. Egal welche Geschichte einzelne Menschen haben, einmal zu einer Gruppe verändert und zusammengeschmolzen bedeuten die Begriffe alle das Gleiche.

Das weitreichendere Problem dieses kategorisierenden und interpretierenden (Wissenschafts-)Blickes ist, dass Museen bei vielen Besucher*innen als Wahrheitsinstitutionen gelten. Zumindest für die USA fand die Datenanalytistin Colleen Dilenschneider heraus, dass Museen eine »superpower of trust« haben. Dank ihrer Geschichte, ihrer akademischen Integrität und ihrer sachkundigen Quellenarbeit sehen Besucher*innen Museen noch vor Zeitungen als besonders vertrauenswürdige Basis für einen Wissenserwerb (Dilenschneider 2019). In Bezugnahme zur »Orientausstellung« scheint die Trennung zwischen »wir« und »die« also festgeschrieben zu sein. Damit können, wie in diesem Beispiel, Muslim*innen per se gar nicht ein integraler Bestandteil eines gemeinsamen gesellschaftlichen Narratives sein, denn sie werden auf Distanz gehalten – in einem »Völkerkundemuseum«, welches den Blick auf und das Sprechen über das »Fremde« lange Zeit zu einer universalen Erzählung verklärte. Die kritische Auseinandersetzung mit den jüngeren musealen (Re-)Präsentationsmechanismen mag schmerzhaft sein, vor allem für die Autor*innen dieser Narrative, doch die Bewusstwerdung der dahinterliegenden Strukturen birgt Chancen eben für jene gemeinsame Erzählung, die gerade in Sachsen notwendig erscheint, um zu einem wirklichen »Wir« zu gelangen. Die Rede ist von einer postmigrantischen Erzählung, die sich von der Verfestigung eines Gegenübers absetzt, das nur »anders« und »defizitär« wahrgenommen oder »migrantisiert« wird. Sie zeigt die Wichtigkeit eines verwobenen Narratives auf, welches nicht mehr sondiert, sondern inkludiert (Foroutan et al. 2018: 10). Noch ist die Erzählung des »Orients« im Museum

regional und damit gesellschaftlich sondiert und isoliert, doch die Sonderausstellung »Re:Orient« inkludierte erstmals verschiedene Erzählstränge in einem Raum zu einem gesamtgesellschaftlichen Thema.

In der Erzählung des neuen »Wir« würden – zumindest sollte es Ziel sein – die Diskussionen darüber, ob »der Islam« zu Deutschland gehöre oder nicht, der Vergangenheit angehören. Dazu muss die Distanz gebrochen werden und jene Erfahrungen integraler Bestandteil dieser Erzählung einer gemeinsamen Geschichte werden, die zuvor entweder nicht zählten oder die direkt wieder durch eine Brille der Dominanzgesellschaft gefiltert und kontextualisiert wurden (Farr 2017: 55).

Re:Orientierungen

Die besprochene »Orientabteilung« wird im Zusammenhang mit dem Zukunftsprogramm »(Re)inventing Grassi 2023« in nächster Zeit abgebaut. Wichtig dabei ist, dass die dann vormalige Präsentation nicht einfach unkommentiert verschwindet, sondern dass die kritische Betrachtung darüber hilft, neue Wege zu ebnen. Im Jahr 2016 begann mit der Sonderausstellung »Grassi Invites #1: Fremd« der erste Schritt mit der Auseinandersetzung der Ausstellungspraxis durch zahlreiche Interventionen in die Dauerausstellung. Als Intervention in die »Orientausstellung« verklebte der Fotokünstler Philipp Farra die Vitrine »Völker in Nahost« vollständig mit einer Fotografie der gleichen Vitrine. Er hinterfragte damit die Bildproduktion des Vitrinennarrangements als weiterführende Praxis der Aneignungen von Artefakten und des vermeintlich kulturellen Raumes. Seitdem haben Sonderausstellungen immer wieder Blickregime hinterfragt und auf experimentelle Methoden neuer Objektpräsentationen gesetzt. Was die »Orientausstellung« angeht, so war die intensivste und konkreteste Reflexion die Sonderausstellung »Re:Orient – Die Erfindung des muslimischen Anderen« vom 16. 10. 2019 bis 19. 01. 2020. Die Ausstellung, kuratiert von Özcan Karadeniz und Anna Sabel, war der Versuch, Räume abzugeben und damit Platz für bisher im Museum nicht vorhandene Narrative zu schaffen. Der Prozess der Hinwendung zu einer gemeinsamen Erzählung passiert aber nicht von einem Tag auf den anderen. Die Abgabe des kuratorischen Hausrechts ist nur eine Maßnahme. Eine bedeutende

Rolle spielt die nachhaltige Vernetzung mit Initiativen und Akteur*innen, die zusammen mit den Mitarbeitenden im Museum langfristig neue Konzepte entwerfen. Auch die Etablierung von »Critical Friends«, welche das Museum kritisch begleiten und intervenieren können, ist eine konkrete Maßnahme. Museale Strukturen, kuratorische Praxis und Vermittlungsansätze befinden sich in einer – sicher verspäteten – Entwicklung und viele Dinge sind auf einem guten Weg oder schon erreicht. Aber gerade in komplexen Strukturen, wie sie Museen als Institutionen hervorbringen, ist die Abgabe des gewohnten Hausrechts immer verbunden mit der Frage der Deutungshoheit und letztlich mit der eigenen kuratorischen Bedeutung. Überdies muss abschließend festgestellt werden, dass Mitarbeiter*innenstrukturen in Museen nicht die Diversität der Gesellschaft abbilden. Im Endeffekt sind sie zu einem großen Teil eine akademische, *weiße* Parallelwelt. Ein weiteres Ziel muss daher die Diversifizierung des musealen Apparates sein, dessen »Zusammensetzung bislang aber quasi als »natürlich« betrachtet wird« (Bayer, Terkessidis 2018: 199). Der »traditionelle Blick« der Museumskurator*innen wurde in »Re:Orient« nicht nur gebrochen, sondern direkt durch eigene Erfahrungshorizonte der Protagonist*innen¹² und der damit verbundenen und veränderten wichtigen Auswahl der Ausstellungsinhalte ersetzt. Durch die Gastkurator*innen und dem durch sie geschaffenen Team aus Künstler*innen, Aktivist*innen, Privatpersonen und weiteren Akteur*innen, deren einigendes Band Erfahrungen mit antimuslimischen und anderen Arten des Rassismus sind, wurden Inhalte erarbeitet und ausgewählt, die sonst höchstens kommentierende Randerscheinungen in Ausstellungen darstellen. Ist das Museum noch mit der Idee angetreten, eine Ausstellung über Diversität im Islam zu erstellen, wurde auch diese Sichtweise durch die Gastkurator*innen gleich zu Beginn des sich anbahnenden gemeinsamen Prozesses negiert und gewendet, wie es im Ausstellungstext später hieß: »Wer aber hofft, in dieser Ausstellung etwas über »den« Islam oder »die« »Muslim*innen« zu erfahren, wird ganz sicher enttäuscht.« Hier zeigen sich die Schwierigkeiten, aber auch

12 Die Protagonist*innen waren all diejenigen, die zur inhaltlichen Entwicklung der Ausstellung beigetragen haben: vor allem die Künstler*innen und Privatpersonen, die ihren Erfahrungsschatz zur Verfügung gestellt haben.

die historisch bedingten Strukturen der Gewohnheit von der besprochenen Dauerausstellung bis heute: Wer entscheidet, welche Inhalte als wichtig zu gelten haben? Wer erstellt diese Inhalte? Mit welcher Erwartungshaltung tritt das Museum an Menschen heran, um Dialoge zu führen? Und warum ist es natürlich problematisch indirekt – irgendwo im *weißen* Bewusstsein versteckt – doch davon auszugehen, dass mit den Gastkurator*innen eine Expertise im Bereich »Islam« einhergeht? Ist »unser«, ist mein Denken, so unterschiedlich zu den Inhalten der vorhin analysierten Texte der »Orientausstellung«? Es ist die sich fortschreibende (akademische und gesellschaftliche) Sozialisierung, die *weiße* Erzählungen als Norm setzt. Dies zu erkennen, ist ein schwieriger und langanhaltender Prozess, der zu Abwehrreaktionen, aber auch Eingeständnissen bei jenen führen kann, die sich dadurch kritisiert sehen. Der Prozess beginnt mit einer Anerkennung dieser Strukturen und er begann damit, dass die Gastkurator*innen angetreten sind, die alten, monologischen Erzählstrukturen des Museums zu ersetzen durch Inhalte, die in dem Moment für von antimuslimischen Rassismus betroffene Personen wichtig sind. Es bedurfte keiner wie auch immer erstellten neuen Ausstellung über »den Islam« von *weißen* bzw. von nicht als Muslim*innen gelesenen Kurator*innen, wie es sicher von einem »Völkerkundemuseum« erwartet wird. Es bedurfte einer Ausstellung über antimuslimischen Rassismus in Deutschland, von Menschen, deren Sichtweisen und Erfahrungshorizonte bisher ausgeklammert waren. In anderen Worten, wie es in einem weiteren Ausstellungstext hieß:

Konstruktionen vom anderen finden sich nicht nur in vergangenen Zeiten und nicht nur im Museum. Und auch wenn sich die Zeiten ändern, lässt sich auf alte Geschichten und Bilder zurückgreifen. [...] Und auf die Vorstellung, es gäbe eine saubere, klare Grenze zwischen »uns« und »den Anderen« und besser sei es auf unserer Seite. Ich finde mich nicht wieder.

Wie bereits angemerkt geht es nicht darum, das Engagement der Kurator*innen in der Dialogfindung zu negieren. In der Vergangenheit war der Dialog mit beispielsweise Vertreter*innen der Herkunftsgemeinschaften Teil des Prozesses und ist es noch – so auch für Teile der benannten »Orientausstellung«. Vielmehr geht es hier um die Analyse der dahinterliegenden Machtstrukturen und vor allem darum anzuerkennen, dass sich als Muslim*innen gelesene

Menschen in den durchaus gut gemeinten Erzählungen nicht wiederfinden, denn diese klammern ihre Sichtweisen vollkommen aus. Es ist die Aufgabe des Museums in seiner zukünftigen Ausrichtung eine kollektive Lesart der Welt zu implementieren und in den Museumsräumen eine hoffnungsvolle Zukunft zu schaffen, wie es Carmel Borg ausdrückt:

Transformative notions of museum pedagogy call for curators to perceive themselves and the public as co-protagonists in a continuous process of becoming; a process that is communitarian, collective, and organic. Within this framework, critically engaging the world and searching for possibilitarian encounters constitute two core activities in the process of becoming. Transformative museum pedagogy is committed to collective reading of the world, past and present, as much as it is to acting on the world. Artefacts [...] constitute an opportunity to read the present critically through the past, contest heritage, puncture hegemonies and dominant discourses, and use museum spaces to create hopeful futures.

(Borg 2020)

Durch die Umsetzung dieser transformativen Museumspädagogik, wie Carmel Borg sie beschreibt, geht es darum, das Museum für neue Wir-Erzählungen zu öffnen, in denen z. B. als Muslim*innen gelesene Menschen nicht »die anderen« sind. Vielmehr soll die gemeinsame Geschichte aller Menschen einer Gesellschaft abgebildet werden, ohne dass Unbenannte die Benannten aus einer unsichtbaren Position heraus konstruieren und versuchen, sie aus der gemeinsamen Gesellschaft herauszuhalten und zu (ver-)drängen.

Die »natürliche« museale Objektivierung und Trennung von Menschen muss abgelöst werden durch eine Vielheit an Subjektivität. Das »Unter-sich-Sein« im musealen Kontext wird dann aufgelöst in ein »Museum der Vielheit« (Bayer/Terkessidis 2018: 195). Diesen Weg will das Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig mit seinem Zukunftsprogramm »(Re)inventing Grassi 2023« angehen.

Zum Inhalt

Quellen

- Arndt, Susan (2017): Weißsein. Die verkannte Strukturkategorie Europas und Deutschlands. In: Susan Arndt et al. (Hgg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast Verlag, 24–29.
- Arndt, Susan (2020): Die 101 wichtigsten Fragen – Rassismus. München: C. H. Beck.
- Bayer, Natalie und Mark Terkessidis (2018): Antirassistisches Kuratieren im Museum der Vielheit. In: Naika Foroutan et al. (Hgg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 191–206.
- Borg, Carmel (2020): The Relevant Museum. It's Pedagogy Stupid, <https://medium.com/@carmelborg/the-relevant-museum-f4a6055822d2> [10. 08. 2021].
- Busch, Carsten (2015): Dr. Ümit Bir, <https://www.stiftung-sammlung-dr-bir.de/dr-%C3%BCmit-bir> [10. 08. 2021].
- Deliss, Clémentine (2020): The Metabolic Museum. Berlin: Hatje Cantz.
- Dilenschneider, Colleen (2019): People Trust Museums ... Even If They Don't Visit Them (DATA), <https://www.colleendilens.com/2019/07/10/people-trust-museums-even-if-they-dont-visit-them-data> [10. 08. 2021].
- Farr, Anordl (2017): Wie Weißsein sichtbar wird. Aufklärungsarrassismus und die Struktur eines rassifizierten Bewusstseins. In: Susan Arndt et al. (Hgg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast Verlag, 40–55.
- Foroutan, Naika et al. (2018): Einleitung: Kritische Wissensproduktion zur postmigrantischen Gesellschaft. In: Naika Foroutan et al. (Hgg.): Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 9–18.
- Greve, Anna (2019): Koloniale Erbe in Museen. Kritische Weißseinsforschung in der praktischen Museumsarbeit. Bielefeld: transcript Verlag.
- Gümüşay, Kübra (2020): Sprache und Sein. München: Hanser Berlin.
- Heinke, Lothar (25. 02. 2013): Tadschikische Teestube wieder zurück in Berlin, <https://www.tagesspiegel.de/berlin/zurueck-an-den-samowar-tadschikische-teestube-wieder-zurueck-in-berlin/7831922.html> [10. 08. 2021].
- Kauder, E. (1900): Reisebilder aus Persien, Turkestan und der Türkei. Breslau: Schlesische Buckdruckerei S. Schottlaender.
- Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit (2019): Über das Kompetenznetzwerk: Zahlen und Fakten, <https://kompetenznetzwerk-imf.de/ueber-das-kompetenznetzwerk/zahlen-und-fakten> [10. 08. 2021].
- Kravagna, Christian (2015): Vom ethnologischen Museum zum unmöglichen Kolonialmuseum. In: K. Audehm, B. Binder, G. Dietze, A. Färber (Hgg.): Der Preis der Wissenschaft. Heft 1, Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Bielefeld: transcript, 95–100
- Lehrer, Erica (2018): From ‚Heritage Communities‘ to ‚Communities of Implication‘, <http://www.traces.polimi.it/index.html@p=3595.html> [10. 08. 2021].
- Maas, Utz (2018): Menzel, Theodor, <https://zflprojekte.de/sprachforscher-im-exil/index.php/catalog/m/334-menzel-theodor> [10. 08. 2021].
- Othmann, Ronya (2021): Wer ist Kübra Gümüşay?, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/wer-ist-kuebra-guemue-ay-17284811.html> [10. 08. 2021].
- Penny, H. Glenn (2019): Im Schatten Humboldts. Eine tragische Geschichte der deutschen Ethnologie. München: C. H. Beck.
- Seibel, Andrea et al. (28. 08. 2010): Interview. Thilo Sarrazin: »Ich bin kein Rassist«. In: WELT, <https://www.welt.de/regionales/berlin/article9258118/Thilo-Sarrazin-Ich-bin-kein-Rassist.html> [10. 08. 2021].
- Sow, Noah (2015): weiß. In: Susan Arndt und Nadja Ofuatey-Alazard (Hgg.). Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk. Münster: Unrast Verlag, 190–191.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. In: History and Theory, Vol. 24, No. 3. 247–272.

Stein, Lothar (2004): Mein Weg zur Ethnologie. In: Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde. Bd. 50. In: Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. 50. Frankfurt am Main: Frobenius-Institut, 21–37.

Terkessidis, Mark (2019): Wessen Erinnerung zählt? Koloniale Vergangenheit und Rassismus heute. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

Wiedemann, Charlotte (2019): Der lange Abschied von der weißen Dominanz. München: dtv.

Autor*innen

Dr. Ayşe Almıla Akca studierte Islam- sowie Politikwissenschaft in Freiburg im Breisgau und promovierte 2018 an der Freien Universität Berlin. Ihre Dissertation, die unter dem Titel »Moscheeleben in Deutschland. Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität« 2020 im transcript Verlag erschienen ist, wurde von der Hans-Böckler-Stiftung gefördert und mit dem DAVO-Dissertationspreis 2019 ausgezeichnet. Seit 2019 leitet sie am Berliner Institut für Islamische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin die BMBF-geförderte Nachwuchsgruppe »Islamische Theologie im Kontext: Wissenschaft und Gesellschaft«. Akca hat sich bisher unter anderem intensiv mit Fragen der Autorisierung islamischen Wissens und islamischer Praxis in der Gegenwart, mit dem islamischen Feld in Deutschland sowie mit Genderfragen und dem interreligiösen Dialog auseinandergesetzt. Aktuell untersucht sie religiöse Praxis und Praktiken von Muslim*innen aus einer gezielt praxistheoretischen Perspektive und arbeitet an einer methodologischen Erörterung des islamischen Praxisbegriffs.

Sophie Bärtlein hat Islamwissenschaft in Berlin und Amman studiert. Derzeit ist sie pädagogische Mitarbeiterin in einem politischen Bildungsprojekt zu antimuslimischem Rassismus in Deutschland und Europa. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen auf (im-)materiellen Verkörperungen kultureller und religiöser Praxis, muslimischem Leben in Europa sowie auf europäischer Minderheitenpolitik.

Tom Bioly ist Islamwissenschaftler. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kultur und Geschichte des Vorderen Orients an der Universität Leipzig und leitete dort die Arbeitsgruppe »Moscheegemeinden in

Sachsen«. In seinem Promotionsprojekt befasst er sich mit der Inszenierung eines authentischen Islams beim »Islamischen Staat« (IS). Heute arbeitet er im politischen Bereich.

Kevin Breß studierte Ethnologie an der Universität Leipzig, war als Gaststudent an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, er schloss sowohl ein vertiefendes Studium in der Museologie an der HTWK Leipzig an als auch ein Sprachstudium in Usbekisch über eine Förderung des DAAD an der Samarqand Davlat Universiteti in Usbekistan. Seit 2015 arbeitet er bei den Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen. Sein Arbeitsbereich liegt vor allem in der Konzeption, dem Kuratieren und der Umsetzung von Sonderausstellungen und anderen Ausstellungsformaten. Seit 2020 ist er Projektleiter und Kurator des von der Kulturstiftung des Bundes geförderten Zukunftsprogrammes »(Re)inventing Grassi 2023« im Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig. Als Ethnologe liegt sein Schwerpunkt auf dem transdisziplinären Arbeiten an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Kunst.

Tarek El-Sourani studierte in Leipzig von 2011 bis 2015 Arabistik und war ab 2016 wissenschaftlicher Assistent im Forschungskolleg »Multiple Secularities«. Seit 2018 ist er Masterstudent der Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin. Derzeit arbeitet er beim digital Start-Up »Steady«.

Carlotta Gissler hat Arabistik und Islamwissenschaften an der Freien Universität Berlin studiert. Sie lebt in Ägypten und hat als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der American University of Cairo gearbeitet. Momentan arbeitet sie bei MAD Solutions Cairo.

Christoph Gümmer hat Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Leipzig studiert. Seine Interessenschwerpunkte sind schiitischer Islam und muslimisches Gemeindeleben in Deutschland. Derzeit bereitet er im Rahmen des Pre-Doc-Awards der Research Academy Leipzig seine Promotion zum Thema »Schiitische Religiosität in Deutschland« vor.

Anna-Elisabeth Hampel hat Nahoststudien und Islamwissenschaft in Halle (Saale) und Berlin studiert. Zu ihren Forschungsinteressen gehören muslimisches Leben und Islampolitik in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, arabisches Judentum sowie Sprachideologien und Übersetzungstheorien. Sie arbeitet derzeit bei »Minor – Projektkontor für Bildung und Forschung« in migrationsbezogenen Projekten der historisch-politischen Bildung und der Teilhabeförderung.

Nike Löble hat Internationale Literaturen, Germanistik und Islamwissenschaften in Tübingen und Berlin studiert. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Islam in Deutschland, Erinnerungspolitik und postkoloniale Theorien. Während des Studiums hat sie bei der Friedrich-Ebert-Stiftung im Referat Naher/Mittlerer Osten und Nordafrika und bei der Berghof Foundation im Bereich der Friedensförderung/Konflikttransformation gearbeitet.

Salim Nasereddeen studiert Linguistik und Religionswissenschaft an der Universität Potsdam und arbeitet seit 2021 als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt »Afro-Asian Futures Past« der Amerikanischen Universität Beirut.

Dorothea Schmidt studierte Politik-, Kommunikations-, Medien- und Religionswissenschaft. Sie ist Masterstudentin der Arabistik und Islamwissenschaft sowie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Orientalischen Institut der Universität Leipzig. Ihre Forschungsinteressen sind Rassismusforschung und -theorien, insbesondere zum antimuslimischen Rassismus sowie zu sozialen Bewegungen und Protestforschung.

Caspar Schliephack hat Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin studiert und arbeitet als Berater für die Fachstelle Islam im Land Brandenburg.

Emanuel Schröder studierte von 2008 bis 2015 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Erst im Bachelor Erziehungswissenschaften und Philosophie, anschließend im Master Erziehungswissenschaften. Nach seinem Studium arbeitete er unter anderem in der ambulanten Erziehungs- und

Familienhilfe, bei der Mobilen Beratung für Opfer rechter Gewalt und aktuell als Sozialarbeiter beim Multikulturellen Zentrum Dessau e. V. im Projekt Salam Sachsen-Anhalt.

Leonie Stenske studierte Arabistik und European Studies an der Universität Leipzig. Seit 2019 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Orientalischen Institut der Universität Leipzig und seit 2021 Doktorandin am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschungsinteressen sind Islamische Ernährungspraktiken und die Geschichte und Gegenwart muslimischen Lebens in Deutschland mit besonderem Fokus auf Ostdeutschland.

Dr. Yunus Yaldiz hat an der FU-Berlin Islamwissenschaft, an der TU-Berlin Literatur und Philosophie studiert und wurde mit einer Arbeit zum Weltverzicht im frühen Islam an der Universität Utrecht in den Niederlanden promoviert. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der islamischen Frühzeit und ihren literarischen Quellen, im frühen Asketentum, dem Sufismus, biographischer Enzyklopädieliteratur, Kolonialismus und Islamismus. Er arbeitet als Berater für die Fachstelle Islam im Land Brandenburg.

Martin Zabel studierte Arabistik und Afrikanistik in Leipzig und Islamwissenschaften in Berlin. Seit vielen Jahren ist er freier Dozent und arbeitet als Konfliktanalyst und Bildungsreferent unter anderem für die Karl-Arnold-Stiftung e. V.

Zum Inhalt