

Dokument Nr. K26988 aus den Wissensarchiven von GRIN.

Kommentare und Fragen zu Vermarktung und
Recherche richten Sie bitte an:

**E-Mail: info@grin.info
<http://www.grin.info>**



**Die Öffnung des Islam in Deutschland
durch eine neue islamische Elite**

von

Michael Blume

Unsere Texte finden Sie in unseren Online-Archiven

www.hausarbeiten.de
www.diplomarbeiten24.de
www.wissen24.de

und auf angeschlossenen Partnersites.

**Universität Tübingen
Institut für Religionswissenschaft**

Magisterarbeit

**„Die Öffnung des Islam in Deutschland
durch eine neue, islamische Elite“**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

arab.: „Beim Namen Gottes, des Allbarmherzigen“

Michael Blume
Religionsw. / Politikw.



Beim Namen Gottes, des Allbarmherzigen...

Persönliches Vorwort & Dank

Damals noch Gymnasiast und Jugendgemeinderat in meiner Heimatstadt Filderstadt, wurde ich auf ein Problem aufmerksam, dass man wohl in den meisten Gemeinden dieses Landes aktuell kennen dürften: die Probleme junger Menschen ausländischer Herkunft, insbesondere auch muslimischen Glaubens, mit der Mehrheitsgesellschaft – und vice versa.

Die intensiven Gesprächen und schließlich auch Zusammenarbeit mit vielen dieser jungen Muslime waren es schließlich, die mich mehr und mehr für den Zusammenhang religiöser und gesellschaftlicher Themen faszinierten, zur religiösen Selbstfindung in die evangelische Kirche, zum Engagement im interreligiösen Dialog und schließlich zur Aufnahme eines Studiums der Religions- und Politikwissenschaften anregten.

In unzähligen Gesprächen, Artikeln und Diskussionen im Rahmen von Politik, Kirchen und schließlich auch Universität erlebte ich dabei eine sehr starke und oft unausgesprochene Tendenz, die Hinwendung zum Islam, wenn nicht gar generell zur Religion, als tendenziell integrationshemmend, wenn nicht gar gefährlich, zu werten. Die bis heute wohl bekannteste Studie dazu, die sog. „Heitmeyer-Studie“ trug und trägt denn auch den prägnanten Titel: „Verlockender Fundamentalismus – Türkische Jugendliche in Deutschland“¹.

Noch einmal: auch für mich persönlich hatte das Interesse an Religion(en) in Deutschland durchaus mit der Wahrnehmung von Problemen und Konflikten begonnen, doch hielt ich es für verfehlt, dabei stehen zu bleiben. Vielmehr lässt sich im Kontakt etwa mit jungen Muslimen erleben und nachvollziehen:

↳ Viele, gerade auch gebildete, junge Muslime in Deutschland erleben ihre Hinwendung zum Islam eben nicht als „Integrationsrückschritt“, sondern vielmehr als Chance, Konflikte um Nationalitäten, Ethnien, Generationen, Traditionen, Sprache, Kultur u.v.m. hinter sich zu lassen und ebenso selbstbewusst-lebendiger wie engagierter und erfolgreicher Teil der deutschen Gesellschaft zu werden. Nicht wenige erleben gerade ihre Religion als Quelle von Lebenssinn, -glück und auch -kraft, um die Herausforderungen ihres Lebens zu meistern.

↳ In ihrer täglichen Identitäts- und auch Dialogarbeit zwischen den Religionen, Kulturen und Traditionen, auch im gestaltenden Mitaufbau islamischer Strukturen und Inhalte (!) erweisen sich viele dieser jungen Muslime als außerordentlich engagiert und produktiv. Statt nur als „Problem“ können sie sie auch als außerordentliche „Chance“ eines gelingend-interreligiösen Miteinanders und neuen Selbstverständnisses des Islam verstanden werden, eine Chance, die weit über Deutschland hinaus friedens- und austauschfördernd wirksam werden kann.

¹ ebendiese: , ,Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland“, Frankfurt/Main 1997

Existenz und Gefahren extremistischer Strömungen möchte ich dabei keinesfalls leugnen, sondern durchaus auch behandeln – es erschien mir jedoch kontraproduktiv, die vielfältigen Ausprägungen islamischer Religiosität auf jene absolute Minderheit einzuengen.

Wenn ich heute diese Magisterarbeit vorlegen kann, so bin ich vielen Menschen zu Dank verpflichtet. Mir ist bewusst, dass es „common sense“ ist, über die Fehler und Mängel des deutschen Bildungssystems zu klagen – ich selbst durfte freilich erleben, dass es mit etwas Engagement durchaus möglich war und gar ermutigt wurde, sogar bei verkürzter Studiendauer interdisziplinär zu forschen und zu arbeiten. So war es mir möglich, Seminare und Vorlesungen nicht nur an meiner Fakultät zu besuchen, sondern mit Veranstaltungen der Theologen, der Islamwissenschaften und des Orientinstitutes sowie der Politikwissenschaften zu kombinieren. Ins allfällige Klagelied über fehlende Flexibilität und abgeschottete Elfenbeintürme kann und will ich also nicht einstimmen, sondern bin vielmehr der Universität, vielen Professoren und Kommilitonen dankbar für die letzten Jahre.

Religion wird in und durch Menschen „empirische Realität“, und vielen dieser Menschen schenken mir Offenheit und Geduld, indem sie mich teilhaben ließen an den Welten je ihres Glaubens bzw. ihrer Weltanschauung. Ganz besonders gilt dies natürlich für die Muslime, die für diese Arbeit sehr persönliche Interviewfragen beantwortet und damit auch Vertrauen signalisiert haben. Sollte sich diese Arbeit, ihre Thesen und Aussagen als für sie wie für Nichtmuslime nachvollziehbar oder gar anregend erweisen, so wäre ich darüber sehr glücklich.

Filderstadt, den 17.März 2003

Michael Blume

Einleitung / Ansatz & Materialien

- Forschungsansatz

Um die Identitätsprozesse junger Muslime wissenschaftlich zu erschließen, nahm ich das Modell der „narrativen Identitätskonstruktionen“ nach einem interdisziplinären Team um Heiner Keupp² auf. Der besondere Reiz dieses Modells liegt meines Erachtens darin, dass es den Forschungsstand verschiedener Disziplinen zusammenfasste und dabei an und mit Angehörigen der gleichen Altersgeneration im gleichen Land und zur praktisch gleichen Zeit (1989-1999) entwickelt wurde, wie sie hier von den jungen Muslimen repräsentiert wird.

Allerdings haben die Autoren selbst große Anstrengungen unternommen, das Thema „Religion“ zu meiden³- und ich konnte zumindest anfangs keinesfalls sicher sein, dass sich dieser Aspekt würde integrieren lassen.

² „Identitätskonstruktionen – Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne“, Heiner Keupp/Thomas Ahbe/Wolfgang Gmür/Renate Höfer/Wolfgang Kraus/Beate Mitscherlich/Florian Straus, Rowohlt 1999

³ so wird etwa aus einem jungen Muslim, dessen Familie seit zwei (!) Generationen in Deutschland lebt, ein jugendlicher „multikultureller Herkunft“, der sich „zwischen Anteilen seiner türkischen und seiner deutschen Identität entscheiden“ muss – die Worte „Islam“ oder „Religion“ tauchen im gesamten Kontext nicht einmal auf, Keupp 1999, S. 175 ff.

Schließlich griff ich dazu auf die Wissens- (und Religions-)soziologie von Berger & Luckmann zurück⁴, die ja gar in einem noch umfassenderen Sinn den Begriff der „Konstruktion“ von Identität, ja Realität, ausgeführt haben und den Begriff „Religion“ dazu präzisieren.

Um die Ergebnisse dieser Kombination, die ich bald als geradezu verführerisch-fruchtbar erlebte, zu überprüfen, maß ich die so entstandenen Thesen je an Ergebnissen der Religionspsychologie, wie sie Prof. Bernhard Grom⁵ zusammengestellt hat. Im Einzelfall waren die Übereinstimmungen dieser doch recht unterschiedlichen Forschungsansätze verblüffend⁶, die nachträgliche Streichung eines so entstandenen, vergleichenden Exkurses über Bedeutung & Erleben der Mystik gehörte freilich zu den schmerzhaftesten Opfern, da dies den Autor zwar begeisterte, jedoch –zugegeben- letztlich kaum mehr sinnvoll in den Kontext dieser Arbeit einzufügen war.

- Material

Das Modell der narrativen („erzählenden“) Identitätskonstruktion legte natürlich den Schwerpunkt qualitativen Materials nahe. Ich entschloss mich jedoch, daneben auch empirische Studien gleichwertig einzubeziehen. Konkret sollten Thesen dicht anhand der qualitativen Aussagen –der Interviews und Selbstnarrationen- erarbeitet, dann aber auch an vorliegenden, empirischen Daten überprüft werden. Konkret hieß das in mehr als einem Fall, sich von lieb gewonnenen Thesen und Formulierungen auch wieder zu trennen, wenn sich diese nicht je qualitativ **und** quantitativ bestätigen ließen.

Letztlich stand mir an Material zur Verfügung:

- qualitativ

1. Orientierung und Kern dieser Arbeit sind also **30 Online-Interviews**, in der junge Muslime selbst in freier Formulierung (bei Möglichkeiten der Nachfrage durch den Interviewer) zu 12 Fragen Stellung genommen haben. Geäußert haben sich Sunniten und Schiiten türkischer, deutscher, bosnischer, afghanischer, indonesischer, marrokanischer, libanesischer und anderer (häufig: gemischter) Herkunft. Gewonnen wurden diese Interviewpartner durch das „Snowball-Prinzip“ – also die Nachfrage bei persönlich bekannten Muslimen, ob sie auch weitere Interviewpartner benennen und ggf. gewinnen könnten. Da die Arbeit insgesamt auch darauf angelegt war, Vernetzungen und Inhalte der auch religiös engagierten Muslime der jungen Generation nach zu zeichnen, schien mir dieses Vorgehen sinnhaft und transparent.

2. Neben den Interviews habe ich außerdem zwei **Selbstnarrationen** in die Arbeit einbezogen – einmal in der Auswertung von Werner Schiffauer⁷ und einmal in einer eigenen Auswertung (Kap. 4).

⁴ Peter Berger, Thomas Luckmann, „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, Fischer 2001

⁵ „Religionspsychologie“, Bernhard Grom, Kösel München 1992

⁶ verblüffende Übereinstimmungen sehr diverser Forschungsansätze durfte ich z.B. auf S. 35 (psycholog. Attributionstheorie & Identitätskonstruktion) vermerken

⁷ Werner Schiffauer, „Auf der Suche nach Anerkennung im Spagat zwischen zwei Kulturen“ (Auswertung der Selbstnarration von **Seyfullah**), aus: Der Bürger im Staat 4/2001, LpB Baden-Württemberg 2001

- Quantitativ

An empirischen Studien standen mir zu Verfügung:

1. die erwähnte „Heitmeyer-Studie“⁸
2. eine empirische Studie des Zentrums für Türkeistudien⁹
3. eine zweigliedrige Befragungsstudie der Konrad-Adenauer-Stiftung zu „Türken in Deutschland“¹⁰
4. die 13. Shell-Jugendstudie „Jugend 2000“, mit Befragungsdaten Jugendlicher deutscher, türkischer und italienischer Herkunft¹¹

Ich hätte es sehr begrüßt, empirisches Material zu finden, das sich auf die Befragung von Muslimen auch nichttürkischer Herkunft in Deutschland stützt. Leider herrscht hier gerade auch auf Seiten der deutschen Sozialwissenschaften noch sehr deutlich die Gleichsetzung „Muslim = Türke“ (und vice versa) vor – was ja auch in den Titeln der vorliegenden Studien deutlich wird, die samt und sonders von „Türken“ und „türkischen Jugendlichen“ sprechen, obgleich in ihren Befragungsgruppen bereits signifikante Anteile deutscher Staatsbürger vertreten sind. Die –wie ich meine, oft gedankenlose- „Vermischung“ nationaler und religiöser Kategorien führt so dazu, dass einerseits etwa in der Befragungsgruppe der Heitmeyer-Studie auch Christen und Aleviten türkischer Herkunft auf ihre Anzahl der Moscheebesuche hin befragt wurden; und andererseits bisher kaum empirische Daten über die große Zahl der Muslime nichttürkischer Herkunft vorliegen.

- Begriffe

Bei aller Unterschiedlichkeit haben Religionswissenschaften, öffentliche Meinung und Islam eine bleibende Gemeinsamkeit: keine der drei verfügt über ein zentrales Lehramt, das Begriffe ex cathedra definieren könnte. Wo ich also für das Verständnis der Arbeit wichtige Begriffe verwende, werde ich sie jeweils kurz definieren und die Gründe für die verwendete Definition aufzählen müssen. Der Fußnotenapparat soll also in diesem Fall nicht vorwiegend der Demonstration von Gelehrsamkeit dienen – sondern jeweils darauf verweisen, wie ich denn nun auf die Idee kommen konnte, Begriffe wie Religion, Identität, Integration usw. in dieser Arbeit so und nicht anders zu verwenden.

So möchte ich versuchen, zu klären und darzulegen, inwiefern der Islam von jungen Muslimen in Deutschland wissenschaftlich nachvollziehbar auch als vielfältige „Identitätsressource“ gerade im heutigen Deutschland erlebt werden kann, möchte eine Definition der in religiösen Kontexten, gerade auch im Hinblick auf den Islam, häufig recht unscharf verwendeten Begriffe „liberal, konservativ, orthodox, extremistisch“ entwickeln und schließlich Entwicklungspfade islamischer Institutionen und Inhalte thematisieren.

⁸ Heitmeyer u.a., „Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland“, Frankfurt 1997

⁹ Faruk Sen, Martina Sauer, Dirk Halm: „Intergeneratives Verhalten und (Selbst-)Ethnisierung von türkischen Zuwanderern“, Gutachten des Zentrums für Türkeistudien für die unabhängige Kommission „Zuwanderung“ der Bundesregierung, Essen 2001

¹⁰ „Türken in Deutschland I & II“, Konrad-Adenauer-Stiftung, 2001/2002, Dr. von Wilamowitz-Moellendorf

¹¹ 13. Shell-Jugendstudie „Jugend 2000“, Opladen 2000

Inhaltsübersicht	ab Seite
1. Die junge, islamische Elite in Deutschland	6
1.1. Islam / Religion / deutscher Islam / Islam deutscher Prägung	6
1.2. Neue, islamische Elite (in Deutschland)	7
2. Der Islam in der spätmodernen Identitätskonstruktion	18
2.1 Identität/ Identitätskonstruktion/ Identitätsarbeit	19
2.2 Liberal, konservativ, orthodox – Konzeption einer Kategorisierung	22
3. Religion als „Gefängniszelle“ oder als „Schatzkammer“?	28
3.1 Der Islam und Identitätsressourcen	28
3.2 Religion als Legitimation d. Institutionen gegen das Individuum	33
3.3 Religion als stärkende Legitimation auch des Individuums	34
3.4 Gesellschaftliche und individuelle (Teil-)Identitätskonstruktion	36
4. Überprüfung der Theorie anhand zweier Konversionsnarrationen	38
4.1. Konvertiert in ein „liberales“ Islamverständnis – Mirjam	38
4.2 Konvertiert in ein „orthodoxes“ Islamverständnis – Halid	42
4.3 Der islamische Glaube als Bestärkung von Identität	50
5. Islamismus als Folge schwerer Identitätskrisen	52
5.1 Extremismus, Islamismus & Co. – Begriffsklärungen	52
5.2 Islam und Islamismus	55
5.3 Islamismus als Folge einer Identitätskrise - Fallstudie Seyfullah	57
5.4 Integration statt Islamismus?	60
6. Die „Öffnung“ des Islam durch die neue, islamische Elite	62
6.1 Die „Öffnung“ des Islam(verständnisses)	62
6.2 Reform / Reform-Islam	64
6.3 Der Islam in der modern-westlichen „Diaspora“	66
6.4 Die Kritik an der Vermischung von Tradition und Religion	68
7. Die Schwäche islamischer Institutionen in Deutschland	70
7.1 Die Bedeutung von Institutionen im Islam	70
7.2 Überblick über die „traditionellen“ islamischen Verbände in D.	73
7.3 Wachsende Kritik an „importierten“, islamischen Institutionen	81
8. Neue, eigenständige Strukturen und Institutionen	83
8.1 Deutschsprachige Gesprächskreise	84
8.2 Interreligiöse Gruppen	85
8.3 Deutsch-islamische Publizistik	87
8.4 Deutsch-islamische Bildungsarbeit	88
8.5 Weitere Formen	90
9. Die neue, islamische Elite und die Vielfalt der Inhalte	91
9.1 Inhaltlich-„desintegrative“ Quellen	92
9.2 Inhaltlich-„konstruktive“ Quellen	95
11. Fazit: Der Islam als Teil der deutschen Gesellschaft	97
11.1 Ein Islam europäischer Prägung?	100
- Literaturliste	101
- Anlage I: Quartalsplan eines deutsch-islamischen Gesprächskreises	102
- Anlage II: Doktorurkunde Immanuel Kants (mit Bismilleh)	103

1. Die junge, islamische Elite in Deutschland

1.1 Islam / Religion / deutscher Islam / Islam deutscher Prägung

Mit „Islam“ wird im Rahmen dieser Arbeit allein die Weltreligion bezeichnet, die den Glauben an den Einen Gott (arab. Allah) und dessen Propheten Muhammad als letzten Empfänger einer göttlichen Offenbarungsschrift –des Koran- bekennt. Nachfolgende Religionsgemeinschaften, die zwar auch teilweise Bezüge zu Allah, zum Propheten Muhammad und zum Koran herstellen, darüber hinaus aber verschiedene weitere Offenbarungsquellen anerkennen wie Bahai, Sikhs, Drusen, Aleviten, Alawiten oder Yeziden sind nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

Aber wie definiert sich im Rahmen dieser Arbeit überhaupt „eine Religion“? Wie so viele andere Wissenschaftszweige steht ja auch die Religionswissenschaft vor der nie ganz endenden Aufgabe, ihr Feld zu definieren. Mit Berger & Luckmann definiere ich als „religiös“, was sich nach Denken und Empfinden von Menschen auf eine „symbolische Sinnwelt“ richtet, jene letzte Wirklichkeit und höchste Legitimationsebene, die im Verständnis der jeweiligen Menschen alles andere umfasst und „über und neben“ der es nichts mehr gibt¹² - monotheistisch der Eine und einzige Gott. „Eine Religion“ wäre also die Konzeption und Definition von Begriffen, Ritualen und Institutionen auf eine solche „symbolische Sinnwelt“ hin, ein „religiöses Bauwerk“ also beispielhaft ein Gebäude, dem Menschen bewusst Bedeutung auf diese hin beigemessen haben bzw. beimessen.

Dabei gab und gibt es nach dem Selbstverständnis von Muslimen mit dem Einen Gott selbstverständlich auch nur „einen (wahren) Islam“, der jedoch von Beginn an in verschiedenen Kontexten und zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich verstanden und ausgeprägt wurde und wird – und doch der „eine Islam“ bleibt bzw. bleiben soll.

So ist etwa **Tarik**, einem 23jährigen, verheirateten *Hamburger Jung* (Selbstbezeichnung) und BWL-Diplomanden wichtig: *„Ich finde es nicht richtig vom ‚Islam in Deutschland‘ zu reden, weil der Islam als Religion ein und dieselbe Religion ist, unabhängig davon ob man das aus deutscher oder türkischer Sicht betrachtet. Das Thema müsste dann wie folgt formuliert werden: ‚Muslime in Deutschland‘ und nicht ‚Islam in Deutschland‘.“*

Dieser Einwand ist ernst zu nehmen und klarzustellen: in dieser Arbeit wird mit den Formulierungen wie „Islam in Deutschland“ die Einheit der Religion nicht in Frage gestellt, sondern thematisiert, wie der eine Islam heute in Deutschland von den hier lebenden Muslimen interpretiert, gelebt und ausgeprägt – zur „gesellschaftlich-empirischen Realität“ wird. Aus Rücksicht auf den berechtigten Hinweis werde ich jedoch die umgangssprachlichen Wendungen „deutscher (bzw. türkischer, arabischer, chinesischer...) Islam“ im Rahmen dieser Arbeit meiden.

¹² „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, Peter L. Berger und Thomas Luckmann, Fischer 2001, S. 102 ff. Die Autoren halten selbst fest, dass ihr Begriff der „symbolischen Sinnwelt“ der Durkheimschen Definition von „religion“ nahe steht. Festzuhalten ist natürlich, dass verschiedene Menschen, Gruppen und Gesellschaften diese „letzte Wirklichkeit“ sehr unterschiedlich definieren, einige etwa als betont „wissenschaftlich-nichtreligiös“ und andere gar nicht.

1.2 Neue, islamische Elite (in Deutschland)

Die „neue, islamische Elite in Deutschland“ möchte ich wie folgt definieren: „Muslime, die a) sich in Deutschland genuin religiös engagieren und b) zwischen 15 und 35 Jahren alt sind oder als Nichtmuslime den Islam angenommen haben“

- a) Muslime in Deutschland zwischen 15 und 35 Jahren

Der Grund für das besondere Interesse an dieser Generation liegt in der besonderen Form und Situation des Islam in Deutschland, der insbesondere über die türkischen „Gastarbeiter“ sowie Flüchtlinge verschiedenster Nationalität nach Deutschland kam. Dabei war lange Zeit die übergroße Mehrzahl der nach Deutschland kommenden Muslime bereits erwachsen – also, auch religiös, schon sehr weit „sozialisiert“. In einer lebensweltlichen „Fertigpackung“ aus Religion, Kultur und Tradition waren damit nahezu alle Fragen des Alltags enthalten – und wo weitere Fragen auftauchten, hielt man sich an die religiösen Autoritäten der Herkunftsländer. Hinzu kam, dass der (religiösen) Interaktion mit der nichtmuslimischen Umgebung auch in der Hinsicht von Sprache und Bildung meist enge Grenzen gesetzt waren – und dass eine übergroße Mehrheit auch keine gesteigerte Notwendigkeit dafür sah, plante man doch ohnehin –wenn genügend Geld gespart bzw. der Krieg beendet war- die Rückkehr in die Heimat.

Ganz anders dagegen die Situation der Muslime, die –in größerer Zahl seit den „Familienzusammenführungen“ in den 70ern- von Kind an hier aufwuchsen. Für diese Menschen stellten und stellen sich im Bezug auf ihr Leben ganz andere Fragen als für die Älteren – Fragen, auf die die religiösen Autoritäten der Herkunftsländer oft keine befriedigenden Antworten geben (können), schon, weil sie die Umstände in Deutschland gar nicht kennen und es nur eingeschränkt gelungen ist, islamische Institutionen „zu importieren“¹³. Über Schule, Bildungsweg, Arbeitsplatz und immer öfter auch Freundeskreis und Familie ergeben sich für diese Muslime sehr viel mehr und auch intensivere Interaktionen mit ihrer nichtmuslimischen Umgebung – mit den Menschen, aber auch deren Ideen, Fragen und religiösen Überzeugungen. An deutschen Sprachkenntnissen und Bildung sind dabei nicht selten die Jüngeren ihren Eltern überlegen.

Damit stellen sich aber eben auch kulturelle und religiöse „Übersetzungsaufgaben“ – sei es im Kontakt mit Nachbarn, Lehrern oder auch Behörden und Politikern. Eine „Rückkehr“ oder „Auswanderung“ plant konkret nur eine sehr kleine Zahl dieser Muslime – die meisten sehen ihren Lebensmittelpunkt inzwischen in Deutschland.

Folgerichtig ist davon auszugehen, dass sich Ansatz, Inhalte und Institutionen dieser „neuen, islamischen Elite“ in vielem vom Islamverständnis der ersten Einwanderergeneration unterscheiden und dass die Muslime selbst, aber auch die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft gut daran täten, hier nicht nur die Gefahren, sondern eben auch die Chancen dieser Dynamik zu entdecken und ggf. gelingendes Zusammenleben zu fördern.

Natürlich kann eine solche „schematische“ Unterscheidung nicht die gesamte Komplexität der innerislamischen Entwicklung in Deutschland umschreiben. Es engagieren sich vereinzelt auch ältere Muslime ausländischer Herkunft wie

¹³ siehe dazu Kap. 7 dieser Arbeit „Die Schwäche islamischer Institutionen in Deutschland“

Muhammed Mertek, der bereits vor Jahren Übersetzungen islamischer Bücher ins Deutsche unternommen hat und inzwischen Chefredakteur einer populären, islamisch-deutschen Quartalszeitschrift ist (siehe S. 88). Aber auch hier zeigt sich: nicht nur die Mehrzahl des mit ihm wirkenden Redaktions-, Übersetzungs- und Vereinsteam, sondern auch die übergroße Mehrzahl derer, die die deutsch-islamische Literatur nachfragen, bewegen sich dann eben doch wieder innerhalb der Definition.

Wie in den vorhergehenden Abschnitten über „Elite(n)“ und „religiöses Engagement“ bereits angedeutet, lässt sich dieses der jüngeren Generation weder inhaltlich noch institutionell als eine reine „Kopie“ des Herkunftsengagements auffassen, sondern entwickelt bisweilen neue, eigenständige und durchaus auch kritische Formen, die weit mehr auf die Notwendigkeit auch von religiöser Selbstsozialisation eingehen.

So formuliert die 22jährige **Sarua**, die den Aufbau einer islamischen Mädchengruppe übernommen hat: *„Eines meiner Ziele ist es, den Menschen zu zeigen, was Religion wirklich bedeutet. Das heißt z.B. auch differenzieren können zwischen Tradition und Religion. Jeder Mensch muss Religion für sich selbst neu interpretieren, selbst forschen, nachdenken, entdecken und Entscheidungen treffen. Religion ist nicht nur Regeln, Verbot und Gebot. Religion bedeutet v.a. eine Beziehung zu Allah/Gott aufzubauen.“*

Sulaika ist Deutsche, 28 Jahre alt, Diplom-Betriebswirtin (BA) und Teamleiterin bei einem großen Weltkonzern. Vor fünf Jahren begann sie sich –damals Katholikin- mit dem Islam zu beschäftigen, etwa ein Jahr später konvertierte sie und ist inzwischen mit einem Muslim türkischer Herkunft verheiratet. Die beiden haben einen einjährigen Sohn. Ihr islamisches Engagement schildert sie:

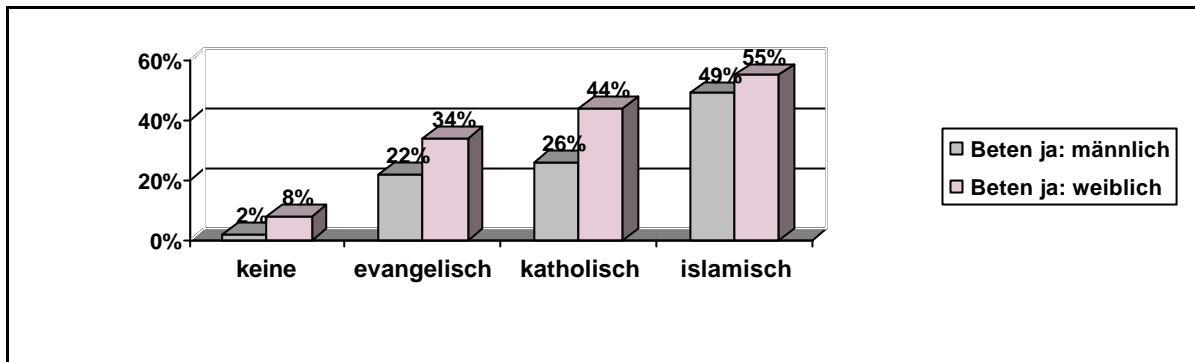
*„In erster Linie engagiere ich mich in meinem ganz persönlichen Leben religiös, indem ich versuche, Gottes Gebote einzuhalten und Gott zu „gefallen“.
In zweiter Linie engagiere ich mich, wie oben beschrieben im Rahmen meiner Arbeit bei HUDA, indem ich die Vernetzung muslimischer Frauen in Deutschland und weltweit mit unterstütze oder auch ab und zu Artikel zu islamischen Themen schreibe und damit andere muslimische Frauen in Deutschland ebenfalls zum Nachdenken über verschiedene Themen anregen möchte. Das mir dabei am meisten am Herz liegende Thema ist das der Erziehung (s.o.¹⁴) sowie das Geschlechterverhältnis im Islam.“*

So stehen die Interviewpartner dieser Arbeit stellvertretend für viele junge Muslime in Deutschland. Sie bilden und engagieren sich bewusst auch religiös, übernehmen schon in jungen Jahren Verantwortung nach innen und außen. Das „vorherrschende“ Verhältnis von Religion, Kultur und Tradition nehmen sie nicht einfach hin, sondern stellen sich der Aufgabe, sich auch religiös eine eigene Meinung zu bilden und diese zu vertreten. Wo islamische Institutionen fehlen (Mädchengruppe, Studentenvereinigung, Dialoggruppen, Religionsunterricht) gründen sie welche und ihre häufigste Umgangssprache im Rahmen ihres islamisch-religiösen Engagements ist längst deutsch. Dies alles tun sie und viele andere nicht etwa „obwohl“, sondern „weil“ sie sich als Muslime verstehen.

¹⁴ **Sulaika** verweist hier darauf, dass sie einmal in der Woche Religionsunterricht in deutscher Sprache in einer Moschee nach neuen, pädagogischen Konzepten gibt

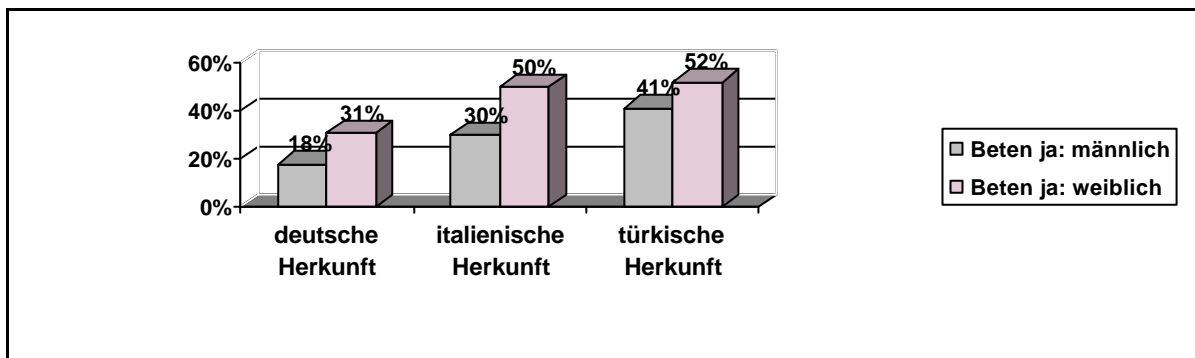
Lassen sich aber für diese qualitativen Einzelbeispiele auch quantitative Anzeichen finden?

In der 13.Shell-Jugendstudie fallen im konfessionellen Vergleich des religiösen Engagements zunächst Unterschiede deutlich auf, etwa in der Frage des Betens. Auf die Frage, ob sie beten, antworteten nach Konfession die 15-24jährigen¹⁵:



Sind junge Muslime also „einfach religiöser“ als ihre christlichen Altersgenossen? Oder wird der Islam von den jungen Muslimen vielleicht deswegen besonders thematisiert, weil in ihm die „Unterschiedlichkeit“ zur Mehrheitsgesellschaft zum Tragen kommt?

Auf den ersten Blick richtig, fällt der Vergleich differenzierter aus, wenn man die Ergebnisse der Studie nicht nach Konfession, sondern nach nationaler Herkunft anordnet.¹⁶



Hier wird deutlich, dass die Religiosität eben auch besonders ein Thema für Migranten bzw. deren Nachkommen ist. Auch junge Leute italienischer Herkunft und überwiegend katholisch-christlicher Konfession praktizieren ihre Religion weit öfter als ihre „deutschdeutschen“ Altersgenossen – obgleich sich ihr Glaube eben nicht von dem der gewachsenen Mehrheitskultur unterscheidet.

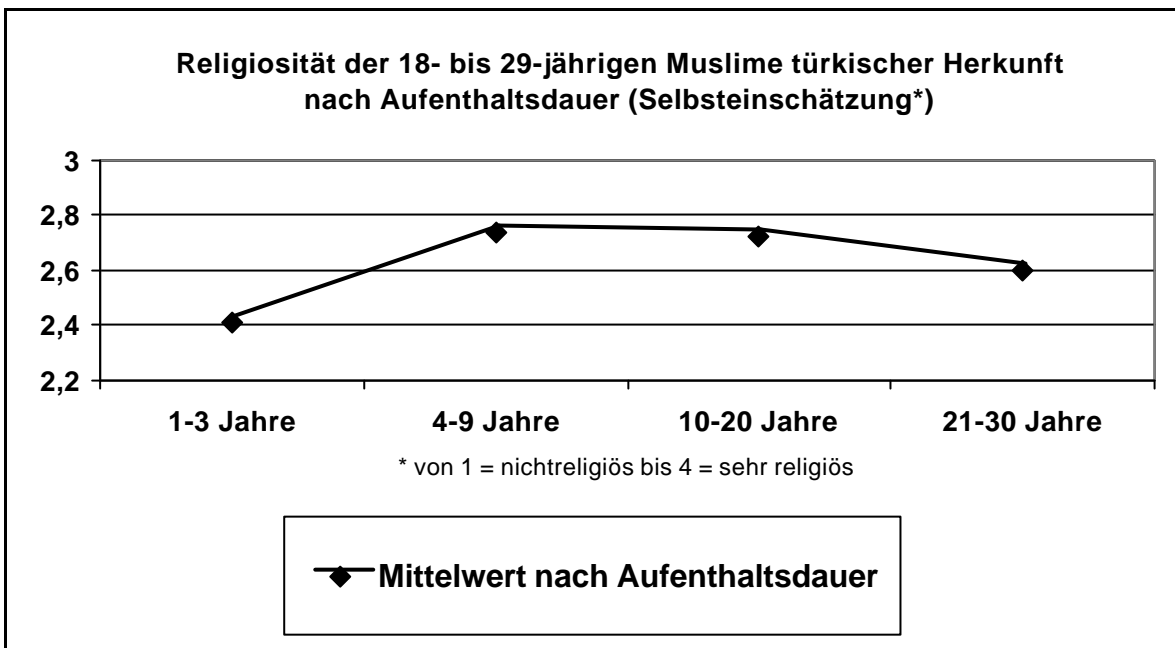
Eine naheliegende Deutung auch dieses Ergebnisses bestünde also darin, die hohe Religiosität als „noch nicht abgebaute Tradition“ zu verstehen, die auf Dauer unter dem Einfluss fortschreitender „Modernisierung“ schon abschmelzen werde.

¹⁵ 13.Shell-Jugendstudie „Jugend 2000“, Opladen 2000, , S. 158, Angaben selbständig in Diagramm umgesetzt

¹⁶ ebd., S. 165

In der Studie mit Muslimen türkischer Herkunft, wie sie das Zentrum für Türkeistudien vorgenommen hat¹⁷, müsste demnach ein lineares Abschmelzen von Religiosität mit fortschreitender Aufenthaltsdauer zu beobachten sein.

Auch hier erweist sich der Befund aber als deutlich komplexer:



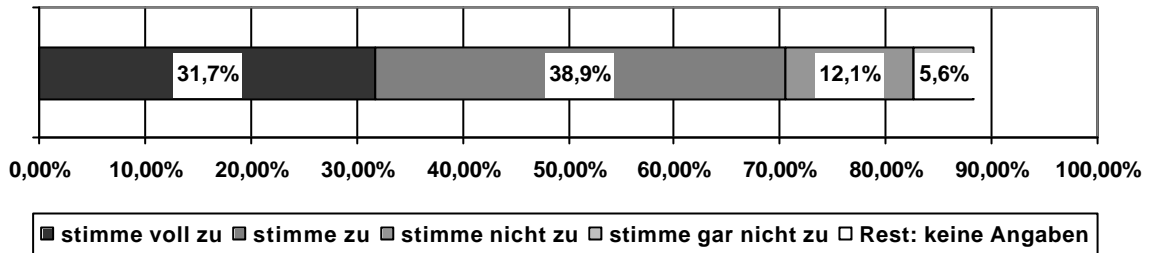
Hier wird tatsächlich eine signifikante, religiöse „Besinnung“ sichtbar, die jedoch auffälligerweise nicht etwa „sofort“ nach der Ankunft -als Reaktion auf die fremde Umgebung- einsetzt, sondern erst einige Jahre später und die selbst bei jenen wirksam bleibt, die schon von klein auf in Deutschland gelebt haben oder gar bereits hier geboren wurden – auch diese übertreffen, trotz Abschwächung, den Mittelwert der „Neuankommenden“ noch.

Dass diese Wiederentdeckung des Islam also nicht einfach als „Abwehrreflex“ gegen die deutsche Gesellschaft zu verstehen ist, sondern mitunter eng mit eigenen Identitätsfragen verwoben ist, belegen auch weitere Ergebnisse der Heitmeyer-Studie¹⁸:

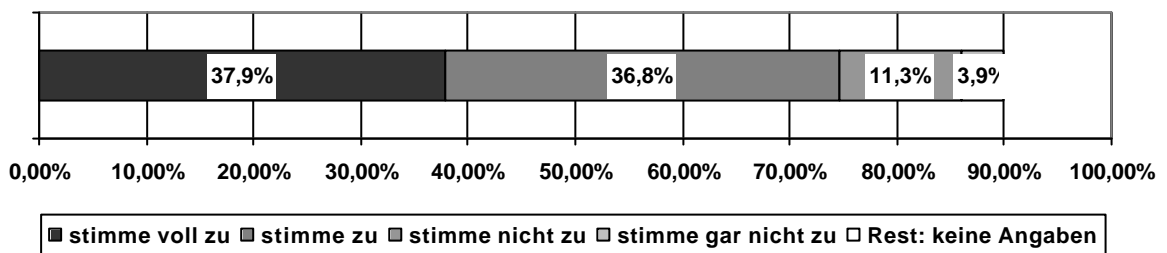
¹⁷ Faruk Sen, Martina Sauer, Dirk Halm: „Intergeneratives Verhalten und (Selbst-)Ethnisierung von türkischen Zuwanderern“, Gutachten des Zentrums für Türkeistudien für die unabhängige Kommission „Zuwanderung“, Essen 2001, Schaubild selbst

¹⁸ Heitmeyer 1997, S. 273, Fragen 259 bis 264, in der Reihenfolge der Studie, Schaubild selbst

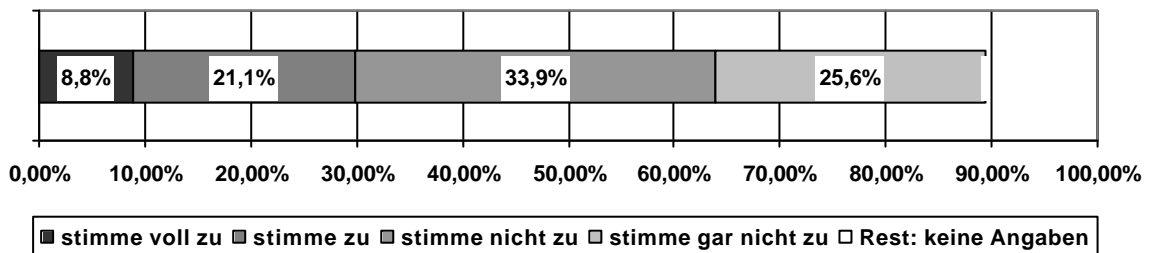
Die Fremdenfeindlichkeit hat gezeigt: Deutsche & Türken müssen enger zusammenhalten



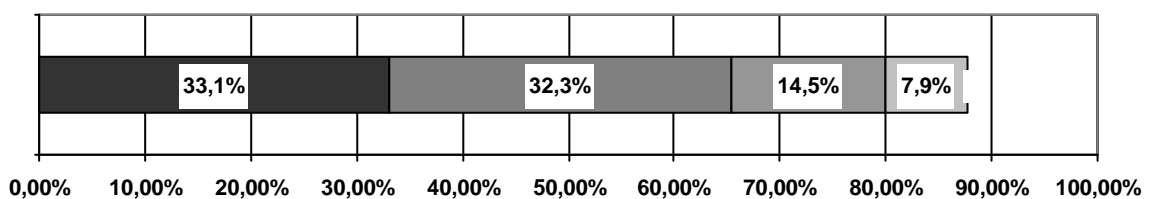
Wir können uns nie als Deutsche fühlen, weil wir nicht dazugehören.



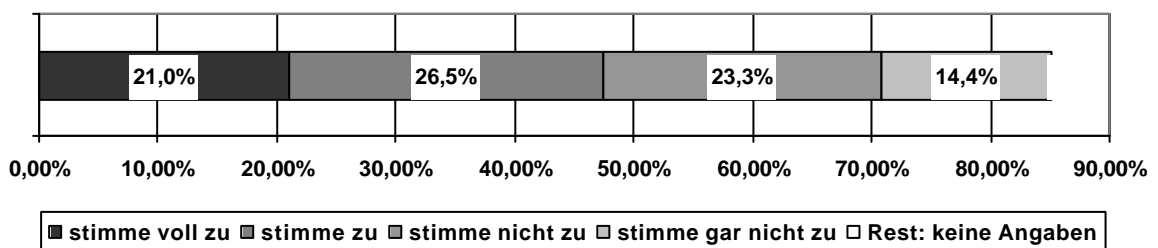
Wir können uns nicht als Türken fühlen, weil wir hier leben



Wir können uns hier als Muslime fühlen, weil der Koran überall gültig ist.



Die Deutschen lehnen uns ab, die Türken in der Türkei verstehen uns nicht, aber Muslime akzeptieren uns.



Es wird deutlich, dass unter den Befragten 15-21jährigen Schülern bereits 1997 von einer generellen Abneigung gegen die deutsche Mehrheit keine Rede sein konnte – rund 70% wünsch(t)en sich gerade gegen Fremdenfeindlichkeit ein Zusammenrücken. Gleichzeitig fühlt sich ein noch größerer Teil (noch?) nicht als Deutsche, obgleich 78,0% der Befragten angaben, bereits in Deutschland geboren zu sein¹⁹. Sich als Türke zu fühlen, bleibt nach Meinung der Mehrheit durchaus möglich, der Islam bot und bietet jedoch auch eine mögliche Alternative und gerade die letzte Antwort macht deutlich, dass selbst unter den sehr jungen Befragten bereits die Hälfte die Akzeptanz „unter Muslimen“ höher erlebte als „unter Türken“!

Leider fehlen entsprechende Studien zu Muslimen zahlenmäßig kleinerer Herkunftsgruppen in Deutschland, wie auch zur Haltung derer mit gemischtnationalen oder gar deutschem Hintergrund: die Annahme liegt jedoch nahe, dass hier, wo „nationale Milieus“ schon zahlenmäßig kaum aufrechtzuerhalten sind, der (supranationale) Islam als Identitätsgrund noch höhere Zustimmung erreicht. Auch ist anzunehmen, dass insgesamt das neue Staatsbürgerschaftsrecht und die steigende Zahl von Einbürgerungen mindestens mittelfristig Wirkung auf die Selbstkonzeption der islamischen Gemeinschaften entfalten dürften.

Den quantitativ angedeuteten Perspektivenwechsel und das neue Selbstvertrauen bringt **Hasan** im Interview mit Humor auf den Punkt: *„Ich bin der Meinung, daß es an der Zeit ist, daß nun hier aufgewachsene, geborene „Gastarbeiterkinder“ in der hiesigen Politik mitwirken sollten. Denn ich sehe unsere ältere Generation als Gäste und möchte ein guter Gastgeber sein... ☺“*

- b) Nichtmuslime, die den Islam angenommen haben

In der Antwort auf die Große Anfrage aus der CDU/CSU-Bundestagsfraktion vom 8.1.2000²⁰ zitiert die Bundesregierung die Zahl der Deutschen, die den Islam angenommen hätten, auf „bis zu 100.000 Personen“.

So schildert **Taufiq**, ein Muslim (ost-)deutscher Herkunft, inzwischen auch mit einer Muslima verheiratet und Vater von Kindern, aktives Mitglied u.a. in der Deutschen Muslimliga Bonn, einer Christlich-Islamischen Gesellschaft und einer Sufibruderschaft: *„Der Osten war zusammengebrochen, das System als solches, ich konnte einfach nicht mehr an ein neues „System“ glauben. Mein Potential an Glaube war durch den Wegfall meines Systemsglaubens in die Transzendenz entlassen worden und suchte nun nur noch sein lebbares „Biotop“. Islam ist für mich der Rückhalt, der Glaube und die Hoffnung auf ein weiteres Wachsen und Werden.“*

Andere –wie **Sulaika** und **Mirjam**- haben den Islam über ihre jetzigen Ehemänner kennen gelernt, **Halid** über türkische Freunde usw.

Viele frühere Nichtmuslime, die den Islam angenommen haben, zeichnen sich durch ein hohes, religiöses Engagement aus und ein Großteil der in den Interviews von Muslimen empfohlenen Bücher wurde von solchen Muslimen

¹⁹ Heitmeyer 1997, S. 243, Frage 6

²⁰ „Islam in Deutschland“, Drucksache des deutschen Bundestages 14/4530, v. 8.11.2000

verfasst oder übersetzt; neben dem Deutschen **Murad W. Hofmann** beispielsweise auch der Engländer **Charles Le Gai Eaton**.

Auch in den USA sorgt gerade ein Buch mit Selbstzeugnissen konvertierter Muslime für Schlagzeilen, das auch gegenüber der heutigen, „islamischen Welt“ selbstbewusst im Titel bekennt: „The Sun Is Rising In The West.“²¹

Und gerade auch aus den Reihen der neuen, islamischen Elite selbst wird tatsächlich auch eine hohe Bedeutung auch dieser innerislamischen Gruppe anerkannt, so beispielhaft **Sarua**: *„Ich persönlich denke dass **Ahmad von Denffer**, ehemaliger Vorsitzender von **Muslime Helfen München**, ein kompetenter und vertrauenswürdiger Ansprechpartner ist. Er ist konvertierter Muslim, hat sich demnach viel mit dem Islam beschäftigt.“*

Schon, weil die Entscheidung zur Annahme des Islam auch die Glaubenshaltung der anderen Muslime bestätigt und auch, weil sich in solchen Muslimen ja zeigt, dass die Zuordnung „Muslim = Ausländer“ längst überholt ist und immer weiter an Plausibilität verliert, ist anzunehmen, dass diese Gruppe also ebenfalls einen wichtigen Teil zur (neuen) Selbstkonzeption vieler islamischer Gemeinschaften beitragen kann.

- c) „Elite“

In der öffentlichen wie sozialwissenschaftlichen Diskussion – und hier jeweils nicht zuletzt in Deutschland – ist der Begriff der „Elite“ ebenso schillernd wie umstritten geblieben. Nach Peter Waldmann²² hat sich die Unterscheidung in Wert-, Funktions- und Machteliten durchgesetzt, wobei die „Werteliten“ durch ihr Vorbild und ihre Ausstrahlung auf andere, die „Funktionseliten“ durch Spezialisierung in bestimmten Bereichen (Technik, Wirtschaft, Politik, Justiz, Religion usw.) und die „Machteliten“ durch das Vermögen, ihre Ansichten und Interessen auch gegen Widerstände zu realisieren, charakterisiert werden.

Innerhalb der islamischen Religionsgemeinschaft(en) in Deutschland kommt freilich dem religiös engagierten Teil der Jüngeren sowie den zum Islam konvertierten Deutschen inzwischen in allen drei Bereichen eine besondere, prägende Bedeutung zu:

1. (Wertelite)

Sie übernehmen innerislamisch bereits jetzt starke Verantwortung, gerade auch im Kinder- und Jugendbereich. So erteilen viele dieser Muslime bereits „ehrenamtlichen“ Religionsunterricht, andere übersetzen oder schreiben Bücher und Predigten, gestalten islamische Zeitschriften und Homepages, wieder andere organisieren religiöse Veranstaltungen, betätigen sich im interreligiösen Dialog oder gründen eigene Gruppen, etwa deutschsprachige Gesprächskreise. Ein immer größerer Teil der jüngeren Muslime ausländischer Herkunft setzt sich auch von der Vermischung von Tradition und Religion ab und nimmt etwa die deutsche Staatsbürgerschaft an, weil zwischen Nationalität und Religion kein „Ursachenzusammenhang“ mehr hergestellt und die Bedeutung gesellschaftlicher

²¹ „The Sun is Rising in the West: New Muslims Tell about Their Journey to Islam“, Haleem & Bowman, Amana Publications, März 2002

²² „Elite/Elitetheorie“, P. Waldmann, in „Kleines Lexikon der Politik“, Dieter Nohlen (Hsg.), Heidelberg 2000

Teilhabe stärker betont wird. Mit all dem aber wirken sie nach innen und außen „vorbildlich“ weit über ihre kommende Rolle als Elterngeneration hinaus.

2. (Funktionselite)

Für islamische Verbände werden neben den Sprachkenntnissen auch interkulturelle, juristische und politische Kompetenzen „bezogen auf das Inland“ von schnell steigender Bedeutung. So nehmen Angehörige der genannten Gruppe mehr als nur Vermittlungs- und Übersetzungsaufgaben wahr; sie werden immer stärker auch in verantwortliche Positionen – etwa als Pressesprecher, Vorstände und Referenten – berufen, zumal etwa die Studenten unter ihnen häufig auch mehr zeitliche Möglichkeiten zum bisher dominierenden, ehrenamtlichen Engagement haben, als beispielsweise schichtarbeitende Familienväter. Auch die Tatsache, dass viele der jüngeren und der deutschen Muslime weit weniger auf den „Import“ von Auslandskonflikten ausgerichtet sind und Spendengelder transparent auf islamische und humanitäre Zwecke beschränken wollen, trägt zu einer höheren Produktivität dieser Gruppe bei, wo es um konkrete Projekte wie Moscheebauten, Kindergärten, Bildungsarbeit, Dialog usw. geht.

3. (Machtelite)

Aus dem Genannten aber ergibt sich, dass kaum ein islamischer Verband mehr ohne diese Gruppe auskommt und dass nach innen und außen abstirbt, wer sich diesem Wandel und einer ernsthaften Mitbestimmung dieser Gruppe verschließt. Beispielhaft dafür ist DITIB zu nennen, der deutsche Ableger des türkischen Staatsislam, der trotz massiver auch finanzieller und personeller Unterstützung seit Jahren sowohl inhaltlich wie institutionell rapide an jungen Mitgliedern und Einfluss verliert – siehe dazu S. 75 dieser Arbeit.

Gerade also weil die deutsche Rechtsordnung und Gesellschaft, aber auch eine wachsende Zahl der Muslime selbst auf größere, supranationale Zusammenschlüsse der Muslime im Inland (z.B. zur Erteilung von Religionsunterricht) drängen, haben die „alten“, ethnisch-kulturell bzw. außenpolitisch orientierten Strukturen, Inhalte und auch Funktionäre wohl wenig Zukunft. Die mittel- und langfristig prägenden Weichenstellungen finden bereits jetzt in deutsch-islamischen Medien, die Vernetzungen im Internet und der Austausch mehr und mehr in supranationalen (und damit deutschsprachigen) Gesprächskreisen statt.

Beispielhaft zitiert sei der 30jährige **Hasan**, inzwischen Deutscher türkischer Herkunft, „glücklich verheiratet“ und praktizierender Muslim, der sich an anderer Stelle dieser Arbeit (S. 64) klar gegen Forderungen der „Anpassung“ des Islam aussprechen wird. Und doch erweist er sich, wohl manchem Klischee zum Trotz, gerade als religiöser Muslim keinesfalls als „nichtintegriert“ oder gar passiv: *„Ich engagiere mich für den Islam, wo ich nur kann: Ich bin Gründungsmitglied einer studentischen Muslimischen Vereinigung, bin Mitglied in verschiedenen Dialogforen (auch Mitbegründer), bin mit meiner Frau Notfallseelsorger der Diözese [kath.!] im Raum Tübingen und Klinikseelsorger, hauptsächlich für muslimische Betroffene. Auf Anfragen von Zeitungen, lokalen Radio- und Fernsehsendern nehme ich Stellung oder gebe Auskunft, ich organisiere Dialogveranstaltungen und Moscheeführungen. Dies hat für mich besonders hohe Stellung, da der Informationsbedarf der Nichtmuslime sehr hoch und/oder meist*

falsch ist. Miteinander statt übereinander reden ist wichtig. Aufklärung ist sehr wichtig. Aufeinander zugehen ist sehr wichtig. Wir wollen nicht länger die „Fremden“ oder die „Muselmanen“ sein, die nur Hass, Terror und Frauenunterdrückung kennen. Wir wollen zeigen, dass Muslime ganz normale Menschen sind, mit denen man zusammenleben kann, aber die auch Fehler haben.“

- d) „(Genuines) Religiöses Engagement“ (engl. commitment)

sei definiert als jedes Aufwenden von Zeit, Arbeit und Geld, das bewusst auf die symbolische Sinnwelt, hier also auf Gott hin, ausgerichtet verstanden wird. Dass dieses Engagement dabei auch weitere „Früchte“ bringen kann –etwa soziale Kontakte, Trost, die Beantwortung von Fragen, Stabilisierung der eigenen Identität usw.- ändert am „religiösen Charakter“ des Engagements solange nichts (kann dieses vielmehr bestätigen und bestärken), solange im Verständnis des Engagierenden die symbolische Sinnwelt, hier also Gott, als letztes Motiv zentral bleibt. Wo dies nicht der Fall ist, sondern stattdessen etwa soziale, politische oder wirtschaftliche Interessen im Vordergrund stehen und eher religiös „verkleidet“ werden, spreche ich nicht mehr von „genuinem²³“ religiösem Engagement.

In der Religionspsychologie hat G. W. Allport 1966 dazu eine Unterscheidung zwischen „extrinsischer“ und „intrinsischer“ Motivation vorgenommen – wobei der „extrinsisch“ Motivierte überwiegend an Sozialprestige, gesellschaftlichen Beziehungen, Sicherheit und Trost interessiert sei, der „intrinsisch“ Motivierte dagegen die Religion „um ihrer selbst willen“ schätzte und praktizierte.²⁴

Ausgangspunkt dieser Unterscheidung waren empirische Untersuchungsergebnisse mehrerer Wissenschaftler, wonach (U.S.-amerikanische) Kirchgänger, die häufiger den Gottesdienst besuchten, weniger Vorurteile gegen Minderheiten aufwiesen als der gesellschaftliche Durchschnitt – andere aber, die nur gelegentlich die Kirchen besuchten, überdurchschnittlich viele. „Die Rolle der Religion“, so Allport, „ist widersprüchlich. Sie verursacht Vorurteile und sie beseitigt Vorurteile.“ – ein Umstand, den er und nachfolgende Wissenschaftler eben auch mit einigem Erfolg durch die unterschiedlichen Motivationsgründe für den Kirchenbesuch zu erklären suchten.

„Der extrinsisch Motivierte gebraucht seine Religion, während der intrinsisch Motivierte sie lebt.“²⁵ – die Werte etwa der Nächstenliebe würden daher vom einen eher achselzuckend als Lippenbekenntnis abgetan oder gar „benutzt“, vom anderen dagegen stärker angenommen und internalisiert.

Als Beispiel zugespitzt-„intrinsischer“ Religiosität im Islam wäre beispielhaft die frühe Mystikerin **Rab'ia von Basra** (gest. 801) zu nennen, die ihren Protest gegen Verweltlichung und Korruption des Glaubens dadurch deutlich machte, dass sie sogar zum Verzicht auf das Nachdenken über jede „religiöse“ Belohnung oder Bestrafung aufrief. Nach einer bis heute unter Muslimen wie Nichtmuslimen sehr populären Überlieferung sei sie dazu mit einer Fackel in der einen und einem Eimer Wasser in der Hand durch die Straßen gegangen und habe dies auf

²³ genuin, aus dem lateinischen „echt, naturgemäß“

²⁴ Brom 1992, S. 375, mit Bezug auf G.W. Allport „The religious context of prejudice“, in: Journal for the Scientific Study of Religion Nr. 5/1966, S. 447-457

²⁵ ebd., S. 375

Nachfrage wie folgt begründet: *„Ich will Wasser in die Hölle gießen und Feuer ans Paradies legen, damit diese beiden Schleier verschwinden und niemand mehr Gott aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet, sondern allein um seiner ewigen Schönheit willen.“*²⁶

So klar und ansprechend diese Unterscheidung zwischen extrinsischer und intrinsischer Religiosität zunächst scheinen mag, so schwierig erwiesen sich jedoch Versuche der empirischen Erfassung und Bemessung. Faktisch ist wohl anzunehmen, dass wir es in den meisten Einzelfällen mit einem von Situation zu Situation wechselnden und schwer zu entwirrenden „Motivationsbündel“ zu tun haben. Auch ist noch nicht untersucht, inwiefern sich die Ergebnisse –Abbau von Vorurteilen gegenüber Minderheiten- kontextunabhängig darstellen; ob sie sich in jedem religiösen Sinnsystem oder auch nur einer Kirchengemeinde früherer Jahrhunderte genau so dargestellt hätten, kann sicherlich mit guten Argumenten angezweifelt werden.

Für diese v.a. religionssoziologisch ausgerichtete Arbeit legen die Ergebnisse immerhin nahe, nach dem Verhältnis von **Fremdsozialisation**²⁷ –Religiosität als Nachahmung, Befolgen von Instruktionen und zur Erlangung sozialer Bestätigung bzw. Vermeidung von Sanktionen- und subjektiv erfahrener **Selbstsozialisation** –Religiosität durch eigenes Erleben, Denken/Fragen und Verhalten/Probieren- als Hintergrund religiösen Engagements zu fragen. „(Genuin) religiöses Engagement“ strebt demnach nicht vordringlich nach der Erfüllung fremdvermittelter –äußerlicher- Normen, sondern speist sich überwiegend aus selbstsozialisierter –verinnerlichter- Motivation im Bezug auf das symbolische Sinnsystem, islamisch auf Gott.

Diesen „qualitativ erlebbaren“ Unterschied zwischen „*unbedingter*“ und „*freiwilliger*“ Pflicht und dessen Bedeutung für die Zwecke unserer Arbeit schildert die 22jährige **Sarua**, Deutsche jemenitisch-syrischer Herkunft, die neben ihrem Universitätsstudium bereits ein religionspädagogisches Fernstudium an einem islamischen Institut in Köln absolviert hat und eine wachsende, islamische Mädchengruppe leitet:

„In unserer kleinen Stadt (12000 Einwohner) haben wir eine Mädchengruppe gegründet. Die Mädchen, die kommen, saugen förmlich an den Informationen, die sie bekommen, da sie Islam so nie erlebt haben. Sie bekommen Hoffnung, Gänsehaut und Wissensdurst. Sie kennen Islam nur als unbedingte Pflicht, doch jetzt lernen sie ihn und Gott lieben und das erst regt ihr Pflichtbewusstsein an. Endlich werden sie bereit zur "freiwilligen Pflicht". Ihr Leben bekommt System und Freiheit...

Anfangs kamen nur eine Handvoll junger Mädchen. Nur ca. 4-6 Wochen waren es 15 und mehr (die Treffen finden einmal in der Woche für zwei Stunden statt). Erst da habe ich gemerkt, wie wichtig solche Treffen für die Mädchen sind (im Alter zwischen 14 und 20). Jede Woche sehe ich neue Gesichter.“

Stark nachgefragte, „*freiwillige*“ islamische Religiosität durch junge Menschen? Obgleich der Koran in einem bekannten und vielzitierten Vers zum Verzicht auf

²⁶ „Sufismus – Eine Einführung in die islamische Mystik“, Annemarie Schimmel, Beck 2000, S. 16

²⁷ Die Unterscheidung Fremd- und Selbstsozialisation bei Grom 1992, S. 30ff

Zwang aufruft²⁸, behaupten auch Muslime nicht, dass dies immer so gehandhabt wurde und wird.

Und doch: In der Heitmeyer-Studie anonym befragt, mit welcher Bestrafung jugendliche (15-21 J.) Muslime türkischer Herkunft durch ihre Väter zu rechnen hätten, wenn sie gegen „grundlegende Gebote Ihrer Religionsgemeinschaft“ verstießen, antwortete rund die Hälfte (49,7%) mit „keine“, ein gutes Viertel (25,3%) rechnete immerhin mit „leichter“ und nur ein Fünftel mit „strenger“ (13,8%) oder gar „sehr strenger“ (7,7%) Bestrafung (keine Angaben: 3,5%).²⁹

Als „religiös“ –wenn auch auf verschiedene Weise und leider ohne dass Korrelationen untersucht worden wären- bezeichneten sich jedoch rund 80% der Befragten³⁰, was auch den Ergebnissen der Adenauer-Stiftung³¹ entspricht – mindestens ein signifikanter Teil der Befragten benötigt also tatsächlich keinen „Zwang“ zur Aufrechterhaltung von Religiosität.

Auch in den Interviews berichten darüber hinaus nicht nur etwa Deutsche, die den Islam angenommen haben, sondern auch junge Muslime ausländischer Herkunft sogar von Kritik ihrer familiären und durchaus religiösen Umgebung an „zuviel“ religiösem Engagement – so beispielhaft **Bayram**, 22jähriger Student der Politikwissenschaften türkischer Herkunft: *„D.h. wenn ich davon erfahre, dass irgendwo ein Muslim benötigt wird um über dieses oder jenes Thema des Islams zu referieren, dann versuche ich natürlich auszuhelfen.*

Meine Familie bewertet dies selbstverständlich positiv, auch wenn sie hin und wieder mal über meine Zeitverteilung zwischen Uni und Engagement Einwände erhebt.“

Der 30jährige **Ibrahim** meint entsprechend: *„Meine Familie (Ehepartner, Eltern, Geschwister) bewertet meinen Einsatz weitestgehend positiv. Doch werde ich ab und zu direkt oder indirekt darauf aufmerksam gemacht, dass ich mein ehrenamtliches Engagement etwas einschränken und meiner Familie bzw. meiner Gesundheit mehr Beachtung und Zeit schenken sollte.“*

Wie aber steht es um das von **Sarua** postulierte Begriffspaar von „System und Freiheit“? Ist tatsächlich vorstellbar, dass junge Menschen islamisch-religiöses Engagement, das ja im Hinblick auf verschiedene Gebote auch Verpflichtungscharakter enthält, subjektiv auch als „befreiend“ erleben?

Auch hierzu liegen leider bisher kaum wahrgenommene Ergebnisse der Heitmeyer-Studie vor, zumal dankenswerterweise auch eine Scheidung der Ergebnisse der befragten Gesamtheit und derer, für die die Glaubensgemeinschaft des Islam große oder sehr große Bedeutung hatte, vorgenommen wurde³²:

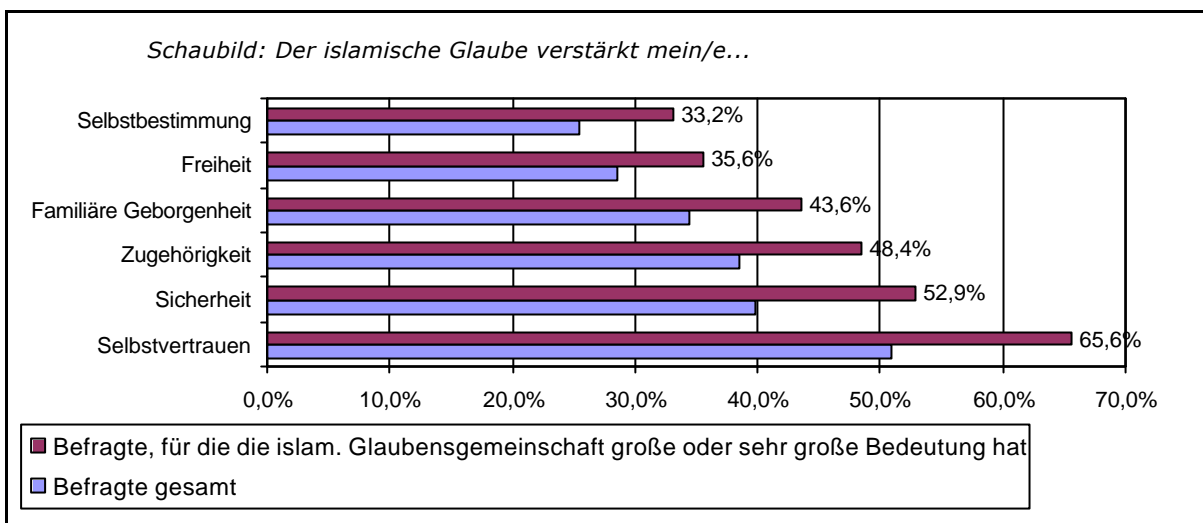
²⁸ „Der Koran“, Übersetzung nach M.W. Hofmann, Hugendubel 1999, Sure 2:256

²⁹ Heitmeyer 1997, S. 255 / Die Ergebnisse in Bezug auf die Mütter sehen sogar noch etwas „milder“ aus.

³⁰ ebd., S. 259 (Frage 48) und Seite 264 (Frage 64)

³¹ „Türken in Deutschland I“, Konrad-Adenauer-Stiftung, 12/2001, Dr. von Wilamowitz-Moellendorf,

³² Datenreihen nach Heitmeyer 1997, S. 97 und S. 264



Hier zeichnet sich bereits ab, dass sich islamisch-religiöses Engagement auch als Weg zur *Identitätssicherung* nachvollziehen lässt und sog. „modernen Werten“, die auf eine Stärkung der Persönlichkeit als Individuum abzielen – hier v.a. Selbstvertrauen, Freiheit, Selbstbestimmung- nicht generell entgegenstehen muss, ja diese mitunter sogar mit-vermitteln bzw. bekräftigen kann.

2. Der Islam in der spätmodernen Identitätskonstruktion

Die Aussage: „Ich bin ein(e) Muslim(a).“ ist eine Aussage über die eigene Identität. Fragt man hier genauer nach –im Interview: Welche Rolle spielt der Islam in Ihrem Leben? – bekommt man von verschiedenen Muslimen mitunter sehr verschiedene Antworten.

So bekennt **Abu Halid**, ein religiös sehr engagierter Diplom-Physiker türkischer Herkunft: „*Die Rolle! Für mich gibt es kein Leben außerhalb des Islam. Ist mein Bezugspunkt für mein Leben und das Leben danach.*“

Die Bedeutung des Islam in seinem Leben definiert **Aiman**, Pressesprecher des Zentralrates der Muslime und Leiter von www.islam.de, wie folgt: „*Zentrale und ausgleichende Rolle, ohne ihn ich die schwierigen Herausforderungen nicht so einfach meistern könnte.*“

Dagegen antwortet **Derya**, Angestellte bei einer Versicherung: „*Islam ist meine Religion, an das was ich glaube. Es ist lediglich meine Meinung. Ich glaube an Gott und an seine Propheten, die auf die Welt geschickt hat, die seinen Namen und seine Existenz verkünden sollen. Im Islam ist die Lebensweise angegeben, wonach und wie man Leben soll. Ich weiß allerdings nicht, ob ich danach je leben könnte. Ich will und möchte als eine Frau alleine meine Ziele und Zukunft gestalten, welches vielleicht zum Teil gegen den Islam aussagt. Das wichtigste ist, finde ich, überhaupt an Gott zu glauben.*“

Ganz klar: alle drei verstehen sich als Muslime – doch nimmt die Religion in ihrem Leben und ihrer Identität offensichtlich je unterschiedliche Bedeutungen und Ausprägungen an. Für **Abu Halid** „ist“ der Islam das Leben, bei **Aiman** „hat“ er eine zentrale Rolle, bei **Derya** ist es „lediglich meine Meinung.“

Mit Berger und Luckmann gehe ich davon aus, dass Identität nicht einfach „gegeben“ ist, sondern im Wechselspiel von Umfeld (Fremdsozialisation) und Individuum (Selbstsozialisation) „konstruiert“ wird³³. Dabei haben sich die „Spielregeln“ in verschiedenen Kontexten, Kulturen und zu verschiedenen Zeiten ganz offenbar sehr unterschiedlich ausgeprägt.

Was also im einen Kontext jeweils als „selbstverständliche Wirklichkeit“ sozialisiert und erlebt wird, kann im anderen als seltsame, wenn nicht bedrohliche Abirrung erscheinen – nachprüfbar etwa anhand der Frage, ob Gott denn nun existiere oder nicht.

Ich möchte also Skepsis gegen Identitätstheorien formulieren, die beanspruchen, „überzeitlich“ und „überörtlich“, also zu jeder Zeit, in jeder Kultur und an jedem Ort, uneingeschränkt anwendbar zu sein.

Das hier angewandte Modell der „Identitätskonstruktionen in der Spätmoderne“³⁴, ist dagegen über zehn Jahre an und mit jungen Menschen der gleichen Generation in Deutschland entwickelt worden, wie sie hier auch von den jüngeren Muslimen repräsentiert wird³⁵. Die Gegebenheiten der Gegenwart – wie ein enormes, pluralistisches Angebot an Identitätsmodellen auf der einen, größere Unsicherheit im Hinblick auf verbindliche Normen, Rollen aber etwa auch Arbeitsplätze auf der anderen Seite – wurden also intensiv durchgearbeitet und ins Modell integriert.

So ergab sich die spannende Aufgabe, v.a. unter Hinzuziehung von Berger und Berger/Luckmann zu versuchen, den Lebensbereich „Religion“ in die Theorie einzufügen – was sich nicht nur als leichter, sondern letztlich auch als ergiebiger erweisen sollte, als anfangs abzusehen war.

2.1 Identität/ Identitätskonstruktion/ Identitätsarbeit

Nach dem Modell des Teams um Keupp geht es bei **„Identität“** immer um die *Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven „Innen“ und dem gesellschaftlichen „Außen.“*³⁶

Das Individuum konstruiert sich in der Auseinandersetzung mit der Umgebung beständig neu – eine „aktive Leistung der Subjekte“ gerade in Zeiten, in denen die Gesellschaft „weniger inneren Zusammenhalt“, dafür aber auch größere Möglichkeiten „selbstbestimmter Konstruktion“ bietet³⁷.

„Das zentrale Medium der **Identitätsarbeit** aber ist die **Selbsterzählung.**“³⁸ – die Art und Weise, wie das Individuum selbstrelevante Ereignisse aufeinander bezieht und >sich< und anderen mitteilt.

³³ Berger/Luckmann 2001, S. 185

³⁴ „Identitätskonstruktionen – Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne“, Heiner Keupp u.a., rowohlt 1999

³⁵ in der Tat waren auch junge Menschen ausländischer Herkunft Bestandteil der Studie.

³⁶ Keupp u.a., „Identitätskonstruktionen – Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne“, Rowohlt 1999, S. 28

³⁷ ebd., S. 87

³⁸ ebd., S. 216 – Man beachte auch die Nähe der „Selbsterzählung“ zur (religions-)psychologischen „Selbstsozialisation“, etwa nach Grom 1992, S. 30 ff.

Über die Reflexion von Selbsterfahrungen in bestimmten Situationen und deren Verknüpfung entstehen dabei **Teilidentitäten** – etwa in der Familie, der Schule, Arbeit, der Freizeit, Gesundheit, Religion usw. Diese Teilidentitäten sind ebenfalls sprachlich konstruiert, überlappen einander, entwickeln und verändern sich in Umfang und Bedeutung. Hier kann durchaus auch von den verschiedenen „Rollen“³⁹ gesprochen werden, die wir im Leben vor uns selbst und anderen annehmen. Die „wichtigste Rolle“ spielt dabei die **dominierende Teilidentität** – der Lebensbereich, der uns (aktuell) am wichtigsten ist.

Über die Verdichtung biographischer Erlebnisse und erfahrener (Selbst- und Fremd-)Bewertungen der eigenen Person entsteht das **Identitätsgefühl**, dicht am umgangssprachlichen „Selbstwertgefühl“. Es enthält sowohl Bewertungen über die Art und Qualität der Beziehung zu sich selbst (*Selbstgefühl*) wie auch darüber, ob und wie die Anforderungen des Alltags bewältigt werden können (*Kohärenzgefühl*). Dabei versucht das Individuum seine Selbsterfahrungen auch zu drei wesentlichen Gefühls-Komponenten zu verdichten:

◇ zu **Sinnhaftigkeit**, dem Gefühl, das eigene Leben „mache Sinn“, etwa durch ein „gottgefälligen Leben“, durch „Karriere“ oder „eine glückliche Familie“,

◇ zu **Machbarkeit**, dem Gefühl, das eigene Leben „im Griff“ zu haben und Identitätsentwürfe auch realisieren zu können, etwa einen angestrebten Beruf ergreifen, Verantwortung zu übernehmen, eine Familie gründen zu können u.ä.

◇ zu **Verstehbarkeit**, dem Gefühl, dass die eigene Biographie zwar Außeneinflüssen unterliegt, letztlich aber auch selbstbestimmt ist bzw. im religiösen Sinne Gottes Willen entspricht⁴⁰.

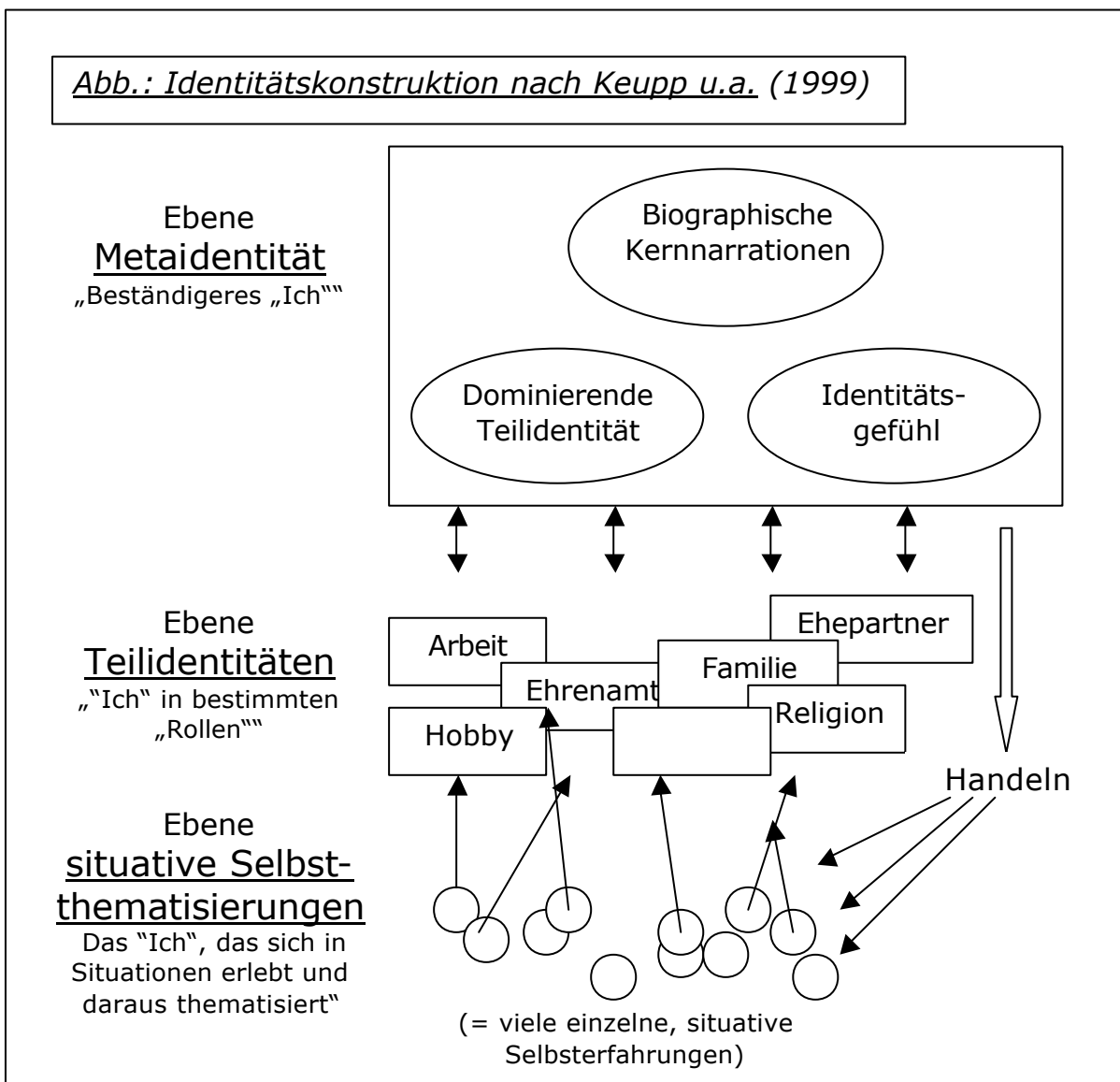
Der bewusste Teil des Identitätsgefühles und der Teilidentitäten führen schließlich zu einer „Verdichtung der Darstellung der eigenen Person“ – den **Kernnarrationen**, mit denen wir uns >uns< und anderen erzählen⁴¹.

Es wird deutlich, welche Vielfalt an Konstruktions-, Erzählungs-, Verknüpfungs-, Aushandlungs- und auch Abwägungsleistungen ein Individuum beständig zu vollbringen hat – insbesondere in Umbruch- und Orientierungsphasen wie der Jugend, der Migration oder der Zeit der Annahme und Verinnerlichung einer Religion oder Weltanschauung.

³⁹ hier knüpfe ich an Berger & Luckmann an, deren Konzept von „Rollen als Teilobjektivationen des Selbst“ dem der keuppschen Teilidentität sehr nahe kommt, jedoch stärker betont, dass die Typisierungen (Was ist Arbeit, Familie, Hobby, Politik, Religion?) nicht nur durch das Individuum, sondern mehr noch durch die Gesellschaft (vor-)konstruiert werden., siehe Berger/Luckmann, S. 76 ff.

⁴⁰ Dass „Verstehbarkeit“ für einen Muslim (und wohl auch Anhänger manch anderer Religion) unter Umständen weniger „Selbst“bestimmung als vielmehr die Ergebenheit in den Willen Gottes bedeuten kann, ist eine ergänzende Annahme, mit der ich eine „westliche Engführung“ des Identitätsgefühlbegriffes vermeiden möchte.

⁴¹ Schaubild nach Keupp u.a., S. 218



Hier ergibt sich jedoch die Möglichkeit, die unterschiedlichen „Rollen“ des Islam im Leben der zitierten Muslime **Abu Halid**, **Aiman** und **Derya** wissenschaftlich einzuordnen. Für **Derya** ist der Islam erkennbar eine Teilidentität „unter anderen“ – sie bekennt sich durchaus als Muslima, hebt aber hervor, es handele sich hierbei „jediglich“ um ihre Meinung und ihre Religion und sie wolle als Frau ihr eigenes Leben leben.

Bei **Aiman** spielt der Islam die zentrale und ausgleichende Rolle – die dominierende Teilidentität. Sie ist wesentlich in seinem Selbstverständnis und „balanciert“ die anderen Teilbereiche aus, prägt sie sicher auch mit.

Bei **Abu Halid** schließlich ist der Islam nicht nur die dominierende Teilidentität – sondern soll auch alle anderen Bereiche (Vaterschaft, Beruf usw.) einschließen. Ein Leben „außerhalb des Islam“ soll es für ihn nicht geben, wobei mit dem Satz „für mich“ eben auch ausgedrückt ist, dass er diese Entscheidung individuell getroffen hat.

2.2 Liberal, konservativ, orthodox – Schwierigkeiten und Konzeption einer Kategorisierung

An dieser Stelle, am Sitz der Religion in der individuellen Identität, möchte ich vorschlagen, die so häufig –von Muslimen wie Nichtmuslimen- verwendeten und so selten klar definierten Kategorien liberal, konservativ und orthodox festzumachen. Den Extremismus werde ich in Kap. 9 gesondert untersuchen.

Gerade weil im Islam letztlich jeder Muslim in individueller Verantwortung vor Gott steht, stellte sich –sowohl muslimischen wie nichtmuslimischen Medien, Referenten und Wissenschaftlern- früh die Frage, wie verschiedene Auffassungen und Ausprägungen islamischer Frömmigkeit und Lebenspraxis begrifflich zu fassen seien. Schließlich übernahm man bis in die Alltagssprache begrifflich das Vokabular aus dem Judentum, in dem sich –vor sehr ähnliche Fragen wie der Islam gestellt- drei bis heute lebendige „Hauptströme“ entwickelt haben – das liberale, konservative und orthodoxe Judentum.⁴² Auch **Taufiq**, ein deutscher Muslim, spricht in seinem Interview unbefangen von „*liberalen, orthodoxen und gemäßigten Auffassungen*“ innerhalb des Islam in Deutschland.

Näher betrachtet, ergeben sich bei dieser –faktisch „bereits geschehenen“- Übertragung jedoch analytische und auch deskriptive Probleme:

1. Im Gegensatz zu Juden- und auch Christentum gibt es auch zwischen „liberalen“ und „orthodoxen“ Muslimen kaum Dissens über die Gestaltung des Gottesdienstes, dessen Rituale sich in Überlieferung und arabischer Sprache praktisch global einheitlich erhalten haben. Angesichts des auch körperbetonten Gebetsverlaufes wird gerade auch von Frauen die Geschlechtertrennung beim Moscheegebet kaum grundsätzlich in Frage gestellt, „Altardienste“ oder dergleichen sind nichtexistent – allein um Sprache und Inhalt der Predigten (nicht der Gebete und Koranrezitationen, die weltweit in Arabisch erfolgen) entzündeten sich bisweilen Kontroversen. Aber selbst diese schließen eine gegenseitige Teilnahme am rituellen Gebet nicht aus, weswegen es –neben dem Sonderfall von Sufiorden- wohl „Neigungsgruppen“ gibt und geben wird, kaum aber auch im Ritual unterschiedliche „Congregations“ wie in Juden- oder Christentum, die sich also durch unterschiedliche Gottesdienstformen und entsprechend divers gestaltete Gebetsräume unterscheiden und auch abgrenzen.

2. Auch „theologisch“ fallen die Unterschiede zwischen den Strömungen keinesfalls so stark aus, dass sie die Gemeinsamkeit aufheben müssten. Auch „liberalere“ Muslime erkennen das Bekenntnis und den Koran als wortwörtliche Gottesoffenbarung an und achten den Kernbestand der Prophetenüberlieferungen – sie empfehlen und praktizieren eben eigene Interpretationszugänge und weisen im übrigen darauf hin, als Individuen vor Gott letztlich selbst verantwortlich zu sein. Auch die „fünf Säulen des Islam“ –Bekenntnis, Gebet, Fasten, Almosengabe und Pilgerfahrt- werden wenigstens im Grundsatz auch von der übergroßen Zahl derjenigen bejaht, die sie selbst nicht oder nicht regelmäßig praktizieren.

3. Damit aber verbleiben sprachliche, lebensweltliche (auch schicht- und bildungsspezifische), kulturelle, ggf. auch persönliche und politische Differenzen,

⁴² „Die Juden – Volk, Geschichte, Religion“, Prof. (Rabbiner) Leo Trepp, Rowohlt 1998

die zur alleinigen Basis „religiös-konfessioneller“ Unterscheidungen zu machen wohl weder aus religiöser Innen- noch religionswissenschaftlicher Außenperspektive angemessen wäre.

Die Schwierigkeit, hier konfessionelle Grenzen festzumachen, stellte sich auch prägnant der Heitmeyer-Studie, in der sich 58,5% der Befragten als „Sunniten“, aber schon 13,8% einfach als „Muslime“, 13,3% als Aleviten und 12,4% als „Sonstige“ (nicht dabei: 0,5% Christen) bezeichneten – eine Schwierigkeit, der sich die Studienherausgeber mehr schlecht als recht durch Nichtberücksichtigung im interpretativen Teil entziehen.⁴³

Nun werden in der gesellschaftlichen Realität neben politischen Kategorien vor allem auch **Kleidungsstile** als „Unterscheidungsmerkmal“ herangezogen, nach dem Motto: Wessen Frau ein Kopftuch trägt, ist konservativ, wer dazu noch selbst etwa einen Bart trägt, orthodox.

Allein, auch diese Äußerlichkeiten –so sehr sie zur oberflächlichen Kategorisierung einzuladen scheinen- können trügen. So gibt es zahlreiche national(istisch) oder ethnisch orientierte Gemeinschaften auch in Deutschland, in denen grundlegende Lehren des Islam –wie die grundsätzliche Gleichwertigkeit mindestens aller Muslime unbeschadet ihrer Nationalität oder Ethnie oder das Alkoholverbot- ganz offensichtlich so nicht gelten; die Frauen sich aber „traditionell“ bedeckt kleiden und sich in eigenen, getrennten Räumlichkeiten aufhalten.⁴⁴ Gerade in solchen Zusammenhängen wird dann aber auch schnell deutlich, dass ein „liberales“ Religionsverständnis eben keinesfalls „automatisch“ Integration, Gleichberechtigung und politische Friedfertigkeit implizieren muss – auch in der deutschen Geschichte (man denke bspw. an das sog. „Deutsche Christentum“) hatte ein Zurückstellen religiöser Inhalte etwa unter politisch-nationale Forderungen eben keine allgemeine Gesetzmäßigkeit „zum Besseren“ zur Folge – sondern oftmals vielmehr auch das krasse Gegenteil.

Umgekehrt gab und gibt es eine durchaus wachsende Zahl von Muslimas, in deren Leben die Religion einen zentralen Stellenwert einnimmt, die die „Säulen“ des Islam –samt des mehrmaligen, täglichen Gebets- ernsthaft zu erfüllen trachten, aber aufgrund eigenständiger Koraninterpretation und Gewissensentscheidung zu dem Schluss kommen, mindestens im Alltag kein Kopftuch zu tragen. Diese Muslimas aufgrund dieser Entscheidung pauschal dem „liberalen Islam“ zuzuordnen, ginge an der komplexeren Wirklichkeit vorbei.

Wenn aber die Vielfalt des Islam in Deutschland sich auch innerhalb vieler Moscheegemeinden finden kann und findet, wenn sich Unterschiede kaum in Ritual und Bekenntnis, sondern allenfalls in der –je individuell vor Gott verantworteten- Interpretation und Umsetzung der Religion zeigen, dann halte ich eine Definition der Begriffe auch nur am Einzelnen für zielführend.

Die Identität der Religionsgemeinschaft als Ganzes wird nur dadurch auch nicht „künstlich“ in Frage gestellt (also keine „Konfessionen“ gezogen, wo keine sind), andererseits erlaubt dieses Modell auch das Nachzeichnen der oft fließenden Übergänge im Leben der Menschen, in denen sich –man denke etwa an Jugend oder hohes Alter- Sitz und Bedeutung der Religion doch sehr verändern kann.

⁴³ Heitmeyer 1997, S. 243, Frage 4

⁴⁴ Darstellungen des türkischen Nationalismus u.a. in: „Verfassungsschutzbericht Baden-Württemberg 2000“, S. 155, und auch „Graue Wölfe heulen wieder“, Alsan, Bozay u.a., Unrast 2000

Ein **liberaler Muslim** wäre damit, in wessen Leben der Islam zwar „eine Rolle“ als Teilidentität, nicht aber die dominante spielt. Im Regelfall werden also Bekenntnis und die „fünf Säulen“ des Islam grundsätzlich bejaht, jedoch selbst nicht regelmäßig praktiziert, auch das Alkoholverbot und Fastengebot bisweilen ignoriert, sofern Motive anderer Teilidentitäten (Beruf, Freizeit usw.) dem entgegenstehen. Das religiöse Engagement erwies sich –im Vergleich der Interviews- insgesamt als eher niedrig, in einigen Fällen wurde aber durchaus Interesse an religiöser (Weiter-)Bildung oder auch an einer religiösen Entwicklung des eigenen Lebensstils formuliert.

In den Interviews gab es –neben o.g. **Derya-** beispielhaft folgende Formulierungen:

- „Die Religion spielt sicherlich nicht die größte Rolle in meinem Leben, begleitet mich jedoch täglich und steht mir bei. Jeder Muslim definiert für sich, was Glaube ist.“ (**Hossein**)

- „Eine sehr große Rolle, aber leider fühle ich mich nicht reif genug, um die Verpflichtungen durchzuführen, welche die Religion mit sich bringt. (z.B.5 mal am Tag beten)“ (**Ilyas**)

Womöglich den Übergang von der „liberalen“ in die „konservative“ Umsetzung deutet **Turgay** an, 25jähriger Student der Informatik. Für ihn spielt der Islam „von Tag zu Tag eine immer größere Rolle, da ich immer öfter alltägliche Situationen auf ihre Islamtauglichkeit hin überprüfe.“

Bei ihm wird auch deutlich, dass sich der Sitz der Religion im Identitätsgefüge biographisch auch mehrfach verändern kann und dies auch durch bewusste Entscheidungen „mit-gesteuert“ werden kann: „Ich war früher das was man einen praktizierenden Moslem nennt. In den letzten Jahren ist das irgendwie verloren gegangen. Ich bin gerade aber dabei, die Fehler der Vergangenheit auszubügeln. In der nächsten Zeit werde ich wieder damit anfangen ein anständiger Moslem zu werden.“

Ein bekanntes wie umstrittenes Konzept hat etwa **Bassam Tibi** als „liberaler Muslim“⁴⁵ (Selbstbezeichnung) in Form seines „Euro-Islam“ vorgelegt, „einer reformerischen, an der zivilisatorischen Identität Europas ausgerichteten Islam-Deutung“⁴⁶. Er formuliert dabei sehr deutlich, dass sich also die islamische und generell überhaupt jede andere –auch die deutsche- Teilidentität an der von ihm postulierten „zivilisatorischen“ Identität nach französisch-laizistischem Vorbild „auszurichten“ habe, die damit die dominante Teilidentität wird – eine Festschreibung einer persönlichen Identitätskonstruktion.⁴⁷

Auch **Tibi** unterscheidet dabei innerislamisch „drei Hauptströme“ – den „Volks-Islam“, den „Schari’a-Islam“ und den, also seinen, „Reform-Islam“⁴⁸ – hebt

⁴⁵ so in der Vorrede zu „Islamische Zuwanderung – Die gescheiterte Integration“, Bassam Tibi, DVA 2002

⁴⁶ ebd., S. 25 – „Siebte These“

⁴⁷ So in den Schlusssätzen, ebd. S. 354: „Deutschland hat heute die Chance, eine normale westliche Nation zu werden. Werden die Deutschen diese Chance wahrnehmen? Als Muslim und Migrant kann ich dies nur wünschen.“

⁴⁸ ebd., S. 320

allerdings hervor, dass nur letzterer die Probleme zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in Europa lösen könne⁴⁹.

Auch im „liberalen“ Gewand können also durchaus Alleingeltungsansprüche formuliert werden – und dass **Tibi** den deutschen Staat und Zivilgesellschaft dann auch auffordert, seine persönliche Identitätskonstruktion für alle Muslime und generell für alle Deutschen verbindlich zu machen, erklärt die Heftigkeit der Ablehnung, auf die er gerade unter jüngeren Muslimen trifft und die auch in einigen Interviews dieser Arbeit selbständig thematisiert wurde.

Ein **konservativer Muslim** wäre dagegen in diesem Modell ein Mensch, in dessen Identitätskonstruktion der Islam eine zentrale Rolle –die der dominierenden Teilidentität- angenommen hat. So werden also die täglichen Gebete und das Fasten im Regelfall ernsthaft verrichtet, Alkohol und Glücksspiel gemieden. Wenn aber die Religion damit auch in alle Lebensbereiche hineinwirkt, so wird diesen anderen Teilidentitäten doch nicht jede Autonomie abgesprochen. Vielmehr wird häufig betont, dass der Islam helfe, die verschiedenen Bereiche und Anforderungen des eigenen Lebens sinnhaft auszubalancieren. Soweit möglich, werden dabei „klassische“ Auslegungen des Islam bewahrt – gleichzeitig wird jedoch die Notwendigkeit betont, den Islam „in die heutige Zeit“ hinein auszulegen.

In den Interviews gab es –neben o.g. **Aiman-** beispielhaft diese Formulierungen zur Frage, welche Rolle der Islam im eigenen Leben spiele:

„Die bedeutendste Rolle. Es erfüllt und bereichert meinen Lebensinhalt.“
(**Hayal**)

„Der Islam ist der Regisseur meines Spielfilmes (Lebens).“ (**Salih**)

„Der Glaube an Gott spielt in meinem Leben die zentrale Rolle. Der Islam ist für mich die Lehre, die mir Gott im Koran aufzeigt, die mir Halt und Sicherheit geben bei allen meinen täglichen Taten und Gedanken.“ (**Sulaika**)

„Nun da ich sehr an den Islam glaube, spielt es die Hauptrolle in meinem Leben. Ich versuche mich an die Gebote zu halten und von Verboten fern zu bleiben. D.h. z.B. 5 mal am Tag zu beten ist für mich nichts Außergewöhnliches. Oder z.B. ein Kopftuch gehört zu meiner Glaubensüberzeugung und ist für mich in keinstenweise eine Unterdrückung.“ (**Aycan**)

Auch **Ibrahim** verweist in diesem Zusammenhang auf biographische Prozesse:
„Der Islam hat für mich bereits seit meiner Kindheit eine zentrale Bedeutung in meinem Leben. Diese war zwar in meiner Lebenspraxis während der Jahre der Pubertät weniger ausgeprägt. Jedoch habe ich meine Religion und insbesondere meine Bindung zu Gott immer aufrecht erhalten. Das habe ich meiner Familie zu verdanken, die mir eine vertrauensvolle Beziehung zu meinem Schöpfer in mein Herz gelegt hat.“

⁴⁹ ebd., S. 323: „Es gibt einen Ausweg aus diesem Dilemma, und die Lösung heißt Euro-Islam.“

Das religiöse Engagement der „Konservativen“ ist sehr hoch, neben innerislamischen werden immer wieder auch interreligiöse Aktivitäten genannt, auch Interesse an politischem Engagement besteht.

In einem deutschen Medium ausdrücklich selbst als „**konservativer** Demokrat“ bezeichnet hat sich beispielhaft **Ahmet Gül**, vor **Tayip Erdogan** kurzzeitig Ministerpräsident der Türkei. Religion sei, so **Gül**, „wichtig, aber auf individueller Basis. Es gibt in der Türkei nicht viele Leute, die einen Scharia-Staat wollen. Und was unsere Landsleute in Deutschland angeht, so gebe ich ihnen den Rat: Integriert Euch in die deutsche Gesellschaft, lernt die Sprache, engagiert euch im politischen System Deutschlands. Vergesst die politischen Händel der Türkei.“⁵⁰

Ob dieser „mittlere Weg“ gelingt und wie er sich auch theoretisch-theologisch und gesellschaftlich-politisch weiter ausprägt, dürfte zu den spannendsten, aktuellen Fragen des Islam in Europa (und weltweit?) gehören, auch vergleichende Studien mit konservativen Ansätzen anderer Religionen – etwa vergleichbaren christlichen, jüdischen, buddhistischen und hinduistischen Bewegungen- könnten hier durchaus ergiebig und fruchtbar sein.

Für einen **orthodoxen Muslim** sind „Islam“ und „Identität“ bzw. „Leben“ Synonyme – andere Teilidentitäten werden strikt und kompromisslos den aus dem Islam abgeleiteten Geboten untergeordnet. Neben der unbedingten Befolgung der Gebets- und Fastengebote sowie des strikten Meidens von Alkohol, Glücksspiel u.ä. spielen auch Themen wie das Zinsverbot und die Mindesthöhe und Verwendung der Almosengabe, letztlich der gewachsene, klassische Korpus der Scharia, eine wichtige Rolle. Damit aber muss die lebensweltliche Komplexität in der andersglaubenden Umgebung entweder durch eine hohe, islamische Bildung und/oder durch einen Rückzug in religiös-überschaubare Begebenheiten bewältigt werden – vergleichbar jüdisch-orthodoxen Strömungen etwa in den USA. Das religiöse Engagement erweist sich in den Interviews als sehr hoch, auch in inhaltlicher und institutioneller Hinsicht. Da eine „orthodoxe“ Lebensführung in einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft ein hohes Maß täglicher Anforderungen und damit bewusst-reflektierter Entscheidungen beinhaltet, überrascht nur auf den zweiten Blick, dass in dieser Gruppe vor allem überdurchschnittlich gebildete Muslime präsent sind – darunter viele Deutsche, die den Islam bewusst angenommen haben.

Neben o.g. **Abu Halid** äußerten sich weitere Interviewpartner zur Rolle des Islam in ihrem Leben beispielsweise so:

„*Der Islam **ist** mein Leben!*“ (**Khadija**, deutsche Muslima, Verwaltungswissenschaftlerin mit Schwerpunkt Intern. Beziehungen und Management)

„*24h am Tag, 7 Tage die Woche, alles was ich tue versuche ich nach Quran und Sunna zu tun. Dennoch bin ich am Arbeitsplatz bis auf meine religiösen Pflichten (Gebet, Fasten) „integriert“, und man schätzte mich immer als sympathischen, geistreichen Cosmopolitanen.*“ (**Gamaal**, Deutscher indonesischer Herkunft, Dipl. Wirtschaftsingenieur)

⁵⁰ SPIEGEL-Interview vom 11.11.02, 46/2002, S. 214 „Ein Gewinn für Europa“

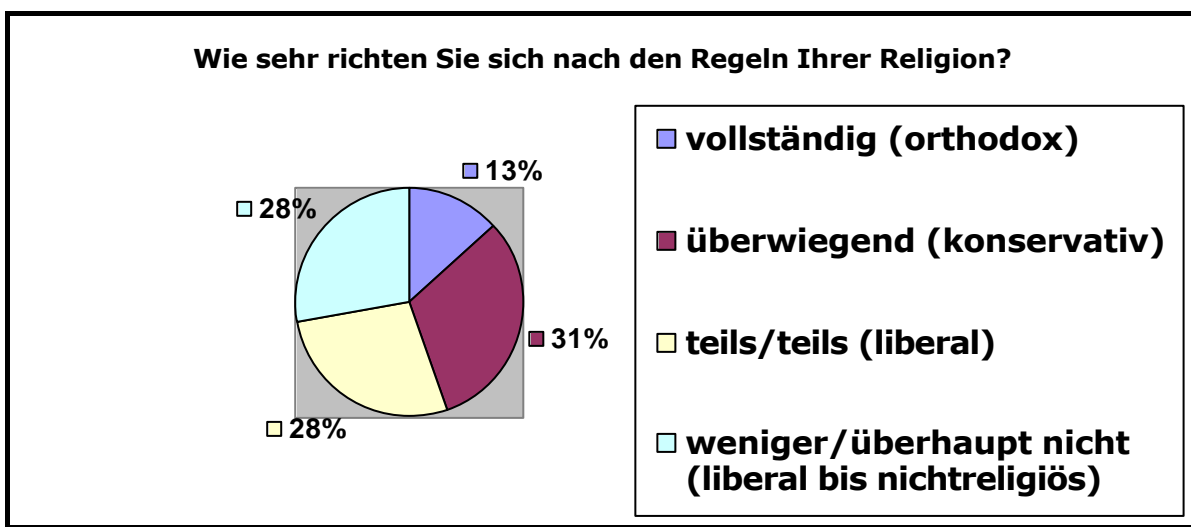
Es wird deutlich: Auch gebildete Menschen ohne familiär-islamischen Hintergrund wie **Khadija** gestalten mit bewusster Annahme des Islam ihre Identität – oft samt des Namens- um, im Leben vieler Muslime – wie bei **Ibrahim** oder **Turgay** – wird offen über religiöse Entwicklungen im eigenen Leben reflektiert.

Auch die Annahme, die Religiosität sei vor allem eine Folge von Bildungsdefiziten oder erlittener Diskriminierung, lässt sich hier nicht aufrecht erhalten – die übergroße Mehrheit gerade auch der konservativen und orthodoxen Muslime der Interviews hat erfolgreiche Bildungsabschlüsse und nicht selten attraktive und gut bezahlte Arbeitsplätze.

- Eine quantitative Annäherung

Über die „Verteilung“ verschiedener Islaminterpretationen im formulierten Sinne gibt es kaum quantitatives Material und auch dieses fast ausschließlich im Bezug auf türkische Muslime – einen Versuch des Zentrums für Türkeistudien, anhand von „außen“ definierten „Items“ zwischen „konservativen“ und „modernen“ Ausprägungen zu unterscheiden, werde ich auf S. 64 kritisch thematisieren.

Geeigneter erscheint mir da eine Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung⁵¹, die immerhin die Selbsteinschätzung der Befragten auf die Frage „Wie sehr richten Sie sich nach den Regeln Ihrer Religion?“ zur Grundlage nimmt. Allerdings handelt es sich auch hier nur um eine Studie von türkischen (und deutsch-türkischen) Muslimen, auch ist die von mir im folgenden vorgenommene Übertragung der Selbstbeschreibungen mindestens unscharf. So wäre nach dieser Frageform im Einzelfall durchaus denkbar, dass ein liberaler Muslim eben genuin der Meinung ist, mittels seines beispielsweise sozialen Engagements erfülle er die Regeln des Islam bereits „vollständig“, während umgekehrt ein orthodoxer Muslim immer noch der Meinung sein könnte, er erfülle die Anforderungen seines Glaubens nur „teilweise“. Und doch denke ich, dass das Datenmaterial insgesamt zumindest eine vorsichtige Annäherung an die prozentuale Verteilung der Ausprägungen im aktuellen Islam türkischer Herkunft in Deutschland erlaubt. Bei Muslimen nichttürkischer Herkunft dürfte jedoch der Anteil orthodoxer und konservativer Ausprägungen noch etwas stärker sein.



⁵¹ „Türken in Deutschland – Einstellungen zu Staat und Gesellschaft“, Dr. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Konrad-Adenauer-Stiftung, Dezember 2001

Es ist aus den Interviews offensichtlich, dass der Islam vielen Muslimen intellektuell wie emotional „etwas gibt“, das Leben „bereichert“, wie es **Hayal** formuliert hat – und zwar offenbar „etwas“, das auch Nichtmuslime bisweilen anspricht und sogar zur Annahme des Islam bewegen kann.

Mit Hilfe der Selbstschilderungen und der keuppschen Identitätstheorie möchte ich versuchen, diese genuin so empfundene „Bereicherung“ näher zu erschließen.

3. Religion als „Gefängniszelle“ oder als „Schatzkammer“?

Die Frage „Was die Religion den Religiösen „bringe““ bringt die auseinanderklaffende Wirklichkeitserfahrung Glaubender und Nichtglaubender zu Wort. Für immer mehr säkularisierte Menschen ist es nachgerade unverständlich, dass sich Menschen bewusst für Religiosität und auch umfassendere, religiöse Gebote in ihrem Leben entscheiden, sie ist in einer pluralen Gesellschaft nicht mehr „selbstverständlich“ und die äußerlich erkennbaren „Produkte“ wie Gemeinschaft, Trost und Ritual scheinen doch von vielen anderen Anbietern (Familie, Freunden, Vereinen, Fußball usw.) „verpflichtungsloser“ beziehbar zu sein als von einer Religionsgemeinschaft.

3.1 Der Islam und Identitätsressourcen

Bisher unbeantwortet geblieben ist die Frage, „womit“ der Islam in der Identitätskonstruktion sowohl individuell wie gesellschaftlich wirksam werde. Und hier gilt es, den bisher noch nicht behandelten Aspekt von Keupps Identitätsmodell zu erschließen: die Identitätsressourcen⁵².

Bourdieu folgend, geht das Modell davon aus, dass dem Individuum *drei gesellschaftlich vermittelte „Kapitalsorten“* zur Verfügung stehen sollten: **materielles, kulturelles und soziales „Kapital“**.⁵³

Im Rahmen der Interviews formulierte so beispielsweise **Salimah**: *„Für die Zukunft träume ich von einer blühenden islamischen Kultur in Deutschland und Europa, die in einem regen geistigen und sonstigen Austausch mit allen anderen Weltanschauungs- und Bevölkerungsgruppen steht.*

Auf der persönlichen Ebene würde ich gerne auch beruflich dafür arbeiten, bin mir aber über die geringen Chancen bewusst. Die Zeichen sind nicht gerade positiv.“

Auch diese Konzeption wird durch die Ergebnisse der Heitmeyer-Studie bekräftigt, die eine signifikant niedrigere Bereitschaft zu religiös legitimer Gewaltanwendung bei jungen Muslimen mit höherem, sozialem (v.a. Familien-)Rückhalt sowie bei jenen mit höheren, kulturellen (Bildungs)-Ressourcen feststellt.⁵⁴

Schon in dieser allgemeinen Form wird deutlich, dass der Islam auch als Quelle **kultureller** und **sozialer** Ressourcen erlebt werden kann – und auch in **materieller** Hinsicht träumen zumindest einige Teilnehmer dieser Studie davon, einmal ihren Lebensunterhalt in Deutschland etwa als Religionslehrer, Dozenten

⁵² Keupp u.a. 1999, S. 276 ff.

⁵³ Keupp u.a., S. 198 ff., nach Bourdieu 1992

⁵⁴ Heitmeyer 1997, S. 149 (Schaubild) und 158

für islamische Theologie, Angestellte islamischer Verbände o.ä. bestreiten zu können.

So kann das Studium islamischer Literatur, der Besuch von Religionsunterricht oder auch das religiöse Gespräch im Freundeskreis als Erwerb und Austausch **kulturellen Kapitals** verstanden werden, mit dem man >sich selbst<, der Familie, aber auch dem gesellschaftlichen Umfeld mitteilen und identitätsrelevante Ressourcen erschließen kann.

Aber auch **soziales Kapital** wird über den Bezug auf den Islam und islamisches Engagement verfügbar, sei es in der Gemeinde, durch die Verbundenheit mit anderen Menschen gleichen Glaubens und natürlich durch das familiäre Umfeld, das ggf. religiöses Engagement sozial belohnt.

Und schließlich erweist sich gerade auch der Bezug auf den Islam bei einigen der genannten Muslime –so in den Interviews bei **Hassan** (S. 14) und **Ibrahim** - als wichtiges Argument, auch mit Andersglaubenden in den Dialog zu treten und sich in die Gesellschaft einzubringen.

Religion zum Bezugspunkt **materiellen Kapitals** zu machen, ist dagegen zu Recht wohl in allen Weltreligionen problematisiert worden. Die Gefahr von Missbrauch liegt auf der Hand – sowohl von Seiten von Menschen, die sich auf Kosten der Religionsgemeinschaft bereichern, wie auch von Religionsgemeinschaften, die –etwa aus „missionarischem“ Eifer- an materielle Zuwendungen religiöse oder ideologische Bedingungen knüpfen.

Auch der Islam in Deutschland ist von diesen Problemen nicht verschont worden; so erlitten viele Muslime große Verluste, die sich auf Geldeinlagen bei sog. „islamischen Holdings“ eingelassen hatten und in einzelnen Verbänden wurden kritische Anfragen und sogar Ausschlussverfahren zur Verwendung von Spendengeldern laut⁵⁵ – Vorgänge, die bezeichnenderweise jedoch auch in der entstehenden deutsch-islamischen Medienlandschaft selbst kritisch aufgearbeitet wurden⁵⁶ und darauf hindeuten, dass islamische Institutionen in Deutschland auch zunehmend aus den eigenen Reihen auf finanzielle Transparenz und Lauterkeit befragt werden.

Deutlich von negativen Bezügen zu trennen ist natürlich das legitime Bestreben vieler junger Muslime, das religiöse Engagement zum Beruf zu machen – etwa als Religionslehrer, Verleger, Angestellter eines islamischen Verbandes u.ä.

So wäre es aus Sicht der Interviewpartner und wohl generell der jüngeren, islamischen Generation in Deutschland wünschenswert und schön, wenn die islamische Religionsgemeinschaft(en) sich in Deutschland ebenso auf materiell-transparente Verhältnisse stützen könnten wie ja auch christliche und jüdische Gemeinden und sich auch einigen von ihnen daraus berufliche Chancen ergäben. Die tiefere Begründung ihres religiösen Engagements bleibt jedoch –um auf den Begriff von Allport (S.15) zurückzugreifen- „intrinsisch“.

So **Bayram**: *„Beides –mein Studium und mein Engagement- ist eng miteinander verknüpft. Sie ergänzen sich auf wundervolle Weise. Wohlgemerkt engagiere ich mich im Dialog oder in der Politik nicht deswegen, weil dies auf der*

⁵⁵ siehe auch Lemmen 2001, S. 81 ff. und 102 ff.

⁵⁶ siehe auch „Islamische Zeitung“, Ausgabe 2/2001

gesellschaftlichen Agenda steht. Weil das sozusagen in meinem späteren beruflichen Leben gut ankommt. Ich bin davon überzeugt, dass das Gute und der Friede, der diesen Bestrebungen zu Grunde liegt, einen Selbstzweck darstellen."

In der Erschließung und Anwendung all dieser Ressourcen deutet sich aber auch bereits der Unterschied eines „geschlossenen“ und eines „offenen“ Islamverständnisses an – kulturelle und soziale Ressourcen können offensichtlich nur dann im eigenen Leben fruchtbar gemacht werden, wenn es auch möglich ist, sie sich „freier“ anzueignen und sie selbständig in die Anforderungen des täglichen Lebens umzusetzen.

Demnach wäre ein „geschlossenes“ Islamverständnis gewissermaßen als eine kulturell-inhaltliche „Fertigpackung“ zu sehen, die – zu anderer Zeit und von anderen Menschen gefertigt – so kritiklos übernommen werden müsste – im Sinne einer gelungenen Identitätskonstruktion tatsächlich eine Belastung.

Religion wäre damit kulturell eine Domäne der Fremdsozialisation: eigenes Denken, hinterfragen oder gar erkunden und weiterentwickeln würden verurteilt. Die „Aufgabe“ der sozialen Gemeinschaft bestünde vor allem im Vermitteln, Verteidigen und Kontrollieren dieser Haltung – Kontakte zur nichtmuslimischen Umgebung müssten demgegenüber minimiert werden.

Ein „offenes“ Islamverständnis würde es dagegen erlauben, freier auf das kulturelle und soziale Kapital zurückzugreifen und es selbständiger in das heutige, eigene und auch gesellschaftliche Leben zu übersetzen.

Hier erwiese sich der Islam als Bereich echter Selbstsozialisation: zu eigenständigem Erschließen, Reflektieren, Umsetzen und auch Erweitern der islamisch-kulturellen Ressourcen würde ausdrücklich ermuntert.

Das soziale Umfeld aber erwiese sich dann als echte „Schatzkammer“ an Ratgebern, Meinungen, Ideen und natürlich Möglichkeiten der gemeinsamen Beratung (arab.-islam. Shura) – solcherart „selbst-bewußte“ Muslime hätten folgerichtig keinen Grund, sich der umliegenden Gesellschaft zu verschließen, sondern könnten sich vielmehr mit ihren Idealen, Ideen und Beiträgen einbringen und sich umgekehrt auch für Ideale, Ideen und Beiträge anderer interessieren.

Die Begeisterung für diese (!) Form der Erschließung und „Anwendung“ kultureller und sozialer Ressourcen macht **Sarua** deutlich:

„Der Islam ist Hauptinhalt meines Lebens, ich gestalte es individuell nach ihm. Der Islam, als Vertreter des Friedens jeglicher Art (persönlich oder zwischen Menschen und Staaten), gibt einige Grundsätze, wenige Verbote und zahlreiche Tipps. Er bildet sozusagen ein sicheres, festes Fundament auf dem man alles aufbauen kann, was man möchte.

Man kann sein Leben auf ihm gestalten, Gesellschaften prägen, Kulturen entwickeln, politische Führungsweisen ausarbeiten, die man jederzeit auf diesem Fundament modifizieren kann.“

In einem Atemzug schätzt **Sarua** die Möglichkeiten der individuellen (!) Lebensgestaltung, aber eben auch der gesellschaftlichen, kulturellen, ja politischen⁵⁷ Möglichkeiten, die sich „auf diesem Fundament“ ausarbeiten ließen.

⁵⁷ **Saruas** Haltung zur Demokratie, S.105

Gerade weil sie islamische Spiritualität, islamische Bildung und islamisches Engagement subjektiv als Chance und Ressource erlebt, ist sie zuversichtlich, dieses auch in die deutsche Mehrheitsgesellschaft hineingeben und damit etwas „beitragen“ zu können.

Dabei ist sie sich des aktuell schlechten Ansehens des Islam in weiten Teilen der Öffentlichkeit durchaus bewusst: *„Das Wort Islam ist oftmals sehr negativ belastet. Auch Muslime selbst empfinden teilweise negative Emotionen, wenn dieses Wort fällt. Sie verbinden damit das, was sie von anderen vorgelebt bekommen. Ich finde es unheimlich wichtig den Islam von all dem was Menschen ihm angedichtet haben zu reinigen. Es muss getrennt werden zwischen Religion und Tradition bzw. Kultur. So kann jeder Religion auf seine Weise leben. Wer etwas Gutes tut, der handelt in diesem Moment islamisch. Wenn ein Atheist, ein Jude oder Christ einem anderen Menschen hilft, so handelt er islamisch, friedlich.“*

Auch eine „lebendige“ Ausprägung des Islam kann im Sinne der Integration also „gut“ und im besten Sinne „integrativ“ sein – das deutsche Judentum ist Beleg dafür, wie tief und eindrücklich sich Mehr- und Minderheiten auch unter schweren Bedingungen befruchten konnten und womöglich auch wieder können.⁵⁸

Bisher konnte und kann man freilich den Eindruck gewinnen, die Anwesenheit von Muslimen in Deutschland werde vor allem **materiell** gerechtfertigt: man habe sie eben als Arbeitskräfte gebraucht, sie würden ja dafür auch in Steuer- und Rentenkassen einzahlen.

Dass eine Verkürzung auf diesen Aspekt jedoch auf Dauer weder die Mehrheitsgesellschaft überzeugen noch den Muslimen und ihrer Identität gerecht werden kann, liegt auf der Hand. Die Stuttgarter Zeitung hat in einer ebenso bissigen wie zutreffenden Karikatur entsprechende Versuche einmal mit dem Bild eines braven Michels überzeichnet, dem beim Anblick eines von Rechtsradikalen attackierten Ausländers nur der Ruf einfällt: „Hilfe! Der Wirtschaftsstandort Deutschland ist in Gefahr!“

Erste Ansätze, etwa an den historisch „geschehenen“, deutsch-islamischen Bezügen auch **sozialer** und **kultureller** Art –auch jenseits der Küche- anzuknüpfen, sind sowohl von muslimischer wie nichtmuslimischer Seite bereits erkennbar, wie ich an einigen kleinen, aber prägnanten Beispielen aus dem Literaturbereich beispielhaft belegen möchte:

So erscheint das „Kleine Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft“⁵⁹ nun seit 1982 in immer neuen Auflagen, in denen u.a. die islamisch-arabisch Herkunft von Worten und Bedeutungen wie Algebra, Chemie, Jacke, Koffer, Zucker, Tasse und auch Kaffee aufgezeigt wird.

Der katholische Theologe Prof. Karl-Josef Kuschel bekam am 13.12.1998 in Soest gar den Medienpreis des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland unter anderem für sein Buch „Vom Streit zum Wettstreit der Religionen – Lessing und die Herausforderung des Islam“⁶⁰, in dem er herausarbeitete, wie intensiv

⁵⁸ „Wie es sich christelt, so jüdel es sich“, Rabbiner Michael Hilton, Jüdischer Verlag Deutschland 2001

⁵⁹ „Kleines Lexikon deutscher Wörter arabischer Herkunft“, Nabil Osman, München 1982 & ff.

⁶⁰ „Vom Streit zum Wettstreit der Religionen – Lessing und die Herausforderung des Islam“, K.-J. Kuschel, Patmos 1998

Lessing, Goethe, Rilke und andere durch den (Fern)-Kontakt mit dem Islam befruchtet wurden und welche Möglichkeiten sich damit der deutschen Kultur ergaben.

Annemarie Schimmel, Heinz Halm, Gernot Rotter und Paul Schwarzenau sind natürlich je durch eine Reihe von Publikationen rund um den Islam und dessen Geschichte bekannt geworden; sie seien hier noch einmal genannt, da sie als Nichtmuslime als Literaturempfehlungen der muslimischen Interviewpartner dieser Arbeit genannt wurden. Die „Tragweite“ solcher Empfehlungen über Religionsgrenzen hinweg lässt sich womöglich verdeutlichen, wenn man sich umgekehrt fragte, welche Bücher zeitgenössischer, muslimischer Autoren wohl von Christen selbst als Darstellungen ihres eigenen Glaubens und ihrer Geschichte nicht nur akzeptiert, sondern sogar weiterempfohlen werden würden.

Auch auf islamischer Seite sind Ansätze bereits entdeckt und gefördert worden; schon der inzwischen verstorbene Prof. **Adoldjavad Falaturi** hat sich in Publikationen gerade auch mit der deutschen Kultur, der Aufklärung und vielen ihrer Denker auseinandergesetzt und auch überraschende Entdeckungen bekannt gemacht, wie die Doktorurkunde Immanuel Kants, die –im Namen des preußischen Königs verliehen- von der islamischen *Bismilleh* eingeleitet wird⁶¹!

Auch die mittelbare Herausgeberin der bereits mehrfach zitierten „Islamischen Zeitung“ ist nicht zufällig ein islamisches „Weimar-Institut e.V.“, das sowohl mit eigenen Artikeln wie Buchempfehlungen die Beziehungen zwischen islamischer und deutsch-europäischer Kultur nicht nur in der literarischen Vergangenheit hervorhebt.

Und wenn auch die Versuche des Islamischen Weltkongresses (altpreußischer Tradition) e.V. –der inzwischen im Islamrat aufgegangen ist-, an preußische und weimarer Gründungen islamischer Gemeinden anzuknüpfen, politisch und juristisch weitgehend gescheitert sind, so haben auch diese Versuche doch zu einer verstärkten Wahrnehmung und Diskussion dieser „gemeinsamen“ historischen Begebenheiten sowohl unter Muslimen wie Nichtmuslimen geführt⁶².

Selbst, wenn es sicherlich noch dauern kann, bis sich ein Gefühl der „Zu(sammen)gehörigkeit“ zwischen nichtmuslimischen und muslimischen Deutschen gesellschaftlich auch breiter durchsetzt, sind solche Entdeckungen und Anerkennungen doch bereits jetzt ermutigende Impulse, die zeigen, dass eine gegenseitige Wertschätzung nicht nur materieller, sondern auch kultureller und sozialer (letztlich umfassend: religiöser) Aspekte ebenso notwendig wie bereichernd, ergiebig und möglich ist.

Nur: kann und wird Religion –hier konkret der Islam- einen solchen freien Zugang zu seinen „Schätzen“ auf Dauer gestatten? Oder steht nicht eher zu befürchten, dass etwa die von **Sarua** geschilderte „islamische Individualität“ spätestens mit einer breiteren Etablierung islamischer Institutionen wieder zurückgedrängt werden wird, zugunsten eines vormodernen Kollektivismus?

⁶¹ „Der Islam im Dialog“, Prof. Abdoldjavad Falaturi, Köln 1992, S. 5 ff., siehe Anhang dieser Arbeit

⁶² „Muslime in Deutschland“, Dr. Thomas Lemmen, Nomos 2001, S. 114

3.2 Religion als Legitimation der Institutionen „gegen“ das Individuum

In der Tat hat die neuzeitliche Religionskritik⁶³ –zunehmend ausgehend vom Postulat einer Autonomie des Einzelnen- mit einer großen Wirkungsweite bis in die Gegenwart der Religion vorgeworfen, sie beraube den Menschen verschiedener Freiheiten – bei Marx sind „die herrschenden Gedanken weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden, materiellen Verhältnisse“, bei Nietzsche wird „die Unabhängigkeit“ von ihr und anderen Zwängen zum „Attribut meiner Göttlichkeit“, bei Freud gilt die Religion schließlich gar als „universale Zwangsneurose“.

Und wer wollte bestreiten, dass es unzählige Formen der Religiosität (nicht nur im Islam!) gibt, in denen Individuen –besonders oft Frauen, Kinder und Arme- ihrer Rechte und Freiheiten beraubt und jede Kritik oft brutal unterdrückt wird?

Mit dem Identitätsmodell, in dem sich Identität ja in der beständigen „Passung“ zwischen dem „subjektiven Innen“ und dem „gesellschaftlichen Außen“ bewähren muss, lässt sich ein wichtiger Teil diese Anfragen tatsächlich aufgreifen. Mit Berger/Luckmann kann diese „Passung“ als Prozess der zweiseitigen Legitimation⁶⁴ (lat. Rechtfertigung) aufgefasst werden: das Individuum muss sich und seine Erfolge bzw. Misserfolge ständig gegenüber > sich selbst < und dem > gesellschaftlichen Außen < rechtfertigen und wird beständig darum zu ringen haben, von beiden Seiten darin akzeptiert zu werden.

Religionskritik könnte hier einhaken: warum also sollten es sich dann Menschen zusätzlich schwer machen, indem sie neben Familie und Gesellschaft mit einer Gottheit eine weitere Instanz als „gesellschaftliches Außen“ annehmen, die doch nur weitere, aus atheistischer Sicht rein gesellschaftlich konstruierte Forderungen an sie heranträgt – seien es Kleidungsvorschriften, Speisegebote, Opfer von Zeit (Gebete, Gottesdienste, Engagement) und Geld, manchmal gar von Leben?

Ja, so könnte die Kritik weiter fragen, dienen denn die Religionen nicht immer wieder vor allem dem „Kleinhalten“ von Individualität und der Legitimation von Krieg, Herrschaft und Ausbeuterei, indem man den Menschen einredete, dies alles sei „höherer Wille“ und sie würden für ihre Gefolgschaft dann eben „im nächsten Leben“ entlohnt?

In einer solchen Sicht würde Religion also fast ausschließlich der „Stärkung“ des „gesellschaftlichen Außen“ gegen das „subjektive Innen“ dienen – von den Traditionen der Eltern bis zum Herrschaftsanspruch des Tyrannen würde die symbolische Sinnwelt zur Rechtfertigung „gegen“ das Individuum genutzt, das diese Unterdrückung irgendwann so verinnerlichen würde, dass es selbst „unmündig“ würde und sie wiederum an die Gesellschaft und die eigenen Kinder weitergebe usw.

Bei Berger/Luckmann wird diese Dimension als „**vertikale Legitimation**“ bezeichnet, in der die geltende, institutionelle Ordnung durch die symbolische Sinnwelt „erklärt“ wird und den Einzelnen in seine jeweilige Rolle(n) „integriert“⁶⁵ - eine Stabilisierung der „geltenden“ Ordnung, die also den Unwillen vieler auf

⁶³ Überblick und Diskussion der zitierten Religionskritik bei Zinser: „Religionswissenschaft“, Reimer 1988

⁶⁴ Berger/Luckmann S. 103

⁶⁵ ebd., S.99

sich gezogen hat und zieht, die den Menschen aus ebendieser Ordnung „befreien“ wollen.

So findet es die Studiengruppe um Heitmeyer „umso erstaunlicher“, dass „zwei Drittel der Jugendlichen sich am Erziehungsstil der Eltern orientieren..., d.h. eher die >alten< Werte wie Ordentlichkeit, Fleiß und Gehorsam präferieren“, statt dem „>Wertehimmel< [!] deutscher Jugendlicher“ näher zu kommen, und wertet dies als „wenig hilfreich für den Prozess der Integration in die Gesellschaft“⁶⁶.

Aber ist damit wirklich die Gesamtheit religiöser Funktion und Bedeutung erklärt? Schon in den bisherigen Zitaten aus den Interviews haben viele Muslime ganz andere Erfahrungen mit dem Islam geschildert – ihn als „Bereicherung“ (**Hayal**) dargestellt, der ihnen „beisteht“ (**Hossein**) und ohne den „die schwierigen Herausforderungen nicht so einfach zu meistern“ (**Aiman**) wären.

3.3 Religion als stärkende Legitimation des Individuums

Sarua schildert die Funktion des Islam in ihrem Leben: *„Da Islam Frieden und Ergebenheit bedeutet, bedeutet Islam mein Leben. Denn ich möchte ein Leben in Frieden und ZuFRIEDENheit leben. Das erreiche ich, indem ich mit mir und meinem Tun, meinem Handeln, meinen Entscheidungen zufrieden bin; Gutes für mich und andere unternehme.*

Da ich meine Religion als von Gott gegeben und dadurch als absolute Wahrheit empfinde, ist sie meine Stütze, mein Verlass mein Licht und Erzieher. Allah gibt dem Menschen alles was er braucht. Weisheiten für das Leben, Trost (indem er uns Dinge und den Lauf des Lebens besser verstehen lässt oder uns Dinge nicht wissen lässt, die wir nicht zu tragen wüssten usw.), Grundsätze z.B. der Tugend etc. Auf eine Wahrheit die von Gott kommt, kann man sich jederzeit und vollkommen verlassen. Diese Wahrheiten zu erfahren, bewusst zu erleben und zu sammeln ist mein persönliches Mittel zum Zweck, der Zweck ist Allah immer ein Stückchen näher zu kommen.“

Sehr deutlich beschreibt die junge Muslima hier, wie ihr der Islam bzw. Gott bei der Legitimation des >subjektiven Innen< helfe: der Islam bedeute Frieden und Zufriedenheit, die sie erreiche „indem ich mit mir und meinem Tun, meinem Handeln, meinen Entscheidungen zufrieden bin“ und motiviert sie darüber hinaus „Gutes für mich und andere“ zu unternehmen.

Hier wird eine Dimension der Religion deutlich, die Berger/Luckmann die „**horizontale Legitimation**“ nennen – die symbolische Sinnwelt, die allerhöchste Instanz selbst, rechtfertigt hier „die Wirklichkeit und Richtigkeit der eigenen Identität des Einzelnen.“⁶⁷; mitunter gerade auch zum entschiedenen Protest gegen geltende gesellschaftliche und auch politische Institutionen, wie viele religiöse Vorbilder, Prediger, Auswanderer, aber auch Mystiker, Heilige und Märtyrer verschiedenster Religionen in Vergangenheit und Gegenwart belegen.

Sehr knapp und eindringlich hat diese religiöse Erfahrung etwa Sartre formuliert: „Ein Gemurmel von oben: Du bist nicht umsonst geboren. Man erwartet Dich.“⁶⁸

⁶⁶ Heitmeyer 1997, S.151 / Die >Hervorhebungen< um „alten“ und „Wertehimmel“ entsprechend dem Original.

⁶⁷ ebd., S.107

⁶⁸ „Der Idiot der Familie“, Jean-Paul Sartre, Rowohlt 1977, Band 1, S. 522

– übrigens in einem Stück, dass sich schon im Titel deutlich mit dem Ringen um Individualität auseinandersetzt.

Die Religionspsychologie hat den Einfluss der Religion auf das Selbstwertgefühl mit verschiedensten Ansätzen untersucht und ist, so Bernhard Grom, überwiegend zu dem (vorsichtigen und bisher nur im Bezug auf das Christentum empirisch untersuchte) Ergebnis gekommen, dass „Religiosität mit positivem Selbstwertgefühl einhergeht“ – dass aber auch negative Einflüsse auftreten können, je nachdem ob ihr Inhalt selbstwertstützend oder –mindernd ist.⁶⁹ Dabei werden in der Konzeption, Vermittlung und Annahme dieser Inhalte die Wechselwirkungen zwischen Fremd- und Selbstsozialisation thematisiert⁷⁰.

Der attributionstheoretische Ansatz von Bernhard Spilka und seiner Mitautoren⁷¹ geht sogar davon aus, dass der anhaltende Erfolg religiöser Deutungssysteme darauf zurückgehe, dass diese „drei Hauptmotive befriedigen“ könnten:

1. Die Welt als etwas Sinnvolles zu verstehen
2. Kontrolle und Vorhersage von Ereignissen
3. Aufrechterhaltung und Hebung eines positiven Selbstkonzeptes⁷²

Von anderen Forschungsfragen ausgehend und ohne jeden Bezug etwa als Literaturangabe haben Keupp u.a. in ihrem Identitätsmodell, rekurrierend auf eine Arbeit Antonovskys zu Fragen der Gesundheit⁷³, als zentrale Kategorien des „Identitätsgefühles“ mit hoher Übereinstimmung herausgearbeitet (S. 20):

1. Sinnhaftigkeit
2. Machbarkeit
3. Verstehbarkeit

Und so stimmen der Aussage „Das Leben hat für mich nur eine Bedeutung, weil es ein Geschenk Gottes ist.“ auch 69,9% der Befragten der Heitmeyer-Studie zu (stimmt völlig: 34,2%, stimmt: 35,7%)⁷⁴.

Auch dass zwei Drittel der jungen Leute, denen die Zugehörigkeit zur islamischen Religionsgemeinschaft wichtig war, „Selbstvertrauen“ als Folge ihres Glaubens angaben und immerhin ein Drittel „Freiheit“ und „Selbstbestimmung“⁷⁵, ließe sich in diesem Sinne durchaus nachvollziehen: die Hinwendung zum Islam kann gerade in Zeiten der Identitätsunsicherheit nachhaltig Selbstwert- bzw. Identitätsgefühl der Betroffenen stärken, ihnen also Kraft zur Problembewältigung spenden und ist also nicht einfach als ein allein „reaktionäres“ Verhalten, gewissermaßen als Rückfall in eine kollektivistische Vormoderne, zu werten. Vielmehr scheinen sowohl „selbstwertstützende“ wie „selbstwertmindernde“ Interpretationen des Islams möglich zu sein.

Damit aber kann deutlich werden, dass Religion –als Bezug auf eine höchste, allumfassende Sinnwelt- eben von verschiedenen Menschen in verschiedenen

⁶⁹ Grom 1992, S. 175

⁷⁰ ebd., S.31 und S.182/183 ff

⁷¹ Spilka/Shaver, Kirkpatrick 1985, zit. nach Grom 1992, S.105 ff.

⁷² ebd., S.106, alle Zitate wortgenau

⁷³ „Salutogenese – Zur Entmystifizierung der Gesundheit“, A. Antonovsky, Tübingen DGVT, 1998

⁷⁴ Heitmeyer 1997, S. 266, Frage 196

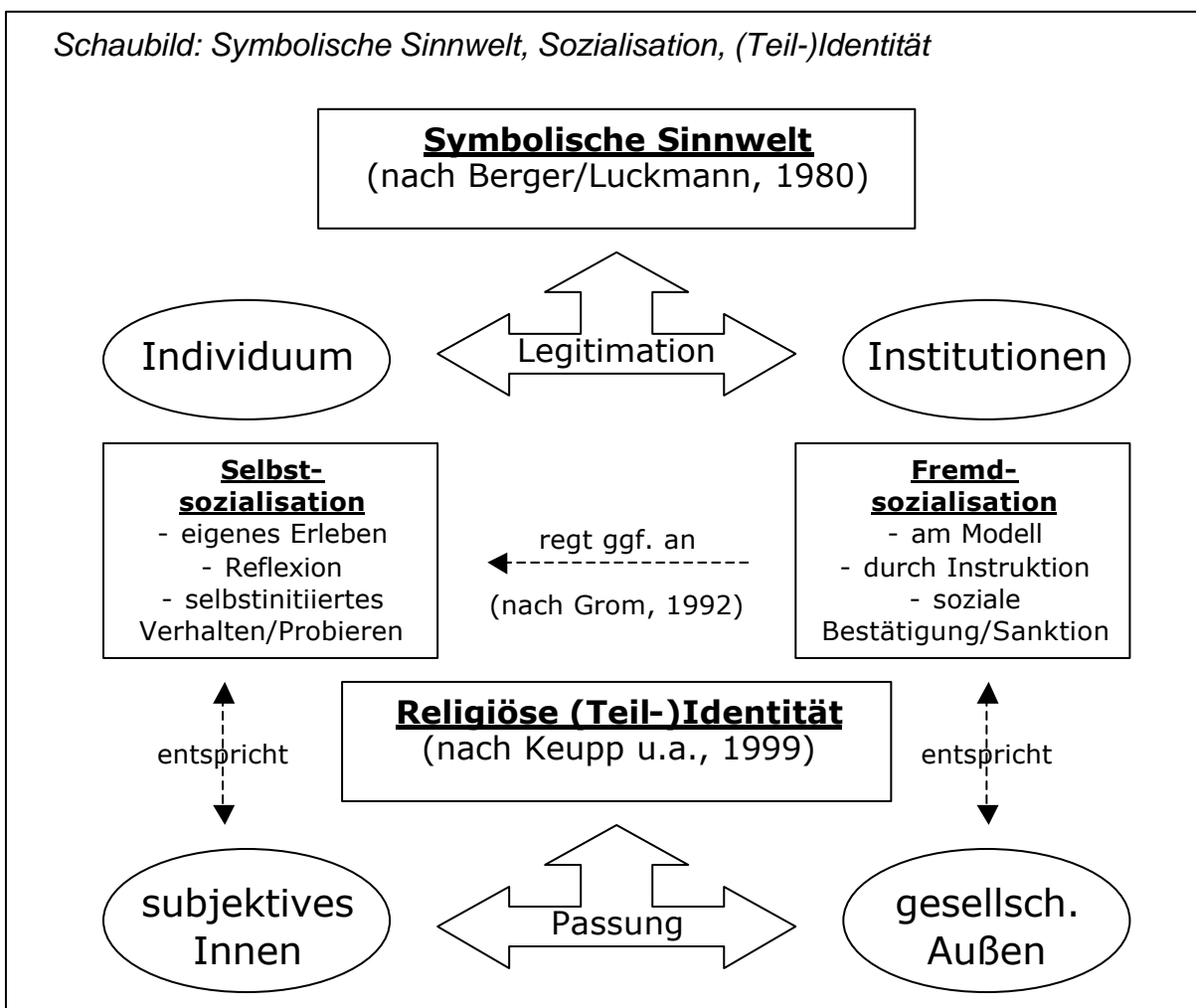
⁷⁵ siehe S.11 dieser Arbeit

Kontexten ganz unterschiedlich empfunden werden kann: als einengendes „gesellschaftliches Außen“, von Mächten benutzt, um das Individuum „klein zu halten“ – aber eben auch als befreiende und alles andere relativierende Bestätigung des „subjektiven Innen“, aus der dem Individuum die Kraft zu einem subjektiv sinnhaften und glücklichen Leben sogar gegen gesellschaftliche Widerstände und Zwänge erwächst.

Es wird damit auch nachvollziehbar, warum sich praktisch in allen religiösen Gemeinden und zu allen Zeiten bald verschiedene „Strömungen“ ausprägten – die jeweils mehr individuelle Freiheiten oder aber das Festhalten an verbindlichen Traditionen vertreten- und warum bisweilen auch der Einzelne in verschiedenen Situationen stärker den einen oder anderen Aspekt der Religion „spürt“.

3.4 Gesellschaftliche und individuelle (Teil-)Identitätskonstruktion

Die Ebenen der „gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion“ nach Berger und Luckmann sowie der „individuellen Identitätskonstruktion“ nach Keupp lassen sich also auch mit Hilfe der Religionspsychologie sinnhaft aufeinander beziehen:



Ein **monotheistisches Wirklichkeitsverständnis** wird davon ausgehen, dass die symbolische Sinnwelt / Gott die ursächlich konstruierende, schaffende Kraft und höchste Wirklichkeit ist: Individuen wie institutionelle Ordnung könnten demgegenüber je nach Auslegung von Gott her größere, kleinere oder auch keine

eigenen Gestaltungsräume (Determinismus) eingeräumt werden, sind und bleiben aber in ihrer Existenz letztendlich von Gott her abhängig.

Ein **atheistisches Wirklichkeitsverständnis** wird demgegenüber auf dem nichttranszendenten Walten kosmisch-materieller Gesetzmäßigkeiten rekurren, nach dem schließlich komplexere Lebensformen das „symbolische Sinnsystem“ nach ihren Bedürfnissen konstruierten (so bei Feuerbach: „Und der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde“). Konsequenterweise weiter gedacht, erweist sich damit aber nicht nur das Sinnsystem und die Institutionen, sondern natürlich letztlich auch das autonome Individuum und die Annahme eines handelnden Selbst als reine „Konstruktion“ auf materiell-gesetzlicher Basis.

Dabei ist – angesichts einer Tendenz zu einer Verallgemeinerung abendländisch-historischer Prozesse – anzumerken, dass sowohl Wissenschaftler auch auf der Basis der monotheistischen Konzeption arbeiten und arbeiten (dezidiert etwa der Religionssoziologe Peter L. Berger) wie umgekehrt religiöse und weltanschauliche Sinnsysteme auf der atheistischen Annahme gründen können (so im Buddhismus oder Kommunismus).⁷⁶

Und schließlich wird auch das Geschehen **religiösen Engagements** aus dem Modell nachvollziehbar: gerade weil Menschen in sozialen Regelfällen die Erfahrung machen, dass ihre Handlungen, bzw. das Unterlassen derselben in Beziehungen Folgen haben, versuchen sie auch mit Handlungen (vom „Nach-sinnen“ und Gebet über die religiöse Bildung bis zur Tätigkeit in einer Gemeinde oder gesellschaftlichen Raum) die Beziehung zur symbolischen Sinnwelt aufrecht zu erhalten und sich so ihrer Identität zu versichern.

Damit aber wird religiöses Engagement verstehbar eben auch als beständige „Interaktion“, als Beziehungspflege zur symbolischen Sinnwelt – und zwar sowohl als Individuum wie auch als Gemeinde bzw. Gemeinschaft.

Folgerichtig wird diese – wohl nahezu in allen Weltreligionen – auch tendenziell „personal erfahren“ – selbst zunächst deutlich „nichtpersonale“ Symbolwelten wie die des Buddhismus⁷⁷, des Jainismus⁷⁸ oder des Taoismus haben dazu verschiedenste Wege gefunden, wie die Lehre der zu verehrenden Boddhisatvas, die Anbetung des vielgestaltigen „Lord Tao“, die „Adoption“ anderer Gottheiten, die Verehrung von personenbezogenen Reliquien usw.

Dies gilt mithin auch ebenso für ausdrücklich sich selbst als „nichtreligiös“ verstehende symbolische Sinnwelten wie die diverser Nationalismen – bspw. auch des Kemalismus-, Marxismus, Maoismus usw., die doch ausgeklügelte Riten, Gelöbnisse und auch Lieder entwickelt haben, um (meist bereits toten) Führerfiguren vor Statuen und Bildnissen zu huldigen, sie anzusprechen, Treue zu geloben usw.

⁷⁶ siehe dazu auch „Wissenschaft und Religion?“, Streitgespräch zwischen dem Wissenschaftsphilosophen Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider und dem Theologen Prof. Dr. Ulrich Lüke, Spektrum der Wissenschaft, Dossier 2/2002 zum Thema „Grenzen des Wissens“

⁷⁷ so bemerken Monika und Udo Tworuschka: „Im Zentrum der Verkündigung Buddhas steht der dharma, die „Lehre“, nicht aber seine Person selbst. Bald nach seinem Tod verschob sich das Glaubenszentrum jedoch von der „Lehre“ zum „Erwachten“ hin“, aus: „Religionen der Welt“, M. & U. Tworuschka, Bertelsmann 1996, S.295

⁷⁸ darauf aufbauend, dass Jains in Tempeln vor Kultbildern Rituale vollführen, ohne dass ihre Lehre die Weiterexistenz der Erlösten überhaupt umfasse, haben Humphrey & Laidlaw eine eigene Ritualtheorie entwickelt. Analysiert man jedoch die von ihnen selbst gesammelten Aussagen, so fällt auf, dass sehr viele Jains entgegen der „reinen Lehre“ eben doch von einer Interaktion mit den Erlösten oder gar „Gott“ (!) sprechen. siehe: „Ritualtheorien“, C. Humphrey & J. Laidlaw, WDV 1998, S. 35 und 212

Veränderungen sowohl in der persönlichen wie der gemeinschaftlichen Identitätskonstruktion werden dann auch in der Nachfrage nach „neuen“ Formen von Religiosität sichtbar; etwa, wenn das erwachende Bürgertum das jeweilige Heilige Buch auch in Übersetzungen lesen will, um sich auch „eigen-ständiger“ (also mit einer größeren Betonung der autonomen Selbstsozialisation) mit den bisher nur gepredigt verfügbaren Inhalten auseinandersetzen zu können.

Zum religiösen Engagement gehört damit beständig und wohl in allen Sinnsystemen das Beschwören der guten, alten Zeit, als die Beziehung zwischen Sinnwelt, Individuum und Gemeinschaft trotz aller äußerlicher Not und Feindschaft in sich noch intakt und glücklich war - je nachdem mit einem Mix aus „alten“ wie „neuen“ Ideen verknüpft, wie dieser Zustand wieder annähernd hergestellt werden könne.

Ob diese Theorie von Religion und Identitätskonstruktion trägt, soll im folgenden Kapitel anhand von zwei Konversionsnarrationen überprüft werden, die Aufgabe einer alten zugunsten einer neuen symbolischen Sinnwelt sowie deren Motive nachvollziehend.

4. Überprüfung der Theorie anhand zweier Konversionsnarrationen

4.1 Konvertiert in ein „liberales“ Islamverständnis – Mirjam

Die deutsche Muslima **Mirjam**, Dipl.-Psychologin, die 1993 aus Protest die katholische Kirche verließ, inzwischen mit einem Muslim verheiratet ist und zwei Kinder hat, formuliert im Interview: *„Im Grunde gab es zwei Strömungen, die mein Leben stark bestimmt haben, und selbst wenn ich heute Muslima bin, bewegt sich mein religiöses Leben noch immer zwischen diesen beiden Polen. Da ist zum einen die Richtung, die ich als konservativ bezeichnen möchte. Es ist völlig klar, was erlaubt und verboten ist, es gibt eine religiöse Hierarchie, die im Besitz der Wahrheit ist. Unter diese Wahrheit musst du dich unterwerfen, wenn du ein guter Gläubiger sein willst. Hinter dieser konservativen Haltung verbirgt sich viel Härte und Starre, um nicht zu sagen Hartherzigkeit. Andererseits gibt sie den Menschen Halt und Orientierung, vielleicht sogar ein Gefühl der Sicherheit, Geborgenheit. Allerdings um den Preis, dass sie vieles, was zu ihrem Menschsein dazugehört, aber nicht von den Auslegern der Religion für gut geheißen wird, unterdrücken müssen. Ich schätze mal, dass es diese starre Haltung war, um derentwillen schon der Prophet Isa die Pharisäer, die bestimmt sehr fromme Menschen mit guter Absicht waren, kritisiert hat. Die andere Gruppe sind die Aufständigen, die sich gegen diese enge Art der Religion auflehnen und einen barmherzigen, erbarmungsvollen Gott betonen. Einer, der die Sorgen der Menschen versteht, der ihnen auch in ihrem Scheitern nahe ist, der sie nicht verurteilt, sondern ihr Kreuz mit ihnen trägt. Die dafür plädieren, auch die dunklen Seiten des Menschseins zuzulassen. Allerdings leben sie stark aus der Opposition gegen die Konservativen, fühlen sich als ihre Opfer, während wiederum die Konservativen befürchten, durch die Toleranten würde die ganze Religion dem Zerfall preisgegeben.“*

Mirjam ist damit ein Beispiel einer modernen und gebildeten Frau, die eben auch religiös sucht, um die für sie richtige „Balance“ zwischen Individualität und Verbindlichkeit (Selbst- und Fremdsozialisation) zu finden, wobei ihr die

Forderungen der religiösen Institutionen bisweilen als problematisch und belastend erscheinen (sie fordert, „auch die dunklen Seiten des Menschseins zuzulassen“). Als sie „den Druck der Konservativen“ in der Kirche, in die sie hineingeboren und -sozialisiert wurde, also als „zu unerträglich“ empfand, trat sie aus und machte sich auf die Suche.

„Nachdem ich den Studienort gewechselt habe ich mir verschiedene Konfessionen und Religionen angeschaut. Freikirchler, Feministische Theologie, natürlich Buddhismus, christliche Orthodoxie, Benediktinerinnen...

*Da es mir wichtig war zu wissen, woran mein Mann glaubt, habe ich mich mit dem Islam zu beschäftigen begonnen. Nach all den Vorurteilen, die ich mit mir trug, war ich restlos begeistert von den Idealen des Islams, wie sie in Büchern z.B. von **Murat Hoffman** oder **Charles Le Gai Eaton** geschildert werden. Und auch von manchen Aussagen im Koran. Die Ablehnung einer religiösen Hierarchie, der direkte Zugang jedes Menschen zu Gott, das Fehlen einer Erbsündelehre, die Betonung von Vernunft im Glauben, die manchmal inklusive Sprache in Korantexten, wo sowohl Männer als auch Frauen angesprochen werden. Meines Wissens ist der Koran der mit Abstand älteste Text, wo wir so etwas finden. Weil ich mich religiös so heimatlos und entwurzelt fühlte nach meinem gescheiterten Übertritt zum orthodoxen Christentum bin ich dann recht schnell Muslima geworden.“*

Mirjams Begründung der Annahme des Islam ist (kulturell-)inhaltlicher Art, wobei sie einräumt, sich auch deswegen „recht schnell“ entschieden zu haben, weil sie sich „religiös so heimatlos und entwurzelt fühlte“.

Ein Blick auf die von ihr genannten, inhaltlichen Argumente zeigt auf, dass diese in einer Zeit wachsenden, religiösen Pluralismus tatsächlich an Bedeutung gewinnen – religiöse „Wahrheiten“ werden nicht mehr einfach hingenommen, sondern von Menschen zunehmend auf ihre „Glaub-würdigkeit“ hin überprüft und verglichen, bisweilen auch zu „Patchworks“ kombiniert. Interessant dabei ist, dass verschiedene Sinnsysteme in der gesellschaftlichen Wahrnehmung durchaus „vorgewertet“ erscheinen – so hat sich **Mirjam** „natürlich [!] Buddhismus“ angeschaut – gegenüber dem Islam aber bestanden „Vorurteilen, die ich mit mir trug“ und die Beschäftigung mit ihm erfolgte erst, um „zu wissen, woran mein Mann glaubt“.

Bei **Mirjams** Vergleich fällt auf, dass die von ihr genannten Punkte, die sie subjektiv am Islam „restlos begeistern“ denen entsprechen, die sie am katholischen Christentum kritisiert hat. Sie erhofft sich hier, im Islam, die Erfüllung ihrer Identitätsbedürfnisse: nach einer Stärkung des individuellen, religiösen Erlebens, der Selbstsozialisation, ohne allzu viel „gesellschaftliches Außen“. Ihr Eintritt in den islamischen Glauben erfolgt also –neben der **sozialen** Vermittlung durch ihren Mann- insbesondere aufgrund der islamischen „Ideale“, also des inhaltlichen Angebotes, das ihren Identitätsfragen Antworten zu geben verspricht.

Mirjams inhaltliche Argumente für ihren Übertritt zum Islam:

„Die Ablehnung einer religiösen Hierarchie,

der direkte Zugang jedes Menschen zu Gott

↳ direkte Interaktion und horizontale Legitimation des Individuums durch Gott ohne institutionell-priesterliche Vermittlung (die eine starke Rolle des gesellschaftlichen Außen bzw. der Fremdsozialisation implizieren würde)

„das Fehlen einer Erbsündelehre“

↳ als Teil des „modern“-gesellschaftlichen Verständnisses vom autonomen Menschen & von Sünde darf sicher gelten: jedes Individuum sei „nur“ für die eigenen Taten verantwortlich. Dagegen scheint die augustinische „Erbsündelehre“ das Individuum zu belasten (von Zeugung an „sündig“), mithin auch Sexualität und Weiblichkeit herabzusetzen. Auch hier liegen also aus **Mirjams** Sicht ernste Einwände gegen das Christentum vor, wogegen der Islam keine „Erbsünde“ vertritt, sondern jeden Menschen individuell beurteilt⁷⁹ und Sexualität zwischen Mann und Frau im Rahmen der Ehe sogar lobt⁸⁰.

„die Betonung von Vernunft im Glauben“

↳ Muslime verweisen darauf, dass der Koran in verschiedenen Suren zum Lesen und Gebrauch des menschlichen Verstandes aufruft (z.B. Sure 58:11, 96:1-5). Keine Institution dürfe das verbieten. Bisweilen wird auch vertreten „dass unter allen sogenannten Heiligen Schriften der Koran die einzige ist, die keine historischen oder naturwissenschaftlichen Fehler enthält.“⁸¹ In der katholisch-christlichen Tradition hat sich (übernommen auch in andere Konfessionen) dagegen schon früh die Auffassung herausgebildet, der Einzelne müsse um des Glaubens willen gegenüber der ihm dargebotenen Tradition auch „Opfer der Vernunft“ erbringen. Letztlich wurden und werden damit oft inhaltliche Anfragen v.a. an die frühkirchlichen Konzilien und deren komplexe Lehren (z.B. Dreieinigkeit, Kein Heil außerhalb der Kirche, Befugnisse des Papstamtes usw.) abgewehrt. Damit aber wird das individuelle Erkennen dem institutionellen untergeordnet – für viele „moderne“ Menschen sicherlich eine Zumutung.

„die manchmal inklusive Sprache in Korantexten, wo sowohl Männer als auch Frauen angesprochen werden“

↳ Der Koran, islamisch: direktes Gotteswort, wendet sich unmittelbar an Männer und Frauen, spricht also auch **Mirjam** an, die darin einen Aspekt der religiösen Gleichwertigkeit, wenn nicht Gleichberechtigung, sieht.

„Meines Wissens ist der Koran der älteste Text, wo wir so etwas finden.“

↳ Hier wird die inhaltliche Glaubwürdigkeit des Korans subjektiv („Meines Wissens“) „besiegelt“. Zugleich wird aus muslimischer Sicht noch einmal festgehalten, dass der Koran eben „kein“ Produkt des Propheten gewesen sei der dazu etwa jüdische und christliche Quellen „angezapft“ habe. Nach islamischem Verständnis ist der Koran vielmehr reines und unverfälschtes Gotteswort, wie sich (auch) an seiner besonderen Qualität bewiese.

⁷⁹ „Der Koran“, Übersetzung von Murad W. Hofmann, Diederichs 2001, S.13, Einführung

⁸⁰ „Der Islam und die Bestimmung des Menschen.“, Charles Le Gai Eaton, Diederichs 2000, S. 96

⁸¹ „Der Koran“, Übersetzung von Murad W. Hofmann, Diederichs 2001, S.14, Einführung

Die bisweilen auch bei Islamwissenschaftlern zu lesende Meinung, im Islam werde eine „Individualisierung der Religion als Untergang des Glaubens gesehen“⁸² kann also in dieser Pauschalität nicht stehen gelassen werden. Wie das Christentum auch wurde und wird der Islam von unterschiedlichen Menschen sehr unterschiedlich aufgefasst und unterliegt letztlich den gleichen Spannungen zwischen individualistischen und kollektivistischen Umsetzungen – versinnbildlichbar im bisweilen einsamen und auch kritischen Wanderleben eines islamischen Mystikers auf der einen und der strikten Gebetsordnung in Reihen auf der anderen Seite.

Genau auf diese Spannung trifft **Mirjam** nun aber auch, denn obzwar der (sunnitische) Islam keine „Kirchenstrukturen“ ausgebildet hat, unterliegt auch diese Religion natürlich der Institutionalisierung durch Tradition und die Herausbildung von Autoritäten. Auch hier riskiert soziale Sanktionen, wer einen gewissen Konsens in einer Gemeinschaft überschreitet.

„Andere Muslime, abgesehen von meinem Mann, kannte ich kaum. Sonst wäre ich, das kann ich heute sagen, mit Sicherheit nicht konvertiert. Denn als ich zunehmend mehr Muslime kennen lernte, erhob der ‚Konservative Flügel‘ den es natürlich auch im Islam gibt, sein Haupt... Als Neukonvertierte habe ich am Anfang versucht, all dem gerecht zu werden, von dem ich meinte, dass es von mir erwartet würde. Glücklicherweise bin ich damit nicht geworden und irgendwann habe ich begriffen, dass ich meinen eigenen Glauben und meinen eigenen Gott suchen muss, auch im Islam, und dass mir das, was andere glauben und für richtig halten, nur sehr begrenzt weiterhilft. Heute bemühe ich mich darum, zu den Quellen zurückzufinden: Zu dem, was mich ganz am Anfang am Islam so begeistert hat, zum Schlichten, Einfachen, Direkten, Unmittelbaren... Die Befolgung religiöser Vorschriften habe ich ein Stück nach hinten gerückt...“

In **Mirjams** Fall haben **inhaltliche** Argumente den Ausschlag gegeben – die Kenntnis der größeren, **sozialen** (und damit auch **institutionellen**) Realität hätte sie, so sagt sie, „mit Sicherheit“ von der Annahme des Islam abgehalten.

Dies ist insofern interessant, als es auch Studien über andere Religionsgemeinschaften –so beispielsweise die Moon-Kirche⁸³ oder auch die Freimaurer- gibt, die zuerst soziale Zugehörigkeit anbieten, Engagement erwarten und „dann“ erst ihre inhaltliche Lehren vermitteln. Und wo religiöse Gemeinschaften (in Deutschland insbesondere die Kirchen) offene Jugendarbeit betreiben, bieten sie nicht selten eben auch soziales Erleben und Gemeinschaft an –an der auch junge Menschen teilhaben dürfen, die nicht zur Gemeinde gehören-, um dann, damit und danach, auch Inhalte zu vermitteln.

Auch hier also wird das „Doppelangebot“ religiöser Sinnwelten deutlich: sie bieten dem Einzelnen einerseits Zugehörigkeit zu einer sozialen Ordnung und Gemeinschaft (Institutionen legitimierend) und andererseits auch inhaltliche Lehren „zum Einbau“ in die eigene Identitäts- und Wirklichkeitskonstruktion (Selbstsozialisation, das Individuum legitimierend).

⁸² so bei: „Die Grenzen der Religionsfreiheit – Muslime in Deutschland“, Ursula Spuler-Stegemann, in: „Islam in Deutschland – Der Bürger im Staat“, Heft 4 / 2001. S.223

⁸³ siehe „Identity and Commitment“, Bert L. Hardin & Günter Kehr, in: „Identity and Religion – International and Cross-Cultural Approaches“, Hsg. Hans Mol, SAGE Publications, London 1978

Das nachgefragte „Mischungsverhältnis“ wird variieren: vom „radikalen Individualisten“, der sich aus verschiedenen Lehren seine eigene Religion zusammensetzt, aber nicht bereit ist, auf die Forderungen religiöser Gemeinschaften tiefer einzugehen, bis zum „radikalen Kollektivist“, der sich nur in einer eng-strukturierten Gemeinschaft geborgen fühlt und dafür sehr gerne allerlei Arten von „Opfern“ erbringt.

Mirjam tendiert persönlich erkennbar eher dem Individualismus zu, eine solche Interpretation des Islam hat sie ja auch am meisten fasziniert und diese Inhalte sucht sie – nach dem Versuche der Anpassung in die „konservativ-soziale“ Ordnung sie „nicht glücklich“ gemacht haben- „zurückzufinden“.

Das heißt nun aber nicht, dass sie soziale Gemeinschaft im religiösen Sinne deswegen ganz aufgeben würde – sie sucht sich vielmehr eigene:

„Die Arbeit in der Elterninitiative teile ich mit meinem Mann, ansonsten gehen wir eher getrennte Wege: Ich fühle mich am ehesten noch unter den Sufifrauen heimisch, unter denen es viele deutsche Konvertiten gibt und viele Frauen in bikulturellen Ehen. Mein Mann besucht eine arabisch-deutschsprachige Moscheen, doch er fühlt sich etwas unwohl, wenn ich mich dort häufiger blicken lasse. Und ich habe keine Lust, mich von den ‚geborenen Muslimen‘ ständig weiter bekehren zu lassen. Der Kontakt mit Frauen, die in einer ähnlichen Lebenssituation sind, bringt mir mehr.“

Hinzuzufügen bleibt noch, dass auch **Mirjam** ein Kopftuch trägt. Für ihre Herkunftsfamilie „war das das Schlimmste, obwohl es das am wenigsten Substanzielle ist.“ Sie allein aufgrund dieses Kleidungsstückes unter die „Konservativen“ einreihen zu wollen, würde ihrem Selbstverständnis recht offensichtlich weit widersprechen.

4.2 Konvertiert in ein „orthodoxes“ Islamverständnis – Halid

Halids ausführliche Selbsterzählung liegt in Form einer zusammenhängenden, ausführlichen Konversionserzählung vor, die das eigene Leben (>sich< und den Lesern) um den zentralen Höhepunkt der Annahme des Islam verstehbar macht und die er auch im Internet veröffentlicht hat⁸⁴.

Dabei erfüllt **Halid** auch die –von Keupp u.a. zitierten- fünf Erwartungen an eine Narrationserzählung in der westlich-modernen Kultur⁸⁵.

Halids Selbsterzählung enthält:

1. einen sinnstiftenden Endpunkt (ggf. auch einleitend)
2. die Einengung auf relevante Ereignisse,

⁸⁴ <http://www.enfal.de/biografi.htm> Download am 7.11.2002, im Anhang

⁸⁵ zitiert von Keupp u.a. aus: Gergen & Gergen, „Narrative and the self as relationship.“, in: Advances in experimental social psychology (s. 17-56), Academic Press, New York 1988

3. deren narrative Ordnung,
4. die Herstellung von Kausalverbindungen
5. das Ziehen von Grenzzeichen –wo die Erzählung beginnt und endet.

Damit erfüllt er die Konstruktionsregeln einer „wohlgeformten“ Narration in der westlichen Kultur.

Da es sich um eine Selbstnarration handelt, ist es wichtig, festzuhalten, dass diese a) ebenfalls eine rückblickende Konstruktion der Vergangenheit beinhaltet, die in einen sinn- und verstehbaren Zusammenhang gestellt werden soll, dabei aber b) vom Einzelnen dann durchaus als „wahr“ empfunden und vertreten wird, damit mindestens im individuellen Sinn „Wirklichkeitswert“ erhält, gerade eben „weil“ sie subjektiv ist und sich also auf eigene Erinnerungen, Erfahrungen und Empfindungen stützen kann.

Den sinnstiftenden Endpunkt gibt uns **Halid** schon im eröffnenden Vorspann preis, in dem er die Bedeutung des Islam für sein Leben hervorhebt.

„Ich danke Allah, dass ER mich zur wahren Religion, dem Islam, zurückgeführt⁸⁶ hat. Mein Leben war vor dieser Rechtleitung orientierungslos und ohne jeden Sinn. Durch das erneute Bekennen, dass es nur Einen Gott gibt, und Muhammed Sein Gesandter ist, hat das Leben für mich erst einen Sinn bekommen.“

Dann schildert er sehr eindringlich „das Leben davor“, seine Kindheit und Jugend – das Aufwachsen bei Tanten, da der Vater tot und die Mutter krank sind (wörtl.: *„Man bemühte sich mir eine Ersatzfamilie zu geben...“*), der einzige evangelische Junge im katholischen Dorf, eine sehr religiöse Tante, die Religiosität und einen starken Gottesbezug vermittelt.

„Wenn ich beim Spielen Hilfe brauchte, wandte ich mich an Gott. Es war aber ein Glauben wie zu einem Freund. Wenn ich Gott brauchte, so wandte ich mich an IHN, wenn es mir Gut ging, vergaß ich IHN schnell. So ging ich in meiner Gottesvorstellungen auch nicht gerade Gottesfürchtig um. Wenn manches nicht so klappte wie ich wollte, so kündigte ich schon mal Gott die Freundschaft. Ohne eigentlich recht groß aufgeklärt zu sein, entwickelte ich mein eigenes Gottesverständnis.“

Hier werden drei zentrale Elemente seiner Narration schon deutlich: das Gefühl von Einsamkeit und Unsicherheit (keine Eltern, einzige evangelische Junge im katholischen Dorf) und die als stabilisierend empfundene Religiosität: als „Freund“, der ihn anerkennt und ihm hilft, erweist sich immer wieder Gott. Andere Freunde aus dieser Zeit nennt **Halid** nicht. Mindestens in seinen subjektiven Erinnerungen ist die symbolische Sinnwelt Bezugspunkt hier sogar „sozialer“ Beziehung – Gott als „personales“ Gegenüber ist für ihn erlebbare

⁸⁶ Mehrfach in der Narration verweist **Halid** auf die islamische Lehre, wonach jedes Kind als Muslim geboren wird und den Bezug zu Gott ggf. dann erst verliert. Das Annehmen des Islam wird so auch als Wiederherstellung des Verlorenen, Ursprünglichen re-konstruiert.

Wirklichkeit, sogar Spielen und Streiten ist möglich. Diese fehlende „Gottesfürchtigkeit“ ist ihm heute eher unangenehm: wenn er sich heute an Gott wendet, dann in der rituellen und respektvollen Form von Gebeten. Auf der Basis der ihm vermittelten Religiosität entwickelt **Halid** früh auch ein „*eigenes Gottesverständnis*“ – eigene Inhalte im Rahmen religiöser Selbstsozialisation.

„Als ich in die Schule kam und dort am Religionsunterricht teilnahm, änderte sich mein Gottesverständnis kaum. Mit Jesus, als Gottessohn oder vielmehr als Gott, konnte ich nicht recht viel anfangen. Vielleicht fehlte es mir an Verständnis um diese Person. Mein Ansprechpartner, was dann zum ständigen Dialog mit Gott wurde, blieb eigentlich nur Gott...

Mit elf Jahren etwa musste ich regelmäßig die Kirche besuchen. Dies gefiel mir gar nicht. Langweilige Predigt und Lieder, mit denen man nicht einstimmen konnte.“

Das, was **Halid** kirchlich-inhaltlich vermittelt wird, entspricht seiner eigenen Gotteserfahrung nicht. Die Lehren über Jesus –etwas distanziert als „*diese Person*“ bezeichnet- scheinen ihm die direkte Interaktion mit Gott eher zu stören. Auch der Versuch, ihn in die evangelische Gemeinde (Institution) des Nachbardorfes zu integrieren, scheitert, der Kirchenbesuch wird ein „Muss“ (extrinsisch motiviert). Die Kritik an der Langeweile hat sich offenbar auch noch nach Jahrzehnten erhalten, von einer religiösen „Selbstsozialisation“ im Rahmen der Kirche ist nicht die Rede.

Zur Ausbildung zieht **Halid** in einen anderen Ort bei Nürnberg.

„In dem kleinen Ort gab es eine Kirche, die einen Abendgottesdienst anbot. Am Anfang ging ich noch selten in die Kirche doch im Laufe meiner Ausbildung besuchte ich den Abendgottesdienst häufiger. Das lag wohl auch an meiner Situation. Ich, in diesen Ort, alleine unter fremden Menschen. Meine einzige Zuflucht war Gott. Aus der Kirche machte ich mir nicht viel, doch ging ich in ihr, weil ich meinte, es gehört zum Glauben, dass man die Kirche besucht. Das schöne kam aber erst nach dem Gottesdienst. Die Kirche lag am Waldrand und so ging ich nach dem Gottesdienst noch für ca. ½ bis 1 Stunde im dunklen Wald spazieren. Es überkam mir am Anfang schon ein mulmiges Gefühl ganz allein in der Dunkelheit spazieren zu gehen, doch als ich mein Gespräch mit Gott begonnen hatte, wich die anfängliche Angst von mir.“

Auch hier scheint es **Halid** nicht gelungen zu sein, seine Einsamkeit zu überwinden. Er bleibt „*alleine unter fremden Menschen*“. Aus der Kirche (erlebt als Ort der Fremdsozialisation) machte er sich „*nicht viel*“, vor allem aber dann ganz allein im „*dunklen Wald*“ (als Ort der Selbstsozialisation) schöpft er aus dem Gespräch mit Gott Mut, gerade auch im Überwinden der Angst vor der Dunkelheit. Interessanterweise „gönnt“ er sich diesen Spaziergang jeweils erst *nach* und nicht etwa anstatt des Gottesdienstes. Dies, weil er meint, „*es gehört zum Glauben, dass man die Kirche besucht.*“ – wenn ihn also die tiefere Dogmatik der Kirche(n) offenbar nicht erreicht, so hat er doch einige Inhalte „institutioneller Verpflichtung“ (Kirchenbesuch, Sonntags) im Bezug auf die religiöse Interaktion verinnerlicht.

„Nach meiner Lehre zog ich nach Nürnberg um und machte den dritten Prozess einer Wanderung durch. Schon am nächsten Tag bekam ich die Anonymität einer Großstadt zu spüren. Keinen Menschen kannte ich in Nürnberg.“

Die „Wanderung“ ist ein häufiges und wichtiges Thema in Judentum, Christentum und eben auch dem Islam, das ich in Kap. 6.3 gesondert behandeln möchte. Es ist aber aufschlussreich, dass es auch hier auftaucht - und sicherlich nicht überinterpretiert, anzunehmen, **Halid** fühle sich in der Großstadt gewissermaßen in der „Diaspora“.

„Ich besuchte eine Tanzschule, ging in ein Fitnessstudio um am Leben teilhaben zu können. Doch ich merkte schnell, dass das nicht das ersehnte war.“

In Tanzschule und Fitnessstudio sucht **Halid** offenbar Anschluss („um am Leben teilhaben zu können“). Aber Freude stiftet ihm das nicht. An dieser Stelle wird schon einmal deutlich, dass es eben Bedürfnisse mancher Menschen einerseits nach sozialem Zusammenkommen, aber darüber hinaus auch nach Sinngebung bzw. einem Transzendenten Gegenüber gibt, die sich alleine durch kommerzielle Angebote nicht befriedigen lassen. Die „Spaßgesellschaft“ scheint dort an Grenzen zu stoßen, wo Menschen mehr suchen als Spaß. Insofern kann nicht ausgeschlossen werden, dass es auch in Zukunft –womöglich sogar wieder verstärkt- Nachfrage nach religiöser Gemeinschaft und Sinnstiftung geben wird.

„Meine neue Wohnung in Nürnberg lag in unmittelbarer Nähe zu einer Kirche. Und so dauerte es nicht lange, und ich erhielt Besuch vom dortigen Pfarrer. Wir hatten ein kurzes Gespräch und er lud mich anschließend zum Jugendtreff in die Kirche ein. Mutvoll ging ich Tage später zur Kirche und wollte das Jugendtreff besuchen. Als ich vor der Tür stand, hatte ich keinen Mut hineinzugehen. Ich kehrte unverrichteter Dinge wiederum und ging nach Hause.“

Auch der Anschluss an eine Kirchengemeinde scheitert. Immerhin gab es ein Gespräch mit dem Pfarrer – es bleibt jedoch „kurz“. **Halid** bricht zum Jugendtreff auf, hat jedoch keinen Mut, einzutreten. Neben dem **inhaltlichen** misslingt hier also auch ein weiteres Mal das Eingehen auf das **soziale** Angebot der Kirche(n). Die starke Angst vor Zurückweisung, mithin ein Anzeichen von Identitätsunsicherheit, wird hier sehr deutlich, aber auch sein fortdauerndes, religiöses Bedürfnis:

„Mein Trost in dieser Zeit war mein fast vierzehntägiger Abendgottesdienstbesuch in dem Ort, wo ich meine Lehre gemacht hatte. Es war nicht der Gottesdienst selber, der mir Halt gab, sondern der anschließende Spaziergang im Wald und den Selbstgespräch zu Gott. Dieses Gespräch hat mir sehr viel Auftrieb und Selbstsicherheit in mein doch einsames Großstadtleben gegeben.“

Eine sehr deutliche Formulierung der „horizontalen Legitimation“ des Einzelnen durch das religiöse Empfinden, dass sich hier eben auch ausdrücklich nicht an menschlich-soziale Zusammenhänge knüpft – sondern, im Gegenteil, offenbar das Fehlen von Gemeinschaft („einsames Großstadtleben“) kompensiert („Trost“). Auch erweist sich weniger die Kirche –derer es ja in Nürnberg ebenfalls gegeben hätte- als vielmehr der „Wald danach“ und das „Selbstgespräch zu Gott“

(Selbstsozialisation!) für **Halid** als Ort des Halt-gebens und von „viel Auftrieb und Selbstsicherheit“ (Identitätsgefühl!).

„Es reizte mich mal wieder ein Fitnessstudio zu besuchen. In diesen Fitnessstudio lernte ich zwei türkische Schüler kennen. Einer von den zweien hatte einen starken Glauben, auch wenn er seiner Pflicht zum Gebet noch nicht nachkam, der andere versuchte sich so gut wie möglich den Gegebenheiten in Deutschland anzupassen, worunter sein Glauben litt. Diese beiden wurden meine Freunde mit all ihren Gegensätzlichkeiten.“

Schließlich lernt er, im Fitnessclub, junge Muslime türkischer Herkunft kennen, mit denen er endlich auch über Fragen Religion und Identität reden kann. Damit entsteht gegenseitige Anerkennung: die Muslime erleben intensives Interesse an ihrer Religion, die –in unterschiedlichem Ausmaß- doch Teil ihres Lebens und ihrer Identität ist. **Halid** aber kann sich nun endlich mit anderen Menschen über Religion und Gott austauschen. So –über das Inhaltliche also- wird er intensiv in das Soziale, das türkische Umfeld integriert und erlebt „eine zweite Jugend“.

„Zwei Jahre gingen so dahin und ich war fast nur noch mit Türken zusammen. Und wenn ich heute zurückblicke war diese Zeit meine schönste Zeit. Es kam mir vor, als dürfte ich noch mal eine zweite Jugend erleben.“

In den Gesprächen über Religion wird **Halid**, noch Christ, bald mit der Kritik am Christentum konfrontiert, wie sie von vielen Muslimen heute vertreten wird: die Bibel sei verfälscht, das Christentum mit vielen seiner Lehren weit vom rechten Weg abgewichen usw.

Halid fasst die Kritik inhaltlich auf und versucht ihr auch inhaltlich zu begegnen:

„Um seine [des türkischen Freundes] Anschuldigung entkräften zu können, kaufte ich mir ein Buch über die Entwicklung des Christentums. Interessant war für mich im Nachhinein, als ich zum Buchladen ging um mich nach Büchern umzuschauen, stapelte sich vor mir ein hergerichteter Haufen von Büchern, die sich mit dem Christentum befassten. Ein Titel war dabei, das ich dann auch kaufte "Kriminalgeschichten des Christentum" von den es drei Bänder gab. In diesem Buch standen doch erstaunliche Sachverhalte über die Entwicklung des Christentums. Das Buch gab mir aber nicht genug Auskunft über das Christentum, zumal Jesus in diesen Buch gänzlich geleugnet wurde. So ging ich in die Bibliothek und leite mir verschiedene Bücher aus. Und wieder stach mir ein Buch ins Auge was sehr interessant war "Verfälschungen in der Bibel". Es traf mich doch fast der Schlag. Da predigt die Kirche das blaue vom Himmel herunter und das meiste davon ist nicht wahr. Was mich doch sehr erstaunte ist die Tatsache, dass man über die Lügengeschichten des Christentums bzw. der Bibel eine ganze Masse von Büchern finden kann, die sich mit der Entwicklung des Christentums auseinander setzten.“

Hier wird deutlich, dass die inhaltliche (und nicht immer sachliche) Kritik des Christentums durchaus Spuren hinterlässt. Hierauf aufbauend, beginnt **Halid** ein Bild des Christentums zu entwickeln, das durch Paulus (dessen Damaskuserlebnis, so **Halid**, ein Schwindel war, um die junge Jesusbewegung zu unterwandern) gezielt verfälscht worden war, ein Prozess, der sich durch weitere

Kirchenkonzilien vertiefte. Dabei stützt er auch seine heutige, islamische „Argumentation“ durchgehend auf „westliche“ Quellen – in seinem Internetvortrag über das Christentum dominieren Zitate von Nietzsche, Spiegel, Focus, PM-Magazin, Tages- und Kirchen(!)zeitungen.⁸⁷

Ogleich er zunächst weiter Christ bleibt, beginnt er bereits, sich zusätzliche Verpflichtungen aufzuerlegen – wie das Schweinefleisch- und Alkoholverbot, denn: *„Mir war mittlerweile bekannt, dass in der Bibel Gebote bzw. Verbote standen, die die Christenheit nicht einhielt.“*

Der wachsenden, inhaltlichen Unsicherheit (nennen wir es ruhig eine „Beziehungskrise“ zur christlichen Symbolwelt) wird durch religiöses Engagement begegnet, das aber noch biblisch legitimiert wird.

„Nach über zwei Jahren der Berührung mit dem Islam und den Türken kam die Wende in meinem Leben. Mit der Zeit kam in mir das Gefühl auf, dass der Islam eine Religion Gottes sein muss.“ – eine Entwicklung der **inhaltlichen** (Berührung mit dem Islam) wie **sozialen** (und den Türken) Aneignung, die schließlich ihren Abschluss findet, als der türkische Freund ihn *„zu einem Mann bringt“*, der ihn schließlich nach zweistündiger Diskussion –in der es u.a. *„über die Bibel und ihre widersprüchlichen Aussagen“* geht, ein Buch namens *„Der Islam“* schenkt und fragt: *„Willst Du Muslim werden?“*

Nach kurzem Zögern willigt **Halid** ein: *„Ich sagte ja und er sprach mir das Glaubensbekenntnis (Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammad ist Sein Prophet) und ich wiederholte es und nahm noch gleich am Nachtgebet teil.“*

Gut nachvollziehbar entfaltet sich hier das Zusammenspiel sozialer und inhaltlicher Faktoren. Durch die sozialen Beziehungen wird **Halid** „zu einem Mann“ gebracht, der die inhaltliche Auseinandersetzung zuspitzt – und ein konkretes Angebot macht.

Halids Weg ist damit aber eben nicht einfach beim „Happy End“ angelangt, insbesondere, nachdem ein Bänderriss das Fußballspiel mit seinen Freunden unterbindet. Seine Identitätsarbeit geht weiter.

„Ich dachte nun, jetzt wo ich Muslim bin, wird alles anders. Aber es wurde nichts anders. Ich bin noch der, der ich bin. Der einzige Unterschied den ich tatsächlich wahrnahm ist die Hingabe zu Gott, die vorher nicht ausgeprägt genug war und das entfernen eines kleinen Stückes Haut, womit ich mich nach den Worten der Bibel, der Gemeinde Abraham anschloss... So gingen fast zwei Jahre dahin, ohne dass ich übermäßig viel vom Islam gelernt hatte. Das erste was ich lernte war das Gebet und dabei blieb es so ziemlich auch.“

Auch jetzt, wo ich Muslim geworden war, merke ich die Führung Allahs. Als ich wieder im Park mit meinen türkischen Freunden Fußball spielte, lies mir Allah ein Bänderriss zukommen. Dies war der Anfang vom richtigen Lernen und das Ende von nutzlosen Zeitvertreib...“

Was ich schade finde als Muslim, es gibt für die deutschen Muslime kaum Bücher über ihren Glauben. Die meisten Bücher befassen sich mit dem Christentum und der Geschichte des Islams, aber die wahre Lehre des Islam, wie es das z.B. im türkischen gibt, fehlt auf deutsch gänzlich... Von einem Buchhändler bekam ich jedoch den Tip, mir Fachbücher über die Fernleihe bei der Bibliothek auszuleihen.“

⁸⁷ „Das Christentum aus der Sicht der Muslime“, Vortrag von Halid, Download am 7.11.02 von:
<http://www.enfal.de/christ1.htm>

Das war dann auch der Durchbruch für mein intensives Studium. Ich hätte es nicht für möglich gehalten, was es doch für nützliche Werke gibt."

Die Übernahme des eher liberalen Islamverständnisses (die Religion bleibt Teilidentität) seiner türkischen Umgebung hat **Halids** Leben kaum verändert: „So gingen fast zwei Jahre dahin, ohne dass ich übermäßig viel vom Islam gelernt hatte. Das erste was ich lernte war das Gebet und dabei blieb es so ziemlich auch.“

Erst der Einstieg in das intensive Lernen und Lesen wird von **Halid** –zumindest nachträglich- als ein großer Glücksfall erlebt, so dass er Gott sogar für den Bänderriss dankt, der ihn dorthin führte. Er erwirbt sich über das Lesen eigenständig **inhaltliches** Wissen, das er als ausgesprochen „nützlich“ empfindet, zunächst wohl für die eigene Identitätsarbeit, bald aber auch als Weg, auch **soziale** Anerkennung und Bestätigung zu erwerben.

„Deshalb kann ich nur jeden Muslim raten, lese nach dem Frühgebet und nach dem Abendgebet Qur'an. Die Veränderung des "Ich's" kann nur jeder für sich selber entdecken...“

Als Muslim habe ich mich in den Nürnberger Moscheen eingelebt. Ohne gleich in Hochmut zu verfallen, bin ich heute bei vielen Muslimen hoch angesehen. Durch mein intensives Bücherstudium, werde ich heute von vielen und gerade von den Jugendlichen über den Islam gefragt. Viele ziehen ein Gespräch mir, gegenüber ihren Hoca (türkischer Vorbeter) vor. Das ehrt mich sehr, doch muss man sehr aufpassen, dass der Teufel nicht an dieser Stelle packt und den Weg zur Hölle ebnet. Am erfolgreichsten für den Teufel ist der Stolz.“

Halid ist in der islamischen Gemeinde angekommen, heiratet eine Muslima (mit inzwischen drei Kindern), geht aber auch die Gründung eines eigenständigen Vereins (Ansar) an, der mit allen Moscheen in Nürnberg zusammenarbeitet, Dialog und Besuche mit Kirchen veranstaltet und Jugendarbeit betreibt. An der islamischen Homepage www.enfal.de wirkt er als „Referent“.

Freilich hat sein –nun orthodoxes- Islamverständnis auch seinen Preis, der aufscheint, wenn er die Jahre der Fußballspiele mit seinen türkischen Freunden rückblickend als „nutzlosen Zeitvertreib“ abtut. „Die Freundschaft besteht heute nicht mehr. Hat es Allah so gewollt oder war es meine Schuld? Dies werde ich wohl am Jüngsten Tag zu verantworten haben.“

Weder die Annahme des Islam noch die Ausprägung einer orthodoxen Identität und auch nicht sein Bedarf an sozialer Bestätigung haben **Halid** zu einem „Kollektivist“ gemacht. Vielmehr lehnt er es weiter ab, sich exklusiv einer Gruppe oder Richtung anzuschließen, sondern will mit seinem Engagement eher einen Beitrag leisten, die Uneinigkeit innerhalb der islamischen Gemeinde insgesamt zu überwinden: „Sehr schnell verurteilen die Muslime ihre eigenen Brüder nur weil sie nicht immer ihre Meinungen vertreten. Ich lernte Brüder in der Milli-Görüs bei den Kaplanschis bei den Sülymanis und in Derwischorden kennen. Wir Muslime sollten uns daher nicht damit beschäftigen über die anderen herzuziehen sondern versuchen wieder eine Umma (islamische Gemeinschaft) zu werden. Die meisten Vorurteile gegenüber anderen Muslimen ruht auf Unkenntnis... Schließlich will ich für Allah bzw. für Seine Religion arbeiten und nicht für die Vorstände der Moscheen.“

Auch sein eigener Verein versteht sich eher als –in diesem Sinne recht „modern“ anmutende- „vernetzende Projektstelle“, um „für die Muslime und für die Moscheen dazusein. Neue Vereinsräume zu eröffnen halte ich für schlecht. Das bringt mich nur von den Moscheen weg. Daher besteht in erster Linie der Verein nur aus einem Büro. Dort laufen die Informationen zusammen und dient für andere als Anlaufstelle. Z. B. Für die Schulen um Termine für Moscheebesichtigung auszumachen. Mein Ziel ist es auch nicht Mitglieder zu werben. Es gibt keine eingetragenen Mitglieder. Wenn ich eine Sache vorhabe so frage ich meinen Freunden ob sie mir helfen wollen, entweder finde ich Helfer oder ich finde keine Helfer.

Bis jetzt ging es nur Aufwärts. Für mein Vorhaben mit diesen Ansar-Verein habe ich durch Allahs Gnaden immer die Bestätigung gefunden, weiterzumachen.“

So sehr (inhaltlicher) Glauben und soziale Integration, religiöse Bildung und Engagement **Halid** offenbar geholfen haben, ein subjektiv-glücklicheres und auch aktiveres Leben zu führen, so sehr bleibt ihm die biographische Daueraufgabe, seine Identität zu stabilisieren. Dazu gehört neben dem Engagement auch –nicht unähnlich des Verhaltens vieler noch unsicherer Jugendlicher- die bewusste Entscheidung zu einer „provokanten“ Kleidung und das Auftreten damit. Die Kritik auch anderer Muslime daran ärgert ihn.

„Auch ich brauche seelische Stärkung, ich brauche Muslime die mich anspornen zu mehr Aktivität. Ich habe für andere ein Zeichen gesetzt, das sie sehen, sie haben vor sich einen Muslim, der es ernst nimmt ein gläubiger Muslim zu sein. So laufe ich mit Turban auf der Straße, gehe bewusst mit Turban in die Fußgängerzone um den Leuten vor Augen zuhalten ich bin ein Muslim... Dieses Argument, ja so kann man doch nicht unter die Leute gehen, du machst den Islam ja schlecht, kann ich gar nicht mehr hören.“

So führt **Halids** Biographie, die ihn von Kind an vor enorme Identitätsunsicherheiten stellte, zu einer besonderen Ausprägung islamischer Orthodoxie, die durch „seelische Stärkung“, durch Anerkennung als Muslim durch Muslime wie Nichtmuslime auch beständig bestärkt werden muss. Wo dies geschieht, erlaubt der islamische Glaube **Halid** ein subjektiv-glückliches und auch aktives Leben. Der Bezug zum Islam gibt ihm Sinn im Leben (Sinnhaftigkeit), spornt ihn zu Engagement im privaten wie öffentlichen an (Machbarkeit) und erlaubt ihm schließlich auch ein reflektierendes und rekonstruierendes Verstehen und Erzählen der eigenen Identität (Verstehbarkeit) – dargestellt in der zitierten und sogar im Internet veröffentlichten Narration⁸⁸.

Es wird hier deutlich, dass individuell verschiedene Ausprägungen des Islam nicht einfach („falsch“ oder „richtig“) tradiert werden, sondern auch den Bedürfnissen der Individuen gemäß entwickelt werden. **Halid** hat eben nicht eine „lebensweltliche Fertigpackung“ etwa einer islamischen Gruppe einfach übernommen, sondern sich –teilweise gegen Kritik, aber auch selbst andere kritisierend- überwiegend „selbstsozialisierend“ sein eigenes Islamverständnis konstruiert und ausgeprägt, sogar eine eigene, islamische Institution geschaffen.

⁸⁸ <http://www.enfal.de/biografi.htm> Download am 7.11.2002, im Anhang

4.3 Der islamische Glaube als Bestärkung von Identität

Im Vorwort des Buches von **Charles Le Gai Eaton** hält Annemarie Schimmel fest, „dass eine wachsende Anzahl von Europäern und Amerikanern zum Islam übertritt – teilweise geleitet von einem mystischen Suchen nach einer sonst verlorenen Einheit, teilweise in der Hoffnung, eine Form der Frömmigkeit zu entdecken, in der sie inneren und äußeren Halt finden – einen Halt, den ihnen die moderne Zivilisation und selbst viele der Kirchen nicht geben können.“⁸⁹

„Inneren“ und „äußeren Halt“ – die symbolische Sinnwelt des Islam macht Angebote **inhaltlicher** wie **sozialer** Art, die sowohl Individuen wie auch Gemeinschaften in ihrer Identität bestärken können. Gerade der Kern an „Schlichten, Einfachen, Direkten, Unmittelbaren“ –so **Mirjam**- eröffnet offenbar gerade auch ganz „modernen“ und „bildungshungrigen“ Menschen ein weites Feld an Auslegung, um ihn auch ihren individuellen Bedürfnissen gemäß zu erfahren.

So fährt Schimmel fort: „Diejenigen, die sich dem Islam anschließen, interpretieren ihren Schritt in verschiedener Weise; denn jeder der zahlreichen Aspekte des Islam hat Menschen angezogen, die nun versuchen, ihren Weg für ihre Mitmenschen zu erklären, wobei nicht selten der Fanatismus des Neubekehrten durchschimmert, der, glücklich, die Wahrheit gefunden zu haben, sich von allem, was er hinter sich gelassen hat, mit Verachtung abwendet.“⁹⁰

Das „glücklich, die Wahrheit gefunden zu haben“, lässt sich tatsächlich auch klar im Identitätsgefühl verorten:

in der Rekonstruktion ihrer Identität –die nicht selten gar mit der Annahme eines neuen, islamischen Namens einhergeht- mögen sich für viele Suchende neue Antworten nach dem Sinn ihres Lebens (Sinnhaftigkeit), dessen, was sich bewegen und verändern lässt (Machbarkeit) und dem Verständnis des eigenen Lebens als einer Erfolgsstory zu Gott, als letzter und liebender Wirklichkeit (Verstehbarkeit) ergeben. Die Erfahrung, dass Gott sie annimmt und auch die besondere Anerkennung seitens vieler Muslime, die diese „bewusste Annahme“ des Islam begrüßen (bestätigt es doch wiederum auch sie selbst als Muslime), kann die neue, islamische Identität legitimieren und eine besonders innige Beziehung mit der Bereitschaft zu hohem, religiösem Engagement hervorrufen.

Das Aufwenden von Zeit, das Erbringen von Arbeit und Geld, aber gerade auch das bewusste Zurücknehmen eigener Bedürfnisse –durch Fasten, Speise- und Verhaltensgebote, Verzicht auf Geld, Macht, Stolz usw.- können dann vom freiwillig Handelnden sinnhaft als Hingabe an Gott aufgefasst und beglückend erlebt werden: der Glaubende schränkt die Behauptung des subjektiven Ich ein, glaubend, vertrauend und hoffnungsvoll erwartend, dass es nicht besser als durch die höchste und wirklichste Instanz bestätigt werden kann.

Auch aus „moderner“ Sicht sollte dieser Weg der Identitätsarbeit keinesfalls als „rückständig“ belächelt werden, wenn man etwa vergleicht, mit welcher Penetranz und welchem Erfolg uns die „moderne“ Werbung versichert, dieses oder jenes kaufbare Produkt –und Statussymbol- werde uns Zuneigung und Bestätigung durch unser Umfeld einbringen...

⁸⁹ „Der Islam und die Bestimmung des Menschen.“, Charles Le Gai Eaton, Diederichs 2000, S. 7

⁹⁰ ebd., S. 8

Wie aber steht es um die Aussage, dass sich der Neubekehrte „von allem, was er hinter sich gelassen hat, mit Verachtung abwendet.“?

Auf den ersten Blick spricht einiges dafür: sowohl **Mirjam** wie auch **Halid** haben in ihren Konversionserzählungen Kritik am Christentum sehr deutlich gemacht – **Mirjam** vor allem an der Institution Kirche und einiger ihrer Lehren, **Halid** sogar in einem eigenen Vortrag, der inhaltlich wie historisch kaum ein gutes Haar am Christentum lässt und im Internet veröffentlicht ist.⁹¹ Darin unterscheiden sie sich auch etwa von den beiden Deutschen **Salimah** und **Taufiq**, die beide als Nichtreligiöse den Islam annahmen und in ihren Interviews Respekt vor anderen Religionen bekunden, jeweils sogar sehr aktiv in Christlich-Islamischen Gesellschaften und anderen Dialogforen mitwirken – wie aber auch **Sulaika**, die ebenfalls vom Katholizismus übertrat.

Eine Konversion kann also, muss aber nicht „Verachtung“ für alles Zurückgelassene einschließen – auch hier dürften Erfahrungen der Fremd- wie Selbstsozialisation zusammenwirken.

Interessanterweise stimmen jedoch alle drei interviewten Muslime, die aus dem Christentum in den Islam übergetreten sind, darin überein, dass ihr „bisheriger“ Gott auch der des Islam ist.

So betont etwa **Mirjam**: *„Für mich war das egal, ob jemand Christ oder Muslim ist, weil ich das tiefe Gefühl habe, dass das Göttliche etwas Universelles ist, dass sich jedem Menschen mitzuteilen versucht, ohne das irgend ein Mensch ist in seiner Gänze zu erfassen vermöge.“*

In **Halils** biographischer Narration ist und bleibt nur von einem Gott die Rede, den er später koranisch-arabisch „Allah“ nennt, ohne jedoch davon auszugehen, dies sei „ein anderer“ wie jener im Rahmen von Kirche und einsamen Gesprächen erlebte.

Und **Sulaika** vermerkt in ihrem Interview: *„Zu meinem bisherigen Glauben an den einen Gott, an dem sich gegenüber meiner alten Gottesvorstellung durch meinen Übertritt in den Islam nichts geändert hat, ist jedoch noch die Überzeugung dazugekommen, dass Muhammad ein Gesandter Gottes ist, dem wir als Übermittler den Koran und sein lebendiges Vorbild verdanken.“*

Dabei ist in ihrem Fall bemerkenswert, dass sie sich ursprünglich vor allem mit dem Islam beschäftigt hatte, um *„herauszufinden, ob denn die Muslime tatsächlich auch an Gott glauben...“*

Es wird hier also deutlich, dass „der Eine Gott“ als „das Zentralsymbol“ der symbolisch-personalen Sinnwelt nicht nur „theoretisch-abstrakt“ verschiedene, religiöse Systeme „integrieren“ kann, sondern auch „subjektiv-erlebbar“ die religiösen Erfahrungen von Konvertiten. Dies sollte auch, aber nicht nur für Theologen interessant sein – denn damit ergeben sich tatsächlich Möglichkeiten gegenseitiger Akzeptanz. Wessen symbolische Sinnwelt von verschiedenen Standpunkten her erschlossen werden kann, dessen Möglichkeiten des

⁹¹ „Das Christentum aus der Sicht der Muslime“, Vortrag von Halid, Download am 7.11.02 von: <http://www.enfal.de/christ1.htm>

Akzeptierens von Pluralität nehmen zu. Die „Gottergebenheit“ von Anhängern anderer Religionen muss so wechselseitig nicht mehr nur als Bedrohung, sondern kann vielmehr sogar als Bestätigung und Bekräftigung der eigenen, symbolischen Sinnwelt und damit Religion erscheinen. Insofern wird ein auch dauerhaftes, befruchtendes „Miteinander“ von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit mindestens in demokratischen Gesellschaften mit staatlichem Gewaltmonopol denkbar; selbst die in dieser Hinsicht recht skeptisch argumentierenden Autoren Berger und Luckmann räumten bereits 1966 diese Möglichkeit ein, wenn „Feuer und Schwert nicht zu haben sind“⁹².

Was damals, 1966, wohl noch nicht in ganzer Tragweite absehbar war, dominiert heute die Diskussionen um Frieden, um Religionen und eben besonders um den Islam. Denn im Rahmen einer Entwicklung, die Prof. Herfried Münkler eine neue „Privatisierung des Krieges“ nannte⁹³, hat sich erwiesen, dass auch für kleinere, extreme und entschlossene Gruppen „Feuer und Schwert zu haben“ sind. Lassen sich Entstehung und Wirkung dieser Gruppierungen über das beschriebene Identitätsmodell erklären? Und mit welcher Wahrscheinlichkeit werden diese Strömungen den Islam dominieren und die o.g. Perspektiven eines „Miteinanders“ der Religionen zunichte machen?

5. Islamismus als Folge schwerer Identitätskrisen

5.1 Extremismus, Islamismus & Co. - Begriffsklärungen

Spricht die Heitmeyer-Studie schon in ihrer Überschrift von dem aus dem protestantischen entlehnten Begriff „Fundamentalismus“ (und fasst in diesem dann auch noch den türkischen Nationalismus mit ein), so wirbeln Begriffe wie Radikalismus, Fanatismus, politischer Islam, Extremismus und schließlich Islamismus häufig als Synonyme durch Medien und Debatten.

Dabei hat sich der Begriff des **„Fundamentalismus“** in den letzten Jahren langsam zurückgezogen, weil man vielfach doch zu der Überzeugung gelangte, dass sich die Termini aus einer Religion nicht einfach 1:1 auf Strömungen einer anderen übertragen lassen. Immerhin hat die Diskussion gezeigt, dass es bei aller Unterschiedlichkeit auch gemeinsame Merkmale solcher Bewegungen gibt, ein Umstand, der besonders auch Gilles Kepel bewogen hat, vom **„Radikalismus“**⁹⁴ zu sprechen und den einzelnen Religionen bzw. sogar Konfessionen unterhalb dieses „Dachbegriffes“ dann eigene Kategorien zugestehen. Dieser Terminus eröffnet aber die Schwierigkeit, dass er solchen Gruppierungen dann tatsächlich einräumt, sie würden die „radikale Form“ ihres jeweiligen Glaubens darstellen – eine Zuschreibung, die man etwa im christlichen Bereich stattdessen mit womöglich höherem Recht einer Mutter Theresa und im Islam mutigen Reformern wie **Abdulkarim Soroush** einräumen könnte.

Der **„Fanatismus“** erscheint so lange „geeignet“, bis man ihn mit den „Fanatismen“ etwa von Fußball- oder Rockstarfans vergleicht und dann feststellen muss, dass er zwar über den Zustand eines religiösen Aktivisten zum Beispiel in einer emotionalen Demonstration recht viel, über die Machenschaften

⁹² Berger/Luckmann 1966, S. 131

⁹³ Herfried Münkler, „Das Ende des klassischen Krieges – Warlords, Terrornetzwerke und die Zukunft kriegerischer Gewalt“, Dossier der Neuen Zürcher Zeitung (NZZ) v. 14.9.2001

⁹⁴ „Die Rache Gottes – Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch.“, G. Kepel, München 2001

eines über Jahre wirkenden, verbindlich auftretenden und ruhig-planenden Verbandsfunktionärs aber recht wenig auszusagen vermag.

Eine Zeit lang populär –und bis heute nicht ganz ausgestorben- blieb der Terminus des **„politischen Islam“**, der Assoziation einer „guten“ unpolitischen versus einer „schlechten“ politischen Religiosität zu wecken vermochte. Nicht nur Christdemokraten stießen sich bald daran – schließlich sind religiöse Menschen in demokratischen Gesellschaften ebenso zu politischem Engagement aufgerufen wie alle anderen auch. Die Kernfrage, ob das Engagement im Rahmen der demokratischen Ordnung stattfindet, was ja sogar zu begrüßen wäre oder eben gegen diese gerichtet ist, wird durch den Begriff (bewusst?) nicht beantwortet.

Geeignet, um das Gemeinte präzise zu erfassen und zu beschreiben, erscheinen mir daher die Begriffe **„Extremismus“** und **„Islamismus“**, wobei beide klar zu definieren und (auch voneinander) abzugrenzen sind.

- **Extremismus**

ist eine politische und politikwissenschaftliche Kategorie und umfasst nach einer Definition des Herausgebers des Jahrbuches „Extremismus & Demokratie“, Prof. Eckhard Jesse, eben die aktive Ablehnung der demokratisch-pluralistischen Gesellschaftsordnung⁹⁵ - und ist damit, wie man auch dem Umfang des Jahrbuches entnehmen kann, eine außerordentlich vielfältige „Größe“.

Nicht in allen Fällen sind Extremisten gewalttätig, viele sind es ausdrücklich nicht, aber die grundsätzliche Ablehnung des (demokratischen) Staates –und damit seines Gewaltmonopoles- ist doch mittelbar gegeben.

Selbst wenn man sich auf Extremisten muslimischer Herkunft beschränkt, fällt sehr schnell auf, dass Extremismus und Islamismus nicht einfach Synonyme sind – sondern dass es lange vor und neben dem Islamismus bereits andere Formen des Extremismus und auch Terrorismus aus diesen Regionen gab (→ Kap. 5.2).

- **Islamismus**

Der Islamismus erscheint demnach als eine, keinesfalls aber als die einzige oder gar verbreitetste Form des politischen Extremismus.

Islamistischen Bewegungen lassen sich in wesentlichem an zwei Merkmalen identifizieren:

1. der Legitimation ihrer Ideologie als „islamisch“.

2. der Auffassung, aus ihrer Interpretation des Islam leite sich unfehlbar alles und also auch nur „eine“ bestimmte, politische Haltung ab; wer dieser also nicht folge, sei kein wahrer Muslim, womöglich gar ein „kuffar“ = Ungläubiger. Pluralismus und Demokratie erweisen sich daher als mit dem Islam(ismus) unvereinbar.

Diese harte Haltung vertritt etwa **Ferramis**, 30jähriger Student des Maschinenbaus türkischer Herkunft, auch sich selbst gegenüber; ähnlich wie bei **Seyfullah** (→ Kap. 5.4) ist seinen Äußerungen aber auch ein gewisser Groll

⁹⁵ „Jahrbuch Extremismus & Demokratie“, Uwe Backes & Eckhard Jesse (Hrsg.), seit 1999, zul. Nomos 2001

gegenüber der –an anderer Stelle von ihm durchaus als „*fromm*“ bezeichneten- Elterngeneration zu entnehmen, so im Einklammern des „Genießens“ der religiösen Erziehung. Als bemerkenswert erweist sich die Kritik am „kapitalistischen System“ und dessen Maßstäben des „Profites“ – Wortwendungen und Argumentationsmuster, die erkennbar nicht aus urislamischen Quellen bezogen wurden, sondern Anleihen bei neuzeitlichen Ideologien erkennen lassen:

„Da ich eine religiöse erziehung "genoß" war ich zwar muslim, der betete und fastete sich in diversen vereinen für die jugend einsetzte und auch las, doch ich kann nicht sagen, dass ich Muslim im wahrsten sinne des Wortes war. Denn mein Handeln hat sich an Maßstäben orientiert dir mir in dieser Gesellschaft gegeben wurden, aufgrund des kapitalistischen Systems (Profit). So war ich Muslim, der sich islamische Ziele nach dem Motto, der Zweck heiligt die Mittel, heranwagte, obwohl der Islam Ziel, und Methode vorschreibt. Wie gesagt hielt ich mich zwar an alles was der Islam vorschrieb, doch von einer Überzeugung konnte noch nicht die Rede sein.

Erst an der Uni im Kontakt mit aufrichtigen Muslimen, wurde mein Islamverständnis aufge bessert und ich begann vieles von neuem zu erlernen, und der Islam wurde zu einem Denkfundament aus dem für mich alles ableitbar ist.“

Auch **Ferramis** ist also der festen Überzeugung, dass „*der Islam Ziel, und Methode vorschreibt*“ – in allen Lebensbereichen und eben auch im politischen Raum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und Islam ist seine Antwort daher klar und absolut:

„Es gibt kein Verhältnis. Es ist ein diametraler Unterschied. Im Quran heißt es: „Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herabgesandt hat - das sind die Ungläubigen.“ und „Die Gesetzgebung gebührt niemandem außer Allah!“. Die Demokratie definiert sich als die Herrschaftsform, in der die ausgeübte Macht ideell auf das Volk als höchsten Gewaltträger zurückgeführt wird. Seit über 80 Jahren leben Muslime ohne einen islamischen Staat. Sie leben überall auf der Welt in einer nicht-islamischen Gesellschaftsordnung.“

Freilich betont **Ferramis**, der sich ja dennoch –einem Christen vertrauend- auf dieses Interview eingelassen hat: *„Meine offene Sprache ist nicht haßerfüllt oder gewaltbereit. Dies sage ich nur deswegen, weil ich wegen meiner Offenheit immer diese Ecke gestellt werde. Ein Muslim ist angehalten immer offen und ehrlich mit den Menschen egal ob Muslime oder Nicht-Muslime umzugehen. Mein Kritik an den obigen Ideen ist ideell und ich bin gerne bereit eine ideelle Auseinandersetzung betreffend diesen Dingen zu führen.“*

Sowohl seine Offenheit wie auch seine strikte Ablehnung von Gewalt bzw. seine Gesetzestreue begründet er dabei ebenfalls islamisch: *„Muslime nehmen sich in dieser Begebenheit, das Vorbild der ersten Muslime als Vorbild, welche nach Abessinien ausgewandert sind. Aus dieser Analogie heraus, leben Muslime in dieser Gesellschaft (Europa) und halten ihre Verträge ein. Sie halten sich an die Gesetze des Landes in dem sie leben.“*

Ein im September (!) 2002 im öffentlich-rechtlichen Fernsehen gesendeter Bericht⁹⁶, der ihm –vor der Kulisse seiner Universität gedreht- Hass und Gewaltbereitschaft unterstellte, hat **Ferramis** offensichtlich persönlich verletzt und auch in seinem universitären Werdegang geschädigt. In vielen Stunden der Zusammenarbeit habe sich das Fernseherteam sein Vertrauen erworben, um dann in einem kurzen Bericht Zitatfetzen von ihm in einem entstellenden Sinn wiederzugeben – dagegen hat er Klage eingereicht und eine ausführliche Gegendarstellung im Internet⁹⁷ veröffentlicht.

Im folgenden Kapitel (5.2) möchte ich die Ideologie des Islamismus im Rahmen unseres Identitätsmodelles klären und in Kapitel 5.3 anhand einer vergleichenden Fallstudie aufzeigen, dass **Ferramis'** Kampf um Anerkennung – die Bereitschaft zum Interview wie auch das (rechtsstaatliche) Vorgehen gegen die nach seinem Empfinden verzerrende Darstellung, schließlich gar die Bereitschaft, an dieser Arbeit als Interviewpartner teil zu nehmen- daraus ebenfalls nachvollziehbar wird.

5.2 Islam und Islamismus

Angesichts aktueller Entwicklungen tendieren wir Menschen gerne dazu, auch schon rezente Entwicklungen und Diskussionen zu vergessen. In der Tat war es noch vor wenigen Jahrzehnten Usus, dem Islam recht pauschal Obrigkeitshörigkeit und fehlende Dynamik vor zu werden.

Extremistische und terroristische Aktivitäten gingen damals fast ausschließlich von kommunistischen oder nationalistischen Gruppierungen aus, die dem Islam kritisch bis feindselig gegenüber standen.

So „beginnt“ der Reigen der in Deutschland tätigen Extremisten muslimischen Hintergrundes mit der streng nichtreligiös-kommunistischen PKK, DHKP-C und anderen Gruppen und reicht bis in die frühe „Partnerschaft“ der deutschen RAF etwa mit der palästinensischen PLO – man denke an die Anschläge auf die olympischen Spiele in München und die Entführung der „Landshut“.

Auch die bis heute vom Verfassungsschutz beobachtete, nationalistisch-extremistische Gruppe der „Grauen Wölfe“ –im Rahmen der Heitmeyer-Studie neben Milli-Görüs unter „Fundamentalismus“ subsumiert!- tritt zunächst als scharfe Gegnerin des Islam in Erscheinung und beruft sich, auch das eine interessante Parallele etwa zu deutsch-nationalistischen Bewegungen, zunächst auf vormonotheistisch-schamanistische Konzepte (daher auch das türkische „Totemtier“ Wolf)! Erst später, um breitere Unterstützung in der türkischen Öffentlichkeit zu gewinnen, vollzieht die Parteiführung einen Schwenk zur „türkisch-islamischen Synthese“ (S. 93). Die orthodoxen „Schamanisten“ werden dazu zunehmend, zum Teil sogar gewalttätig, aus der Bewegung gedrängt.⁹⁸ Auch „Milli Görüs“ dient sich schon im Namen –übersetzt: „Nationale Weltsicht“- dieser Verquickung von Nationalismus und Religion an, freilich mit etwas „islamischerer“ Färbung.

⁹⁶ „Wir wollen den wahren Islam – Junge Muslime in Deutschland“, ARD, 8.9.02, 17.30 Uhr

⁹⁷ www.ramis.jixx.de, abgerufen am 20.01.2003, Nennung auf ausdrücklichen Wunsch des Interviewpartners

⁹⁸ Aslan/Bozay 2000, S. 73

Auch im internationalen Rückblick erweist sich, dass die frühen, islamistischen Bewegungen lange Zeit sehr defensiv blieben, Aufruhr und Terroranschläge häufig ablehnten und dafür von nicht wenigen Regierungen, so in Ägypten, Algerien, der Türkei –gegen Linke und Kurden-, den USA –Bündnispartner Saudi-Arabien- und sogar Israel –Hamas gegen PLO-, zunächst als Gegengewichte gegen marxistische und nationalistische Bewegungen sogar gefördert wurden⁹⁹. Wo sie dann allerdings zu stark erschienen –wie in Ägypten, wo der Nationalist **Nasser** mit Hilfe der frühen Muslimbrüder an die Macht gekommen war– schreckte man dann auch nicht davor zurück, sie durch bisweilen brutale Verfolgungen wieder auszuschalten¹⁰⁰. Ideologen wie **Sayyid Qutb**, der schon zuvor in jahrelanger Gefangenschaft grundlegende Züge des „Islamismus“ als politischer Ideologie formuliert hatte, werden schließlich durch Hinrichtungen endgültig zu Märtyrern, die „Staatshörigkeit“ schwindet.

Auch religionshistorisch ist also fest zu halten, dass der terroristische Extremismus eben nicht „ein Produkt“ der islamischen Religiosität war und ist, sondern vielmehr in einem langen und quälenden Prozess in diesen hineingetragen wurde, engstens verbunden mit nationalistischen und sozialistischen Ideologiebausteinen und Verschwörungstheorien. Bis heute bleiben also „antikapitalistische“ (→ **Ferramis**, S. 54) und antijüdische Versatzstücke Kernbestand der verschiedenen, islamistischen Ideologien – Einladung und Grußworte etwa von NPD-Größen auf einer Veranstaltung der Hizb-ut-Tahrir¹⁰¹ sollten da nicht zu sehr verwundern.

Denn: umso offensichtlicher links- wie rechtsextremistische Ideologien in all ihren Ausprägungen und Verknüpfungen scheiterten, umso häufiger besannen sich die Menschen wieder ihrer „**Identitätsressource**“ **Religion**, ihre politischen Hoffnungen und Termini dabei freilich in ihre (neue) Ausprägungen des Islam „mitbringend“.

So berichtet der französische Diplomat und Journalist Eric Rouleau, seinerzeit „Le Monde“-Korrespondent in Kairo, die Folgen der panarabischen Niederlage im Sechstagekrieg gegen Israel:

„Alle Moscheen quollen über vor Menschen. Sie befestigten Lautsprecher an den Außenwänden der Moscheen, auf den Fußwegen drängten sich die Leute. Selbst die größten Moscheen waren nicht groß genug. Das war der Anfang von dem, was man später das islamische Wiedererwachen nannte. Das alles fand vor meinen Augen statt, innerhalb weniger Stunden. Warum? Die Menschen hatten nichts, woran sie sich halten konnten, sie waren am Boden zerstört. Es gab keinen arabischen Nationalismus mehr, keinen arabischen Sozialismus, keine arabische Einheit. Was macht man in so einer Situation? Man wendet sich zu Gott.“¹⁰²

Nicht etwa „von“ der Religion, sondern „in“ die Religion wird der Extremismus getragen und er „entspricht“ nicht etwa der „islamischen Identität“, sondern

⁹⁹ Gilles Kepel 2001, S. 47 (Maghreb) & 69 (Israel)

¹⁰⁰ ebda., S. 38

¹⁰¹ siehe TAZ vom 15.11.2002

¹⁰² zitiert aus „Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns“, Albrecht Metzger, Göttingen 2000, S. 33

diese erweist sich als letzter Halt und Stütze in einer Situation der Demütigung und Identitätskrise.

In seiner Expertise für die Konrad-Adenauer-Stiftung hält der Islamwissenschaftler Dr. Guido Steinberg –damit inhaltlich sehr nahe an anderen Forschern wie Gilles Kepel oder auch Albrecht Metzger- denn auch fest, dass „die Islamisten unter all denjenigen Teilen der Bevölkerung erfolgreich [sind], die die Probleme ihres Alltags nicht oder kaum bewältigen können, seien sie nun wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Art. Der Islamismus verspricht ihnen eine ganzheitliche und vergleichsweise simple Lösung für ihre vielfältigen Probleme.“¹⁰³

In unser Identitätsmodell lässt sich diese These integrieren: die „Probleme wirtschaftlicher, kultureller und sozialer Art“ lassen sich passgenau als Mangel an **materiellen, kulturellen** und **sozialen Ressourcen** zur Gestaltung einer gelingenden Identität annehmen.

Zumal nach dem offenkundigen Scheitern sozialistischer und nationalistischer Pendanten bietet sich, so Steinberg, für viele „der Islam“ als Lösung an und Bewegungen in seinem Namen stellen „wirtschaftliche Gerechtigkeit in Aussicht, lindern soziale Missstände durch die Bereitstellung von Dienstleistungen und verschaffen Selbstbewusstsein und Halt durch aktive Mitarbeit.“¹⁰⁴

Das Identitätsmodell erlaubt uns gar eine Annäherung an die Frage, warum „häufig die Absolventen naturwissenschaftlich-technischer Studiengänge“¹⁰⁵, darunter auch solche, die –wie ja auch einige Attentäter des 11.9.- etwa unter besten Aufstiegsvoraussetzungen in Deutschland lebten, sich dennoch islamistischen Gruppierungen anschließen.

Nach Steinberg haben wir es hier –und zwar sowohl bei der jungen Leuten aus den ärmlichen Randzonen der Städte in der islamischen Welt, in denen die Einwanderer vom Land leben, wie auch bei jungen Menschen, die im Westen aufwachsen- zu tun „mit einer **Identitätskrise**, die für Migranten nicht untypisch ist.“¹⁰⁶

5.3 Islamismus als Folge einer Identitätskrise - Fallstudie Seyfullah

Eine Fallstudie dazu hat Prof. Dr. Werner Schiffauer¹⁰⁷ vorgelegt, der die entschiedene Hinwendung eines jungen Abiturienten türkischer Herkunft zum Islam „Auf der Suche nach Anerkennung im Spagat zwischen zwei Kulturen“ nachvollzogen hat.

Dabei sieht sich **Seyfullah** seitens seiner streng nationalreligiös geprägten Eltern –sein Vater ist Prediger bei Milli Görüs- häufig dem Vorwurf der „Verdeutschung“

¹⁰³ Steinberg 2002, S. 27

¹⁰⁴ ebd., S. 27/28

¹⁰⁵ ebd., S. 28 aber auch Kepel 2001, S. 273/274

¹⁰⁶ Steinberg 2002, S. 28

¹⁰⁷ Prof. Dr. Werner Schiffauer, „Auf der Suche nach Anerkennung im Spagat zwischen zwei Kulturen“, in: Landeszentrale für politische Bildung: Bürger im Staat, 4/2001, in der die Hinwendung eines jungen Türken zur extremistischen (und in Deutschland inzwischen verbotenen) ICCB um den „Kalifen“ Metin Kaplan nachvollzogen wird.

ausgesetzt und versucht andererseits relativ erfolglos, etwa durch schulische Leistungen, einen bewusst deutschen Freundeskreis und durch Hobbys wie Skaten, Graffiti u.ä. in der Mehrheitsgesellschaft akzeptiert zu werden.

Diese „zwei Leben“ aber machen ihn nicht glücklich, eine feste Identität kann er so nicht ausbilden: *„Also es war huzur yok (türk. ruhelos), ruhelos... Also, ich war ständig nervös und angespannt. Überall –in der Familie, außerhalb der Familie-überall. Ich hatte große Probleme, also psychisch, also ich hatte große, psychische Probleme... Zu dieser Zeit lief es auch in der Schule außergewöhnlich schlecht. Ich arbeitete, doch ich verstand nicht, warum es so schlecht lief...“*¹⁰⁸

Mit 17 Jahren schließt er sich über seinen älteren Bruder schließlich einer islamischen Gemeinde an – der inzwischen verbotenen, extremistischen Kalifatsstaat-Bewegung ICCB des selbsternannten „Kalifen“ **Cemaletin Kaplan** (bzw. seines Sohnes **Metin** seit dessen Tod). Hier bekommt sein Leben durch intensives, religiöses Engagement –darunter Gebet, Schulungen, Gespräche- **Sinnhaftigkeit**, davon, Teil einer erfolgreichen Bewegung zu sein ist auch er bald überzeugt (**Machbarkeit**) und er kann sein Leben nun nicht nur gegenüber sich und seinen Eltern, sondern auch gegenüber der deutschen Mehrheitsgesellschaft offensiv vertreten (**Verstehbarkeit**). Nun legitimiert er sich aktiv gegenüber der Vätergeneration, und zwar von deren eigenen, der islamischen Werte aus: *„Und die alten Leute, was soll ich sagen, wenn man denen was erzählt, sagen sie: „Hey, pass mal auf, du bist jünger als ich, du hast mir gar nichts zu sagen.“ Aber die ignorieren den Punkt im Islam, an dem es heißt: „Der Islam hat nichts mit dem Alter zu tun, sondern mit dem Wissen.“*¹⁰⁹

So paradox es aber zunächst klingen mag: gerade dieser Bezug erlaubt es ihm, gegenüber der nationalreligiösen Sicht der Eltern (*„Es ist, als wenn du zum Ungläubigen wirst, wenn du die deutsche Staatsangehörigkeit erwirbst.“*¹¹⁰) etwa den Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft „islamisch“ zu vertreten: *„Für mich macht es keinen Unterschied. Wir sind Muslime. Elhamdulillah - ‚Gott sei gepriesen‘. Ob ich nun in der Hand einen türkischen oder einen deutschen Pass habe – ich bin immer noch der gleiche...“*¹¹¹

Um mit Schiffauer zu sprechen: „Bei diesem Kampf um Anerkennung geht es also nicht einfach um einen generellen Rückzug aus der deutschen Öffentlichkeit – sondern ganz im Gegenteil darum, ein Teil dieser Öffentlichkeit zu werden beziehungsweise in ihr eine Stimme zu erhalten“¹¹².

Offensiv, durch „islamische“ Kleidung wie durch das Bestehen von Schulbefreiung zu islamischen Feiertagen, fordert **Seyfullah** nun auch die Akzeptanz durch die Mehrheitsgesellschaft ein – und geht dabei immer weiter, bis er auch die liberalsten Institutionen herausfordert, überfordert und „entlarvt“. In der provokanten Form dieses bewussten „Outing“ sieht Schiffauer bemerkenswerte Parallelen zu sich radikalierenden Protestformen der 68er-Bewegung¹¹³.

¹⁰⁸ ebd., S. 227

¹⁰⁹ ebd., S. 229

¹¹⁰ ebd., S. 230

¹¹¹ ebd., S. 230

¹¹² ebd., S. 231/232

¹¹³ ebd., S. 231

Und ebenso wie diese erweist sich eben auch der Islamismus überwiegend als studentisches Phänomen einer eigentlich aufstrebenden, jungen Generation. Dazu wieder Schiffauer: „Der Wunsch nach Anerkennung ist nicht auf die Unterprivilegierten beschränkt. [...] Berufsmäßige Abschlüsse enthalten das Versprechen auf gesellschaftliche Anerkennung: Mit den steigenden Erwartungen wächst auch die Verwundbarkeit. Eine faktische Diskriminierung kann deshalb umso schmerzhafter empfunden werden, je mehr man in Bezug auf Ausbildung und Beruf Teil der Gesellschaft geworden ist.“¹¹⁴

Dass „*Diskriminierungserfahrungen*“ und Gefühle der „*Entfremdung*“ dabei keinesfalls nur Menschen mit Migrationshintergrund betreffen müssen, belegt **Salimah**, eine Deutsche, die –zuvor nichtreligiös– vor etwa 10 Jahren zum Islam konvertiert ist:

„Von Anfang an hat mich fasziniert und interessiert, dass durch die Verbindung von Islam und Deutschland/Europa etwas Neues entsteht, ein eigener Kulturbeitrag, ein "Islam mit deutschen/europäischen Gesicht".

Inzwischen habe ich sehr viel über Islam in Deutschland und in der Welt gelernt, und ich sehe viele Dinge aus einer weiteren Perspektive.

Das hat mich bereichert und beglückt, die weitere Perspektive entfremdet mich manchmal - verbunden mit durchgehenden Diskriminierungserfahrungen als Muslima in der hiesigen Gesellschaft, insbesondere auf institutioneller Ebene, aber auch auf allen anderen - aber auch ein Stück weit von der deutschen "Durchschnittsgesellschaft".

Die Erfahrung, als Muslima in Deutschland „*auf institutioneller Ebene, aber auch auf allen anderen*“ diskriminiert, also subjektiv nicht vollständig akzeptiert zu werden, hat **Salimah** „*ein Stück weit*“ von der „*deutschen Durchschnittsgesellschaft*“ „*entfremdet*“. Gleichzeitig hat sie den Traum eines „*Islam mit deutschen/europäischen Gesicht*“ nicht aufgegeben und engagiert sich weiter dafür.

Hier wird also deutlich, dass sich eben nicht „nur“ Migranten, sondern auch deutschdeutschen Muslimen das Problem der Zugehörigkeit stellt; den Islamismus „*aussitzen*“ zu wollen, ohne den Islam gesellschaftlich zu integrieren dürfte sich daher als kurzsichtige und wirkungslose Strategie erweisen.

Seyfullah und **Ferramis** gehören der jungen, aufstrebenden Generation der Muslime in Deutschland an. Aber gerade auch ihr Bildungserfolg hat sie in einen scharfen Kontrast von Erwartungen zwischen Elterngeneration, Mehrheitsgesellschaft und >selbst< gebracht. Die ideologisch-kulturellen wie auch sozialen Angebote islamistischer Gruppen erschienen ihnen attraktiv und logisch, wie manche Studentengenerationen vor ihnen kommunistische oder nationalistische Zirkel ansprechend gefunden haben. Ob es zu einer Mäßigung oder weiteren Radikalisierung kommen wird, wird sicher auch damit zusammen hängen, welche Erfahrungen sie im Umgang mit der Mehrheitsgesellschaft machen und ob es ihnen gelingt, Anerkennung gerade auch als Muslime zu erringen. Dabei sicherlich ermutigend ist, dass **Ferramis** die Achtung der geltenden Gesetze und sogar Staatsordnung nicht etwa als „*erzwungen*“ beschreibt, sondern als Teil seiner eigenen Religiosität begreift: „*Aus dieser*

¹¹⁴ Schiffauer 2001, S. 232

Analogie heraus, leben Muslime in dieser Gesellschaft (Europa) und halten ihre Verträge ein. Sie halten sich an die Gesetze des Landes in dem sie leben."

Die Frage, welches Ausmaß islamistische Bewegungen in Deutschland annehmen werden, hängt also –im Zusammenspiel mit auch weltpolitischen Konstellationen– sehr entscheidend davon ab, wie es Minder- und Mehrheiten gelingt, zu einer gegenseitigen Akzeptanz in Vielfalt zu werden, sich „mit“ unterschiedlicher Religion doch zu einer gemeinsamen Gesellschaft zu integrieren.

5.4 Integration statt Islamismus?

Das lateinische Wort „Integration“ meint übersetzt: „Herstellung oder Wiederherstellung eines Ganzen, Vereinigung, Einordnung eines Gliedes in ein Ganzes“.¹¹⁵ Der Duden nennt weitere Bedeutungen, von denen allein drei aus dem Bereich der Soziologie stammen: a) Verbindung von Personen od. Gruppen zu einer gesellschaftlichen Einheit; b) Eingliederung einer Minderheit in einen Staat und c) Zustand des Integriertseins¹¹⁶.

So häufig und ausgiebig dieses Wort auch in deutschen Diskussionen verwendet wird, so sehr zeigt sich doch, dass schon seine Wortauslegung einer Konstruktionsleistung bedarf. Was „ist“ das Ganze? Was „verbindet“ Personen oder Gruppen zu einer Einheit? Und welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, um dazu zu gehören, eingegliedert, integriert zu sein? In Frankreich wird diese Frage sicherlich mit anderen Tendenzen beantwortet als in England, dort wieder anders als in den USA oder eben in Deutschland usw. – aber wohl in keiner der erwähnten Gesellschaften würde sie auch vollkommen „einheitlich“ beantwortet.

Auch die Gesellschaft (beginnend bei der Straße, dem Ortsteil, der Stadt, der Region, der Nation, dem Kulturkreis usw.) ist eine sozial verhandelte (und weiter verhandelbare) Konstruktion und als solche wird sie kaum statisch bleiben, sondern immer wieder ins Zentrum verschiedenster Debatten rücken. Anders gesagt: auch Gesellschaften befinden sich in einer ständigen „Identitätsarbeit“ und leisten beständige Passungsarbeit zwischen ihrem „Innen“ (Was macht uns zu einer Gesellschaft?) und dem „Außen“ (Wie stehen wir zu Nachbarn, Zuwanderern, der jungen Generation, die uns in Frage stellt usw.?). Und noch dazu überlappen und überlagern sich verschiedenste „Gesellschaften“ bisweilen – so kann man gleichzeitig Bürger einer (oder auch mehrerer!) Nation(en), Mitglied einer Weltreligionsgemeinschaft (Umma, Kirche, Sangha usw.), Mitarbeiter eines multinationalen Konzerns sein, sich als Europäer fühlen und einer Familie entstammen, deren Mitglieder aus verschiedenen Kulturkreisen kommen.

Für die Zwecke dieser Arbeit möchte ich denjenigen als in Deutschland „integriert“ definieren, der sich selbst der deutschen Gesellschaft zugehörig fühlt und dem diese Zugehörigkeit auch nicht (mehr) bestritten wird.

Freilich scheinen selbst in dieser „einfachen“ Definition nicht nur die Ebenen Subjekt – Gesellschaft auf, sondern auch Rationalität – Emotion. Denn wenn ein großer und wachsender Teil der Muslime wie auch der nichtmuslimischen

¹¹⁵ „Bertelsmann Universallexikon“, Bertelsmann Lexikon Verlag GmbH 2000, München

¹¹⁶ „Der Duden“, Duden Verlag Mannheim, 2003, Stichwort „Integration“

Deutschen durchaus wahrnimmt, dass immer mehr Muslime die deutsche Staatsbürgerschaft besitzen (also „rechtlich-institutionell“ unstrittig Deutsche sind), so wäre damit doch gleichzeitig nicht gesagt, dass emotional beide Seiten zu dem gleichen Ergebnis kämen. Und, wie erwähnt: nicht nur der öffentliche Diskurs, sondern auch die Sozialwissenschaften scheinen sich mit der Anerkennung eines Deutschen auch türkischer Herkunft als „Deutscher“ im Sinne des Grundgesetzes bisweilen immer noch schwer zutun.

Ein prominentes Beispiel dieser sowohl „inneren“ wie „äußeren“ Auseinandersetzung wurde der türkischstämmige Bundestagsabgeordnete **Cem Özdemir**, der sich trotz Bundestagsmandates häufigen Anfeindungen verschiedenster Kräfte ausgesetzt sah, die ihn nicht als „deutsch“ akzeptieren wollten und ebensolcher Attacken von türkischer Seite, in denen ihm vorgeworfen wurden „in totalem Gegensatz zu den Grunderwartungen der türkischen Gesellschaft zu stehen“¹¹⁷.

Aber durchaus auch im „subjektiven Innen“ spiegelte er die Debatten, so in seiner Biographie, in der er sich als „anatolischer Schwabe“ einen Platz zwischen Herkunft der Eltern und Heimatstadt Ulm bei gleichzeitiger Meidung der nationalen Identität(en) zu schaffen suchte, wie auch bei der Reflektion einer Israelreise, bei der er mit den historischen Verbrechen von „uns Deutschen“ konfrontiert wurde.

Und hatten wir schon im vorhergehenden Kapitel nicht nur bei **Salimah**, sondern gar bei **Seyfullah** und **Ferramis** den Wunsch nach Anerkennung und Zugehörigkeit ausmachen können, so wird dies in einer Vielzahl der Interviews sehr deutlich formuliert:

So beispielhaft **Ibrahim**, Deutscher türkischer Herkunft und u.a. interreligiös engagierter, konservativer Muslim: *„Generell möchte ich auch einen Beitrag dazu leisten, dass Muslime ihre religiöse Identität positiv in die Gesellschaft einbringen können und dass ihnen ihre Rechte als Menschen in diesem Land nicht verweigert werden. Eine bessere Integration von Muslimen in Deutschland und Europa gehört somit ebenfalls zu meinen Zielen für die Zukunft.“*

Auch die 22jährige Studentin **Salsabil**, marrokanischer Herkunft und aktiv in der muslimischen Jugendarbeit, äußert sich keinesfalls nur negativ: *„Ich hoffe, dass die nächsten Generationen, sich immer weniger mit den Problemen der vorangegangenen Generationen auseinandersetzen müssen, die sich ja teilweise noch mit ihren Herkunftsländern identifizierten und dadurch meist nur „mit einem Bein“ in Deutschland standen. Viele Muslime sehen in Deutschland ihre Heimat und haben daher auch die Motivation für diese Gesellschaft etwas zu bewirken. Hinzu kommt, dass viele Deutsche den Weg zum Islam finden, so dass ich eher zuversichtlich in die Zukunft schaue, was die Organisation der Muslime in Deutschland angeht.“*

*Ein eigener Kulturbeitrag (**Salimah**) - Die religiöse Identität positiv in die Gesellschaft einbringen (**Ibrahim**) - Für diese Gesellschaft etwas zu bewirken (**Salsabil**); allen drei Statements gemeinsam ist die Aussage, als Muslim nicht*

¹¹⁷ „Des Agitators Angst vor der Integration – Türkische Zeitung hetzt gegen Grünen-Politiker“, in: Süddeutsche Zeitung v. 18.10.1998

nur „passiv“ den Umständen und der Gesellschaft ausgeliefert zu sein, sondern auch etwas „positives“ bewirken und beitragen zu wollen.

Ich möchte versuchen, diese komplexen Vorgänge über das Modell der Identitätskonstruktion zu erschließen: demnach wäre ein Muslim „subjektiv“ in die deutsche Gesellschaft integriert, wenn er die Zugehörigkeit zu dieser als **Teilidentität** in seiner Identitätskonstruktion bejaht – die Frage „Sind Sie Teil der deutschen Gesellschaft?“ also positiv beantworten würde. Neben rationalen Erwägungen kommt hierbei jedoch auch dem **Identitätsgefühl** entscheidende Bedeutung zu.

Wo diese Zugehörigkeit also vom sozialen Umfeld –seien es die Eltern („Wir sollten hier gar nicht leben!“) oder von Vertretern der Mehrheitsgesellschaft („Geht doch heim!“)- immer wieder „fremdsozialisiert“ abgesprochen werden, wird es dem Individuum schwer fallen, „selbstsozialisiert“ diese Teilidentität auch emotional zu bejahen, sich als zugehörig auch „zu fühlen“ und diese Zugehörigkeit also auch zu vertreten.

Und leider wird in der öffentlichen Wahrnehmung Deutschlands die Zugehörigkeit zu einer Minderheitenreligion immer noch als eher „problematisch“ thematisiert. Die Zentralräte von Muslimen und Juden trafen sich dazu 1999 gar zu einer gemeinsamen Tagung zum Thema „Juden und Muslime in Deutschland – Gemeinsam fremd?“ im Deutschen Orient-Institut in Hamburg.

Aber gerade wenn wir den Bezug auf Religion auch als Suche nach Identität und Anerkennung verstehen, wäre es m.E. wissenschaftlich unredlich und gesellschaftlich kontraproduktiv, ihn gewissermaßen als „falsche“ Reaktion vorzuwerten und bestenfalls als „Hilferuf“ diskriminierter und frustrierter Menschen deuten zu wollen. Wer dagegen (auch religiösen) Menschen die Fähigkeit zu vernünftigem, zielorientierten Denken und Handeln nicht pauschal absprechen will, der sollte wenigstens untersuchen, ob es sich hierbei nicht auch um eine individuell wie gesellschaftlich sinnvolle Entscheidung handeln könnte; nicht zuletzt dann, wenn die Hinwendung zur Religion mit produktivem Engagement einhergeht.

6. Die „Öffnung“ des Islam durch die neue, islamische Elite

6.1 Die „Öffnung“ des Islam(verständnisses)

Im Erstentwurf dieser Arbeit hatte ich vorgehabt, über „die Ausprägung“ des Islam in Deutschland zu titeln und bin erst im Verlauf der Auswertung der Interviews sowie der thematischen Gliederung dazu gekommen, den Begriff der „Öffnung“ zu prüfen und schließlich zu bevorzugen.

Dafür sprechen meines Erachtens zwei wesentliche Gründe:

1. der Begriff „Ausprägung“ impliziert eine gewisse Einheitlichkeit – als würde der Islam in Deutschland absehbar zu einer einzigen, geschlossenen Form islamisch-kulturellen Form „geprägt“, wie etwa ein Farbkleck auf Löschpapier, der zwar zunächst faszinierende Gestalt annimmt, dann aber in dieser erstarrt. Damit ist aber nicht zu rechnen – die Entwicklung deutet eher darauf hin, dass sich

Muslimen zunehmend das Recht nehmen, ja einander dazu anhalten, sich eigenständiger und damit vielfältiger mit Koran und Sunna auseinander zu setzen, Interpretationen zu erarbeiten und diese miteinander zu beraten.

So betont **Tubanur**, eine 23jährige Deutsche türkischer Herkunft und Studentin der Wirtschaftsinformatik, die religiös und interreligiös sehr engagiert ist und u.a. mehrere Bücher aus dem Türkischen ins Deutsche übersetzt hat, *„dass der Islam selbst keine Kultur ist, jedoch den Kulturen Impulse gibt. Impulse, die Lebensart und Lebensweise verbessern.“*

Ebenso meint **Serap**, eine 22jährige Studentin der Pädagogik und Islamkunde, ebenfalls Deutsche türkischer Herkunft: *„Die Muslimen auf der Welt haben die unterschiedlichsten Kulturen. So finde ich, dass jeder Muslim in seiner Kultur auf seine Art und Weise den Islam lebt.“*

Und **Hossein**, der gerade seine Diplomarbeit in Islamwissenschaften fertiggestellt hat, formuliert sogar: *„Der Islam ist sehr vielfältig; nicht nur seine Glaubensinhalte werden verschieden gedeutet, sondern auch die Art und Weise, wie der Islam ausgelebt wird; und jeder entscheidet für sich selber, was für ihn persönlich wahrer Islam bedeutet und nur Allah wird über uns richten!“*

Es liegt auf der Hand, dass ein solcher Ansatz mit einer starken Betonung der Selbstsozialisation und (mindestens) innerislamischer Toleranz eher zu einer größeren Vielfalt denn zu einer einheitlichen, „islamischen Großkirche“ führen und kaum zu einer „kulturellen Starre“ führen wird – etwas, was dem Ansatz des Koran, in dem der einzelne Mensch ohne Mittler und in eigener Verantwortung vor Gott steht, auch womöglich weit eher entspricht.

2. der Begriff der „Öffnung“ korrespondiert aber auch sehr direkt mit einer innerislamischen –aber weit nachkoranischen!- Doktrin des 10. Jahrhunderts vom „Verschließen des Tores zum igtihad“, der eigenständigen Koraninterpretation. Nach ihr wäre es eben nicht mehr erlaubt gewesen, weitere und neue Zugänge zum Verständnis des Islam zu erschließen, eine Ansicht, die in der islamischen Welt hohe Popularität erlangte und von Teilen der Islamwissenschaften als „gegeben“ übernommen wurde¹¹⁸.

Gerade aber bei obigen Zitaten wird deutlich, dass Muslimen auch in Deutschland eben dieses Tor wieder „aufstoßen“ und das Recht, wenn nicht sogar den Aufruf formulieren, auch in der heutigen Zeit Auslegungen vorzunehmen und sich den „Fragen, die das moderne Zeitalter an den Islam stellt“¹¹⁹ zu widmen.

Damit aber erscheint mir der Begriff geeigneter, einerseits die innerislamische Entwicklung genauer und durchaus nicht weniger verständlich zu beschreiben und andererseits die „Offenheit“ der Entwicklung mit all ihrer (womöglich fortdauernden) Dynamik, ihrer Vielfalt, ihren Gefährdungen, vor allem aber auch Chancen anzusprechen.

¹¹⁸ dazu etwa: Matthias Rohe, „Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven“, Herder 2001, S. 27/28

¹¹⁹ so der Titel eines sehr erfolgreichen Buches des islamisch-türkischen Gelehrten Fetullah Gülen, das sehr früh ins Deutsche übersetzt wurde und auch in Interviews empfohlen wurde. Erste (deutsche) Auflage im Kaynak-Verlag, Izmir (Türkei), ohne Zeitangabe

6.2 Reform / Reform-Islam

Mit großer Skepsis bei vielen Muslimen wird die Formulierung „Reform-Islam“ oder auch „Euro-Islam“ gesehen. Diese Formeln könnten eben auch so verstanden werden, dass nicht die Auslegung, sondern „der Islam selbst“ einer Reform bedürfe. Dabei speist sich die aktuelle Verwendung des Wortes „Reform“ im Bezug auf den Islam tatsächlich aus zwei sehr verschiedenen Quellen:

- Reform als Forderung „des Fortschrittes“

Nach diesem Verständnis liefe eine Reform auf eine „fremdbestimmte“ Anpassung religiöser Inhalte hinaus, um Definitionen des „Fortschrittes“ gerecht zu werden; seien diese nun kulturell, wissenschaftlich, westlich, modern, national, sozialistisch, kemalistisch, säkularistisch, „europäisch“ o.ä. hergeleitet. Beispielhaft findet sich diese Einstellung in einer aktuellen Studie des Zentrums für Türkeistudien (ZfT) für die Zuwanderungskommission der Bundesregierung¹²⁰ wieder, in der den Befragten vier Aussagen präsentiert wurden, davon „zwei religiös-konservative und zwei fortschrittliche“ (!).

„Als nichtreligiös-modern [!!] werden dabei die Aussagen „Es würde mir keine Probleme bereiten, wenn mein Sohn eine Nichtmuslimin heiraten würde“ und „Es würde mir keine Probleme bereiten, wenn meine Tochter einen Nichtmuslimen heiraten würde.“ definiert.¹²¹ – ungeachtet übrigens auch des ausdrücklichen Koranverses, wonach mindestens die Ehe muslimischer Männer mit Jüdinnen und Christinnen ausdrücklich gestattet ist¹²².

Aus muslimischem Selbstverständnis wird ein solches Verständnis von „Reform“ und „Fortschritt“, das mindestens auf eine unterordnende „Anpassung“ des Islam an nichtislamische Definitionen der „Moderne“ hinausläuft, als Neuerung (arab. *bid'a*) und Aufgabe von Glaubenssubstanz abzulehnen sein. So äußert sich der 30jährige Tübinger **Hasan** im Interview: *„Die Fundamente des Islam bedürfen aber keiner Anpassung an den Menschen, sondern der Mensch passt sich seiner Religion an. Somit ist sie (die Religion) keine Kultur, was viele Menschen aber nicht so sehen, und deshalb von den Muslimen erwarten, dass sie sich ihrer Umgebung anpassen. Der Islam sollte immer und überall gleich auslebbar sein, denn die Gesetze Gottes sind überall gültig, Kulturen aber nicht. Man kann von Kulturen und Traditionen Anpassung erwarten, aber nicht vom göttlichen Glauben.“*

Gerade aber auch er, der sich auf S.14 bereits zu seinem umfassenden, auch interreligiösen Engagement bekannt hat, ist aber eben auch der festen Meinung, dass dieses Festhalten am religiösen Fundament nicht notwendigerweise ein Scheitern von Integration und Zusammenleben bedeuten muss: *„Es gibt nichts im Islam, was mich und mein Umfeld (christlich, jüdisch, neutral) nicht in Einklang bringen könnte, ganz im Gegenteil: Islam ist eine Religion, nach der ich, meine Umwelt, mein Umfeld und mein Leben mit der Schöpfung Gottes in*

¹²⁰ „Intergeneratives Verhalten und (Selbst-)Ethnisierung von türkischen Zuwanderern.“, Gutachten des ZfT für die Unabhängige Kommission „Zuwanderung“, Essen, 03/2001

¹²¹ ebd., S. 83

¹²² siehe hierzu Sure 5:5

Harmonie und Frieden leben kann. Es ist eine Religion, die alles in friedlicher und toleranter Weise regelt- auch meinen alltäglichen Lebensablauf."

Was zunächst widersprüchlich klingen mag –das Bestehen auf festem Fundament und die Überzeugung, dennoch mit allen in Frieden und Harmonie leben zu können- wird nachvollziehbar als Hoffnung auf...

- **Reform als (inner-)religiöses Projekt**

(Ebenjener) **Hasan:** *„Jeder kann für sich Dinge verändern- Ich für mich versuche den Islam so vorzuleben, wie er eigentlich sein soll- tolerant, barmherzig, gutmütig und mit viel, sehr viel Geduld. Ich versuche auch, manchen Muslimen mitzuteilen, dass sie den Islam teilweise unter ihre Tradition und kulturellen Bedürfnissen untergestuft haben, und somit ein falschen Islam ausleben. Wenn derjenige das erkennt und seinen Glauben in den Mittelpunkt seines Lebens stellt, so lebt er den Islam besser vor und aus, und ich habe eine Veränderung zugunsten des Islams erreicht.“*

Näher an der ursprünglichen Wortbedeutung des lateinischen „reformare“ = „wiederherstellen“ gab und gibt es die „Reform“ erkennbar auch als religiöses Anliegen – als Versuch, die ursprüngliche Absicht der Religion wiederherzustellen.

Freilich gilt es sich bewusst zu machen, dass die verschiedensten, innerislamischen „Reform“-Ansätze bestehen und jeweils heftig umstritten sind – für manche bestehen sie in einer Aneignung von „westlicher“ Wissenschaft und Technologie bei Beibehaltung der bestehenden Kultur, andere wollen die Einführung eines politisch-gesellschaftlichen Systems nach saudischem oder iranischem Muster, wieder andere vertreten die Einführung von Demokratie und Menschenrechten gerade auf islamischer Grundlage. Als Beispiel für die letzteren seien beispielhaft die iranischen Reformen **Haschem Aghadschari** und **Abdulkarim Sorousch** genannt, die dafür plädieren Gott und die Offenbarung anzuerkennen – aber alle daraus abgeleiteten Dogmen, Normen und Gesetze der Vernunft und demokratischen Entscheidung zu überlassen.

„In den theologischen Seminaren“, so Sorousch, „sitzen nicht Gott und der Prophet, sondern Religionsexperten mit allen Unzulänglichkeiten des menschlichen Geistes.“

Und **Aghadschari** riskierte Verhaftung und Todesurteil gar mit einem Vortrag über *„Ali Schariati und das Projekt eines islamischen Protestantismus [!]“*, in dem er mit Bezug auf die Gottesunmittelbarkeit des Menschen analog zu Luther (auf den er sich auch beruft) die Abschaffung des Klerus fordert.¹²³

Gemeinsam ist all diesen ganz verschiedenen „Reformströmungen“, dass sie sich u.a. auf Sure 11:11 berufen können, in denen der Quran auch die Veränderungsbereitschaft eines Volkes einfordert.

So meint im Interview etwa **Salih**, ein 23jähriger Student des Internationalen Finanzmanagements türkischer Herkunft: *„Die Prinzipien, die in den Aussagen des Koranverses „Gewiss, Allah ändert die Lage eines Volkes nicht, ehe sie (die*

¹²³ sowohl **Sorousch** wie **Aghadschari** in „Der Kampf um die Reformation des Islam“, Ahmad Taheri, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung v. 24.11.2002, S. 9

Leute) nicht selbst ändern, was in ihren Herzen ist.“ und des Hadithes [überlieferte Aussage des Propheten Muhammad] „Wie ihr seid, so werdet ihr regiert.“ zum Ausdruck kommen, und die Grundprinzipien der Demokratie, der „Selbstregierung des Volkes“, führen also zum gleichen Ziel.“

Auf den gleichen Koranvers –freilich, siehe S.54, mit einer schroffen Ablehnung der Demokratie schlussfolgernd- begründet aber auch **Ferramis** seine Haltung: *„Und Allah sagt, dass er den Zustand eines Volkes nicht ändert, bis sie das ändern was in ihren Herzen ist. Daraus ableitend ist eine Änderung der Gesellschaft in der Hand von Menschen, also auch in meiner und ihrer Hand. Es ist eine intellektuelle Arbeit, welcher Nachgegangen werden muss. Es liegt an den Muslimen den Islam in ihrem Leben wirklich zu realisieren.“*

6.3 Der Islam in der modern-westlichen „Diaspora“

Warum, so könnte ein Skeptiker vollkommen zu Recht fragen, sollte ausgerechnet die islamische Minderheit in Deutschland in der Lage sein, eine solche „Öffnung“ zu bewerkstelligen?

Immerhin haben wir es hier ganz überwiegend mit früheren Gastarbeitern und ihren Nachkommen zu tun, es gibt nach wie vor keine öffentlich anerkannte, islamische Religionsgemeinschaft, keine islamisch-theologischen Fakultäten und nicht einmal Einigkeit unter den Muslimen?

Und selbst jene „Religionsbeamten“, die etwa die Türkei jeweils für einige Jahre nach Deutschland entsendet, sind in ihrer Auslegungsfreiheit offensichtlich sehr eingeschränkt und können sich in Deutsch auch kaum verständigen!

Ganz auf dieser skeptisch-„klassischen“ Linie auch die eingangs zitierte Auffassung der Religionshistorikerin Prof. Dr. Ursula Spuler-Stegemann: „Der Islam bietet prinzipiell sehr wohl die Möglichkeit, in der Diaspora-Situation auf der Grundlage von Fatwas zu angemessenen Lösungen zu kommen und könnte sein Selbstverständnis gegebenenfalls verfassungs- und gesetzeskonform gestalten. Dafür bedurfte es aber der Umsetzung durch eine der freien Meinungsentscheidung fähigen und befähigten, von allen anerkannten Juristen-Institution.“¹²⁴

Wäre also eine solche „Öffnung“ in der Diaspora, ohne bereits bestehende, theologische Großinstitutionen tatsächlich kaum möglich?

Interessanterweise behandeln die Heiligen Schriften von Judentum, Christentum und Islam kaum eine Botschaft so häufig wie diese, dass in der Situation der Diaspora, in Fremde und Heimatlosigkeit, auch besondere Möglichkeiten enthalten sind – eine Beobachtung, die etwa Bruce Feiler in seiner Studie über Abraham in den drei Religionen herausarbeitet¹²⁵.

Da wird Abra(ha)m von Gott sogar in die Heimatlosigkeit „gerufen“ (Gen 12:1), sowohl die Kulte wie auch die Gesellschaft seiner Vorfahren zurücklassend. Da erhebt sich Moses –obgleich im Hause des Pharao privilegiert aufgewachsen- gegen die Unterdrückung (Ex 5:1) und führt sein Volk in die Wüste, auf eine

¹²⁴ „Muslime in Deutschland – Organisationen und Gruppierungen“, Prof. Dr. Spuler-Stegemann in: „Der Bürger im Staat“, LpB, Heft 4/2001, S. 223

¹²⁵ „Abraham – A Journey to the Heart of Three Faiths“, Bruce Feiler, HarperCollins 2002, New York

jahrelange Wanderschaft. Da findet sich das Judentum ausgerechnet in Babylon wieder, wohin es verschleppt wurde (2.Kö 24:15) – und tatsächlich bringt der Prophet Ezra aus der Diaspora Kult und Schrift nach Israel zurück (Ezr 7:6), jene religiösen (Misch-)Formen und Praktiken verdrängend, die sich dort inzwischen etabliert hatten.

Auch Jesus schildert die bittere Erfahrung, dass der Prophet nur außerhalb der eigenen Heimat zähle (Mt 13:57) – und die Religion des Christentums steigt denn auch in der Diaspora zur Weltreligion auf.

Der Islam schließlich beginnt seine Zeitrechnung sogar mit der *Hidschra*, dem erzwungenen Aufbruch des Propheten Muhammad aus seiner Heimatstadt Mekka nach Medina, wo er ein neues und außerordentlich dynamisches Staats- und Gemeinwesen begründen wird.

Im Rückblick erscheint jeder dieser Aufbrüche als schmerzhafter, aber letztlich eben doch außerordentlich erfolgreicher Prozess, in dem letztlich die Stärke der monotheistischen Sinnwelt sich wieder neu erwies.

Wie das?

Unter Rückgriff auf Berger & Luckmann möchte ich eine Antwort versuchen. Diese haben im Prozess der Institutionalisierung die Entwicklung von „Sedimentbildung und Tradition“¹²⁶ ausgemacht.

„Die Erfahrung erstarrt zur Erinnerung“¹²⁷, ebendiese wird als Überlieferung zum Inhalt, vermittelt von anwachsenden, religiösen Institutionen. Deren Interpretationen werden dann wiederum Teil der Überlieferung (man denke an die Entwicklung der Talmudauslegungen, der christlichen Konzilien oder der islamischen Rechtsschulen), womit sich die Interpretationsspielräume für Nachfolgende immer mehr einengen.

Das (proklamierte und nicht-koranische) „Schließen des Tores zum *igtihad*“ ist ein gutes Beispiel dafür, ebenso wie der von Spuler-Stegemann geschilderte, fast unmöglich anmutende „Kraftakt“, der zu Neuinterpretationen erst befähige.

Nur: genau diese „Neuinterpretation“ wird in der Diaspora notwendig, auch wenn die „befähigten Juristen“ eben nicht da sind! Denn den Menschen in der Diaspora stellen sich ja nun existentiellste und auch neuartige Fragen nach ihrer Identität, nach der Deutung der Ereignisse, nach der Beantwortung der Fragen und Herausforderungen.

Anders formuliert: die „Wanderung“ in die Fremde hat all die gewohnten Institutionen, all die Sedimente und Traditionen zur Seite geschoben, mindestens erschüttert. Für die Menschen ist das schmerzhaft – aber es eröffnet dann eben auch einerseits den Bedarf und andererseits die Chance eines neueren, wieder freieren und direkten Zuganges zur höchsten, „symbolischen Sinnwelt“, zur Wiederentdeckung und Neuinterpretation dessen, was zuvor in Jahrhunderten erstarrt war. Für den Monotheisten kann Gott einerseits wichtiger denn je werden (als Halt und Bestätigung in der Fremde) – und gleichzeitig kann er dessen Botschaft wieder freier und neu erfahren, interpretieren und in die neue Zeit umsetzen.

¹²⁶ Berger/Luckmann 1980, S. 72 ff.

¹²⁷ ebd., gleiche Seite

So wird die Diaspora zur religiös äußerst produktiven Zeit:

1. die „alten“ religiösen Institutionen fallen weg oder sind mindestens schwer erschüttert. Sie müssen sich sogar die Frage gefallen lassen, was denn nun falsch gelaufen sei, dass man die Heimat habe verlassen müssen; ob im Einzelfall aus politischen, wirtschaftlichen oder religiösen Gründen. Im Land der Herkunft ist offensichtlich nicht alles so gelaufen, wie Gott es wollte – und die religiösen Institutionen der Heimat haben es nicht verhindert. (→ Kapitel 8, (neue) Institutionen)

2. Ohne „vorgegebene“ Antworten aber müssen sich die Menschen neue, eigenständige Zugänge zu den religiösen Inhalten schaffen – und dabei auf eine Vielfalt an Fragen und Herausforderungen reagieren, die sich im „heimischen“ Kontext so nie gestellt hätten. Ältere mögen sich davor noch in die „bekannten“ Traditionen und Identitätskonstruktionen der Herkunft zurückziehen – Jüngere brauchen gerade jetzt jedoch Antworten für ihr Leben, ihre Zukunft auch in der „neuen“ Heimat, umso mehr, wenn sie mit Religion und Kultur ihrer Eltern nicht vollständig brechen wollen noch sollen.

Und da es also keine religiöse „Zentralinstitution“ mehr gibt, kann eine (oft spontane) Vielfalt an Antworten und Strömungen entstehen – und die Menschen stehen plötzlich vor der Möglichkeit, aber auch dem Zwang zur Auswahl. Zumal nun meist auch die Mittel dazu fehlen, kommt die Unterdrückung „abweichender“ Interpretationen kaum mehr in Frage; stattdessen bleibt den unterschiedlichen Strömungen nun nur die Wahl zwischen einem „Konsens in Vielfalt“ oder dem Rückzug in abgeschottete Splittergruppen. (→ Kapitel 9, (neue) Inhalte)

3. Um aber die bedrohte Identität der Gemeinschaft überhaupt zu wahren, wird man das Engagement und die Meinung von Laien und auch jungen Menschen weit mehr begrüßen, ja fördern, als dies im Gegenüber zu einer ausgewachsenen Institution und Tradition je möglich gewesen wäre. Auch als sprachliche wie inhaltliche „Vermittler“ zwischen der „alten“ und „neuen“ Welt kommen nun für kurze Zeit Jüngere zu großem Einfluss. Schon 20jährige engagieren sich im Dialog mit der Umgebung, geben Religionsunterricht, sitzen in Vorständen, halten Vorträge – und vor allem: erarbeiten sich Inhalte selbst und treffen dabei zunehmend selbstbewusst Auswahlen zwischen den „Angeboten“ (z.B. Büchern) verschiedener Gelehrter.

So kann das, was manch „klassischer“ Islamwissenschaftler sowohl des Orients wie des Okzidents wohl spontan noch als institutionelle, inhaltliche und personelle „Schwäche“ der islamischen Minderheit in Deutschland bezeichnen würde, sich womöglich gerade als „produktive Stärke“ herausstellen, die besondere Herausforderung als besondere Chance, „Tradition“ und „Religion“ zu trennen und so zu neueren und dabei genuin islamischen Antworten zu kommen.

6.4 Die Kritik an der Vermischung von Tradition und Religion

Im Folgenden möchte ich aus den Interviews Stellen zitieren, die den Einstellungswandel in weiten Teilen der neuen, islamischen Elite in Deutschland jeweils deutlich machen und sich, so meine ich, in drei Kernaussagen zusammenfassen lassen:

1. Auffassungen sind nicht schon deswegen islamisch-richtig, weil sie in islamischen Ländern praktiziert oder von Älteren vertreten werden,
2. Es ist genuin „islamisch“, angebotene Inhalte auch zu „hinterfragen“, statt sie kritiklos zu übernehmen und
3. Es herrscht ein Bewusstsein dafür, dass es eine Vielfalt an Angeboten gibt, zwischen denen man wählen kann und muss. Dabei soll jedoch nicht die nationale Herkunft, sondern letztlich die religiös-inhaltliche Qualität für die Auswahl bestimmend sein.

Salsabil (22 J., marrokanischer Herkunft): *„Wer etwas über den Islam erfahren möchte, für den gilt immer noch, dass er dies erst mal bei den Muslimen selber machen sollte. Jedoch sollte man auch da kritisch sein und stets die Dinge hinterfragen. Muslime sind untereinander kulturell (und auch noch in vielem anderem) sehr verschieden. Es kommt oft vor, dass ihre Sicht von ihrer Religion beeinflusst ist von anderen Dingen (ihrer Tradition z.B.). Deswegen sollte man nicht alles für bare Münze nehmen und, wie oben bereits angemerkt, die Dinge hinterfragen, um zu schauen, woher derjenige sein Wissen hat. Der Islam ist keine Religion, in der man die Dinge einfach so hinzunehmen hat. Man sollte alles hinterfragen, um so zu einem besseren Verständnis zu kommen.“*

Mirjam (S.38 ff.): *„Ich hinterfrage auch das, oder gerade das, was mir wichtig ist, weil ich nur so das Erz von der Schlacke befreien kann. Für Menschen, die in den Islam hineingewachsen sind und ihn als ein großes Ganzes erleben, in dem Kultur, Tradition und religiöse Botschaft zu einem ganzen amalgamiert sind, ist das natürlich schockierend. Allerdings beobachte ich, dass unter den muslimischen Frauen hier vor Ort in den Jahren, seit ich konvertiert bin, einiges in Bewegung geraten ist, und die Offenheit für solche Fragen gewachsen ist.“*

Sarah (22 J., türkischer Herkunft, aktiv u.a. in der islamischen Jugendarbeit): *„Heute gibt es verschiedene Medien, die über den Islam Auskunft geben. Natürlich sollte man sich (nicht?) den Fernseher als Informationsquelle aussuchen. Auch dienen die sogenannten Islamischen Länder nicht als fundierte Quelle. Hier leben die Menschen nach Bräuchen, Sitten und Traditionen, aber nicht tatsächlich nach dem Islam. Es gibt viele deutsch-islamische Institutionen, die über den Islam Auskunft geben, die man gut nutzen kann. Der private Kontakt zu freiwillig praktizierenden Muslimen ist wahrscheinlich der beste Weg sich über den Islam kundig zu machen. Oder auch deutsch-islamische Literatur vom Islamischen Zentrum München oder anderen Organisationen.“*

Die Forderung nach der Trennung von Tradition und Religion, gar als „Befreiung des Erz von der Schlacke“, erweist sich als eine direkte Forderung nach „Reform“ im religiösen Sinne. Denn es wird damit ausgesprochen, dass sich die praktizierte Auslegung vielerorts mit kulturellen, nationalen und generell zeitbedingten Gewohnheiten verschmolzen habe und in dieser Form nicht mehr einfach Alleingültigkeit beanspruchen könne – ja, unter Umständen sogar Absicht und Anliegen des Islam widerspreche. Nicht mehr nur das „Neue“, auch das „Alte“ muss sich demnach also islamisch begründeter Kritik unterziehen lassen, Bewahren des Althergebrachten gilt nicht mehr einfach als islamische Tugend, sondern kann als Festhalten an Falschem selbst falsch sein.

So wird die Tatsache, dass es etwa den pakistanischen Gemeinden in England überwiegend eher gelungen ist, ihre heimatlichen Strukturen zu erhalten, Imame und später ganze Schulen samt Lehrplänen „zu importieren“, heute auch von prominenten Muslimen nicht mehr nur als positiv erlebt.¹²⁸

Denn nun wachsen, so beispielsweise **Dr. Ataulah Siddiqui**, gerade viele jüngere Muslime noch dezidiert „zwischen zwei Welten“ auf und ihnen wie ihren Eltern bleiben weit weniger Spielräume der Interpretation und Vermittlung auf dem Weg zur Eigenständigkeit; vielen bliebe damit letztlich nur die Wahl, sich von der Religion ganz abzuwenden¹²⁹ oder sie aber auf der Suche nach eigener Identität „noch extremer“ auszulegen und nun ihrerseits die Glaubensweise der Eltern zu kritisieren – ein Muster, das wir am Fall des **Seyfullah** (S. 57 ff.) kennen gelernt hatten. Immerhin: auch hier haben die Generationen im Ringen um bürgerliche Rechte und den Anforderungen des interreligiösen Dialoges gemeinsame Interessen gefunden – das starke Engagement junger Leute in diesen Feldern finde, so **Siddiqui**, „reasonable support from the Mosques and Muslim community“¹³⁰.

Wie aber ist die institutionelle Situation in Deutschland?

7. Die Schwäche islamischer Institutionen in Deutschland

7.1 Die Bedeutung von Institutionen im Islam

Der förmliche „Beitritt“ in eine Religionsgemeinschaft gehört nicht zu den Grundanforderungen des Islam: wer immer sich Gott ergibt, ist Muslim und Teil der weltumspannenden Gemeinschaft der Glaubenden, der Ummah. Als sichtbares Zeichen dafür gilt die Bejahung der Shahada, des islamischen Glaubensbekenntnisses.

Demgegenüber haben sich natürlich sehr früh auch Muslime zu Gruppen zusammengeschlossen, (Rechts-)Schulen, Stiftungen, Hospize und Orden gegründet und verschiedenste Interpretationen und Lehren entwickelt.

Nur: nach wie vor ist eine formelle „Mitgliedschaft“ in einer solchen Organisation für einen Muslim keinesfalls Voraussetzung, um als Muslim gelten zu können, auch gibt es keine einheitliche Lehrautorität, sondern allenfalls einen gewissen Konsens, an dem sich der Einzelne orientieren kann.

Westliche Beobachter tendieren nun bisweilen dazu, das christlich-gewachsene „Kirchenverständnis“ auf den Islam übertragen zu wollen und entsprechende Organisationsstrukturen auch juristisch einzufordern. Dann ist die Kritik naheliegend, dass nur ein kleiner Prozentsatz der Muslime in Deutschland überhaupt einer Organisation angehört. Kann etwa ein Zentralrat, in dessen Mitgliedsvereinen kein Zehntel der Gesamtzahl der Muslime in Deutschland vertreten ist, ein repräsentativer Ansprechpartner sein? Kann dies aktuell irgendeine islamische Institution in Deutschland?

¹²⁸ „Muslims in Britain“, Dr. Ataulah Siddiqui, in: „Muslime in Europa: ein Ländervergleich“, Friedrich-Ebert-Stiftung 2001, S. 47-52

¹²⁹ hier verweist Siddiqui auf eine abnehmende Bereitschaft zum Gebet unter jüngeren Muslimen, sowie einer Studie, wonach 25% (!) der jungen Muslime noch nie eine Moschee betreten hätten., S. 49

¹³⁰ ebd., S. 52

Den Begriff „religiöse Institution“ definiert der Religionssoziologe Volkhard Krech unter Bezug auf Berger & Luckmann sowie Kamphausen als „die jeweils kulturell geltenden, einen Sinnzusammenhang bildenden, durch Gewohnheit und Sitte garantierten Ordnungsmächte, die das Zusammenleben der Menschen regeln.“¹³¹ Nach der islamischen Lehre ist und bleibt aber die einzige „Ordnungsmacht“, der es zusteht, das Universum und eben auch das Zusammenleben der Menschen zu regeln: Gott.

Es lässt sich kaum bestreiten, dass das Verständnis der Gottheit kulturell vermittelt wird und das Wissen um sie auch über Fremdsozialisation („Gewohnheit und Sitte“) weitergegeben wird – aber nicht diese Kulturen, Gewohnheiten und Sitten „garantieren“ nach islamischem Verständnis Gott, sondern ausschließlich Er „garantiert“ umgekehrt die Existenz des gesamten Universums bis zum Tag des Jüngsten Gerichtes.

Jede „Ordnungsmacht“, und sei es der eigene Wille, die sich von Gott erklärtermaßen unabhängig machen will, begeht nach islamischem Glauben daher Auflehnung – weswegen praktizierende Muslime nicht nur ihren Tagesablauf durch das Gebet, sondern auch ihre Tätigkeiten durch die „Bismilleh“ strukturieren lassen: ihr Tun und Denken soll im Namen des Einen Gottes und der Anerkennung seiner Allmacht erfolgen.

Mit all dem ist aber bereits das Dilemma der „islamischen Institutionen“ im weitesten Sinne bezeichnet. Ob es sich dabei um einen (lebendigen oder toten) Gelehrten, religiösen oder politischen Führer, einen Konsens, eine Sitte, Gewohnheit oder kulturelle Überlieferung, ein Ritual oder einen Verband handelt: sie alle können nur „relative“ und damit „fehlbare“ Ordnungsmächte sein und der einzelne Muslim hat das Recht, ja sogar die Pflicht, beständig darauf zu achten, dass sie nicht zu „eigenmächtigen“ und vermeintlich „unfehlbaren“ Mächten neben Gott erhoben werden.

Denn letztlich, so der islamische Glaube, muss sich jeder Mensch vor Gott verantworten und kann für die eigenen Taten nicht andere haftbar machen. Die buchstäblich „verantwortliche“ Institution bleibt letztlich der Einzelne.

Dieses Recht, aber auch diese Pflicht zur kritischen Distanz vertreten Muslime der neuen, islamischen Elite in Deutschland bisweilen recht deutlich, sicher im Gegensatz zu manchem Klischee von vermeintlich blinder Autoritätsgläubigkeit im Islam.

Ilyas, 23 J., Student der Wirtschaftsinformatik: *„Der Koran ist in so gut wie alle Sprachen übersetzt worden, jeder sollte das lesen, statt nur Gerüchte zu hören, und eventuell falsche Sachen zu machen. Das ist das sicherste, denke ich. Und Menschen, die nicht lesen und schreiben können, sollen sich das von ihren Kindern vorlesen lassen, und nicht zum Hoca¹³² (das ist jemand, der anscheinend alles weiß!, in der Moschee) gehen, denn heutzutage, so denke ich, reden*

¹³¹ „Religionssoziologie“, Volkhard Krech, transcript 1999, S. 41

¹³² „Hoca“ ist türkisch und bedeutet „Lehrer“, auch „Religionslehrer“ und kann auch als Ehrentitel für Gelehrte gebraucht werden. Vor allem in den Moscheen des türkischen Staatsislam (Diyanet / DITIB) üben bezahlte „Hocas“ auf einige Jahre beschränkt ihre Tätigkeiten auch als Imame (Vorbeter) aus, die allerdings meist kein Deutsch können, ihre theologische Ausbildung in der Türkei erhalten haben und mit hiesigen Gegebenheiten kaum vertraut sind.

manche Hoca's auch nur Unsinn, und versuchen ihre Meinung zu offenbaren, und nicht das, was im Koran steht."

Ali, 23 Jahre alt, Deutscher libanesischer Herkunft, Schiit, Student der Islamkunde: *„Ich glaube, dass in zahlreichen Verbänden die falschen Leute am Werk sind. Leider hat mir meine Erfahrung gezeigt, dass viele aktive Muslime kein selbstbewusstes Auftreten haben und kein verantwortungsvolles, religiöses Leben führen. Das kann nicht Sinn der Sache sein. Ich kann die Menschen nicht vom Islam überzeugen, wenn ich dabei mein eigenes islamisches Leben vernachlässige. Daher ist es sehr wichtig, dass aktive Menschen diesen Punkt stets in Erinnerung behalten. Außerdem würde ich mir wünschen, dass kompetente Personen die verschiedenen Verbände zu einem Verband zusammenbringen, der die Muslime in Deutschland im allgemeinen vertritt. Das haben andere Religionsgemeinschaften vorbildlich gemeistert. In diesem Bereich würde ich später auch sehr gerne viel Kraft investieren.“*

Es wird deutlich, dass etwa die Bildung sogar eine „Umkehrung“ des Älter-Jünger-Lernverhältnisses bewirken kann¹³³ und auch jüngere Muslime sich selbstbewusst auf ihre subjektive „Erfahrung“ berufen. Das Islamverständnis wird von anderen nicht einfach nur kritiklos „kopiert“, sondern selbst aus „überzeugenden“ Angeboten konstruiert – ein Vorgang, der in Teilen der neuen, islamischen Elite auch in die eigenen Konzeptionen von Bildungsarbeit einbezogen wird (→ Kapitel 8.4).

Damit aber wird deutlich, dass es eine islamische Institution, seien dies Gelehrte oder ganze Verbände, die für alle Muslime „verbindliche“ Lehraussagen treffen könnte, praktisch kaum geben kann. Das maximal leistbare ist das Entwickeln und Vertreten von Inhalten bzw. Feststellen von Konsensen, denen möglichst viele (wohl nie: alle) Muslime zustimmen können.

Islamische Institutionen –die Kairoer Al-Azhar-Universität ebenso wie der Zentralrat der Muslime in Deutschland und seine Mitgliedsverbände, das türkische Präsidium für Religionsangelegenheiten, die deutschsprachige „Islamische Zeitung“, die eigenen Eltern oder der Gelehrte **Fetullah Gülen**, um nur einige zu nennen- sind also je „Anbieter“ von

- islamisch-kulturellen Ressourcen¹³⁴: Interpretationen, Erzählungen, Meinungen, Bücher, Predigten usw.
- islamisch-sozialen Ressourcen: Zugehörigkeit, Anerkennung, Rollenvorbilder, Kontakte
- islamisch-materiellen Ressourcen: Gebets- und Gruppenräume, Arbeitsplätze, Computer, Vertriebswege

Für die Frage nach Einfluss und Repräsentativität der jeweiligen Institution verdichten sich diese Ressourcen auf:

1. Reichweite: Wie viele Muslime werden von den formulierten Inhalten überhaupt erreicht? (materielle & soziale R.)

¹³³ vgl. auch **Seyfullah**, S.52 dieser Arbeit

¹³⁴ zur Definition und Funktion von Identitätsressourcen siehe Kapitel 5.4 dieser Arbeit, S.55 ff.

2. Glaubwürdigkeit: Wie schlüssig formuliert erscheinen den erreichten Muslimen die angebotenen Inhalte (kulturelle R.), und zwar auch im Hinblick auf die Persönlichkeit(en) der Formulierenden (soziale R.)?

7.2 Überblick: Die „traditionellen“ islamischen Verbände in Deutschland

Türkisch-sunnitische Verbände

Nach Schätzung der Bundesregierung¹³⁵ gehören dem Islam in Deutschland aktuell rund 3 Millionen Menschen an – gute zwei Drittel davon sind türkischer Herkunft.

Dass die geholten „Gastarbeiter“ jedoch überhaupt religiöse Bedürfnisse haben würden, war lange Zeit weder dem türkischen noch dem deutschen Staat klar. Bezeichnenderweise hatte insbesondere die katholische Kirche früh sog. „Auslandsmissionen“ für Italiener, Spanier, Portugiesen, Kroaten und Slowenen gegründet – für Türken, Albaner und Bosnier war dagegen die religionsneutrale (um nicht zu sagen: religionskritische) Arbeiterwohlfahrt zuständig.

Mit dem Anwerbepost von 1973 änderte sich für die muslimischen Gastarbeiter jedoch die Situation: sie „rotierten“ nun nicht mehr zurück in ihre Heimatländer, sondern blieben und holten zunehmend ihre Familien nach. Damit aber entstand ein umfassenderer, religiöser Bedarf, etwa nach religiöser Unterweisung (kulturelle Ressourcen), Gemeindeleben und Seelsorge (soziale Ressourcen) und Moscheen (materielle Ressourcen).

In dieses Vakuum stießen in den späten 70ern staatsunabhängige türkisch-islamische Verbände wie der VIKZ, Jamaat un-Nur, Milli Görüs sowie diverse nationalreligiöse –auch etwa kurdische– Vereine, die teilweise in der Türkei staatlichen Repressionen ausgesetzt waren und sich umso schneller und freier in Deutschland entfalteten.

Darauf reagierte der türkische Staat 1984 bzw. dessen Präsidium für Religionsangelegenheiten durch die Gründung der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB) Köln e.V. und einer massiven Kampagne: aus der Türkei wurde der Bau oder auch die Übernahme von Moscheen massiv gefördert sowie jeweils für wenige Jahre staatsbeamtete Imame entsandt, die den Konsulaten unterstanden. Gleichzeitig wurden und werden Projekte –vom Moscheebau bis zum Kindergarten– staatsunabhängiger, türkisch-islamischer Verbände massiv bekämpft, nicht selten durch Rückgriff auf politisch-diplomatische Kontakte und die Medien, denen man besagte Gruppierungen als „Extremisten“ und „Sekten“ präsentierte und so den Widerstand der verunsicherten Bevölkerung mobilisierte.

Hinzu kamen der Import massiver Auseinandersetzungen aus der Türkei, so zwischen „Rechten“ und „Linken“, Kemalisten und Religiösen, Kurden und Nationaltürken, Aleviten und Sunniten. Auf Geheiß des türkischen Staates –und mit dessen Finanzierung– wurde daher 1995 auch die Gründung einer weiteren,

¹³⁵ aus „Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage div. Abgeordneter der CDU/CSU“, Drucksache 14/4530 des Bundestages, vom 8.11.2000

nun staatlich-alevitischer Organisation – der CEM-Vakfi¹³⁶ – vollzogen, die im April 1997 – in Anwesenheit zweier türkischer Generalkonsule – auch eine deutsche Sektion mit Sitz in Essen bekam.¹³⁷

Dabei waren und blieben die inhaltlichen Unterschiede innerhalb der türkisch-sunnitischen Verbände – mit Ausnahme der inzwischen verbotenen ICCB um den selbsternannten „Kalifen von Köln“ – marginal, was sich auch in stetig wechselnden Koalitionen und sogar Fusionsgesprächen – oft je nach aktueller Regierungsmehrheit in der Türkei – zeigte.¹³⁸

Aktuell wiederholt sich das Drama: hatte der türkische Staat im Bündnis mit türkisch-nationalen Gruppierungen bis vor kurzem noch islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache strikt abgelehnt, so erfolgte nun eine Kurskorrektur – nun fordern die staatsislamischen Organisationen plötzlich mit neuen und alten Verbündeten einen Platz in den Vorbereitungsrunden der Länder und den Ausschluss aller „Extremisten“ aus ebendiesen.

Die Auswirkungen dieser Dominanz von Machtinteressen und Taktik über religiöse, vor allem soziale und inhaltliche Erwägungen hat die türkisch-islamischen Verbände und die islamischen Institutionen in Deutschland insgesamt nachhaltig erschöpft und geschwächt. Engagiertes Personal wurde und wird in diesen Debatten und wechselnden Koalitionen aufgerieben und eine inhaltliche Weiterentwicklung blieb weitgehend aus, auch wurden zahlreiche religiöse Projekte und Vorhaben behindert oder gar zerstört. Die Glaubwürdigkeit der islamischen Verbände und letztlich der islamischen Religion in der Wahrnehmung der nichtmuslimischen Öffentlichkeit hat auch durch diese Auseinandersetzungen gelitten. Indem Muslime einander in den Medien des Extremismus bezichtigten, wurden Ängste geschürt und auch deutsche Politiker, die sich für Dialog und islamische Projekte wie Moscheen, Kindergärten oder Religionsunterricht eingesetzt hatten, häufig mit-beschädigt.¹³⁹

Als Folge dieser schwindenden Glaubwürdigkeit sowohl im sozialen und inhaltlichen Bereich haben sich viele, insbesondere auch junger Muslime aus den türkisch-islamischen Verbänden zurückgezogen. Die starke, materielle Basis des türkischen Staatsislam (Moscheen, hauptamtliche Imame) haben diesen Trend nicht recht aufhalten können – im Gegenteil: Von der „Abstimmung mit den Füßen“ ist DITIB dabei stärker betroffen als die staatsunabhängigen Verbände,

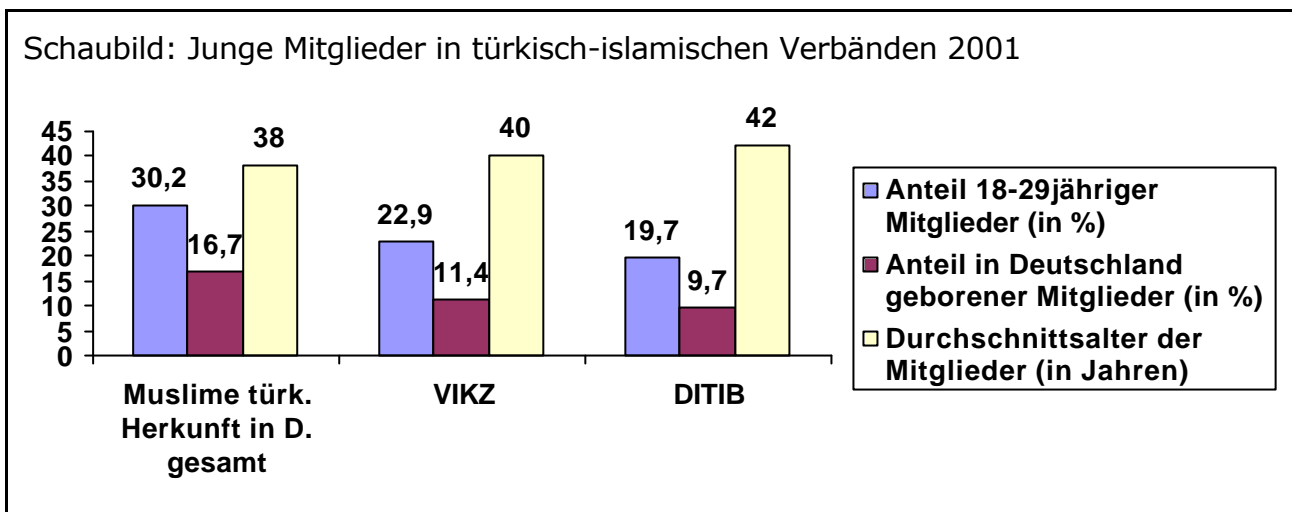
¹³⁶ das Wort „Cem“ bezeichnet das alevitische Gebetsritual, bezeichnet in diesem Fall aber eben auch „Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı“ (dtsch: Republikanisches Bildungszentrum für Bildung und Kultur).

¹³⁷ siehe dazu Lemmen 2001, S. 100, aber auch Aslan, Bozay u.a. („Graue Wölfe heulen wieder“), S. 170

¹³⁸ So schlug im Dezember 1996 – unter Ministerpräsident Necmettin Erbakan, Chef der Refah-Partei, deren deutscher Ableger Milli Görüs ist – die türkische Armeeführung (!) eine Initiative zur Vereinigung aller türkisch-islamischen Vereine vor und es kam prompt zu ersten Gesprächen zwischen den plötzlich sog. „Bruderorganisationen“ DITIB und Milli-Görüs sowie zu einer Zusammenarbeit in Berlin. Die Absetzung Erbakans durch das Militär beendete den kurzen, intranationalen Flirt., siehe dazu auch Ceyhun 2000, S. 100/101 und „Streit um türkische Vereine in Deutschland“, in: Berliner Morgenpost, 30.12.1996

¹³⁹ beispielhaft sei am Stuttgarter Beispiel die FDP-Bürgermeisterin Müller-Trimbusch genannt, der schließlich die Zuständigkeit für den Bereich entzogen wurde. Auch der engagierte Ausländerbeauftragte der Stadt Stuttgart, Herr Babel, wurde versetzt.

wie ein Vergleich mit dem türkisch-nichtstaatlichen, sufisch-orientierten Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) zeigt.¹⁴⁰



Wie sich in Kap. 6.2 zeigen wird, sind es dabei häufig gerade die religiös engagiertesten Mitglieder, die sich etwa DITIB entziehen. Und doch ist nicht abzusehen, ob, wann und wie der türkische Staat und dessen Parteien womöglich unter der neuen Regierung und auf dem Weg nach Europa ihren „Anspruch“ auf die Religionsausübung von Muslimen in Deutschland aufgeben werden.

Bis dahin zumindest dürften die Auseinandersetzungen und Rivalitäten die eigenständige, institutionelle Entwicklung des Islam in Deutschland auch weiterhin behindern, aber auch Reichweite und Glaubwürdigkeit insbesondere der türkisch-islamischen Verbände weiter abschmelzen.

Arabische und nordafrikanische Verbände

Zahlenmäßig kaum eine Dreitmillion, spielen die Muslime arabischer und nordafrikanischer Herkunft doch eine gewichtige Rolle im institutionellen Gefüge des Islam in Deutschland, kamen doch viele von ihnen als Studenten oder politische Flüchtlinge bereits vor Jahrzehnten nach Deutschland und haben sich oft auf hohem Bildungs- und Berufsniveau etablieren können. Dementsprechend groß sind einige Beiträge in inhaltlicher, sozialer und materieller Hinsicht.

Personell ist etwa **Dr. Nadeem Elyas**, der Vorsitzende des Zentralrates der Muslime (ZMD) saudi-arabischer Herkunft, womöglich der der deutschen Öffentlichkeit bekannteste Vertreter des inländischen Islam.

Der mit Abstand bedeutendste Zentralverband mit arabischem Hintergrund ist die Islamische Gemeinde Deutschlands (IGD), mit engen Verbindungen zu Studentenvereinigungen und Islamischen Zentren im ganzen Bundesgebiet, darunter die aktuell bedeutendsten in München und Köln.

Kooperationen und auch Verschmelzungen mit muslimisch-orthodoxeren Strömungen anderer Nationalität sind dabei zunehmend zu beobachten; etwa in der Tätigkeit des deutschen Muslims **Ahmad v. Denffer** im Islamischen Zentrum

¹⁴⁰ Daten aus ZfT-Studie 2001, S. 89

München oder Eheschließungen zwischen führenden Familien arabischer und türkischer Herkunft¹⁴¹.

Auch der wohl „unsichtbarste“ Dachverband, das Islamische Konzil in Deutschland (IKD), wird materiell aus Saudi-Arabien unterstützt und verbindet die IGD mit verschiedenen, islamischen Gemeinschaften nichtarabischer Herkunft.

Als das große Problem vieler Muslime arabischer Herkunft lässt sich jedoch eine gewisse „Perspektive bedrohter Identität“ benennen. Selbst natürlich weiterhin emotional und familiär weiterhin mit Gesellschaften verbunden, die sich politisch, kulturell und wirtschaftlich durch „westliche“, amerikanische und israelische Hegemonie oft akut bedroht und gedemütigt sehen und kaum über demokratisch zu nennende Strukturen verfügen, halten sich häufig noch recht traditionale Vorstellungen zur Rolle von Muslim und Nichtmuslim, Mann und Frau, Alt und Jung. Auch gilt ein Verzicht auf Politisierung der Religion und ein Eingehen auf (westliche) Demokratie, Kompromiss, Dialog und Toleranz angesichts eben dieser erkennbaren Bedrohungen und Demütigungen bisweilen eher als Zeichen der Schwäche und drohender Selbstaufgabe.

Damit aber ergeben sich Spannungen nicht nur zur deutschen Mehrheitsgesellschaft, sondern auch zu anderen, islamischen Strömungen, Spannungen, die Reichweite und Glaubwürdigkeit der arabisch-islamischen Verbände noch einschränken.

Jene hoffnungslos missglückte Berliner Demonstration, bei der in einer palästinensisch-arabischen Gruppe ein Teilnehmer seine kleine Tochter als Selbstmordattentäterin ausstaffiert hatte (ohne dass andere, mitdemonstrierende Muslime eingegriffen hätten), muss hierzu als Beispiel angeführt werden, dass den Anliegen der Muslime in Deutschland einigen Schaden zugefügt hat.

Auch hier aber zeigen junge Muslime arabischer Herkunft wie **Ali** und **Aiman**, dass emotionale Verbundenheit auch mit dem Schicksal der Palästinenser und anderer gerade auch als Aufforderung zu Vernunft und beharrlichem Dialog verstanden werden kann.

Bosnische, albanische und mazedonische Verbände

Die Zahl der Muslime bosnischer, mazedonischer und albanischer Herkunft in Deutschland dürfte zwischen zwei- und dreihunderttausend betragen¹⁴². Nach Jahrzehnten sozialistischer Herrschaft hat in diesen Bevölkerungsgruppen im Zusammenhang der Bürgerkriege ein Wieder-erstarken der Religion, oft mit stark nationalen Einfärbungen, eingesetzt. Die durch die NATO dann doch erzwungenen Friedensschlüsse und wenigstens ansatzweise demokratischen Entwicklungen haben Selbstdefinitionen als „europäische Muslime“ mindestens wieder ermöglicht, ohne dass deswegen die in den Kriegen geknüpften Bande zu

¹⁴¹ Auf diese Weise verbunden haben sich etwa die Familien Erbakan (die Refah/ Milli-Görüs kontrollieren) und El-Zayat (die äußerst einflussreich in IGD und MSV sind), siehe auch Lemmen 2001, S. 101

¹⁴² Die Bundesregierung gibt in ihrer Antwort auf die Anfrage der CDU/Fraktion (Drucksache 14/4530, 2000) 183.196 Menschen bosnischer Herkunft an, davon 15.506 bereits eingebürgert. Allerdings sind nicht alle Bosnier Muslime – umgekehrt sind etwa die Kosovo-Albaner und die Minderheit mazedonischer und auch serbischer Muslime gar nicht als eigenständige Staatsbürgerschaft erfasst.

orthodoxeren, auch islamistischen und insbesondere auch arabischen Gruppierungen überall wieder gekappt würden.

So besteht eine häufig produktiv-konservative Orientierung und hohe „Neutralität“ und Gesprächsfähigkeit vieler dieser Verbände, die sich etwa in Mehrfachmitgliedschaften sowohl in ZMD, Islamischem Konzil und auch Islamrat zeigen. Sowohl inhaltlich („muslimisch-europäisch“) wie auch sozial könnten sich diese Verbände und ihre Mitglieder damit als wertvolle Makler und Brückenbauer erweisen.

Iranische bzw. schiitische Verbände

Neben zahlreichen Kleinstgruppen hat sich das Islamische Zentrum Hamburg (IZH) als iranisch bestimmtes Zentrum des schiitischen Islam in Deutschland etabliert. Selbst der heutige Präsident der Republik Iran, Chatami, leistete hier von 1979 bis 1981 als Imam seinen Dienst.

Das IZH ist Mitglied des ZMD, hat Zweigstellen in Hannover und Münster und beteiligt sich an zahlreichen Kultur- und Dialogveranstaltungen.

Pakistanisch-islamische Verbände

Unter den knapp 50.000 Menschen pakistanischer Herkunft dominiert der islamische Verband der Ahmaddiya. Deren Gründer, Mirza Gulam Ahmad (1835-1908), wird von seinen Anhängern als der (nach ihrer Lesart im Koran) verheißene Messias verehrt – was sie in scharfen Konflikt zu sunnitischen wie schiitischen Strömungen in Pakistan setzte. Mit Beschluss des pakistanischen Parlamentes vom 7. September 1974 wurden die Ahmadis zu einer nichtmuslimischen Minderheit erklärt und waren seitdem immer wieder Repressionen und Verfolgungen ausgesetzt. Sie verstehen sich –im Gegensatz zu Bahai und vielen Aleviten- jedoch ausdrücklich als Muslime.

Die staatlichen Repressionen wurden in Deutschland als Asylgrund anerkannt, was die bis heute anhaltende Kettenmigration nach Deutschland erklärt.

In Deutschland hat die Ahmaddiya ihre strikte, innere Struktur beibehalten, zu der auch die Verpflichtung zur friedlichen Mission unter Muslimen wie Nichtmuslimen gehört. Schon sehr früh hat sie aus diesem Zweck Koranübersetzungen anfertigen lassen, aus denen jedoch eine starke Auslegungstendenz hin zur Verheißung des Messias Ahmad ersichtlich sind und die daher von anderen Muslimen meist abgelehnt werden¹⁴³. Trotz anhaltender Missionsanstrengungen haben die Ahmadis nach eigenen Angaben in Deutschland bisher nur rund 300 Konvertiten gewinnen und ihr ehrgeiziges 100-Moscheen-Programm auch nicht entfernt umsetzen, sich aber u.a. mit großen Jahrestreffen etablieren können. Der in der deutschen Öffentlichkeit wohl bekannteste Ahmadi ist **Hadayatullah Hübsch**, ein Deutscher und bekannter „68er“, der den Islam angenommen hat und sich in Büchern, auf

¹⁴³ siehe auch „Der Heilige Qur-an“, Hazrat Mirza Tahir Ahmad (Hrg.), Ahmaddiya Muslim Jamaat in der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz, 5. Ausg. 1989, mit ausführlichen „Einführungen“, in denen u.a. Judentum, Christentum und Hinduismus in ihren aktuellen Formen verworfen werden und schließlich „Ahmad – Der verheißene Messias“ dargestellt wird. (S. 150 ff.)

Veranstaltungen und in Interviews äußert¹⁴⁴. Aktuell bezeichnen sich die Ahmadis als „Islamische Reformgemeinde“ und suchen aktiv das interreligiöse und innerislamische Gespräch, treffen jedoch unter Muslimen wie Nichtmuslimen auf Vorbehalte. Bis heute gehört diese Gemeinschaft keinem islamischen Dachverband an.

Weitere Verbände

Neben den Genannten gibt es natürlich weitere Klein- und Kleinstgruppen von Muslimen afghanischer, bengalischer, indonesischer, usbekischer, somalischer usw. Herkunft. Schon die vergleichsweise geringen Zahlen machen jedoch den flächendeckenden Aufbau eigenständiger Infrastruktur fast unmöglich. Spätestens mit der zweiten oder dritten Generation tendieren viele dieser Muslime daher dazu, sich in übergreifend-islamische Gruppen meist in deutscher Sprache einzubringen, freilich ohne die familiären, kulturellen und emotionalen Bindungen an ihre Herkunftsregionen deswegen vollständig aufzugeben. So bestehen bisweilen „Mehrfachmitgliedschaften“ sowohl in einem größeren, islamischen wie in einem Herkunftsverband. Weniger die Verbände, aber durchaus die Einzelpersonen leisten damit inhaltliche, soziale und materielle Beiträge zum Aufbau islamischer Institutionen in Deutschland.

Deutsch-islamische Verbände

Schon vor dem zweiten Weltkrieg gab es in Deutschland kleinere, islamische Vereine, deren Geschichte für den Islam in Deutschland durchaus von historischem Interesse ist – zumal mit dem Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland e.V. sowie mit dem Islamrat zwei spätere, muslimische Organisationen letztlich erfolglos versuchten, sowohl inhaltlich wie juristisch hieran anzuknüpfen.

Als älteste, heute noch bestehende, deutsch-islamische Organisation darf aber die Deutsche Muslim Liga (DML) e.V. gelten, die sich inzwischen in einen „Hamburger“ und einen „Bonner“ Zweig geteilt hat. Letzterer steht der Tarikat as-Safinah, einem Zweig eines Sufiordens nahe, deren Mitglieder um den (deutschen) **Scheich Bashir Ahmad Dultz** im Aufbau jüdisch-islamischer und christlich-islamischer Dialogstrukturen wesentliches geleistet haben und leisten. 1982 gründete der deutsche Muslim **Muhammad Siddiq** das „Haus des Islam“ (HDI), bereits 1979 **Mohammed Herzog** die Islamische Gemeinschaft deutschsprachiger Muslime & Freunde des Islam Berlin e.V.

Mit dem Terminus „deutschsprachig“ wird aber auch hier bereits deutlich, dass sich der „deutsche“ Islam bereits früh öffnete und in die weitere, islamische Gemeinschaft einbrachte. Heute sind Deutsche, die den Islam angenommen haben, vereinzelt und nicht selten in verantwortlichen Positionen in fast allen islamischen Gemeinschaften anzutreffen und umgekehrt treffen sich beispielsweise junge Muslime türkischer, arabischer, bosnischer und albanischer Herkunft selbstverständlich zu „deutschsprachigen“ Gesprächskreisen.

Insofern ist der Beitrag zum Islam konvertierter Deutscher an den neuen, islamischen Strukturen hinein personell und vor allem auch inhaltlich

¹⁴⁴ ein interessantes Interview, in dem er auch die eigene Persönlichkeitskrise und seinen „Ausweg“ Islam schildert unter <http://www.hanebuechlein.de/interviews/interview-huebsch.htm#frage%20eins>

beträchtlich, zumal die Nachfrage nach Schriften, Büchern und auch Zeitungen in deutscher Sprache und auf höherem Niveau gerade von Seiten auch der jüngeren Muslime (jeder Herkunft) beständig steigt.

Die Dachverbände

Wenn heute häufig von „zwei Dachverbänden in Deutschland“ gesprochen wird, so ist bereits eine –wie ich meine, auch sinnvolle- Unterscheidung zwischen jenen Zusammenschlüssen von Verbänden getroffen, die zwar technisch ebenfalls Dachverbände sind, in denen sich jedoch nur lokale Vereine einer Richtung zusammengeschlossen haben (wie bei DITIB oder der VIKZ, aber auch der inzwischen verbotenen ICCB) und jenen „echten“ Dachverbänden, in denen eben auch verschiedene Strömungen zusammenlaufen.

Neben dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und dem Islamrat wäre dann allenfalls noch das Islamische Konzil in Deutschland (IKD) zu nennen, das sich jedoch nie als juristische Person konstituiert hat und seine Aktivitäten eher in der informellen Vernetzung seiner Verbände untereinander und zu saudi-arabischen Finanzquellen zu sehen scheint.

- Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland / Islamischer Weltkongress (altpreußischer Tradition) e.V.

Seine Selbstdarstellung¹⁴⁵ beginnt der Islamrat mit:

„Der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland wurde im Jahre 1986 als bundesweite Koordinierungsinstanz und gemeinsames Beschlußorgan islamischer Religionsgemeinschaften in Berlin gegründet und ist Rechtsnachfolger des am 31. Oktober 1932 gegründeten, am 31. Mai 1933 in das Vereinsregister beim Amtsgericht Berlin-Lichterfelde eingetragenen Vereins / Islamischer Weltkongress Zweigstelle Berlin e.V. (95VR9828), der damaligen Spitzenorganisation für alle im Deutschen Reich lebenden Anhänger der islamischen Glaubensgemeinschaft.

Der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland fühlt sich der Geschichte des Islam in Deutschland verpflichtet und betrachtet sich als Brücke zwischen Deutschland und der islamischen Welt.“

Mit dem hervorgehobenen Bezug auf die vermeintliche Rechtsnachfolgerschaft zum Islamischen Weltkongress in der Weimarer Republik wird also sowohl ein juristischer, als auch historisch-kultureller Bezug zur deutschen Gesellschaft hergestellt¹⁴⁶, der freilich der Prüfung durch die Amtsgerichte nicht standgehalten hat¹⁴⁷.

¹⁴⁵ im Internet abrufbar unter www.islamrat.de/selbstd/darstellung.html

¹⁴⁶ in früheren Darstellungen konnte man sogar noch ein schönes Wappen mit Preußenadler bewundern

¹⁴⁷ siehe auch Lemmen 2001, S. 114/155, der Islamische Weltkongress von 1933 wurde mangels Aktivität 1956 von amtlicher Seite gelöscht. Der heutige Islamrat stellt also eine Neugründung, nicht aber eine direkte Rechtsnachfolge dar

Personell dominiert wird der Islamrat von Milli-Görüs und verschiedenen Unterorganisationen, ihm gehören jedoch auch die Jama'at un-Nur Köln¹⁴⁸, die sich in der Tradition des populären, türkisch-islamischen Gelehrten **Said Nursi** (1878-1960) verstehen, ein bedeutender bosnischer sowie kleinere Herkunftsverbände, einige auch deutscher Muslime und schließlich gar eine alevitische Gemeinschaft an. Von besonderer Bedeutung ist das vor allem deutsch-bosnisch geprägte „Weimar Institut für geistes- und zeitgeschichtliche Fragen“ um den deutschen Muslim **Abu Bakr Rieger**, das mit der „Islamischen Zeitung“ die inzwischen auflagenstärkste und auch inhaltlich anspruchsvolle deutsch-islamische Zeitschrift anbietet.¹⁴⁹

Mit der Islamischen Föderation Berlin hat sich ein Mitgliedsverband inzwischen das Recht auf islamischen Religionsunterricht im Rahmen der Schulen und der Landesverfassung erklagen können.

Als schwere Hypothek zu einer umfassenderen Anerkennung des Islamrates hat sich jedoch die Einschätzung der IGMG als „islamistisch“ durch diverse Verfassungsgremien der Länder und des Bundes erwiesen¹⁵⁰. Verschärft noch durch die Anschläge des 11. September 2001 und folgender Auseinandersetzungen sind entsprechende Ängste auch in der breiteren Öffentlichkeit kaum mehr auszuräumen. Schon indirekte, organisatorische „Verbindungen“ zum Islamrat reichen somit aus, um jedes Projekt, jede Institution und jeden Verband in den Ruch des „Islamismus“ zu stellen – konstruktive Arbeit ist dann nach außen hin kaum mehr möglich.

- Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)

Der ZMD geht auf den „Islamischen Arbeitskreis in Deutschland“ – IAK- zurück, in dem noch Anfang der 90er Jahre die maßgeblichen türkisch-islamischen Verbände –einschließlich DITIB- wie auch die Islamischen Zentren und zahlreiche, weitere muslimische Organisationen verbunden waren. Beginnend mit dem Austritt von Milli-Görüs 1993 –die dann den Islamrat maßgeblich aufbaute- und schließlich auch von DITIB 1994 zerfiel diese Einheit, der Rückzug des VIKZ im Jahr 2001 bedeutete erneut einen enormen Aderlass an Mitgliedern.¹⁵¹ Insofern ist die Spitze vieler Berichte gegen die „fehlende Basis“ des ZMD auf den ersten Blick durchaus gerechtfertigt.

Was den ZMD jedoch auszeichnet, ist seine innere Vielfalt und starke, auch inhaltliche Konzentration auf innerdeutsche Fragen¹⁵². Sowohl der deutschen Öffentlichkeit, den Parteien und Kirchen, aber auch dem Zentralrat der Juden in Deutschland hat er sich damit als Gesprächspartner empfehlen können. Mit der „Islamischen Charta“ von 2002 ist dem ZMD sowohl in der nichtmuslimischen wie muslimischen Öffentlichkeit ein Coup gelungen. Dabei gab und gibt es natürlich auch durchaus kritische Stimmen dazu – interessanterweise zunächst aus dem islamischen Bereich, die in der Charta unislamische „Anpassungen“ an die

¹⁴⁸ Selbstdarstellung auf www.saidnursi.de auch als „EuroNur“ – allerdings bezeichnenderweise fast ausschließlich in türkischer Sprache

¹⁴⁹ siehe dazu auch S.87 dieser Arbeit

¹⁵⁰ siehe dazu auch „Verfassungsschutzbericht 2001“, Bundesministerium des Innern 2002, S. 213

¹⁵¹ Lemmen 2001, S. 123 / 124

¹⁵² Eine Selbstdarstellung des Zentralrates ist abrufbar unter www.islam.de, dort erkennbar ist auch die starke, innenpolitische und aktuelle Ausrichtung des Verbandes.

westliche Gesellschaftsordnung zu erkennen meinten¹⁵³, dann aber auch von deutschen Medien und schließlich gar Behörden, die der Charta fehlende Konkretheit und mögliche Hintergedanken unterstellen.¹⁵⁴

Und doch hat es der Zentralrat insgesamt geschafft, sowohl in die muslimische wie nichtmuslimische Öffentlichkeit hinein sich eine hohe Reichweite und Glaubwürdigkeit weit über den engeren Kreis der Mitglieder zu schaffen. Aktuell darf er sicherlich als die „repräsentativste“ Institution des Islam in Deutschland gelten.

Angesichts der Hausdurchsuchungen bei Mitgliedern der Hizb-ut-Tahrir und des Verbotsverfahrens gegen die ICCB hat der ZMD jeweils klar Stellung für den deutschen Staat bezogen¹⁵⁵. Und nachdem das Bundesverfassungsgericht den Muslimen das Recht auf islamisches Schlachten grundsätzlich eingeräumt hat, haben es verschiedene Dachverbände –darunter eben auch ZMD und Islamrat– immerhin geschafft, eine gemeinsame Kommission zu bilden, die ZMD-Sprecher **Aiman Mazyek** leitet.¹⁵⁶

7.3 Wachsende Kritik an „importierten“ islamischen Institutionen aus den Reihen der neuen, islamischen Elite

Angesichts der Uneinigkeit, Unübersichtlichkeit und letztlich weitgehenden Erfolglosigkeit der bestehenden, national-orientierten Verbände und der Dachverbände ist generell eine wachsende Kritik unter Mitgliedern der neuen, islamischen Elite sowohl inner- wie außerhalb dieser Verbände zu beobachten.

An mehreren Stellen dazu äußert sich **Ibrahim**, 30 J., Deutscher türkischer Herkunft, verheiratet, ein Kind, Betriebswirt und Führungskraft in einem deutschen Weltkonzern: *„Das während meiner Kindheit in einer Diyanet- [türkisch-staatliches Religionsamt, d. Verf.] Moschee vermittelte Wissen über meine Religion und die Art der Unterrichtungen waren leider überwiegend oberflächlich, einseitig und uninteressant. Dass damit bei mir persönlich als auch bei den allermeisten muslimischen Kindern das vorhandene Interesse an der eigenen Religion eher sukzessive abgeschwächt wird, empfinde ich als großen Verlust..*

Nach über zwei Jahren Engagement mit den muslimischen Gemeinden und Verbänden musste ich leider feststellen, dass es sehr schmerzhaft ist, integrative Ansätze bei den verantwortlichen Muslimen um- bzw. durchzusetzen. Obwohl alle Beteiligten wissen und betonen, dass eine bessere Zusammenarbeit unter den Muslimen mit die zentrale Voraussetzung und sehr wichtig für den weiteren Weg ist, nehmen sie ihre eigenen Interessen jedoch nicht soweit zurück, dass es zu den erforderlichen Kompromissen in Sachfragen kommt.. In den Moscheen wird viel Geld für gute Zwecke überall auf der Welt gesammelt. Warum nicht mal für

¹⁵³ siehe dazu beispielhaft den „Appell an alle Muslime und wahrheitssuchenden Menschen“, den eine muslimisch-islamistische Gruppe in scharfer Abgrenzung zur „Islamischen Charta“ verfasst hat. Abgerufen am 29.11.2002 unter www.a1-imaan.de/Artikel/Aktuell/Aktuell-Dateien/appell.pdf

¹⁵⁴ so das Innenministerium von Nordrhein-Westfalen, www.im.nrw.de/sch/101.htm abgerufen am 29.11.2002

¹⁵⁵ entsprechend ZMD-Sprecher **Aiman Mazyek** in der TAZ vom 15.11.2002

¹⁵⁶ siehe Presseerklärung des ZMD vom 21.01.2002, abrufbar unter www.islam.de/?site=articles&archive=zmd-pressemitteilungen&article_number=824. **Aiman Mazyek** ist übrigens auch einer der Interviewpartner dieser Arbeit.

die Unterstützung einer besseren unabhängigen muslimischen Infrastruktur in Deutschland? Dem stehen die „real existierenden“ eigenständigen muslimischen Organisationen (DITIB, IGMG, VIKZ, ATIB) entgegen, die von so manchem deutschstämmigen Muslim als „Heimat- und Kulturvereine“ bezeichnet werden. Diese Organisationen entstammen insbesondere der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Republik Türkei und haben ein natürliches Interesse an eigener Existenz.“

Auch **Faruk**, 30 J., Wirtschaftsingenieur und angestellt als Berater eines mittelständischen Unternehmens, urteilt auf die Frage nach Zustand und Rolle der islamischen Verbände: *„Leider zu desorganisiert und zu politisch ausgerichtet, kein „reifes“ Verständnis für die islamischen Anliegen in Deutschland und teilweise zu personenfixiert, akademische Eliten nicht in ausreichendem Maße vorhanden. Teilweise zu starr und traditionelles Islamverständnis, Vermischung von Kultur, Tradition und Religion.“*

Als Folge dieser Kritik ziehen sich viele der Engagierten aus diesen Strukturen zurück – und finden oder begründen eigene, unabhängige und zumeist deutschsprachige Institutionen¹⁵⁷.

Beispielhaft seien die Konsequenzen genannt, die der eben zitierte **Ibrahim** aus seinen negativen Erfahrungen gezogen hat: *„Um mich nicht weiter aufzureiben und über die Zerstrittenheit der Muslime zu ärgern, habe ich mich in der Zwischenzeit aus diesen Betätigungsfeldern zurückgezogen. Seitdem konzentriere ich meinen ehrenamtlichen Einsatz in einer christlich-islamischen Gesellschaft, dessen Co-Vorsitz ich fast zeitgleich mit der eben beschriebenen Aufgabe im muslimischen Dachverband übernommen habe. Hier sind überwiegend junge Menschen engagiert (ich bin einer der ältesten!), die einen unkomplizierten Umgang miteinander pflegen. Dabei spielen sicher auch die Erfahrungen in der Schule eine wichtige Rolle, da Deutschland keine reine Monokultur mehr ist. Diese Erfahrungen fehlen oftmals älteren Menschen, weshalb sie im interreligiösen und interkulturellen Dialog eine bestimmte Distanz nicht überwinden.“*

Ebenso weist auch **Aycan**, 21 J. Muslima türkischer Herkunft und „das erste Kind in unserer Familie, die studiert.“ (Medizin) auf neue Entwicklungen hin:

„Die meisten heutigen Verbände sind Verbände, die zwar mit ihren Mitgliedern kommunizieren aber aus der eigene Gruppe nicht heraus kommen, d.h. es fehlt am multikulti Dialog☺ Manche Verbände wurden nicht unbedingt auf islamischer Ebene gegründet sondern eher auf kultureller, in denen die Mitglieder gemeinsam in ihrer Sprache Unternehmungen vornehmen z.B. gibt es den türkischen Islamverband, den arabischen Islamverband, den tunesischen Islamverband usw.

Doch sind auch Verbände im Kommen, die sich nicht irgendwie abgrenzen und sich dessen Gründung bewusst sind.

Sobald die islamischen Verbände nicht Mittel zum Zweck mancher kleinen politischen Gruppierungen gemacht werden, spielen sie eine große Rolle, meiner Meinung nach. Es gibt Verbände, die eine offene Tür für ältere Moslems, für Frauen, für Jugendliche und für Kinder haben.“

¹⁵⁷ siehe hierzu auch Kapitel 6.3

Es ist anzunehmen –und die auf S.10 dieser Arbeit analysierten Daten des ZfT deuteten ebenfalls darauf hin-, dass Verbände, die sich anhaltend innerer Reformen und inhaltlich begründeter Zusammenarbeit mit anderen Muslimen verweigern, Mitglieder und Engagement der neuen, islamischen Elite zunehmend verlieren werden.

Allenfalls straff organisierte, „kirchenartige“ Verbände wie die Ahmaddiya oder die sufischen Orden der Naqshibandi und des VIKZ, deren Oberhäupter im Ausland residieren sowie politisch orientierte Gruppen könnten sich der Tendenz zur innermuslimischen Vernetzung, Zusammenarbeit und letztlich Integration wohl auch längerfristig entziehen.

Wie aber gestalten sich die neuen Formen und Institutionen des islamischen Engagements in Deutschland?

8. Neue, eigenständige Strukturen und Institutionen

Neben weiterem, zunehmend selbstbewusst-kritischem Engagement >innerhalb< der bestehenden Verbände entfalten sich also Teile der neuen, islamischen Elite auch im Neuaufbau eigener Strukturen und Institutionen. Neben direkten Neugründungen gehört dazu auch häufig, bestehende Ideen und Vereine in junger Regie zu übernehmen und zu großer Selbständigkeit umzubauen – so bei vielen lokalen Muslimischen Studentenvereinigungen (MSVen) und Bildungsinitiativen (BIs).

Zur Charakterisierung dieser neuen Formen eignet sich die soziologische Kategorie der „religiösen Gruppe“¹⁵⁸, die nach Kehrer dann gegeben ist, „wenn aus einer gegebenen Anzahl von Menschen sich einige aus religiösen Gründen zu gemeinsamen Handeln zusammenschließen.“

Im Gegensatz zu den kritisch so benannten „Heimat- und Kulturvereinen“ steht beim Engagement dieser Gruppen also nicht mehr die Erhaltung und Reproduktion der Herkunftskultur oder gar das Austragen dortiger, politischer Konflikte im Vordergrund, sondern die eigenständige Entfaltung der Identität als Muslim bzw. Muslima in Deutschland selbst. Man kann hier „vom Umschlag gesellschaftlich organisierter zu gruppenstrukturierter Religion“¹⁵⁹ sprechen: man ist nicht mehr einfach Muslim, weil man etwa als Türke halt in eine muslimische Gesellschaft hineingeboren ist, sondern weil man sich selbst dazu entschlossen hat, Muslim auch engagiert sein zu wollen.

Folgerichtig überwiegen in den neuen, islamischen Gruppen konservative, teilweise auch orthodoxe Ausprägungen deutscher Sprache. Denn aus dem Entschluss zum Islam –im Rahmen und als Basis der eigenen Identitätskonstruktion- erfolgt auch die Bereitschaft zu höherem, religiösem Engagement, der größere Bedarf an relevanten Inhalten (kulturellen Ressourcen) und Gleichgesinnten (sozialen Ressourcen), um diese eigene Identität auszugestalten und zu festigen. Damit ein solcher, intensiver Austausch möglich ist, benötigt es häufiger „Interaktion der Gruppenmitglieder, was in der Regel

¹⁵⁸ siehe hierzu „Religiöse Gruppenbildung“, Günter Kehrer, in: „Religionswissenschaften – Eine Einführung“, Hartmut Zinser (Hg.), Dietrich Reimer Verlag 1998, S. 96

¹⁵⁹ ebd., S. 99

eine face-to-face-Beziehung voraussetzt und damit die Gruppengröße begrenzt.¹⁶⁰

In sehr vielen, wenn nicht gar den allermeisten Fällen gehören diesen Gruppen bald Muslime verschiedener, nationaler Herkunft an¹⁶¹, womit sich als Arbeitssprache nach innen und außen schnell und „natürlich“ das Deutsche fest etabliert. Es ist auch möglich und häufig, dass Muslime mehreren Gruppen angehören oder auch –etwa an den Universitäten, durch Umzug, Freundeskreis u.ä.- häufiger wechseln.

Damit ist aber bereits ein wichtiges Charakteristikum der neuen, islamischen Gruppen in Deutschland bezeichnet: das der übergreifenden **Vernetzung**. Schon weil kaum eine Gruppe autark alle inhaltlichen, sozialen oder materiellen (v.a. baulichen) religiösen Bedürfnisse erfüllen kann, findet ein reger Austausch untereinander und auch mit den etablierten Verbänden statt. Damit aber entsteht so etwas wie eine breitere, „innerislamische Öffentlichkeit“ in deutscher Sprache, die eben kaum mehr zentral gesteuert werden kann, sondern eher dezentral und auch „von unten“ her über Verbandsgrenzen hinweg Meinungen (auch über Institutionen und Funktionäre) zu prägen beginnt. Sichtbarster Ausdruck dieser Dynamik ist die wachsende Zahl deutsch-islamischer Homepages, Netgroups und Foren, die von ebensolchen, überwiegend jungen Gruppen betrieben werden und über die Inhalte und Informationen über Verbands- und Herkunftsgrenzen hinweg ausgetauscht und in Debatten bewertet werden.

Welche Formen religiöser Gruppen aber lassen sich finden?

8.1 Deutschsprachige Gesprächskreise

Wohl so etwas wie die „Urform“ der neuen, islamisch-religiösen Gruppen dürften die **„deutschsprachigen Gesprächskreise“** sein, die es inzwischen in allen größeren und vielen kleineren Städten Deutschlands mindestens auf informeller Basis geben dürfte. Häufig auch als „Sonntagstreffe“ bezeichnet, kommen hierzu meist junge Muslime verschiedener Herkunft zusammen, um sich miteinander auszutauschen und einander (!) Vorträge zu islamischen Themen zu halten. Treffpunkte sind gerne wechselnde Moscheen, die sich über den Besuch junger, engagierter Muslime freuen und mit denen sich die Gruppe bei der Gelegenheit vernetzt, gleichzeitig aber, auch durch den stetigen Wechsel die eigene Unabhängigkeit wahrt. Nicht wenige Gesprächskreise erstellen inzwischen Quartals- oder Halbjahrespläne, wer an welchem Wochenende wo welches Thema referieren werde¹⁶².

Die meisten Gesprächskreise sind öffentlich, an einigen nehmen bisweilen sogar Nichtmuslime teil. Vor allem aber erarbeiten sich in diesen Runden die Teilnehmer selbst Inhalte und fassen den Mut, diese auch argumentativ zu vertreten, tauschen Informationen, Einladungen, Meinungen und auch Bücher

¹⁶⁰ ebd., S. 97

¹⁶¹ In diesem Zusammenhang sei darauf verwiesen, dass der prozentuale Anteil der Studierenden türkischer Herkunft kleiner ist als der anderer (z.B. arabischer) Nationalität. An den höheren Schulen und Universitäten ergeben sich demzufolge „gute Mischungen“, die weit weniger türkisch dominiert sind wie z.B. der muslimische Teil mancher Hauptschulen.

¹⁶² Ein Beispiel siehe im Anhang, A12

aus, lernen einander kennen und verabreden unter Umständen auch weitergehende Initiativen.

So **Turgay**, der momentan eine liberale Ausprägung des Islams lebt, sein Engagement aber verstärken will: *„Momentan bin ich in das, was man eine Hausgruppe nennen könnte. Wir essen zusammen, haben ne Menge Spaß, beten zusammen und unterhalten uns über den Islam. Hat nicht mit Politik zu tun, sondern lediglich mit dem Islam.“*

Verschiedene Stationen seines religiösen Engagements reflektiert **Ferramis**, 25 J. Deutscher türkischer Herkunft und verheiratet mit einer Deutschen, die den Islam angenommen hat: *„Bis zu meinem 20. Lebensjahr in verschiedenen Interreligiösen Gruppen und in der Jugendarbeit islamischer Vereine in Ibbenbüren aktiv gewesen. Seit dem Studium in Bochum aktiv an der Uni unter den muslimischen Studenten. Gemeinsame Aktivitäten: Vorträge, gemeinsame Sitzungen in denen islamische Ideen erörtert werden. Abhalten von Freitagsansprachen an der Uni Bochum. Es ist eine Pflicht für Muslime sich gegenseitig zur Wahrheit anzuhalten, sich im Islam zu bilden usw., dies ist der Anlass dafür, dass diese Dinge neben dem Studium stark gewichtet werden.“*

8.2 Interreligiöse Gruppen

Damit wurde bereits die Arbeit **interreligiöser Gruppen** genannt, in denen sich ein weiterer Schwerpunkt neuen, islamischen Engagements in Deutschland auftut. Wie **Ibrahim**, der sogar Vorsitzender einer solchen Dialoggesellschaft geworden ist, auf S.82 bereits festhielt, haben insbesondere jüngere Muslime weniger Sprachprobleme und sind oft bereits mit Andersgläubenden in die Schulen gegangen und aufgewachsen. Kommt nun noch ein gewisses Grundvertrauen in die eigene, islamische Bildung hinzu, wird für viele dieser Muslime der wachsende, interreligiöse Dialog attraktiv. Denn entsprechend den eher innerislamischen Gesprächskreisen auch lernen Muslime hier, islamische Inhalte sich zu erarbeiten und –etwa vortragend- zu vertreten, sie erfahren hier sehr direkt Anerkennung als Muslime in Deutschland, „Integration“ im Sinne eines eigenen Einbringens von Person und Inhalten und des Erwerbs von sozialer und auch inhaltlicher Akzeptanz dafür.

Auch gegenüber anderen Muslimen können sie ihre Tätigkeit glaubwürdig damit legitimieren, dass sie (eigene und fremde) Ängste abbauen, auch islamische Interessen vertreten und sogar einladend die Inhalte ihres Glaubens auch Nichtmuslimen gegenüber darstellen.

Gleichzeitig erfüllen sie wichtige Vermittlungs- und Brückenfunktionen zwischen den „Öffentlichkeiten“, üben Konfliktlösungsstrategien mit christlichen, jüdischen und anderen Partnern ein und tauschen mit diesen Informationen, Fragen, aber auch soziale Anerkennung aus.

Schon jetzt wird das interreligiöse Engagement dabei von Einzelpersonen ebenso getragen wie von lokalen Gruppen, kirchlichen Akademien und auch eigenen, Christlich-Islamischen Gesellschaften (CIGs) und Initiativen. Insofern die Chancen, aber auch die Risiken des Dialoges (→ S.99) erkannt und gewürdigt werden, sind produktive Ergebnisse sowohl inhaltlicher wie sozialer und damit letztlich auch gesellschaftlicher Art auf Seiten der beteiligten Religionen absehbar.

Neben o.g. **Ibrahim** oder auch dem gar im Rahmen der diözesanen Notfallseelsorge aktiven **Hasan** ist auch **Bayram** (22 J., türkischer Herkunft) interreligiös aktiv und bezieht auch aus diesem Engagement offenbar genügend Selbstvertrauen für weiteres: *„Bei der CIG Region Stuttgart bin ich aktiv. Des weiteren versuche ich auch auf „eigene Faust“, für die Sache des Islams und des Dialoges, was zu leisten: D.h. wenn ich davon erfahre, dass irgendwo ein Muslim benötigt wird um über dieses oder jenes Thema des Islams zu referieren, dann versuche ich natürlich auszuhelfen.“*

Die in den Islam eingetretene Deutsche **Salimah** versteht ihr interreligiöses Engagement dabei auch ausdrücklich koranisch:

„Die qur'anische Aufforderung, Spiritualität immer unbedingt auch mit Taten zu verbinden, stärkt mich in meinem sozialen und dialogischen Engagement. Mir gefällt die qur'anische Hochachten anderer Religionen: "Zu jedem Volk haben WIR Gesandte geschickt", steht z.B. im Qur'an. Das bestärkt mich in meinem Respekt vor allen Religionen, spirituellen Wegen und indigenen Traditionen¹⁶³.“

Die „älteste“ in Deutschland gegründete Christlich-Islamische Gesellschaft (CIG) ist jene in Köln. Ihre Aufgaben und Ziele beschreibt sie wie folgt:

„Die CIG will ein Ort und ein Instrument der Begegnung zwischen Christen und Muslimen sein. Begegnung bedeutet dabei Treue zur eigenen Identität und das Recht auf Wahrung dieser Identität. Zugleich aber auch die Bereitschaft, den jeweils anderen in seiner Religion, Kultur und Mentalität besser zu verstehen und zu akzeptieren. Das Gemeinsame soll betont, das Unterschiedliche nach Möglichkeit so erklärt werden, dass es nicht länger als trennend empfunden wird. Die CIG unterscheidet sich deshalb bewusst von multikulturellen Organisationen, welche die religiösen Unterschiede aus ihrer Arbeit ausklammern.

Die CIG versteht sich auch als Anwalt der muslimischen Minderheit in Deutschland und der christlichen Minderheiten in islamischen Ländern.“

Inzwischen haben sich CIGs im ganzen Bundesgebiet gegründet, und der Anteil auch junger Beteiligter ist –auch in den Interviews erkennbar- stetig gestiegen. Neben den „klassischen“ Veranstaltungen wie Vorträgen, gemeinsamen Wochenenden und „dialogischen“ Veranstaltungen mit auch jüdischer Beteiligung haben sich neue Formen und Impulse ergeben –wie Theaterstücke, Kabarett, „gemischte“ Fußballteams und das Projekt eines „Haus Abraham“ in der Region Stuttgart¹⁶⁴-, die in der (nichtmuslimischen wie muslimischen) Öffentlichkeit nachgefragt und beachtet werden.

Mit der Gründung eines **Koordinierungsrates der Gesellschaften des Christlich-Islamischen Dialoges (KCID)** wird eine Vernetzung und „gemeinsame Stimme“ angestrebt, zumal die Konflikte der letzten Jahre das Interesse am Dialog sowohl von Christen wie Muslimen beflügelt und die Notwendigkeit auch der Politik vermittelt haben.

¹⁶³ in **Salimahs** Interview wird u.a. auch ein Dialogpartner amerikanisch-indianischer Herkunft zustimmend zitiert; auch die bisweilen zu hörende Auffassung, der Islam könne „allenfalls“ Juden und Christen respektieren, lässt sich m.E. nach zumindest nicht generalisieren.

¹⁶⁴ siehe dazu www.cig-stuttgart.de

8.3 Deutsch-islamische Publizistik

Als ein sehr wesentlicher Knotenpunkt bei der Ausprägung eigenständigen, islamischen Denkens in Deutschlands spielen die vielfältigen Gruppen eine Rolle, die sich im Bereich der **Publikationen** betätigen, indem sie islamische Inhalte in deutscher Sprache erarbeiten oder in sie übersetzen und sie medial weitergeben – sei es über die Herausgabe und Vertreibung von Büchern, eigener Zeitschriften oder Artikel, das Internet oder (innerislamische wie interreligiöse) Vorträge. Dabei überschneiden sich die Bereiche häufig: am Rande von Vorträgen und Gesprächskreisen werden Bücher und Zeitschriften (weiter-)empfohlen, über E-Mails werden Artikel und Veranstaltungshinweise versandt, die Verfasser gelungener Bücher und Artikel werden wiederum als Referenten geladen usw.

Schon weil die deutsche Sprache die gemeinsame Basis auch verschiedener, islamischer Strömungen ist, werden diese Beiträge jedoch auch für Nichtmuslime lesbar und interessant; und die Publikationen erfahren „Feedback“ in Form von Käufen bzw. Abonnements, E-Mails und Leserbriefen auch von interessierten Nichtmuslimen¹⁶⁵.

Umgekehrt fließen aber auch Äußerungen nichtmuslimischer Institutionen wie etwa des Vatikans, der UNO oder deutscher Politiker in diese „islamische Öffentlichkeit“ ein, werden in Windeseile weitergegeben, kommentiert und bewertet. Auch gibt es eine steigende Bereitschaft zur Veröffentlichung nichtmuslimischer Gastbeiträge in Form von Interviews oder eigenen Artikeln, die mitunter große Wirkung erzielen können. So ist etwa ein profunder und anerkennender Vortrag des katholischen Theologen Dr. Thomas Michel über den islamischen Gelehrten **Said Nursi** in der auch in Deutschland sehr aktiven Nur-Bewegung sogar zu einem Bestandteil der Selbstdarstellung geworden und das Interview des Bremers Oberbürgermeisters Dr. Henning Scherf¹⁶⁶ prägte den Terminus des „Modells Bremen“ in der Integration des Islam nachhaltig mit. Die entstehende, deutsch-islamische Publizistik erweist sich damit –auch und gerade in ihren konservativen und orthodoxen Ausprägungen– als in höchstem Maße „dialogisch“ und darf als wichtiger Ort der Identitätsentwicklung der neuen, islamischen Elite in Deutschland aufgefasst werden.

Im Rahmen der Interviews engagiert sich hier etwa **Abu Halid** (s.S.18), der auf die Frage nach den Feldern seines religiösen Engagements antwortete:
„In der deutschsprachigen Muslimarbeit. Zur Zeit in verschiedenen Funktionen: Verlagswesen, Vertretung von Muslimen in der Öffentlichkeit, Seminare über den Islam etc. Diese Dinge sind wichtig, damit die Muslime hier heimisch werden können und die „Einheimischen“ den Islam und die Muslime besser versteht.“

Neben der „Islamischen Zeitung“ und verschiedenen Verlagen hat sich auch das Institut für Islam und Dialog e.V. (INID) – www.inid.de – einen Namen gemacht, dessen Tätigkeiten insbesondere auf Anregungen des islamischen Gelehrten **Fetullah Gülen** zurückgehen.

¹⁶⁵ siehe die Leserbriefspalte(n) der „Islamischen Zeitung“, in denen sich u.a. Christen –auch Pfarrer– rege beteiligen.

¹⁶⁶ „Das Modell Bremen“, Artikel und Interview mit dem Bremer OB Dr. Henning Scharf in IZ, November 2002, S. 1

Zu den Zielen der INID heißt es¹⁶⁷ :

„Das Institut INID e.V. hat sich zum Ziel gesetzt, Institutionen wie Schulen, Behörden, Firmen, Körperschaften u.ä. über den Islam zu informieren. Weiter suchen wir Kontakte zu interessierten Institutionen und streben einen wissenschaftlichen Gedankenaustausch an, um einen Beitrag zum Frieden der Religionen und Völker zu leisten. Dazu gehört auch die Förderung des Dialogs zwischen verschiedenen Religionen und Nationalitäten, um bestehende Vorurteile abzubauen.“

Dazu will INID...

- *durch Veröffentlichungen von schriftlichen Informationen über den Islam sowie islamischer Literatur in deutscher [!] Sprache,*
- *durch Organisation und Durchführung von allgemeinen und wissenschaftlichen Seminaren und Vorträgen,*
- *durch das Angebot von Gesprächen für Interessierte am Islam und*
- *durch Organisation und Durchführung von Studienreisen einen Teil dazu beizutragen, diese Bildungslücke zu schließen.*

Neben zahlreichen Büchern gibt das Institut u.a. auch die Quartalszeitschrift „Die Fontäne“ – www.fontaene.de – heraus, die besonders auch von jüngeren Muslimen gerne gelesen wird. Ein besonderer Schwerpunkt dieser Zeitschrift liegt bei wissenschaftlichen und –interessanterweise- umweltethischen Themen, die zunehmend im Dialog und auch durch Gastbeiträge (bspw. von Prof. Küng, aber auch dem Autor dieser Arbeit) erschlossen werden.

Für positive Resonanz sorgte auch die 4.Ausgabe des Jahres 2001, die die Anschläge des 11.September in einer beeindruckenden Deutlichkeit behandelte und auf islamischer Basis ohne Wenn und Aber verurteilte¹⁶⁸.

8.4 Deutsch-islamische Bildungsarbeit

Nach wie vor ist es in Deutschland nicht gelungen, ordentlichen, islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache und mit in Deutschland ausgebildeten Lehrkräften anzubieten. Weil aber auch der „traditionelle“ Koranunterricht sowohl in seiner pädagogischen Form wie auch in seinen Inhalten (etwa der Vermischung von Nationalismus, Kultur und Religion durch viele türkische Verbände, auch im sog. „muttersprachlichen Unterricht“ der türkischen Generalkonsulate) auf wachsende Kritik unter Muslimen der neuen, islamischen Elite führt, greifen diese immer häufiger zur Eigeninitiative.

¹⁶⁷ Selbstdarstellung abgerufen am 13.12.2002 unter www.inid.de/ueberuns.htm

¹⁶⁸ Verurteilung des Terros in: „Islam, Terror und Jihad“, **Muhammet Mertek**, in: Fontäne Nr. 14, 10/2002, S. 10 ff., Gastbeitrag in „Juden, Christen und Muslime – Gemeinsam an der Zukunft bauen“, Michael Blume, in: Fontäne Nr. 17 / 07/2002, S. 27 ff.

Einige, wie die deutsche Muslima **Sulaika**, haben dieses Engagement zu ihrem Schwerpunkt gemacht:

„Nach dem Studium habe ich begonnen in einer Moscheegemeinde eine Mädchengruppe jeweils 1 Mal wöchentlich zu unterrichten. Das pädagogische Konzept, mit dem ich arbeite, sieht vor, dass den Kindern möglichst keine vorgefertigten Antworten zum Koran vorgesetzt werden, die dann stur auswendig zu lernen sind, sondern Islam und dabei besonders der Koran soll von den Kindern erlebbar gemacht werden. Die Neugier der Kinder auf ihre heiligen Schriften wird geweckt durch kreative Übungen, die möglichst abwechslungsreich alle Sinne der Kinder anregen. Die Lehrperson ist dabei eher Moderator als „Alleswisser“. Der Unterricht kommt bei den Kindern sehr gut an, ist allerdings in muslimischen Gemeinden noch selten, da es an pädagogisch ausgebildeten Lehrkräften mangelt... Im Rahmen meiner Arbeit bei Huda möchte ich Artikel zu verschiedenen Themen schreiben und veröffentlichen, mit dem Ziel, besonders das Thema pädagogisch hochwertige Erziehung von Kindern voranzubringen.“

Wie **Sulaika** hat auch **Mirjam** bereits von Engagement im Rahmen der HUDA, eines deutschsprachig-islamischen Frauennetzwerkes mit eigener Zeitschrift gehört, dessen beeindruckende Homepage auf www.huda.de abrufbar ist.

In der Selbstdarstellung der Huda¹⁶⁹ heißt es:

„Wir sind ein politisch und national unabhängiger Zusammenschluß muslimischer Frauen in Deutschland und Herausgeberinnen der Zeitschrift HUDA. Seit 1996 sind wir ein eingetragener Verein mit anerkannter Gemeinnützigkeit.

HUDA ist ein Forum für den Dialog zwischen muslimischen Frauen in Deutschland, unabhängig von nationaler, sozialer oder kultureller Herkunft.

HUDA ist ein Informationspool für die Selbstorganisation muslimischer Frauenprojekte. Wir bieten bei Bedarf organisatorische und publizistische Unterstützung.

Was wollen wir?

Förderung des innerislamischen Dialogs durch Informations- und Meinungsaustausch unter den Muslimen zwecks Stärkung der Einheit der Muslime.

Stärkung der muslimischen Frau in ihrer Persönlichkeitsentwicklung innerhalb der islamischen Gesellschaft wie auch in einem nicht-muslimischen Umfeld.

Beitrag zur Entwicklung und Praktizierung islamischer Erziehungskonzepte.“

Wesen und Art der angebotenen „Erziehungskonzepte“ werden –auch per Direktlink- unter www.quranwerkstatt.de präsentiert; und stellen erkennbar und schön präsentiert die Selbstsozialisation der Kinder in den Mittelpunkt¹⁷⁰. So wird

¹⁶⁹ abgerufen am 13.12.2002 unter www.huda.de

¹⁷⁰ abgerufen am 13.12.2002 unter www.quranwerkstatt.de

die Homepage von den „Produkten der Kinder“ wie eigener Zeichnungen und selbstgebastelter Kalender dominiert und zum Konzept wird betont:

„Die Kinder erarbeiteten alle Antworten selbständig aus einer Qur'anankartei, die kindgerechte Qur'anübersetzungen enthielt.

Durch diese intensive Qur'anarbeit erlernten die Kinder einen sehr natürlichen Umgang mit dem "Heiligen Buch", welches ja einmal ihr Wegweiser durchs Leben darstellen soll.

Solche Projekte sind ein erster Schritt, Kindern die selbständige Arbeit und Reflexion mit dem Qur'an zu ermöglichen.“

Von Formen „traditioneller“ Korankurse, in denen junge Menschen instruktiv Laute einer fremden Sprache auswendig zu lernen haben, ohne irgendeinen eigenständigen Zugang zu den Inhalten daraus ziehen zu können, haben sich diese dennoch genuin islamischen, Selbständigkeit betonenden Bildungskonzepte ganz offensichtlich weit entfernt!

Natürlich spielen solche Formen der Bildungsarbeit auch eine Rolle in der wachsenden Nachfrage nach selbstgestalteter, religiöser Jugend- und hier besonders auch der Mädchenarbeit wie von **Sarua** (s. S. 10) präsentiert, die sich entsprechend innerislamisch hatte fortbilden lassen.

Daneben gibt es aber auch Bildungsengagement im „allgemeinbildenden“ Bereich, etwa über Hausaufgaben und Nachhilfe, das sich zwar nicht religiös definiert, aber eben auch aus „islamischer Verantwortung“ geschieht, so bei **Salih**, Mitbegründer einer ehrenamtlichen Bildungsinitiative namens „Lernhausen“ in Bernhausen (einem Ortsteil Filderstadts), in der einerseits den Kindern (verschiedenster Herkunft) im schulischen und auch sprachlichen Bereich vorbildlich geholfen wird, andererseits aber sogar schon im Namen der enge Bezug auch zur hiesigen Gesellschaften und Heimatgemeinde deutlich wird.

Nachdem „Lernhausen“ inzwischen von der Stadt eine gewisse Förderung erhält, wurde es anlässlich eines Parteitages der Jungen Union auch von Landesinnenminister Dr. Thomas Schäuble besucht und gewürdigt¹⁷¹ – eines jener wertvollen und immer noch zu seltenen Ereignisse gegenseitiger Akzeptanz.

8.5 Weitere Formen

Neben den geschilderten Bereichen wachsen Ideen und Umsetzungen auch auf anderen Feldern rapide weiter. Dabei erweisen sich beinahe durchweg Angehörige der hier definierten, neuen, islamischen Elite als Wegbereiter.

Beispielhaft angesprochen wurden bereits die ersten, islamischen Hilfsorganisationen, die –zunehmend professioneller und auch transparenter-

¹⁷¹ siehe dazu „Kreative Ansätze aus dem Südwesten – Landestag der Jungen Union Baden-Württembergs setzt Maßstäbe beim Umgang mit Muslimen in Deutschland“, in: Islamische Zeitung 09/2002, S. 12

Not- und Entwicklungshilfe betreiben und inzwischen auch mit kirchlichen Organisationen dazu kooperieren.

Auch im künstlerischen Bereich wächst das Interesse, von der Kalligraphie, über die Musik bis zur Architektur. Zu letzterer ist so etwa anzumerken, dass ein deutscher Muslim, **Bodo Rasch**, dazu Wegweisendes auch in Mekka und Medina geschaffen hat und diese Impulse in Deutschland sowohl unter Muslimen wie Nichtmuslimen mehr und mehr wahrgenommen werden.

Und schließlich ist auch das Internet zu einem Ort beständig-neuer, islamischer Ideen und Initiativen geworden. Beispielhaft genannt sei hier die „Salam-Friedensinitiative“, die Teil des von der 14. Shell-Studie gewürdigten Projektes Demokratie-Online¹⁷² – www.dol2day.com – geworden ist und aus der junge Muslime wie u.a. **Turgay** und **Sulaika** sich in Umfragen und Diskussionen einbringen.

Über all diese und zahlreiche weitere, positive Ansätze engagierter Muslime in Deutschland erfährt die Öffentlichkeit freilich bisher recht wenig – es dominieren Berichterstattungen über Extremismus und Islamismus, obgleich diese selbst nach den Angaben des Verfassungsschutzes von kaum mehr als einem Prozent der rund drei Millionen Muslime in Deutschland vertreten werden¹⁷³.

9. Die neue, islamische Elite und die Vielfalt der Inhalte

Im Verlauf dieser Arbeit habe ich versucht deutlich zu machen, dass Angehörige der neuen, islamischen Elite aus der wachsenden Vielfalt inhaltlicher und sozialer „Angebote“ buchstäblich selbst-bewußter denn je auswählen.

Dabei ist eben nicht daran zu denken, die Muslime entschieden sich gewissermaßen „für eine Konfession“ und würden dann nur noch deren Inhalte pauken – mit Ausnahme besonders straff organisierter und nach außen abgeschotteter, islamistischer Gruppen sowie von „kirchenartigen“ Sondergemeinschaften wie den Ahmaddiya ist vielmehr davon auszugehen, dass Muslime in Deutschland oft buchstäblich „gleichzeitig“ einer großen Vielfalt an Islaminterpretationen ausgesetzt sind und so verschiedene Deutungen erfahren.

Obgleich dies zunächst nach einer starken Belastung des Individuums klingen mag, bereitet es doch den Boden für die stärkere „Entdeckung der Selbstsozialisation“ – denn gerade der junge Muslim lernt so von klein auf, dass es offenbar sehr verschiedene Wege gibt, „den Islam“ zu leben – Wege, deren Anhänger gerne jeweils von sich behaupten, die (einzig?) Wahren zu sein.

Damit aber übertölpeln sich die Absolutismen selbst – denn dem Heranwachsenden wird also schnell klar, dass er oder sie sich angesichts dieser Vielfalt an „Wahrheiten“ sich auf kaum auf einen Einzelnen allein wird stützen können – sondern „sich selbst“ von Fall zu Fall eine Meinung bilden muss und kann!

Neben der Bildung halte ich dies für den wirklich-entscheidenden „Generationensprung“ der jungen Muslime: ihre Eltern verinnerlicht den Islam sehr häufig noch als die „Fertigpackung“, in der er in ihrer Herkunftsregion und –

¹⁷² „Jugend 2002“, 14. Shell Jugendstudie, Frankfurt a.M., August 2002, S. 221 ff.

¹⁷³ „Verfassungsschutzbericht 2001“, Bundesministerium des Inneren, S. 197

schicht eben traditionell verfestigt und vermittelt worden war; die neue, islamische Elite aber erlebt in Deutschland eine religiöse, weltanschauliche und eben auch innerislamische Vielfalt, die nicht mehr unterdrückt werden kann, sondern die ausgehalten und ausgehandelt werden muss. Wo das gelingt, winken dann aber eben auch große Chancen der eigenständigen und damit subjektiv glücklichen Identitätskonstruktion. Gerade auch Religion kann dann nicht mehr nur als „einengende“, sondern als „befreiende“ Größe verstanden werden, die nicht etwa eine radikale Abkehr von der Gesellschaft, sondern vielmehr ein positives Engagement in ihr und für sie nahe legt – Integration at it's best.

Was für die Einzelpersonen gilt, gilt –so meine ich- in verzögerter Form auch für die Verbände, die eben meist nicht –wie etwa die christlichen Kirchen- abgeschlossene Lehrgebäude unterhalten, sondern schon über ihre Mitglieder zunehmend vielfältig vernetzt sind. Gerade die neuen Formen islamischen Engagements –in gemischten Gesprächskreisen, dem Internet, den deutsch-islamischen Medien usw.- ermöglichen hier einen schwunghaften Austausch von Inhalten über alle Verbandsgrenzen hinweg.

Ich bin der Meinung, dass sich die inhaltliche Entwicklung des Islamverständnisses in Deutschland aktuell im wesentlichen auf sechs „Quellen“ zurückführen lässt, von denen ich je drei eher desintegrative und integrative Wirkung zuschreibe – und zwar sowohl im Bezug auf das innerislamische Zusammenwachsen der Muslime in Deutschland untereinander wie auch auf ihr Verhältnis zur nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft.

10.1 Inhaltlich-„desintegrative“ Quellen

a) Islamismus

Wie in Kap. 5 beschrieben, zeichnen sich islamistische Ideologien durch eine scharfe Trennung zwischen Glaubenden und Unglaubenden aus – und zwar ausdrücklich auch innerhalb der Ummah! Zumal diese Unterscheidung an letztlich politischen Kriterien festgemacht wird –welche Staatsform man anstrebt, wie man das tut, welchem Anführer man folgt usw.- ist erkennbar, dass der Islamismus nicht nur die Kluft zwischen Muslimen und Nichtmuslimen vergrößert, sondern zunächst und vor allem in den islamischen Gemeinschaften selbst „spaltend“ wirkt.

Dabei erweisen sich auch die verschiedenen „Islamismen“ als neuzeitliche Konstruktionen, die jedoch partout nicht zugeben wollen, welche zu sein. Beispielhaft genannt sei Meinung, der Islam fordere zwingend die Einheit von „Din wa dawla“ –Religion und Staat-, eine Formel, von deren angeblicher Verbindlichkeit islamistische Bewegungen nicht nur sich selbst, sondern auch große Teile der nichtmuslimischen Öffentlichkeit überzeugen konnten.

Bei genauerem Hinsehen findet sich dieses Doppel jedoch weder in Koran noch Sunna, sondern taucht erst im 13.(!)Jahrhundert in den Schriften eines gewissen **Ibn Taimiyya** auf – der übrigens auch die Auffassung vertrat, Jerusalem habe für die Muslime keine nennenswerte Bedeutung. Begreiflicherweise wird „dieser“ Teil seiner Auslegungen gerade auch in islamistischen Kreisen aber gar nicht

gerne gehört, von einigen mutigen, orthodoxen Gelehrten dennoch aufgezeigt...¹⁷⁴

Und auch die islamistische Bewegung des Iran konnte, um ein zweites Beispiel zu nennen, noch Jahre nach der Machtergreifung die Familienplanung als „westliches Teufelszeug“ in Bausch und Bogen verdammen – um dann, als ihr die Kontrolle über die rasch wachsende, sehr junge und sehr arbeitslose Bevölkerung des Iran zu entgleiten begann, ebenso entschieden die ebendiese plötzlich als „islamisches Gebot“ anzupreisen¹⁷⁵.

Schließlich sind auch die (meist antijüdischen) Verschwörungstheorien zu nennen, die in keiner Weise „islamisch“ begründet sind, sondern vielmehr ideologische Versatzstücke rechts- und linksextemer Provenienz aus Europa angreifen. Nicht wenige islamistische Gruppierungen argumentieren beispielsweise mit dem „Protokoll der Weisen von Zion“¹⁷⁶, einer nachweislichen, antijüdischen Fälschung.

Solange sich aber Muslime national wie international marginalisiert und gedemütigt fühlen, werden –zum Schaden der islamischen Religion– auch islamistische Lehren weiterhin Gehör finden, die heute per Internet problemlos von jedem Ort aus beziehbar sind.

b) Nationalismus / Türkisch-islamische Synthese

Eher der Herkunftskultur als dem islamischen Engagement verpflichtet, dabei aber auch gut und gerne für politische Zwecke nutzbar erweisen sich die „Verschmelzungen“ nationalistischer und religiöser Elemente.

Die „türkisch-islamische Synthese“ wird in verschiedenen Schattierungen von allen größeren türkisch-islamischen Verbänden –extrem bei BBP und Grauen Wölfen, etwas gediegener in der IGMG und im Diyanet-Staatsislam, etwas schwächer bei der Nur- und Süleymanije-Bewegung.

Letztlich wird hierbei der Islam politischen, nationalen und auch kulturellen Erwägungen untergeordnet, was ebenfalls nicht nur die Integration die deutsche Gesellschaft insgesamt behindert –etwa über die Ablehnung deutschsprachigen Religionsunterrichtes–, sondern auch die Zusammenarbeit unter Muslimen verschiedener Herkunft erschwert.

„Nachschub“ erhält diese Verschmelzung natürlich dann, wenn –wie in der Heitmeyer-Studie und anderen– die deutsche Gesellschaft samt ihrer Wissenschaften die vermeintliche „Einheit“ von Türkentum und Islam auch noch festschreibt. Und auch durch weitere Zuwanderung aus den Herkunftsländern erhalten die alternden, nationalistischen Enklaven innerhalb des Islam in Deutschland doch immer wieder unverdient jüngeren Nachschub. Die mit Abstand größte „Nachschubquelle“ gerade der türkisch-islamischen Synthese scheint mir aber die an sich schwer verständliche Tatsache zu sein, dass im Deutschland des 21. Jahrhunderts immer noch Beamte des türkischen Staates,

¹⁷⁴ „Orthodox islamic perceptions of jihad and martyrdom“, **Scheich Prof. Abdul Palazzi**, Herzliya 2000

¹⁷⁵ „Jung, gut ausgebildet und ohne Zukunft“, von Knut Krohn, in: Stuttgarter Zeitung, 7.12.2002

¹⁷⁶ so in „Yahudlik ve Masonluk (türk. >Judentum und Freimaurertum<)“, Milli Gazete 1984.

die weder der deutschen Sprache mächtig sind noch die Gegebenheiten der hiesigen Gesellschaft kennen, für jeweils wenige Jahre eingeflogen werden, um „Islam zu unterrichten“. Schon aus integrativen Gründen sollte es angebracht sein, diese Tätigkeiten bald an Menschen zu übergeben, die selbst in Deutschland aufgewachsen sind und hier eine entsprechende Ausbildung nach ordentlichen Standards erhalten haben.

c) Rechtfertigungs- und Einheitsdialog

Es mag auf den ersten Blick überraschen – aber nicht jeder sogenannte „Dialog“ führt auch zu fruchtbaren Ergebnissen im Sinne der Integration.

So wird bisweilen ein „Rechtfertigungsdialog“ betrieben, der vor allem darin besteht, dass sich die eine Seite vor den bohrenden Anschuldigungen der anderen Seite beständig rechtfertigen muss. Jeder einzelne Muslim muss sich da plötzlich für Krieg, Terror und Frauenunterdrückung rund um den gesamten Globus verantworten und Christen und Juden bekommen zu hören, ihr Glauben sei samt ihrer heiligen Schriften ohnehin verfälscht und nutzlos.

Dass eine solche Form des „Dialoges“ letztlich nur diejenigen „trifft“, die doch eigentlich das Gespräch suchen und diejenigen –auf allen Seiten– „stärkt“, die ohnehin der Meinung waren, man solle sich auf die anderen gar nicht einlassen, liegt auf der Hand.

So formuliert auch **Tariq** sein Missfallen an solchen Veranstaltungen:

„Ich führe sehr oft mit Freunden anderer Religionen Gespräche über den Islam. Diese Gespräche oder zum Teil heftigen Diskussionen sind spontan d.h. ich besuche meistens keine Veranstaltungen in denen es um „Christlich-Islamischen Dialog“ geht, weil ich der Meinung bin, dass die Muslime sich dadurch in die Defensive begeben und sich oder ihren Glauben verteidigen müssen.“

Aber auch der „Einheitsdialog“ hat diese Wirkung, wenn er auch gerne im vermeintlich „toleranten“ Gewand auftritt. Letztlich, so seine Prämisse, „seien alle Religionen eins“ – und dieses „eins“ entspricht natürlich meist den gerade aktuellen, moralischen Anforderungen des Zeitgeistes. So kuschelig-friedlich sich das auf den ersten Blick anhört: Damit wird dem einzelnen Glaubenden letztlich die Definitionshoheit über seine eigene, religiöse Identität entzogen. Denn auch hier gilt es bald, beständig zu rechtfertigen, warum etwa die eigene Glaubensgemeinschaft diesen oder jenen Standard (noch) nicht erfülle – der Bedarf an Bewahrung und Abgrenzung des Eigenen wird negiert.

Im Fall von **Ferramis** haben solche Erfahrungen zu einer Desillusionierung und schließlich einem Rückzug aus dem interreligiösen Dialog geführt:

„Mein Interesse an Hans Küng und seinem Weltethos kam durch meinen evangelischen Religionslehrer. Sein Buch "Credo" oder seine Schriften über den Islam, aber auch "Projekt Weltethos" haben mich damals fasziniert... Auf jeden Fall wurden die meisten Veranstaltungen zu meiner Zeit von der Bahai-Gemeinde veranstaltet. Nach dem Motto Einheit in der Vielfalt versucht man die Falschheit des anderen unter den Teppich fallen zu lassen und sich als verschiedene Wege zum Heil aufzufassen. Dies ist aber nach islamischen Verständnis nicht möglich, denn Allah sagt, dass eine Religion (Lebensweise) außer dem Islam nimmer angenommen wird von ihm. Aus diesem Grund bin ich gegen solch ein Vorhaben aus muslimischer Sicht... Man redet über die

Gemeinsamkeiten und versucht die Gemeinsamkeiten zu betonen, man redet über Dinge wie das Kopftuch, die Strafgesetzgebung usw.. Nichts anderes wird besprochen!"

10.2 Inhaltlich-„konstruktive“ Quellen

a) „Klassischer“ Islam

Es mag auf den ersten Blick überraschen – aber es gibt kaum ein besseres Zeichen für eine erwachende, innerislamische Reform und „Öffnung“ des Islamverständnisses als die eigenständige Aneignung ur-islamischer Quellen. Denn indem sich Muslime eigenständig mit Koran und Sunna, sowie den ältesten und geachtetsten Auslegern –wie etwa **Al-Ghazali**- auseinandersetzen, hinterfragen sie spätere (Fehl-)Entwicklungen und eröffnen sich Möglichkeiten der verstärkt selbstsozialisierten und selbstverantworteten Interpretation. Auch die Rezeption der „klassischen“ Mystik kann, sofern sie einen plumpen Einheitssynkretismus vermeidet, diese produktive Wirkung entfalten.

Dabei ist die Situation der heutigen islamischen Elite in Deutschland durchaus in manchem mit der der frühen Muslime vergleichbar. Wie diese damals besteht heute die Aufgabe, aus einem großen und wachsenden Fundus von prophetischen Überlieferungen (Hadithe) unter Bezug auch auf den Koran und die Biographie(n) des Propheten jene Aussagen ausfindig zu machen, die glaubwürdig erscheinen und auf die heutige Zeit hin ausgelegt werden können.

Anders als den Muslimen früherer Jahrhunderte stehen dazu jedoch heute bereits jungen Leuten ein großer Fundus an Büchern und Meinungen, an deutsch-islamischen Medien, Internethomepages und CD-ROMs zur Verfügung, auf denen bisweilen der ganze Koran mit Übersetzungen und ganze Hadith-Spruchsammlungen gesammelt und per Stichwortsuche abrufbar sind.

Auch für Menschen, die selbst kein klassisches Arabisch beherrschen, werden damit die inhaltlichen Quellen des Islam in Übersetzungen in einer historisch einmaligen Quantität und Qualität leichter denn je erschließ- und anwendbar.

b) Bildung & (Geistes)Wissenschaften

Auch in den Interviews ist deutlich geworden, dass ein großer Teil der neuen, islamischen Elite an erworbenem Bildungsstand die Eltern überflügelt hat – und sich, angesichts ganz neuer inhaltlicher und lebensweltlicher Fragen irgendwann eigene Antworten erarbeiten musste. Der Islam bleibt dabei ein wichtiges, gemeinsames Fundament zwischen den Generationen – denn nicht in allen Fällen laufen wachsende Bildung, Eigenständigkeit und auch Selbstbewusstsein der jungen Generation spannungsfrei mit den Erwartungen und Ansichten der Älteren zusammen, die immerhin noch häufig in anderen Ländern und Kulturen aufgewachsen sind.

So wichtig und richtig auch das Studium naturwissenschaftlicher Fächer ist, so sehr haben die Entwicklungen doch gezeigt, dass deren prägnante Gesetzmäßigkeiten allein manche Identitätsaufgabe schwer bewältigen können. Es scheint im Gegenteil eher gefährlich zu sein, etwa erlernte mathematische

oder technische Denkmuster bewusst wie unbewusst auf den Koran zu übertragen, der eben auf eine Frage mehrere Antworten kennen mag und eine größere Mehrdeutigkeit nennt als etwa statische oder technische Formeln. (S. 57)

Auch aus diesem Grund erscheint es wichtig, dass auch den islamischen Gemeinschaften in Deutschland sich bessere Zugänge zur Vielfalt der Geisteswissenschaften erschließen. Die Schwierigkeit aus heutiger Sicht besteht sicherlich in den schwierigen Arbeitsmarktchancen sowie den schwierigen Bedingungen der Weitergabe erworbener Erkenntnisse.

Anders gesagt: die Abkehr von Abschottung und Islamismus erfolgt im Wesentlichen zunächst über die Anerkennung „innerislamischer“ (!) Vielfalt; des Anerkennens, dass unterschiedliche Menschen auch in der heutigen Zeit unter genuinem Bezug auf den gleichen Islam und ihr Gewissen zu ganz unterschiedlichen Schlüssen und Ausprägungen kommen können. Wer gelernt hat, „mit mehreren Wahrheiten umzugehen“, ja dies sogar als reizvolle Chance der Beratung und des Lernens erkennt, dessen Fähigkeit zur Toleranz und Akzeptanz auch gegenüber Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen kann und wird wachsen. Insofern dürfte die seit langem diskutierte Einführung islamisch-theologischer Lehrstühle und islamischen Religionsunterrichtes nicht nur endlich wenigstens einem Teil der jungen Muslime berufliche Perspektiven auf geisteswissenschaftlicher Basis eröffnen – sondern auch zu inhaltlichen Entwicklungen hin zu Dialogoffenheit und Integration führen.

c) Ergebnisorientierter Dialog (interreligiöser & gesellschaftlicher Art)

Als eine der großen und zentralen Chancen – übrigens nicht „nur“ für Muslime und deren Islamverständnis! – erweisen sich Formen des Dialoges, in dem Unterschiede respektiert werden, man aber auf der Basis von Gemeinsamkeiten gemeinsame Ziele umzusetzen sucht. Dies kann sehr theologisch im Besprechen und Erforschen gemeinsamer Ziele sein – oder sehr praktisch im gemeinsamen Engagement für ein besseres Zusammenleben, für Bildung oder Kultur, aber auch gegen Hunger, Krieg und Ungerechtigkeit usw.

Ein solcher Dialog muss und wird eben keinesfalls „unkritisch“ sein, dem Anderen aber grundsätzlich mit Respekt und der Anerkennung seines –auch religiös begründeten- Engagements begegnen. Damit aber wird „Integration“ als Prozess gegenseitiger Anerkennung eben nicht mehr nur verbal eingefordert, sondern konkret umgesetzt.

Auf die Inhalte des Islamverständnisses kann ein solcher Dialog sehr belebend und klärend wirken: denn es liegt nahe, auf die Vielzahl an Fragen, die sich in der auch emotional erlebten Zusammenarbeit mit Andersglaubenden ergeben, auch verbindliche Antworten zu suchen. Der Kritik, dass im Rahmen von Dialogveranstaltungen der Islam „so schön“ klinge, dies aber doch kaum mit der Realität übereinstimmen könne, kann entgegengehalten werden: aufrichtige Dialogpartner erleben ihre Religion subjektiv „so schön“ – und die besten und friedvollsten Auslegungen werden gerade bei jüngeren Menschen auch dadurch verstärkt und verinnerlicht, dass sie vor anderen dargelegt, angehört und diskutiert werden, zumal dann, wenn umgekehrt auch die Ansichten der Dialogpartner –etwa der Christen, Juden, Lehrer, Politiker oder auch einfach Schulfreunde- muslimischerseits ernst genommen werden.

11. Fazit: Islamisches Engagement anerkennen

„Kampf dem Terror – Kampf dem Islam?“¹⁷⁷, dieser Buchtitel von Peter Scholl-Latour greift eine populäre Verknüpfung auf, sie freilich mit einem berechtigten Fragezeichen versehen.

Denn auch als Ergebnis dieser Studie komme ich zu dem Ergebnis, dass eben nicht „der Islam“ zu politischem Extremismus oder gar Terrorismus führt, sondern dass die islamische Religiosität im Gegenteil dazu beitragen kann und soll, Identitätsfragen zu beantworten und –krisen zu lösen.

Auch die Heitmeyer-Studie hat vor lauter mehrseitigen, oft gruseligen Beschreibungen der Gefahren und der türkischen Milli-Görüs und „Grauen Wölfe“ im gesamten Auswertungsteil schlicht „vergessen“ darauf hin zu weisen, dass sich nach ihren eigenen Ergebnissen die Befragten von keiner einzigen, auch keiner türkischen Organisation so gut vertreten fühlten – wie von der deutschen SPD (Stand 1997). Auch die CDU genoss, ebenfalls ungewürdigt, bereits insgesamt mehr Vertrauen als einige türkisch-islamische Verbände – was zu wissen sicher manchen Christdemokraten am meisten überrascht hätte¹⁷⁸...

Und auch der These, Muslime könnten oder wollten kein Einfügen in ein bestehendes Gemeinwesen vollbringen, widersprechen ebenfalls kaum wahrgenommene Ergebnisse der Studie, wonach zwei (zueinander zunächst paradox klingende) Thesen jeweils mehr als Zwei-Drittel-Mehrheiten erreichen¹⁷⁹:

- Religion ist eine private Sache zwischen Gott und dem Menschen, die andere nichts angeht. (Zustimmung: 68,2%).
- Der Islam ist eine wichtige gesellschaftliche Stimme, die genauso wie andere öffentlich eine Rolle spielen sollte. (Zustimmung: 69,4%)

Sowohl „quietistische“ wie die „extremistische“ Thesen fallen dagegen ebenso deutlich durch, die extremistische sogar etwas stärker:

- Im Prinzip hat Religion mit der Welt und dem gesellschaftlichen Leben nichts zu tun. (Ablehnung: 63,6%)
- Die Religion muss die Politik bestimmen (Scharia). (Ablehnung: 66,6%)

So „banal“ es also zunächst klingen mag, Wechselwirkungen sind erkennbar: umso mehr es der deutschen Gesellschaft insgesamt gelingt, die Religion des Islam als Teil ihrer modernen Identität anzuerkennen, umso eher wird es auch den Muslimen insgesamt gelingen, die deutsche Staatsbürgerschaft als Teil ihrer Identität zu bejahen – und vice versa. Die Furcht, den Muslimen ginge es dabei um eine schleichende Einführung der klassischen Scharia, erweist sich dabei als unbegründet – der übergroßen Mehrheit ging und geht es darum, als Muslime als „eine“ wichtige, gesellschaftliche Stimme gehört und im Konzert der Zivilgesellschaft gleichberechtigt akzeptiert zu werden.

¹⁷⁷ „Kampf dem Terror – Kampf dem Islam?“, Peter Scholl-Latour, Propyläen-Verlag 2002

¹⁷⁸ ebd., S. 275 f. – Die SPD „schlägt“ sowohl ADÜTDF („Graue Wölfe“), wie auch die IGMG (Milli-Görüs).

¹⁷⁹ Heitmeyer 1997, S. 265, Fragenblock 189 bis 192

- **Islam in Europa**

Und diese –eben auch: positiven- Entwicklungen fanden und finden keinesfalls nur in Deutschland statt und tun dies auch nicht isoliert.

So titelte die englische „Time“ bereits in ihrer Weihnachtsausgabe mit „Islam in Europe“ und stellte ebenfalls die interessanten Entwicklungen der jungen Generation in den Mittelpunkt.¹⁸⁰

Schon dieser eine, vor allem vergleichende Artikel machte deutlich, dass

- einerseits die in dieser Arbeit beschriebenen Identitätsentwicklungen nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, Großbritannien, Italien und vielen anderen Ländern zu beobachten sind und

- andererseits dies aber tatsächlich je nach Herkunfts- und Aufnahmekulturen sowie politischen Bedingungen von Nation zu Nation recht unterschiedlich erfolgt und neben vielen Erfolgen auch Rückschläge erleidet

- **Islamismus als bleibende Gefahr?**

Denn freilich: wo auf Dauer Unterdrückung und Diskriminierung vorherrschen, wo freie Meinungsäußerung, demokratisch-politisches Engagement und Pluralismus anhaltend unterdrückt werden, dort besteht die Gefahr, dass Menschen in Krisen Zuflucht nehmen zu einem Gemisch aus Religiosität und politischer Ideologie(n) – dem Islamismus.

In dieser Arbeit habe ich mich allein auf die Entwicklungen des Islam in Deutschland konzentriert, doch legen auch internationale Forschungen entsprechendes nahe, so der bereits in Kapitel 5 zitierte Dr. Steinberg, der im Hinblick auf die Attentäter des 11.September fest hält:

„Die 15 Attentäter des 11.September saudi-arabischer Herkunft entstammten samt und sonders den westlichen Provinzen des Königreichs, Asir und Hijaz, also denjenigen Regionen, die seit der Eroberung durch das saudi-arabische Kernland in den 1920er Jahren in jeder Hinsicht vernachlässigt worden waren. Nur durch die Hinwendung zu einer noch radikaleren Version der Wahhabiya konnten sie hoffen, gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen und ihre untergeordnete Stellung in der saudi-arabischen Stammesgesellschaft zu überwinden.“¹⁸¹

Und schließlich sprechen auch Beobachtungen dafür, wonach islamische geprägte Länder wie die Türkei, Jordanien oder Marokko, die wenigstens ein Minimum an politisch-pluraler Partizipation auch für islamische Parteien zulassen, den Problemen des Islamismus bisher weit besser beigekommen sind als überwiegend repressive Ansätze wie in Algerien oder Ägypten.

Was aber bedeutet das alles, bedeuten die Ergebnisse dieser Arbeit denn nun für Deutschland aus Sicht des Verfassers?

¹⁸⁰ „Islam in Europe“, Time (Europaausgabe), 24.12.2001, S. 44 ff.

¹⁸¹ Steinberg 2002, S.29

Mit bald einer Million Deutscher muslimischen Glaubens – auch, aber keinesfalls nur türkischer Herkunft – ist der Islam unwiderruflich Teil der deutschen Gesellschaft geworden. Und wenn ich hoffen kann, über diese Arbeit nachvollziehbar eine Erkenntnis vorgestellt zu haben, dann doch die: Es passiert bereits etwas! Gerade auch jüngere Muslime und Deutsche, die den Islam angenommen haben, setzen in ihrem täglichen Leben und auch ihrem religiösen Engagement bereits um, was immer und immer wieder eingefordert wurde und wird: Brücken zu bauen zwischen ihren Herkunftskulturen und der deutschen Gesellschaft, zwischen ihrer Religion und den Idealen von Menschenrechten und Demokratie, sich einzubringen für eine bessere Integration, für das Erlernen und Anwenden der deutschen Sprache auch in innerislamischen Kontexten in Deutschland.

Ich bin, gerade auch nach den Ergebnissen dieser Arbeit, davon überzeugt: wenn es dem Islam endlich auch institutionell möglich(er) wird, sich unabhängig von politischer Fremdbestimmung durch die Herkunftsstaaten und entsprechend den Möglichkeiten christlicher und jüdischer Theologie in Deutschland und Europa zu entfalten, sich mit seiner Umgebung und den Bedingungen der Moderne frei auseinander zu setzen – dann kann und wird sich diese Weltreligion kulturell wie sozial „bereichernd“ in die deutsche Gesellschaft einbringen und dabei Wichtiges zur Integration und Orientierung auch muslimischer Migranten der Zukunft beitragen. Die zahlreichen, internationalen Verknüpfungen, die dem Islam wie anderen Weltreligionen zu eigen sind, werden dann mit höherer Chance Entwicklungsideen und –impulse in die islamische Welt „exportieren“, statt Konflikte oder gar politischen Extremismus aus diesen Ländern zu „importieren“. Die „abendländische“ Kulturgeschichte hat vom Miteinander von Judentum, Christentum und Islam in Andalusien und anderswo teilweise stark profitiert; warum sollte entsprechendes nicht auch in heutiger Zeit möglich sein?

- **Liberalisierung des Islam? Verordneter „Euro-Islam“?**

Dabei wende ich mich gegen Konzepte eines gesellschaftlich oder gar staatlich verordneten „Euro-Islam“ bzw. einer „religiösen (Zwangs-)Liberalisierung“ – und zwar nicht einmal „nur“, weil eine solcherart „gesteuerte“ Religiosität mir unter dem Grundrecht der Religionsfreiheit bedenklich erschiene; sondern mehr noch, weil ich auch religionswissenschaftlich der Meinung bin, dass ein solches Ansinnen mit hoher Wahrscheinlichkeit kontraproduktiv sich auswirken würde. Denn auch das meine ich anhand der Ergebnisse dieser Arbeit belegen zu können: dass Menschen – oft eher unbewußt als bewusst – „Manipulationen“ an Identitätsfragen negativ wahrnehmen, dass forcierte Assimilation stets auch Gegenbewegungen der Segregation hervorruft und dass verschiedene Menschen unter Umständen verschiedene Zugänge und Ausprägungen von Religion individuell benötigen; dass das, was der oder die eine als Halt und Sicherheit gebend empfindet, aus der Sicht des anderen einengend und bedeutungsleer erscheinen mag, und vice versa.

Letztlich ist also mit der Entfaltung verschiedener, innerislamischer Strömungen zu rechnen – und wie im Bezug auf das Judentum (etwa in den USA, aber auch neu wieder in Deutschland) rechne ich auch für den Islam damit, dass das Neben- und Miteinander liberaler, konservativer und orthodoxer Strömungen

gesamtgesellschaftlich einmal als normal und nicht auf Dauer etwa als gesellschaftliche Bedrohung aufgefasst wird.

- **Religionspolitik?**

Aus dem Gesagten bitte ich jedoch nicht zu schließen, ich würde für ein „Laissez-Faire“ gegenüber Muslimen und den Institutionen des Islam in Deutschland plädieren; in der Tat empfehle ich eher das Gegenteil. Was jedoch meines Erachtens nach dringend zu wahren ist, ist der Kernbereich innerer Autonomie sowohl der islamischen Religionsgemeinschaft(en) wie auch der Individuen.

Darüber hinaus haben Staat und Gesellschaft selbstverständlich die Aufgabe, für die Wahrung von Frieden und Menschenrechten auch gegen religiöse Ansprüche einzutreten – und sie haben darüber hinaus die Möglichkeit, positives Engagement anzuerkennen, zu würdigen und gegebenenfalls zu fördern.

Anders gesagt: einer Moscheegemeinde vor zu schreiben, dass sie dieses oder jenes Dialog- und Integrationsprojekt zu vollziehen habe, hielte ich für einen kontraproduktiven Verstoß gegen die Religionsfreiheit – jene Moscheegemeinde, die aus eigener Initiative hier jedoch vorbildlich tätig würde, dann auch zu loben und ggf. auszuzeichnen, hielte ich für klug und vernünftig. Einem islamischen Gelehrten vor zu schreiben, was er in seine Bücher zu schreiben habe, hielte ich für falsch – sich mit seinen Werken konstruktiv-kritisch auseinander zu setzen und ggf. mit ihm und seinen Anhängern das Gespräch zu suchen, für richtig.

Denn gerade wenn wir davon ausgehen, dass Religion eben (auch) Fragen der Identität und Selbstvergewisserung zu beantworten hilft, sind Respekt und Anerkennung entscheidende Ressourcen für ein gelingendes Miteinander.

Zusammenfassend möchte ich also fest halten, dass nach meinem Ermessen das Miteinander von Muslimen in Deutschland und Europa eine Herausforderung ist, die (ernst zu nehmende) Konflikte mit sich bringt – hinter der sich aber auch große Chancen ergeben. Wenn gegenseitiges Verstehen Ziel der Wissenschaft und ein friedliches und gerechtes Zusammenleben Ziele der Politik (und vieler Religionen) darstellen, dann haben Religionsgelehrte, Politiker, Mäzene, Journalisten, Wissenschaftler – letztlich auch und vor allem alle Bürger hier in Deutschland Gelegenheit, in gegenseitigem Respekt zu diesen Zielen wirkungsvoll bei zu tragen.

Oder, um es noch kürzer, in einen einzigen Satz gar zu fassen: wer den Islamismus überwinden will, sollte versuchen, die Religion des Islam zu respektieren.

Literaturliste:

Grundlagen:

„Identitätskonstruktionen – Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne“, Heiner Keupp/ Thomas Ahbe/ Wolfgang Gmür/ Renate Höfer/ Wolfgang Kraus/ Beate Mitzscherlich/ Florian Straus, Rowohlt 1999

„Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“, Peter Berger / Thomas Luckmann, Fischer 2001

„Religionspsychologie“, Bernhard Grom, Kösel München 1992

„Religionswissenschaft“, Hartmut Zinser (Hg.), Reimer 1988

Studien:

„Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland“, Heitmeyer u.a., Frankfurt/Main 1997

13.Shell-Jugendstudie „Jugend 2000“, Opladen 2000

„Intergeneratives Verhalten und (Selbst-)Ethnisierung von türkischen Zuwanderern“, Faruk Sen, Martina Sauer, Dirk Halm, Gutachten des Zentrums für Türkeistudien für die unabhängige Kommission „Zuwanderung“ der Bundesregierung, Essen 2001

„Türken in Deutschland I & II“, Dr. von Wilamowitz-Moellendorf Konrad-Adenauer-Stiftung, 2001/2002

Weitere:

„Der Koran“, Übersetzung nach M.W. Hofmann, Hugendubel 1999

„Islam in Deutschland“, Drucksache des deutschen Bundestages 14/4530, v. 8.11.2000 (Große Anfrage der CDU-Fraktion)

„Muslime in Europa – Ein Ländervergleich.“, Friedrich-Ebert-Stiftung 02/2001

„Der Islam und die Bestimmung des Menschen.“, Charles Le Gai Eaton, Diederichs 2000

„Islamische Zuwanderung – Die gescheiterte Integration“, Bassam Tibi, DVA 2002

„Sufismus“, Annemarie Schimmel, Beck 2000

„Der Bürger im Staat: Islam in Deutschland“, LpB Baden-Württemberg, Heft 4/2001, u.a. zitiert Prof. Dr. Schiffauer, Prof. Spuler-Stegemann

„Graue Wölfe heulen wieder“, Alsan, Bozay u.a., Unrast 2000

„Die Juden – Volk, Geschichte, Religion“, Prof. Leo Trepp, Rowohlt 1998

„Kleines Lexikon der Politik“, Dieter Nohlen (Hsg.), Heidelberg 2000

Anlage I:

Beispiel eines Quartalsprogramms
eines deutschsprachig-islamischen Gesprächskreises.
 (hier: München, Guldeinstr. 36, Quartalsprogramm Februar-April 2002)¹⁸²

Einzelveranstaltungen

Tag & Datum	Zeit	Art der Veranstaltung	Bemerkung, Titel	Leitung
Sonntag, 24. Februar	12:00 – 17:00	Frauentreff	Offener Gesprächskreis für Frauen	Schwester Sara 72 93 99 94
Samstag, 09. März	19:00 – 21:00	Videobericht	„ Es war einmal in Tschetschenien “ (Doku), von Kriegsberichterstatterin Nina Kirtadze	Schwester Karima 0179/3975613
Samstag, 16. März	19:00 – 21:00	Videobericht	Angesichts der Überschwemmungskatastrophe im Nov. 2001, bei dem ca. 1000 Menschen starben, wird der Film „Algerien zwischen Krieg und Frieden“ , Reportage über die Lebensbedingungen in der Hauptstadt Algier, gezeigt.	Schwester Karima 0179/3975613
Samstag, 06. April	19:00 – 21:00	Videobericht	„ Der Geschmack der Kirsche “ Film aus Iran), ein eindringliches Plädoyer für die Freiheit und das Leben	Schwester Karima 0179/3975613
Samstag, 13. April	17:00 – 20:00	Vortrag mit Podiumsdiskussion	„ Krieg und Gewalt aus der christlichen und islamischen Sicht “. Themenabend mit Pater Moser (ÖKNI- angefragt), Ahmad von Denffer und anderen Vertretern der Religionsgemeinschaften	Bruder Mirsad 0170/43 76 55 3 oder 0179/39 75 61 3
Freitag, 19. April	19:00 – 21:00	Vortrag & Bilder mit Gesprächsrunde	„ Muslime in den USA “ – Erfahrungsbericht von Schwester Astrid Franzke	Schwester Astrid 0179/39 75 61 3
Sonntag, 28. April	13:00 – 16:00	Familientreff mit Vortrag	Deutschsprachiger Kreis und gemütliches Beisammensein mit kulinarischen Spezialitäten	Bruder Klaus 69 98 95 33

¹⁸² Download am 18.03.2003 von <http://www.musliminfo.de/Aktuelles/klaerwerk.html>

Anlage II:

Die Doktorurkunde Immanuel Kants (mit Bismilleh)¹⁸³



¹⁸³ aus: „Der Islam im Dialog“, Prof. Abdoldjavad Falaturi, Köln 1992, S. 5 ff.