

Die Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft

Zur Faktizität von Muslimen in bürgerlichen Gesellschaften

als Diplomarbeit vorgelegt
am Fachbereich Sozialarbeit der Fachhochschule Dortmund von

Hajo Tippmann
Lange Str. 34
58453 Witten

Dortmund, den 10.6.1997

1. Prüfer: Prof. Dr. Rainer Berger
2. Prüfer: Prof. Baldur Schrubba

„Es werden Menschen selten, die aus persönlichen, verinnerlichten Werthaltungen heraus ‘nach Prinzipien’ handeln, die es gestatten, eine Gesamtorientierung über den zufälligen Wechsel der Situationen hinaus festzuhalten. Aber warum werden diese Menschen selten? Doch wohl deswegen, weil die wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen ‘Großwetterlagen’ geistig unbegreiflich und moralisch unausfüllbar werden, weil sie in zu schnellem Tempo wechseln.

In einer Welt, die so etwas bietet, ist der Glaube an orientierende und haltgebende Prinzipien in der Gefahr, auf jenes Minimum an Außenbestätigung verzichten zu müssen, ohne das er auf die Dauer nicht leben kann- es sei denn, er bezöge sich als religiöser Glaube in letzter Instanz auf außerempirische und daher erfahrungsmäßig auch nicht widerlegbare Inhalte.“

Arnold Gehlen, „Die Seele im technischen Zeitalter“, 1957

(in F. Kaufmann 1989)

Inhalt

	Seite
Einführung	1
Eingrenzung der Thematik	2
Kapitel 1 Die moderne Gesellschaft	
1.1. Entwicklung und heutige Erscheinungsform	3
1.2. Begriffsklärung 'Gemeinschaft und Gesellschaft'	5
Kapitel 2 Religion in der modernen Gesellschaft	
2.1.1. Begriffsklärung: Religion	8
2.1.2. Religionssoziologie	8
2.1.3. Religion als geschichtsübergreifender gesellschaftlicher Faktor	9
2.2. Christentum in moderner Gesellschaft	9
2.2.1. Bedeutung der christlichen Kirche in der bundesdeut- schen Gesellschaft, Verhältnis von Staat und Kirche	10
2.2.2. Die christliche Tugendlehre	12
2.2.3. Die Fortschreibung der christlichen Tugendlehre im gesellschaftlichen Leben: Die christliche Soziallehre	13
2.3.1. Das Solidaritätsprinzip	14
2.3.2. Das Gemeinwohlprinzip	16
2.4. Kritische Betrachtung	16
2.5. Das Christentum- eine Religion nach der Aufklärung	17
Kapitel 3 Islam in moderner Gesellschaft	
Einleitung	18
3.1. Einheitliche Aspekte des Islam	19
3.1.1. Die erste islamische Glaubensvoraussetzung: Die fünf Säulen des Islam	20
3.1.2. Die zweite islamische Glaubensvoraussetzung: Der Koran, die Primärquelle des Islam	20
3.1.3. Die Sekundärquelle des Islam: Sunna/ Hadith	22
3.1.4. Die Umma- Gemeinschaft der Muslime	23
3.1.5. „Heiliger Krieg“	24
3.1.6. Islamisches Recht	24
3.2. Differenzierungen innerhalb der islamischen Umma	

3.2.1. Sunnitischer und schiitischer Islam, Aleviten	26
3.2.2. Orthodoxer Islam, Islamischer Fundamentalismus, Euro- Islam	27
3. 3. Der Islam in Deutschland	
3.3.1. Allgemeine Daten	30
3.3.2. Die Dachverbände islamischer Einrichtungen in Deutschland	30
3.3.3. Muslimische Jugendliche in Deutschland	32

Kapitel 4 Gegenüberstellung: Christentum und Islam in der modernen Gesellschaft

4.1.1. Die grundsätzliche Unterscheidung: Eine 'moderne' und eine 'vormoderne' Religion	35
4.1.2. Die verschiedene Zugänglichkeit der Glaubensquellen für den einzelnen Gläubigen	35
4.2. Entwicklungsdruck auf die islamische Glaubenslehre: Welche Entwicklungen zeichnen sich ab?	36
4.3. Besondere Anforderungen an das Leben von Muslimen in bürgerlichen Gesellschaften	
4.3.1. Rückbezug auf die theoretischen Grundlagen der vorangegangenen Kapitel	38
4.3.2. Der Mangel an umfassenden empirischen Erkenntnissen	39
4.3.3. Eine empirische Momentaufnahme	39
4.4. Schlußbemerkung	41

Kapitel 5 Individuelle Identität und Gesellschaftliche Integrität

Einleitung	42
5.1. Anomische Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland	42
5.2. Personales Selbstbewußtsein im Kontext eines Zugehörigkeitsgefühls	43
5.3. Möglichkeiten der Identifikation mit gesamtgesellschaftlichen Werten	
5.3.1. Identität als Bürger eines nationalstaatlich verfaßten politischen Gemeinwesens	45
5.3.2. Religion als identitätsstiftender Faktor in der modernen Gesellschaft?	
5.3.2.1. Das Christentum	46
5.3.2.1.1. Rückbezug auf Kapitel 2: Religiöse Ursprünge des Verfassungskonsenses	47

5.3.2.2. Die Sonderstellung des Islam als identitätsstiftender Faktor in der modernen Gesellschaft	47
5.4. Zusammenfassende Betrachtungen	49
5.4.1. Gefahren und Chancen kollektiver Identität	51
5.4.2. Vergleich: Dem neuen 'kalten Krieg' mit alten Rezepten begegnen?	51
5.5. Positive Vision einer sich integrierenden multikulturellen Gesellschaft durch gelingende Kommunikation	52
5.6. Selbstvergewisserung durch Konfrontation mit dem 'Anderen'?	53
5.7. Schlußbemerkung: Über Kommunikation zur integrierten Gesellschaft?	54

Kapitel 6 Kommunikation

6.1. Kommunikation in der Theorie	55
6.2. Wer soll mit wem kommunizieren?	59
6.2.1. Die Kommunikationspartner	59
6.3. Ezan- muslimischer Gebetsruf in deutschen Städten?	61
6.4. Persönliche Erfahrungen in der Kommunikation mit Muslimen	
6.4.1. Die fehlenden 'Innenansichten'	64
6.4.2. Gesprächskultur	65
6.4.3. Gesprächsverweigerung	67
6.5. Schlußbetrachtung	68

Kapitel 7 Die Rolle der Politik für den Kommunikationsprozeß

7.1. Innenpolitische Optionen	
7.1.1. Die Forderung nach demokratischen Mindeststandards und deren einseitige Beschränkung	70
7.1.2. Demokratische Möglichkeiten zur Verhinderung einer 'Gegen'- Gesellschaft	73
7.1.3. Kommunalpolitik	73
7.1.4. Bildungspolitik	74
7.1.5. Schlußbetrachtung	75
7.2. EU- und Außenpolitik	76

Kapitel 8 Alltägliches, Romantisches, Dramatisches und wie sie voneinander abhängen

8.1. Beispiele alltäglich gelingender Integration	79
---	----

8.2.1. Die dramatische Version: Huntington	80
8.2.2. Die romantische Variante: 'Multi- Kulti'	82
Exkurs: Kapitalismus als integratives Moment?	83

Kapitel 9 Arbeitsergebnisse und Konsequenzen für die Sozialarbeit

9.1. Allgemeines	86
9.2.1. Die aktuelle Rolle von Religion für den gesellschaftlichen (Des-) Integrationsprozeß	87
9.2.2. Die Option der christlichen Kirchen	88
9.3. Die Rolle der Sozialarbeit	88
9.3.1. Inhaltliche Anforderungen an die Sozialarbeit	
9.3.1.1. Der sozialpolitische Auftrag sozialer Arbeit	89
9.3.1.2. Gemeinwesenarbeit, Netzwerkarbeit	89
9.3.1.3. Jugendarbeit	91
9.3.1.4. Empirisches- Qualifizierte Bedarfsermittlung als Basis erfolgreicher Arbeit und der Ressourcenbeschaffung	96
9.4. Persönliches	98
9.5. Abschließendes	99
9.5.1. Vom richtigen Zeitpunkt....	101

Anhang I Literatur

Anhang II Versicherung der Einzelarbeit

Einführung

Meine ursprüngliche Motivation für die Beschäftigung mit „Muslimen in bürgerlichen Gesellschaften“ war der zunehmende persönliche Eindruck eines Verständigungsproblems zwischen Angehörigen der islamischen Glaubensgemeinschaft in Deutschland und deutschen Staatsbürgern.

Dieser Eindruck entstand v. a. durch mediale Suggestion, teilweise aber auch durch eigene Erfahrungen. Die Befürchtung, daß grundlegend unterschiedliche Wertvorstellungen und Gesellschaftsbilder im Rahmen *einer* Gesellschaft die Gefahr gesellschaftlicher Segregation mit sich bringen, weckte mein Interesse zunächst dafür, inwiefern die Weltbilder von Muslimen und Nichtmuslimen tatsächlich Unvereinbarkeiten aufweisen.

Ich machte mich ans Werk mit der Grundüberzeugung, mit Kommunikation Konflikten begegnen bzw. die Entstehung von Konflikten mit Hilfe von Kommunikation vermeiden zu können. Dabei drängte sich bei meiner Suche nach den benennbaren Konfliktpotentialen, also den Inhalten eines zu leistenden Kommunikationsprozesses, immer mehr die Frage nach den Voraussetzungen für eine gelingende Kommunikation in den Vordergrund. Mit der Frage nach Kommunikationsbereitschaft wurde deutlich, wie entscheidend die Differenzierung *verschiedener* Akteure im Kommunikationsprozeß ist.

Nachdem ich in den Kapiteln 1- 3 versuchen werde, die im Titel dieser Arbeit angesprochenen Begriffe (moderne Gesellschaft, Religion, Islam) inhaltlich zu füllen, um in Kapitel 4 ein erstes Mal die unterschiedlichen religiösen Glaubensgemeinschaften innerhalb des Rahmens der modernen Gesellschaft gegenüberzustellen, werde ich im Anschluß an Kapitel 5 'Individuelle Identität und Gesellschaftliche Integrität' im 6. Kapitel auf 'Kommunikation' zurückkommen, eine- wie ich dort darstellen werde- entscheidende Komponente für im positiven Sinne gelingende (also den Fortbestand von Gesellschaft sichernde) moderne gesellschaftliche Prozesse.

Kapitel 7 wird sich mit den politischen Interventionsmöglichkeiten des interkulturellen Kommunikationsprozesses in der multikulturellen Gesellschaft¹ auseinandersetzen.

¹ Eine sprachliche Erleichterung, die ich in dieser Arbeit nutze, möchte ich hier Mißverständnissen vorbeugend ankündigen: Die Begriffe *multikulturell* und *multikulturelle Gesellschaft* benutze ich in Anbetracht der Tatsache, daß faktisch in der Bundesrepublik verschiedene Kulturen parallel existieren, als Umschreibung dieser Koexistenz, nicht etwa als romantisierenden ideologischen Ausdruck im Sinne eines per se konfliktfreien Miteinanders.

Heiner Geißler, der den Begriff der multikulturellen Gesellschaft in konservativen Kreisen hoffähig gemacht hat, versucht eine Definition folgendermaßen:

„Man kann die multikulturelle Gesellschaft leicht definieren. Sie ist das Gegenteil zum homogenen Nationalstaat, zum völkischen Nationalismus. Wesentliche Kennzeichen

Kapitel 8 zeigt nach den etwas theorielastigen vorangegangenen Ausführungen alltägliches gelingendes Miteinander auf und stellt die Frage, inwieweit falsche Darstellungsweisen der Problematik- dramatisierende wie tabuisierende- dazu angetan sind, 'Alltägliches' zu unterwandern. Kapitel 9 schließlich will zusammenfassend die Arbeitsergebnisse und die daraus für die Sozialarbeit erwachsenden Konsequenzen festhalten.

Eingrenzung der Thematik

Bei einem Blick auf die aktuelle öffentliche Diskussion wird deutlich, daß im Zusammenhang mit der bearbeiteten Problematik eine Fülle von Themenbereichen angesprochen wird, welchen fraglos allen ein entscheidender Stellenwert für eine umfassende Betrachtung eingeräumt werden muß. Um aus der Fülle 'bedeutender' Aspekte einige wenige, in meinen Augen zentrale Probleme zu isolieren, mit denen sich diese Arbeit dann weiterhin vorrangig befassen wird (alles andere würde den Rahmen einer Diplomarbeit ohnehin sprengen), werde ich den Blick auf die 'moderne Gesellschaft' vordergründig auf eine die Bundesrepublik Deutschland in den Mittelpunkt stellende Perspektive lenken. Dementsprechend stehen als Hauptrepräsentanten der islamischen Glaubensgemeinschaft in Deutschland türkische Muslime² im Zentrum der Betrachtungen über den Islam.

sind pluralistische und multikulturelle Formen des Zusammenlebens unter dem Dach der Verfassung.“(Heiner Geißler 1993, S. 325)

² Muslim: Selbstbezeichnung eines Anhängers des Islam

Kapitel 1

Die moderne Gesellschaft

1.1. Entwicklung und heutige Erscheinungsform

„Die Moderne“ bezeichnet eine bis heute andauernde Periode, deren Ursprung auf die Renaissance (Mitte des 14. bis Ende des 16. Jahrhunderts) zurückgeht. Die Fortschreibung hier gewachsener Denktraditionen findet sich in der Epoche der Aufklärung (Ende des 17. bis Ende des 18. Jahrhunderts), deren Gedankengut Ende des 18. Jahrhunderts die französische Revolution hervorbrachte.

„Die Moderne“³ ist heute gekennzeichnet von gesellschaftlichem Zusammenleben, dem ein individualistisches Menschenbild als zentrale Prämisse zugrundeliegt. Auf der Basis eines Bewußtseins der Differenz zwischen Glaube und Wissen konnte ein subjekthafes Selbstbewußtsein entstehen, welches mit konstitutiv war für die bürgerliche Gesellschaft, eine Gesellschaft, deren Angehörige, mit individuellen Rechten gegenüber dem Staat und der Gesellschaft ausgestattet, aktiv individuell das Gemeinwesen mitgestalten können. Dies ist allerdings nur möglich in Verbindung mit dem praktizierten Prinzip der Gleichheit in Form von Demokratie, welche in verschiedenen Ausformungen heute in allen Staaten Westeuropas und Nordamerikas etabliert ist.

Grundlage dieser Entwicklung waren die im wesentlichen vom Bürgertum getragenen emanzipatorischen Bewegungen gegenüber den Autoritätsansprüchen der absoluten Monarchie und der Kirchen während der Aufklärung. Ausgangspunkt der Aufklärungsbewegung war die Loslösung aus den durch das Christentum vorgegebenen Denkstrukturen, die auf Offenbarungswahrheiten beruhten. Mit der Grundüberzeugung, die autonome menschliche Vernunft sei mittels Kritik letzte Entscheidungsinstanz über den Wahrheitsgehalt jeder Erkenntnis und jeden Glaubens, verband sich die Forderung nach freier Meinungsäußerung und der Toleranz gegenüber abweichenden Ansichten.⁴

Bei der Loslösung der politischen Gestaltung des Gemeinwesens vom religiösen Dogma konnte die Aufklärung auf die Gedanken des florentiner Staatsphilosophen Niccolò Machiavelli (1469- 1527), der als Begründer der modernen Staatslehre gilt, zurückgreifen: „Geschichte ist für ihn nicht mehr das Feld der göttlichen Vorhersehung und Sorge für den Menschen, jener *providentia Dei*, wie sie das historische und politische Denken des Mittel-

³ Der aktuelle Diskurs bringt seit geraumer Zeit Begriffe wie ‘Postmoderne’ hervor, die suggerieren sollen, wir befänden uns in einem gänzlich neuen Zeitalter bzw. in einer Übergangsphase zu einem solchen.

⁴ vgl. auch J. Habermas 1993, S. 130 ff.

alters bestimmt hatte, sondern eine sich nach quasi- naturgesetzlichen Notwendigkeiten vollziehende Entwicklung. An die Stelle der mittelalterlichen *providentia Dei* hat Machiavelli die *necessita* der historischen Gesetzmäßigkeiten gesetzt. Indem er damit die finale gegen die kausale Erklärung der Geschichte ausgewechselt hat, ist er zum Begründer der neuzeitlichen Historiographie geworden.“⁵

Auch der republikanische Gedanke geht auf Machiavelli zurück: Während er in 'il principe' unter der Voraussetzung des Staatsnotstandes die Befreiung des Herrschers vom Zwang ethischer Normen postuliert, fordert er in den 'discorsi' Rechtssicherheit und möglichst große Bürgerbeteiligung bei der Lösung politischer Aufgaben. ⁶„Indem Machiavelli auf diese Weise Geschichtsphilosophie und politische Handlungsanweisungen systematisch verknüpfte, löste er die politische Theorie aus ihrer Subsumtion unter Ethik oder Theologie und begründete sie als Wissenschaft.“ ^{7 8}

Die in der Aufklärung unter Rückgriff auf die Renaissance hervorgebrachten Denkstrukturen bereiteten also den Weg für eine pluralistische Gesellschaftsordnung, in welcher widerstreitende Ideen und Lebensentwürfe gleichermaßen ihren Platz finden, in der also das untertänige Befolgen autoritativ bestimmter Wahrheiten weitgehend obsolet gemacht wurde.

Der Staat ⁹ist dabei das politische Gemeinwesen, in welchem das gesellschaftliche Zusammenleben institutionalisiert ist, v. a. auch ein Regularium für die im Pluralismus notwendig entstehenden Interessenkonflikte. Basis allen staatlichen Handelns in der modernen Gesellschaft ist eine Verfassung, welche bestimmte Denkinhalte der öffentlichen Diskussion entzieht und als moralisch- ethischen Konsens dem gesellschaftlichen Miteinander zugrundelegt.

Diese sind in der gesamten westlichen Welt zwar von national verschiedenen Denktraditionen beeinflusst und daher unterschiedlich ausgeprägt, allen liegen aber in erster Linie die aus aufklärerischem Gedankengut hervorgegangenen Prinzipien des Pluralismus und der individuellen Menschen- und Bürgerrechte zugrunde; durch das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, welches v. a. die Trennung gesetzgebender, richterlicher und ausführender Gewalt beinhaltet, wird der Schutz dieser Rechtsgüter gewährt.

⁵ H. Münkler 1981, S. 396

⁶ Allerdings erwächst diese Forderung bei ihm nicht aus ethischen Motiven, sondern unter der Maßgabe der Effizienz politischen Handelns; vgl. H. Münkler 1981, S. 395 ff.

⁷ H. Münkler 1981, S. 396

⁸ Wie in Kapitel 2 deutlich werden wird, ist die Zurückführbarkeit des modernen Staatsbegriffes auf die Etablierung der Politik als eigenständige Wissenschaft, welche nicht mehr der Verpflichtung unterliegt, religiösen Maßgaben zu genügen, keinesfalls gleichbedeutend damit, daß die Religion ihren Einfluß auf das gesellschaftliche Leben, mitunter also auch auf die Politik, verloren hätte.

⁹ vgl. zum Staatsbegriff Herder Lexikon Politik, S. 212 ff.

Der Rückbezug auf den Wertekonsens der Verfassung bleibt im Konfliktfall als auch für die Staatsgewalt verpflichtendes Element Grundlage für die individuelle Rechtssicherheit.¹⁰

In unterschiedlichem Umfang bzw. nach entgegengesetztem Grundverständnis hat sich der Gerechtigkeitsgedanke in den Verfassungen niedergeschlagen: Während etwa in den USA liberale Prinzipien stark betont werden, die prinzipiell gleiche Chancen für jeden Bürger unterstellen und Gerechtigkeit v. a. hierüber definieren, konnte sich in der Bundesrepublik Deutschland eine Vision gesellschaftlicher Solidarität in Form des Sozialstaatsprinzips etablieren.

Die hier umrissene Denktradition mit ihrer in den Grundlagen einheitlichen politischen Ausformung ist Hauptbestandteil dessen, was der Begriff „westliche Moderne“, häufig (wie auch im Titel dieser Arbeit) schlicht „die Moderne“, bezeichnen will. Auch wenn von „westlicher Zivilisation“ oder „westlichen Werten“ die Rede ist, ist- neben dem Kapitalismus, der Marktwirtschaft und anderen inzwischen einheitlichen Grundlagen der westlichen Welt, die heute bei derartigen Begrifflichkeiten ebenfalls impliziert sind- dieser Wertekonsens gemeint.

1.2. Begriffsklärung ‘Gemeinschaft und Gesellschaft’

Wegen der notwendig in Zusammenhang mit der Thematik ‘Religion in der modernen Gesellschaft’ in Erscheinung tretenden Begrifflichkeiten, denen der Gesellschaft und der religiösen Glaubensgemeinschaft, erscheint mir an dieser Stelle, bevor wir uns den in der modernen Gesellschaft, also der westlichen Welt, relevanten religiösen Gemeinschaften zuwenden, eine Beleuchtung der Begrifflichkeiten angebracht.

In einer Zeit, die geprägt ist von Tendenzen der Entsolidarisierung der bundesdeutschen Gesellschaft (u. a. durch neoliberalistische Strömungen in der Wirtschafts- und Sozialpolitik, insgesamt durch einen Prozeß zunehmender Individualisierung) bin ich mit meiner Arbeit auf der Suche nach Elementen, die den Einzelnen entscheidend mit den übrigen Individuen dieser Gesellschaft verbindet, die v. a. aber integrative Wirkung bezüglich eines Interessenausgleichs zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen haben. In solchen Elementen sehe ich die Option, gesellschaftliche Solidarität aufrechtzuerhalten bzw. erneut herzustellen, und damit die Option auf künftigen sozialen Frieden.

¹⁰ vgl. auch Heiner Geißler 1993, S. 325 ff.

Zunächst existiert Solidarität innerhalb von Gemeinschaften. Der Begriff der Gemeinschaft ist (in soziologischer Lesart) in Abgrenzung vom Begriff der Gesellschaft gekennzeichnet von einer durch gemeinsam verfolgte Ziele erwachsenden Homogenität, wobei die Gemeinsamkeiten religiöser, politischer, weltanschaulicher und/oder ideeller Natur sein können.¹¹

Hartfiel beschreibt Gemeinschaft als „eine Seinsform, in der der Mensch sich ungesondert eins weiß mit anderen, beruhend auf Neigungen, Vertrauen, Liebe, internen Banden, ‘innerer seelischer Verbundenheit’.“¹²

Ferdinand Tönnies leitet den Gemeinschaftsbegriff im Jahr 1887 (in seiner auch für heutige soziologische Standardwerke noch maßgeblichen Unterscheidung „Gemeinschaft und Gesellschaft“) folgendermaßen her:

Zunächst besteht Gemeinschaft, die Tönnies tendenziell als die vollkommene Einheit menschlicher Willen begreift, im Sinne von wesentlicher Verbundenheit innerhalb der Familie bzw. durch Verwandtschaftsverhältnisse. Sodann entfaltet sie sich, gleichsam von unten nach oben, von der häuslichen Lebensgemeinschaft über die nachbarschaftliche bis hin zur dörflichen; stets erwächst hierbei die gemeinschaftliche Verbundenheit mindestens zum Teil aus dem gemeinsamen Angewiesensein auf bestimmte Ressourcen.

Darüber hinausweisende gemeinschaftsstiftende Aspekte nennt Tönnies ‘Verständnis’, womit er eine gemeinsame, auf Gegenseitigkeit beruhende, verbindende Gesinnung als einigen Willen der Gemeinschaft bezeichnet.

Demgegenüber läßt sich ein Begriff von ‘Gesellschaft’ folgendermaßen formulieren: „Die Theorie der Gesellschaft konstruiert einen Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art neben einander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind, und während dort verbunden bleibend trotz aller Trennungen, hier getrennt bleibend trotz aller Verbundenheiten.“¹³

Auf die oben ausgeführten Grundlagen moderner Gesellschaft bezogen, beschreibt diese Gegenüberstellung im Kern das pluralistische Grundprinzip modernen gesellschaftlichen Zusammenlebens; (Gesinnungs-) Gemeinschaften bewegen sich innerhalb dieses gesellschaftlichen Rahmens.

Diese Definition des Gesellschaftsbegriffs verdeutlicht noch einmal die unbedingte Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Grundkonsenses, welcher Modalitäten des Zusammenlebens festschreibt, da die gemeinschaftliches Zusammenleben ausmachende Homogenität, die aufgrund von wesentlich gemeinsamer Interessenlage existiert, im gesellschaftlichen Zusammenleben mindestens vordergründig nicht gegeben ist; v. a. aber muß er unter Würdigung der autonomen menschlichen Vernunft die Option des Andersdenkens, den Pluralismus, institutionalisieren.

¹¹ vgl. T. Geiger in A. Vierkandt (Hrsg.) 1959, S. 173 ff.

¹² G. Hartfiel 1976, S. 222

¹³ Ferdinand Tönnies 1887, S. 46

Wie obenstehend beschrieben, hat sich ein solcher Grundkonsens in der Bundesrepublik Deutschland in Form einer für alle Bewohner ihres Territoriums verbindlichen Verfassung etabliert. Ohne eine solche wäre ein Interessenausgleich zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen auf friedlichem Wege unter gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Pluralismus-Prinzips (durch welches sich verschiedene Gruppierungen erst artikulieren können) nicht denkbar.

Kapitel 2

Religion in der modernen Gesellschaft

2.1.1. Begriffsklärung: Religion

Zunächst erscheint mir eine kurze Behandlung des Begriffs 'Religion' vonnöten. Es handelt sich um eine jener Begrifflichkeiten, die- sozusagen schon immer- in aller Munde sind, von jedem selbstverständlich gebraucht werden und doch kaum auf eine einheitliche Konnotation rechnen dürfen. Ich möchte 'Religion' hier in einem Sinne angesprochen wissen, der an einheitlicher Besetzung nichts weiter meint als eine Überzeugung, die auf Glauben zurückgreift und nicht rational herleitbar noch empirisch belegbar ist.

Gemeinsames Merkmal von Religion in ihren verschiedenen Lesarten ist deshalb- weil der *Glaube* die Grundlage religiöser Überzeugung bildet- das Verwiesenbleiben auf das *Heilige*, das meint unantastbare, unhinterfragbare Elemente.¹⁴

2.1.2. Religionssoziologie

Die Soziologie als Wissenschaft von der Gesellschaft betrachtet die Religion in der Regel ausschließlich unter Maßgabe der Auswirkungen von Religion auf Gesellschaft bzw. des umgekehrten Einflusses von Gesellschaft auf die Entstehung und Entwicklung von Religion, also nicht unter dem Aspekt der Wahrhaftigkeit, sondern lediglich unter dem der sozialen Funktion religiöser Überzeugungen.¹⁵

¹⁴ vgl. R. Otto 1991 sowie K. Rahner 1985

¹⁵ vgl. dazu J. Maier 1969 in W. Bernsdorf (Hrsg.) 1969, S. 887 ff. sowie J. Wach in A. Vierkandt (Hrsg.) 1959, S. 479 ff.

Bei der Bearbeitung meiner religionssoziologischen Themenstellung lege ich diese Prämisse meinen Betrachtungen zugrunde.

2.1.3. Religion als geschichtsübergreifender gesellschaftlicher Faktor

Ohne auf die Inhalte verschiedener Religionen einzugehen, gehe ich aufgrund von geschichtlicher Evidenz von einem unstrittigen Vorhandensein von Religion in jeder Gesellschaft aus. Dabei spreche ich nicht ausschließlich die Präsenz der Weltreligionen an; vielmehr spiele ich auf zwei Tatsachen an, die mitursprünglich auch für die Weltreligionen sein dürften.

Erstens handelt es sich dabei um das individuelle menschliche Bedürfnis nach der Erfahrbarkeit von der Sinnhaftigkeit des Daseins, nach dem Begreifen der Welt, in der der Mensch lebt und nach den Ursachen für diese Welt, also für den Menschen als Teil dieser Welt nach den Ursachen seiner eigenen Existenz.

Insofern kann Religion auch als höchst individuelles Gut begriffen werden, das dadurch zu kennzeichnen ist, daß sie die jedem Menschen mit den Mitteln der Vernunft zugängliche Frage nach einem letzten Grund, nach dem Ursprung allen aktuellen Selbstverständnisses personalen Daseins und seiner Zielsetzung („Warum lebe ich heute?“; „Wie lebe ich heute?“) aufgreift und positiv mit einem Glauben an etwas „Heiliges“ innerhalb und/ oder außerhalb seiner selbst beantwortet.

Auf diesen individuellen Aspekt von Religion werde ich in 5. 'Identität' näher eingehen.

Zweitens erkenne ich eine im Sinne der obigen Definition (dem Verwiesensein auf das 'Heilige') religiöse Motivation in der historischen Tatsache, daß notwendig miteinander lebende Menschen in irgendeiner Form immer heiliggestellte Symbole des Zusammenlebens gemeinschaftlich zunächst entwickelten, um sie fortan regelmäßig zu zelebrieren- seien dies nun christliche Glaubensinhalte, die in Form von Gottesdiensten stets aufs Neue vergewissert werden, oder politische Überzeugungen, die man auf Parteiversammlungen beschwört.¹⁶

Ich betrachte es spätestens durch Durkheim als erwiesen, daß Selbstvergewisserung in sozialen Zusammenhängen ohne die Vergewisserung vergemeinschaftlicher Glaubenssätze nie stattgefunden hat.

2.2. Christentum in moderner Gesellschaft

¹⁶ vgl. dazu E. Durkheim 1981

Wie in Kapitel 1 aufgezeigt wurde, meint „moderne Gesellschaft“ die Gesellschaften des westlichen Zivilisationskreises. Dementsprechend ist für eine Untersuchung der Bedeutung von Religion für diese Gesellschaften die Einordnung des Christentums- als der gegenüber allen anderen Weltreligionen in der westlichen Welt ungleich weit verbreiteten und deren gesamte Geschichte maßgeblich prägenden Religion- in den Zusammenhang der modernen Gesellschaft an erster Stelle zu leisten.

Anders als für den Islam, dessen relativ umfassende Darstellung in Kapitel 3 bei den elementarsten Grundlagen dieser Religion ansetzt, unterstelle ich für das Christentum ein gewisses Basiswissen, so daß der Ansatzpunkt hier v. a. in der Betrachtung der christlichen Gesellschaftslehre liegt, um die heutige gesellschaftliche Relevanz der christlichen Religion herauszuarbeiten.

2.2.1. Bedeutung der christlichen Kirche in der bundesdeutschen Gesellschaft, Verhältnis von Staat und Kirche

Zur Beurteilung der aktuellen Bedeutung der christlichen Kirchen bietet sich zuerst ein Blick an auf die noch immer den Großteil der Bevölkerung umfassende Mitgliederschaft der beiden großen christlichen Glaubensgemeinschaften, der katholischen und der evangelischen Kirche: 1985 betrug die Mitgliederzahl der evangelischen Kirche in der (alten) Bundesrepublik 25,1 Mio. (dies entsprach 41,1 % der Gesamtbevölkerung und 43,2 % der deutschen Bevölkerung), die katholische Kirche zählte zu diesem Zeitpunkt 26,3 Mio. Mitglieder (43,2 % der Gesamtbevölkerung und 46,4 % der deutschen Bevölkerung).¹⁷

Gegenüber der obenstehenden Statistik zeichnet sich heute eine kontinuierliche Abnahme der konfessionellen Gebundenheit ab: Gehörten 1985 noch 89,6 % der deutschen Bevölkerung einer der großen Glaubensgemeinschaften an, so war die Zahl der Konfessionslosen 1994 bereits um ca. 5,4 % auf ca. 15 % gestiegen. Dabei verzeichnet die evangelische Kirche etwa doppelt so viele Austritte wie die katholische.¹⁸

Als den heutigen Hauptrepräsentanten des Christentums und der damit einhergehenden übergeordneten gesellschaftlichen Bedeutung gegenüber kleineren christlichen Glaubensgemeinschaften wie den Freikirchen und christlichen Sekten soll ihnen hier die Hauptaufmerksamkeit gelten.

Der historischen Bedeutung der christlichen Kirche für die Mitgestaltung des Gemeinwesens wird in der Bundesrepublik Deutschland Rechnung getragen in den sgn. Kirchenverträgen (Konkordate), die die wechselseitigen Zuständigkeiten von Staat und Kirche regeln. Hauptinhalt der Konkordate

¹⁷ vgl. Kaufmann / Schäfers (Hrsg.) 1988, S. 203 f

¹⁸ H. Barz in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, Band 1, S. 419 f.

sind die sgn. gemischten Angelegenheiten ('res mixtae'), für die Staat und Kirche gleichermaßen zuständig sind.¹⁹ Dazu gehören die Gewährung von Rechten seitens des Staates an die Kirchen, v. a. die Stellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts mit dem Recht auf die Erhebung der Kirchensteuer; dezidiert von Staat und Kirche gleichermaßen wahrzunehmende Aufgaben sind auch Öffentlichkeitsarbeit und Bildungswesen, v. a. in den Schulen, und die Gestaltung der öffentlichen Wohlfahrt. Der solchermaßen gesetzlich geregelte gesellschaftliche Mitwirkungsanspruch der christlichen Kirchen findet also einerseits seine Ausformung in von Staat und Kirche kooperativ unterhaltenen Institutionen, andererseits im originären Wirkungsbereich der Kirchen, den Kirchengemeinden, der zunächst die praktizierenden Gläubigen umfaßt, um von dort durch vielfältige Aktivitäten in den unterschiedlichsten Gesellschaftsbereichen auf den Großteil der Bevölkerung auszustrahlen. Obwohl der Großteil der Bevölkerung konfessionell gebunden ist, sind bei den Protestanten lediglich 17 %, bei den Katholiken ca. 1/3 relativ regelmäßige Kirchgänger (Zahlen für 1985). Auch ist die Mitgliedschaft nicht direkter Indikator für die Akzeptanz der jeweiligen Kirche: Nach Ergebnissen einer Umfrage von 1982 steht jeweils ein Drittel der evangelischen Kirchenmitglieder ihrer eigenen Kirche mit einem starken Verbundenheitsgefühl, eher gleichgültig sowie eher distanziert gegenüber. Für die Katholiken ergibt sich ein ähnlich uneinheitliches Bild, wobei ein etwas größerer Anteil zur stärkeren Verbundenheit mit der Kirche neigt.²⁰

Auch bezüglich des Kirchgangs ist heute eine weitere kontinuierliche Abnahme der Bereitschaft zur Teilnahme zu verzeichnen.²¹

Der Einfluß christlichen Denkens v. a. auch auf Basisinstitutionen der bundesdeutschen Gesellschaft- und damit mittelbar auf jeden in der Bundesrepublik lebenden Menschen- ist trotz des zunehmenden Desinteresses an christlichen Orientierungen kaum zu überschätzen, wie ich im Folgenden an einem Beispiel aufzeigen werde: Der Mitursprünglichkeit des Solidaritätsprinzips (und damit eines wesentlichen konstitutiven Elements der Verfassung) in der christlichen Tugendlehre.²²

¹⁹ vgl. ausführlich in F. Kaufmann 1989, S. 120 ff.

²⁰ vgl. Kaufmann / Schäfers (Hrsg.) 1988, S. 65 f.

²¹ vgl. die differenzierte Betrachtung über die rituelle Praxis der Kirchenmitglieder von H. Barz in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, Band 1, S. 420 f.

²² „Im hier näher untersuchten deutschen Fall scheinen christlich motivierte Überlegungen, Vereinigungen und Handlungen zentrale Bedeutung für den 'Durchbruch zum Wohlfahrtsstaat' gewonnen zu haben. Das schmälert weder die Bedeutung des Liberalismus für die entstehende, den erforderlichen Wohlstand erst produzierende Marktwirtschaft noch diejenige des Sozialismus als wirkmächtiger Protest gegen die Diktatur der Produktionsverhältnisse. Im Spannungsfeld dieser großen, in politischer Hinsicht mächtigeren Kräfte kann das Operationsfeld der verschiedenen christlich inspirierten Initiativen am ehesten mit der Funktion eines *Katalysators* verglichen werden, der einen Prozeß in Gang bringt, welcher von anderen Energien gesteuert wird.“ (F. Kaufmann 1989, S. 116 f.)

2.2.2. Die christliche Tugendlehre

Die Anfänge der christlichen Tugendlehre ²³ beschreiben eine genau zu markierende Fortsetzung einer bereits zu Beginn des Christentums bestehenden Tugendlehre, deren Vorarbeit durch die Philosophie griechischer und römischer Philosophen geleistet wurde. Hier sind vor allem Aristoteles und, den Eingang in das Denken der christlichen Spätantike markierend, im letzten vorchristlichen Jahrhundert der römische Staatsmann und Philosoph Cicero zu nennen. Die griechische Philosophie entwickelte von Pythagoras bis in die Aristotelische Ethik eine Tugendphilosophie, der in Vermittlung durch den Stoizismus die vier bis heute klassisch zu nennenden Grundtugenden - „Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß“ - entnommen sind. ²⁴

In Anlehnung an seine Kategorienlehre nennt Aristoteles in seiner Ethik die Kategorien „Hexis“ und „Mesotes“, mit denen er die Tugenden in zwei Bereiche unterteilt: „Dianoethische und ethische Tugenden“. ²⁵ „Hexis“ meint hier das formale Prinzip und „Mesotes“ das inhaltliche Prinzip der Tugenden.

Die vier Grundtugenden - „Kardinaltugenden“- wurden von den patristischen Philosophen (auch „Kirchenväter“ genannt), etwa im 4. Jahrhundert n. Chr., übernommen. Für die Kirchenväter stand bei der Rezeption der vorchristlichen Tugendlehre vor allem die Frage nach deren Begründung in dem sich im Christentum offenbarenden „Gott“ im Mittelpunkt. Damit kam es zu ersten Versuchen, die Tugendlehre noch einmal selber in dem besonderen religiösen Verhältnis zwischen dem „Gott“ des Christentums und dem natürlichen Menschen zu begründen.

So formuliert z.B. einer der bedeutendsten „Kirchenväter“, Augustinus, daß die vier Grundtugenden nur versteh- und begründbar durch die Liebe seien, die zwischenmenschlich ein Abbild der Liebe Gottes zu den Menschen darstelle. ²⁶

Damit war die vielleicht noch entscheidendere Phase in der Entwicklung der christlichen Tugendlehre, nämlich die Phase der mittelalterlichen Scholastik (der vorherrschenden philosophischen Strömung des Mittelalters), vorbereitet.

Unter Einbeziehung der oben genannten Vorgaben entstand im 13. Jahrhundert, in erster Linie durch einen der Hauptvertreter der Scholastik, Thomas von Aquin, eine die aristotelische Kategorienlehre als Anleihe für ein Denkkonstrukt zur Bewältigung theologischer Inhalte nutzende Unterscheidung der vier Kardinaltugenden in eine intellektuelle Tugend (Klugheit) und drei moralische Tugenden (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß). Dabei

²³ vgl. W. Kreck 1975, S. 53 ff.

²⁴ vgl. D. Horster in B. Lutz (Hrsg.) 1995: Aristoteles, Nikomachische Ethik, S. 47 ff.

²⁵ vgl. H. Weber 1991, S. 326 ff.

²⁶ vgl. H. Weber 1991, S. 326 ff. sowie P. Habermehl in B. Lutz (Hrsg.) 1995, S. 53 ff.; vgl. auch J. Mausbach 1929

werden alle vier Grundtugenden dem natürlichen, ureigenen Erkenntnisbereich des Menschen zugeordnet.

Thomas von Aquin betrachtete den Menschen aber als ein religiöses Wesen, welches mit seinem dem eigenen, natürlichen Bereich entstammenden Wollen und Können vor Gott stehe. Daher begründet er die vier Kardinaltugenden in dem religiös-gläubigen Grundverhältnis zum christlichen „Gott“, aus dem sich für ihn drei weitere Tugenden ableiten, die - als Gnade Gottes an den Menschen definiert, also nicht dem natürlichen Eigenbereich des Menschen entstammend - als göttliche Tugenden begriffen werden. Diese sind: „Glaube, Hoffnung, Liebe“.²⁷

In dem Wechselspiel von Glaubensakt (sich äußernd in den drei göttlichen Tugenden) und allgemeinem Wertebewußtsein (aus den natürlichen Grundtugenden hervorgehend) begründet sich fortan zu einem wesentlichen Teil die christliche Tugendlehre, wie sie bis heute unter Vermittlung des sich auf Thomas von Aquin stützenden Thomismus, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts- wiederum an Thomas von Aquin anknüpfend- sich in der Neuscholastik niederschlagend, in das gesellschaftliche Leben eingegangen ist.²⁸

²⁷ vgl. G. Scherer in B. Lutz (Hrsg.) 1995, S. 882 ff.; vgl. auch H. Weber 1991

²⁸ vgl. K. Rahner 1985

2.2.3. Die Fortschreibung der christlichen Tugendlehre im gesellschaftlichen Leben: Die christliche Soziallehre

Wie nachfolgend dargestellt wird, geht das in der bundesdeutschen Verfassung festgeschriebene Solidaritätsprinzip maßgeblich auf diesen Begründungszusammenhang zurück²⁹:

Die christliche Gesellschaftslehre begründet gesellschaftliches Zusammenleben in den Prinzipien der Personalität und der Sozialität des Menschen, welche ihrzufolge jedem Menschen von Geburt an innewohnen. Während Personalität u. a. die Einmaligkeit, Selbständigkeit (d. h. als Individuum ein leibhaftiges und geistiges Ganzes zu sein), Freiheit des Willens und Eigenverantwortlichkeit des Menschen bezeichnet, geht Sozialität neben der utilitaristischen Sicht des Angewiesenseins des Menschen auf Andere und auf eine Gesellschaft (beispielsweise die ausgeprägte und lange währende Abhängigkeit des menschlichen Daseins nach der Geburt; das Beruhen jeder Kultur auf dem gemeinsamen Besitz der geistigen Güter vergangener und gegenwärtiger Generationen) aus von dem Streben des Einzelnen danach, Eigenes weiterzugeben und an Anderem teilzuhaben: „In besonderer Weise ist der Mensch als Ebenbild Gottes, d. h. als geschöpfliche, personale Geistsubstanz, einerseits seinem Wesen nach mitteilbar, d. h. bereit, das eigene geistige Wertsein weiterzuschicken, andererseits bestrebt, an der geistigen Wertfülle anderer Personen teilzunehmen. Alles personale Sein strebt also wesentlich nach Hingabe und Teilhabe, so daß personales Sein seinem Wesen nach auf das Du und die Gesellschaft hingeordnet ist. Ziel ist das gegenseitige Anteilgeben und Anteilnehmen an personalen Werten, wobei je nach der Art der personalen Werte die verschiedenen Sozialgebilde in ihrem Sinnbereich bestimmt werden, z. B. als Ehe, Freundschaft usw.“³⁰

Die Motivation für diese Hinwendung an das Du erkennt die christliche Soziallehre in der Liebe, die über triebhafte Kräfte, die den Menschen zur Geselligkeit drängen (etwa den Geschlechtstrieb) hinaus die Bildung dauerhafter gesellschaftlicher Institutionen erst ermögliche: „Dabei handelt es sich nicht um jene „Liebe“, die den anderen Menschen egoistisch mißbraucht und wie ein Konsumgut behandelt, sondern um die Liebe als Werthaltung, die sich in der Opferbereitschaft für den Nächsten und für die Gemeinschaft auswirkt.“³¹ Desweiteren wird die den Menschen aus den ihnen gemeinsamen Fähigkeiten des intellektuellen Erfassens (also der Klugheit als formalem Aspekt der 'natürlichen' Kardinaltugenden), des moralischen Wissens um die Substanz der 'natürlichen' Tugenden wie Gerechtigkeit und Maß und der ihnen gemeinsamen göttlichen Tugenden erwachsende geistige Verbundenheit als Basis dafür ausgemacht, soziale Tugenden wie Nächstenliebe und Gerechtigkeit zu praktizieren.

²⁹ vgl. F. Kaufmann 1989, S. 89 ff.

³⁰ Joseph Höffner 1978, S. 33

³¹ Joseph Höffner 1978, S. 34 f.

2.3.1. Das Solidaritätsprinzip

Die Entstehung des verfassungsmäßig garantierten gesellschaftlichen Solidaritätsprinzips der Bundesrepublik Deutschland (Artikel 20 Absatz 1 GG: „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.“)³², welches in seiner institutionellen Ausformung an erster Stelle das (momentan durch neoliberalistische Strömungen bereits stark in Mitleidenschaft gezogene und existentiell gefährdete) Sozialversicherungssystem hervorgebracht hat, nimmt die christliche Gesellschaftslehre für sich in Anspruch. Sie begründet dies mit dem Rückbezug auf die (auf die christliche Tugendlehre zurückgehenden) Prinzipien der Personalität und der Sozialität, welche im Solidaritätsgrundsatz gleichermaßen enthalten seien und ein wechselseitiges Verbunden- und Verpflichtetsein der Individuen beinhalten.

Höffner, früherer Erzbischof von Köln und einer der maßgeblichen Vertreter zeitgenössischer christlicher Sozial- und Gesellschaftslehre, weist auf die ethische Komponente und die ihr vorausgehende Grundannahme der Richtigkeit der im Solidaritätsprinzip implizierten Ethik hin: „Einerseits gründet dieses Prinzip in der seinsmäßig vorgegebenen wechselseitigen Verbundenheit (Gemeinverstrickung) des Einzelnen und der Gesellschaft, andererseits besagt es die sich aus diesem Seinsverhalt ergebende sittliche Verantwortlichkeit (Gemeinhaltung). Es ist mithin ontisches und ethisches Prinzip zugleich.“³³

Dem christlichen Prinzip der Nächstenliebe, ermöglicht durch die dem Menschen durch die Gnade Gottes eigenen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe), wird also in der christlichen Soziallehre entscheidende Bedeutung beigemessen. Natürlich erklärt es nicht umfassend solidarischer gesellschaftliches Verhalten; die Grundannahme, der Mensch sei mit Liebe ausgestattet, die im Zusammenwirken mit einem 'natürlichen' (d. h. selbstursprünglichen) Bewußtsein für Gerechtigkeit solidarischer Verhalten vorausgehen muß, halte ich allerdings für einen (wenn auch größtenteils unreflektierten) existentiellen moralischen Grundkonsens der bundesdeutschen Gesellschaft.^{34 35}

³² Gastiger 1996, S. 8 im Abschnitt „Verfassungsrecht“

³³ Joseph Höffner 1978, S. 43

³⁴ vgl. auch W. Schlüter 1995

³⁵ „Solange und insoweit als das moralische Minimum einer allgemeinen Anerkennung von Freiheits- und Sozialrechten für jedermann und ihr einigermaßen funktionierender Schutz, also das Grundprinzip der auf den Werten der Freiheit, der Gleichheit und der Sicherheit beruhenden Inklusion nicht nachhaltig verletzt wird, werden die sozialpolitischen Auseinandersetzungen auch in absehbarer Zukunft wahrscheinlich ohne sichtbare religiöse Virulenzen ausgetragen werden. Die Wirk-

Ein Urteil des Bundesverfassungsgerichtes vom 20. 7. 1954 bekräftigt die parallele Gültigkeit von Individualismus und gesellschaftlicher Solidarität (ohne allerdings auf die geistigen Grundlagen dieser Prinzipien einzugehen):

„Das Menschenbild des Grundgesetzes ist nicht das eines isolierten souveränen Individuums. Das Grundgesetz hat vielmehr die Spannung Individuum und Gemeinschaft im Sinne der Gemeinschaftsbezogenheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Person entschieden, ohne dabei deren Eigenwert anzutasten.“³⁶

2.3.2. Das Gemeinwohlprinzip

In Analogie zu der Ablehnung einer rein utilitaristischen Deutung von Vergemeinschaftung bzw. der Herausbildung gemeinschaftlicher Gesellschaftsprinzipien erkennt die christliche Gesellschaftslehre auch in dem Streben nach Gemeinwohl- ob staatlicherseits oder durch den einzelnen Bürger- nicht nur die Summe der Einzelwohle, sondern einen eigenständigen, von der Summe der Einzelwohle zu unterscheidenden Wert. Dem ist m. E. zuzustimmen, und die abermalige Herleitung der Entstehung eines solchen vergemeinschaftlichten Wertes über die oben verfolgte Argumentation, die einen auf Dauer gestellten gesellschaftlichen Konsens zur praktizierten christlichen Nächstenliebe in verklärter Form zum integrativen Bestandteil institutionalisierten gesellschaftlichen Solidarverhaltens erklärt, erscheint mir einleuchtend.

2.4. Kritische Betrachtung

Sicher können von verschiedener Seite erhebliche Einwände gegen den Anspruch der christlichen Kirche erhoben werden, in solch großem Ausmaß basale gesetzliche Bestimmungen beeinflusst zu haben. Wesentliche Aspekte der angeführten Denkschemata führen nichtchristliche Philosophen, die deren Entstehungszusammenhang anders einordnen, zu abweichenden Schlußfolgerungen.

Ich meine jedoch, daß in unserer pluralistisch verfaßten Gesellschaft der bedeutende Einfluß christlicher Moral und christlicher Ethik nicht zu leug-

samkeit des Christentums bleibt hier in den Entscheidungsprämissen impliziert.“ (F. Kaufmann 1989, S. 118 f.)

³⁶ Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, 4, 120; in J. Höffner 1978, S. 44

nen ist ³⁷, wenn auch die Herleitung dieser Einflüsse in dem hier betriebenen Ausmaß unter wissenschaftlichen Aspekten strittig bleiben kann.

2.5. Das Christentum- eine Religion nach der Aufklärung

Im Zusammenhang mit dem oben angesprochenen Gemeinwohlprinzip findet sich in der aktuellen christlichen Sozialphilosophie die inhaltliche Entsprechung der formal ohnehin durch die Konkordate gewährleisteteten Antizipation aufklärerischer Werte. Zwar bedient die christliche Soziallehre sich der Analogie zu einem natürlichen Organismus, welche das Individuum als Teil einer geistlich- sittlichen Ordnungseinheit, der Gesellschaft, betrachtet. Diesem Vergleich werden aber eindeutige Grenzen gesetzt: „Es wäre ein verhängnisvoller Irrweg, durch Übersteigerung der Organismus-Analogie das Gemeinwohlprinzip zur Vernichtung der Freiheit und Würde der Person zu mißbrauchen. Ein organisches Lebewesen und die Gesellschaft gehören zwei artmäßig verschiedenen Seinsbereichen an. Die Zelle geht gänzlich im Dienst des Organismus auf; der Mensch jedoch muß Subjekt der gesellschaftlichen Prozesse bleiben.“ ³⁸

Die in der christlichen Sozialphilosophie an vielen Stellen zu findende ausdrückliche Betonung der Subjekthaftigkeit des Menschen und des übergeordneten Zweckes von Sozialität, dem Individuum auf dem Wege zu geistiger Vollendung dienlich zu sein, unterstreicht die Synthese originär christlicher und aufklärerischer Werte im heutigen Selbstverständnis christlicher Religion. ³⁹

Im folgenden Kapitel steht der Islam als heute drittgrößte Glaubensgemeinschaft in der Bundesrepublik (wie auch in anderen europäischen Staaten) im Mittelpunkt der Betrachtungen über 'Religion in der modernen Gesellschaft'.

³⁷ „Der Wohlfahrtsstaat ist keine Heilsanstalt, sondern ein einigermaßen erfolgreiches institutionelles Arrangement, das seine eigene Reformierbarkeit erst noch unter Beweis stellen muß. Werden hierbei erneut religiöse Motivationen hilfreich sein? (...) Sieht man den Stellenwert des Christlichen eher in seinen katalytischen als in seinen interpretierenden oder gar weltverändernden Wirkungen, so ist auch die sozial-ethisch kaum mehr einholbare Komplexität unserer gesellschaftlichen Verhältnisse kein zwingendes Hindernis.“ (F. Kaufmann 1989, S. 118)

³⁸ Joseph Höffner 1978, S. 47 f.

³⁹ vgl. F. Kaufmann 1989, S. 235 ff.

Kapitel 3

Islam in moderner Gesellschaft ⁴⁰

Einleitung

Das arabische Wort 'Islam' wird sowohl mit „Hingabe an Gott“ als auch mit „Ergebung in den Willen Gottes“ übersetzt. Die Religion des Islam ist im 7. Jahrhundert nach Christus auf der arabischen Halbinsel entstanden und hat heute weltweit etwa 1,3 Milliarden Anhänger, die vor allem im nahen Osten, in Afrika, Asien und Eurasien, aber auch in Europa und Nordamerika leben. Allein aus seiner geographischen Verbreitung wird seine vielschichtige und unüberschaubare Differenziertheit hinsichtlich verschiedenster Nationalitäten und Ethnien mit vielfältiger kultureller Prägung, die alle islamischen Glaubens sind, ersichtlich.

Nach dem Ende der Kolonialzeit, in welcher sich alle mehrheitlich von Muslimen bewohnten Staaten unter europäischer Fremdherrschaft befanden, konnten sich dort unterschiedliche politische Systeme etablieren:

a) Islamische Monarchien, so in Marokko, Jordanien (hier mit starkem westlichen Einfluß), Saudi-Arabien, den Vereinigten Arabischen Emiraten (sehr religiös geprägt; hier verstehen sich die Herrschenden noch als „Schatten Gottes auf Erden“ / *zhul- allah*, also als Gottes rechtmäßiger Stellvertreter).

b) Sozialistische Staaten wie Algerien und Ägypten, in denen der Islam in unterschiedlicher Weise in die Verfassungen zu integrieren versucht wurde (etwa in Ägypten als „eine maßgebliche Orientierungsgröße“ der Rechtsfindung; unter dem wachsenden Einfluß islamischer Fundamentalisten vor einigen Jahren in „die maßgebliche Orientierungsgröße“ geändert) ⁴¹

c) Ein islamischer Gottesstaat konnte sich bislang nur im schiitischen Iran nach dem Sturz des pro-westlichen Schah-Regimes (1978/79) etablieren, allerdings gibt es in anderen islamischen Staaten (z. B. Pakistan) einflußreiche Tendenzen, dem Vorbild des Iran zu folgen. ⁴²

⁴⁰ Der Entstehung des Islam-Kapitels liegen neben den zitierten Publikationen u. a. folgende Quellen zugrunde: F. Balke u. a. (Hrsg.): Schwierige Fremdheit, Frankfurt a. M. 1993; D. Cohn-Bendit/ T. Schmid: Heimat Babylon, Hamburg 1992; D. Lamb: Afrika Afrika, München 1994; B. Lewis: Die Welt der Ungläubigen, Frankfurt a. M. 1983; B. Nirumand: Im Namen Allahs, Köln 1990; F. Nuscheler: Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik, Bonn 1996; R. Paret: Der Koran, Übersetzung, und Der Koran, Kommentar und Konkordanz, beide Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1980; W. Watt: Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter, Berlin 1992

⁴¹ vgl. B. Tibi 1996

⁴² Im von jahrzehntelangem Bürgerkrieg heimgesuchten Afghanistan hatte sich die von Pakistan unterstützte, radikal-islamistische Taliban-Miliz mit der zeitweisen Eroberung der letzten Landesteile in den letzten Wochen scheinbar endgültig als

Die Betrachtung der obigen politischen Systeme in der islamischen Welt soll hier jedoch nicht weiter vertieft werden, da für den Islam in der Bundesrepublik Deutschland aufgrund der Mehrheitsverhältnisse (ca. 80 % der hiesigen Muslime stammen aus der Türkei) der politische Sonderfall Türkei von besonderem Interesse ist, wo seit 1923 unter dem ersten Präsidenten der neu gegründeten Republik, Kemal Atatürk, massive Anstrengungen zur Formung eines europäisch orientierten, säkularen Nationalstaats unternommen werden.⁴³

In 7. 2. werde ich näher auf die Türkei eingehen.

Hier soll zunächst versucht werden, über alle Unterscheidungsmerkmale- auch die unterschiedlichen politischen Einflüsse- hinausweisende, weitestgehend einheitliche Inhalte des Islam aufzuzeigen.

3.1. Einheitliche Aspekte des Islam

Innerhalb des Islam existiert kein der christlichen Kirchenorganisation vergleichbarer Klerus. Oberste Autoritäten sind die ulema (Schriftgelehrten), denen allein die Kompetenz zur richtigen Deutung der überlieferten Texte zugesprochen wird.

Die zwei elementaren Voraussetzungen für den islamischen Glauben und dessen Ausübung, die über alle konfessionellen, ethnischen, nationalen und kulturellen Grenzen hinweg verbindlichen Charakter für alle Muslime haben, sind 1. die Bekennung zu den fünf Säulen des Islam und 2. die Anerkennung der Authentizität des Koran.

3.1.1. Die erste islamische Glaubensvoraussetzung: Die fünf Säulen des Islam

Die fünf Säulen des Islam sind

mächtigste Kraft herausgebildet; in den letzten Tagen jedoch wurde sie wieder bis fast auf Kabul zurückgedrängt.

⁴³ Zu Beginn waren die Säkularisierungsbemühungen teilweise mit drakonischen Maßnahmen verbunden, so dem Verbot traditioneller Kleidung; es wurde die lateinische Schrift eingeführt; die Gleichstellung von Frau und Mann wurde u. a. durch die gesetzliche Einführung der Monogamie gefördert.

1. das Glaubensbekenntnis, welches die Bezeugung beinhaltet, daß es keinen Gott außer Gott gebe und daß der Prophet Mohammed dessen Gesandter sei,
2. daß fünfmal täglich stattfindende Gebet,
3. das Zahlen einer Almosensteuer,
4. das Fasten während des Monats Ramadan
5. die einmal im Leben durchzuführende Pilgerfahrt nach Mekka.

Die 2. - 5. der 'fünf Säulen des Islam' bezeichnen v. a. die Grundregeln der Religionsausübung; in den nächsten Abschnitten werde ich auf die basalen Glaubensinhalte eingehen, deren Grundstein mit der 1. der 'fünf Säulen' gelegt ist, dem Glauben an die Autorität Mohammeds.

3.1.2. Die zweite islamische Glaubensvoraussetzung: Der Koran, die Primärquelle des Islam

Der Koran, die heilige Schrift des Islam, wird als direkte Offenbarung Gottes an den Propheten Mohammed begriffen.

„Der Koran ist das Heilige Buch des Islams. Als Urkunde der göttlichen Offenbarung ist er die erste Quelle und der Maßstab des rechten Glaubens sowie die Grundlage und die Norm des richtigen Handelns. Er ist die Mitte des Islams, ihm kommt höchste und absolute Autorität zu.“⁴⁴

„Noch mehr als seine Sprache ist für den gläubigen Muslim der Inhalt des Korans ein ständiger Nachweis seines göttlichen Ursprungs. Der Koran ist somit die unfehlbare, absolut zuverlässige, nicht hinterfragbare, zur Hingabe und zum Gehorsam auffordernde Autorität. (...) An seinen Aussagen über Gott, sein Wesen und sein Wirken als Schöpfer, Vorsehung und Richter haben die Theologen und die Prediger des Glaubens sich zu orientieren und jede Lehre zu messen. Auch ist der Koran die Norm des sittlichen Handelns, das Fundament der gesetzlichen Bestimmungen in Bezug auf Familie, soziale Ordnung und politische Staatsführung. Damit ist gesagt, daß der Koran die absolut verbindliche Richtschnur ist.“⁴⁵

Als Wort Gottes gilt der Koran als endgültig und nicht durch den Menschen veränderbar. Alle erforderlichen Hinweise für die richtige individuelle Lebensführung, die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens und die Organisation des Gemeinwesens für alle Zeiten und die gesamte Menschheit seien in ihm enthalten. „Der Koran enthält die Botschaft, die Muhammad im Laufe seines prophetischen Wirkens zwischen 610 und 632 verkündet und als Offenbarung Gottes ausgegeben hat.

Die Predigten Muhammads und seine Äußerungen, die im Koran als Offenbarungen Gottes gesammelt wurden, bezogen sich oft auf besondere Umstände des Lebens der Gemeinde: Gestaltung der Frömmigkeit, Leis-

⁴⁴ A. Th. Khoury in „Islam- Lexikon“, 1991, S. 453

⁴⁵ ebd., S. 468

tung der religiösen Pflichten, Festlegung von Verhaltensregeln, Schlichtung von Konflikten, Lösung praktischer Fälle und Beantwortung grundsätzlicher Fragen. Viele Anlässe boten eine Gelegenheit, Rechtsbestimmungen festzustellen und Gesetze zu erlassen, die das politische Zusammenleben, die Sicherung des Wirtschaftslebens, den Kampf gegen die Feinde, die Zementierung der brüderlichen Gemeinschaft, die Struktur der Familie, die Beziehungen zu den Nichtmuslimen innerhalb der islamischen Gemeinschaft usw. betreffen.“⁴⁶

Ich zitiere deshalb so ausführlich über den Koran, weil dieser stets von Vertretern der unterschiedlichsten Ausrichtungen des islamischen Glaubens als deren Quelle, die die Evidenz *ihrer* Lehre bzw. Glaubensrichtung belege, angegeben wird.

Der obige Einblick in die Inhalte dieser Schrift in Verbindung mit deren Entstehungsdatum läßt zweifelsfrei darauf schließen, daß das dort vornehmlich in Bezug auf eine vor fast 1400 Jahren entstandene Gemeinde Festgehaltene als Verfassung, Gesetzbuch und detaillierte Anleitung zur Lebensführung für einen im Übergang zum 21. Jahrhundert lebenden Menschen nicht ausreichen kann.

Aus diesem Grund waren und sind Muslime darauf angewiesen, durch Auslegung der vorhandenen Quellen und Übertragung überlieferter Verhaltensmaßregeln auf aktuelle Situationen *interpretativ* eine adäquate Umgehensweise mit einem jeweils anstehenden Problem zu entwickeln. Im Zusammenhang mit dem absoluten Wahrheitsanspruch der Inhalte des Koran als den Muslimen von Gott an die Hand gegebenen Instruments, welches für alle Menschen und für alle Zeiten jedes irdische Problem zu lösen in der Lage sei, ergibt sich eine besondere Schwierigkeit bei dem Auftreten zeitgenössischer Sachverhalte, welche in den islamischen Quellen nicht vorgesehen sind: Eine historische Deutung des Korans, also eine Einordnung von dessen Inhalten in den Kontext der islamischen Frühgemeinde in Medina unter Mohammed, ist nicht zulässig; die Doktrin schreibt vor, den Koran als stets aktuell zu betrachten.

3.1.3. Die Sekundärquelle des Islam: Sunna/ Hadith

Die zweite entscheidende Quelle, die für die Lösung jedweder Probleme herangezogen wird, ist die Sunna (der vorbildliche Weg des Propheten Mohammed), dokumentiert im Hadith, einer Sammlung von Aussprüchen, Anweisungen, Verordnungen und Handlungen des Propheten. Die vorrangigen Themen im Hadith sind a) Glaube, Wissen, religiöse Grundpflichten; b) Soziale Beziehungen, Regieren, Sitten und Gewohnheiten; c) Auslegung des Koran, Einsatz für den Islam.⁴⁷

⁴⁶ ebd., S. 453

⁴⁷ vgl. M. Robbe u. a. 1991, S. 83 ff.

Der Koran bescheinigt Mohammed als dem Gesandten Gottes Unfehlbarkeit bezüglich seiner die Gemeinde betreffenden Entscheidungen, demzufolge ist der Inhalt des Hadith analog zum Koran für alle Muslime verbindlich.

Der Anachronismus der Schriftquellen in Verbindung mit ihrem auch heute uneingeschränkten Geltungsanspruch hat zwei Phänomene zur Folge: Zum Einen existieren aufgrund der offensichtlichen Notwendigkeit interpretativer Tätigkeit widerstreitende Rechtsschulen, zum Anderen sind diese gezwungen, das Interpretative- also das Wesen ihrer Tätigkeit, die Füllung der überlieferten Texte mit einem ihnen durch den menschlichen Verstand zugeordneten Sinn- zu verbrämen, um nicht mit dem Anspruch auf Unantastbarkeit der göttlichen Offenbarung in Konflikt zu geraten. Daraus folgt die Erhebung der jeweiligen Erkenntnis- häufig in Form eines Rechtsgutachtens (Fetwa)- zur einzig richtigen Lesart der Quellen, woraus sich jeweils ein uneingeschränkter Geltungsanspruch ableitet.

Selbstverständlich hat es auch in der islamischen Welt immer wieder Reformversuche gegeben, um den sich verändernden Lebensumständen Rechnung zu tragen. So gab es besonders während des Mittelalters eine Blütezeit eines islamischen Rationalismus, welcher die- auch dem westlichen Denken zugrundeliegenden- Denktraditionen der griechischen Philosophie mit der islamischen Lehre in Einklang zu bringen versuchte. Da mit einer rationalen Auseinandersetzung mit den heiligsten Prinzipien des Islam letztlich aber immer eine teilweise Umdeutung des- als Gottes *abschließend* für die Menschheit geäußerten Willen betrachteten und damit keinesfalls historisch zu deutenden- Korans verbunden gewesen wären, konnten sich solche Strömungen trotz der offensichtlichen Unzulänglichkeit der überlieferten Texte nicht durchsetzen. Obwohl der Einfluß islamischer Rationalisten zeitweise sehr groß war, mündeten deren Ideen nie in einer dauerhaften Reform des Islam zugunsten rationalistischer Prinzipien. Dies ist v. a. darauf zurückzuführen, daß islamische Herrscher zu allen Zeiten den Islam instrumentalisierten, um ihren exklusiven Machtanspruch mit entsprechenden Koranauslegungen zu legitimieren, indem sie ihre Handlungsweisen als sich direkt aus den überlieferten Schriften ableitend- somit also als Gottes Willen- propagierten.

Um dennoch eine praktische Handhabe für tatsächliche Probleme zu entwickeln, gibt es die inzwischen uralte Tradition der sogenannten Rechtskniffe (s. 3.1.6. „Islamisches Recht“).

Ich möchte hier noch einmal kurz die Bedeutung der beschriebenen islamischen Realitäten für unseren Zusammenhang vergegenwärtigen, um daraus an anderer Stelle die entsprechenden Schlüsse zu ziehen: Wegen der praktischen Unumgänglichkeit der Auslegung der überlieferten Texte existieren verschiedene Ausrichtungen des Islam, die durch ein dem Islam immanentes Prinzip- dem der absoluten Unantastbarkeit der göttlichen Offenbarung durch menschlichen, verfälschenden Eingriff- alle zu einem absoluten Gültigkeitsanspruch sowohl für die Richtigkeit ihrer grundsätzlichen

Aussagen als auch für die Entscheidung in Einzelfällen tendieren. Interpretation meint stets nur die Ergründung des göttlichen Willens auf Basis der umfassenden Kenntnis der Schriftquellen, nicht aber die Einarbeitung menschlicher Erkenntnis, welche nicht aus der göttlichen Offenbarung herleitbar ist.

3.1.4. Die Umma- Gemeinschaft der Muslime

Über alle Differenzen hinweg verbindet alle Muslime das Zugehörigkeitsgefühl zur islamischen Weltgemeinschaft (umma). Alles Handeln und Streben des Muslim hat sich zu jeder Zeit am Wohl der Gemeinschaft zu orientieren, alle Vorschriften für das individuelle Verhalten sind als Pflichten gegenüber Gott und der umma formuliert. Damit steht die Gemeinschaft uneingeschränkt im Mittelpunkt des Interesses, das Individuum hat sich dem Gemeinwohl unterzuordnen.

„So glauben alle Muslime, ‘die einzig wahre, geoffenbarte Religion’ zu haben, und sie fühlen sich eben deshalb als *‘khair umma/ die beste Gemeinschaft’* (Koran 3/110) allen anderen Religionsgemeinschaften der Welt überlegen.“⁴⁸ In Zusammenhang mit dieser exklusiven Weltsicht entstand die klassische Unterteilung der Welt in das ‘Haus des Islam’ und das ‘Haus des Krieges’; mit ‘Haus des Krieges’ werden alle Territorien bezeichnet, in denen der Islam (noch) nicht vorherrschend ist; außerdem ist für diejenigen Territorien, in welchen Muslime in der Minderheit sind und damit in einer Position der Schwäche, der Begriff ‘Haus des Vertrages’ geprägt worden: Hier ist die friedliche Koexistenz von Muslimen und Nichtmuslimen auf Dauer vorgesehen.

3.1.5. „Heiliger Krieg“

Am Beispiel des v. a. in Bedrohungsszenarien vielbemühten Begriffes „Heiliger Krieg“ wird noch einmal die entscheidende Bedeutung der Glaubensauslegung deutlich: Unter Berufung auf identische Quellen kommen die einen islamischen Schriftgelehrten zu dem Schluß, das arabische Wort ‘d jihad’, unstrittige religiöse Verpflichtung aller Muslime, müsse mit ‘Heiliger Krieg’ übersetzt werden und bedeute die Verbreitung des Islam mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln; die anderen übersetzen ‘d jihad’ mit ‘Einsatz’ und interpretieren die damit verbundene Verpflichtung als einen persönlichen Kampf des Gläubigen zur Überwindung seiner den islamischen Idealen entgegenstehenden Eigenschaften.

⁴⁸ Bassam Tibi 1996, S. 66

Trotz solch unvereinbarer Widersprüchlichkeiten wird am Prinzip der *umma* festgehalten, ohne daß dieses von praktizierenden Muslimen der unterschiedlichsten Glaubensrichtung in Frage gestellt würde.

3.1.6. Islamisches Recht

Es ist äußerst schwierig, eine Trennlinie zwischen überholten und aktuellen Rechtspraktiken auszumachen.

Wir konnten zeigen, daß die oben beschriebenen Quellen als unmittelbar relevant für das gesellschaftliche Zusammenleben von Muslimen und dessen staatliche Organisation betrachtet werden. Islamisches Recht geht auf diese Quellen zurück, wobei sich die Bezeichnung *Scharia* als für Muslime verbindliches Rechtssystem herausgebildet hat, die von Vertretern aller Rechtsschulen benutzt wird. Paradoxerweise gibt es keine einheitliche Verständigung über das, was die *Scharia* beinhaltet, die Realität geht über die Suggestion eines verbindlich und nachvollziehbar gültigen Rechtssystems nicht hinaus. „Dennoch können sie (die islamischen Fundamentalisten, Anm. d. Verf.) uns- verständlicherweise- keine aussagekräftige Definition der *Scharia* anbieten, die aber ihrer Meinung nach ein fertiges Rechtssystem darstellt. Weder gibt es ein *Scharia*- Gesetzbuch, noch eine einheitliche Deutung der islamischen Offenbarung (Koran) als Rechtsform, die als Grundlage für ein solches von allen Muslimen akzeptiertes Gesetzbuch dienen könnte.“⁴⁹ In allen mir zur Verfügung stehenden Texten wird, während von Anweisungen der *Scharia* gesprochen wird, stets aus Koran oder Hadith zitiert.

Die Rechtsprechung bedient sich zusätzlich des Analogieschlusses zu den im Hadith von Mohammed überlieferten Äußerungen und Handlungen.

Traditionell sind, analog zum Wirken Mohammeds auf Basis der göttlichen Überlieferung, geistliche und weltliche Führerschaft im Islam untrennbar miteinander verbunden. Am herrschenden Rechtssystem verschiedener islamischer Staaten läßt sich exemplarisch beobachten, welch Paradoxon mit der Koexistenz moderner staatlicher Strukturen und islamischer Geltungsansprüche für die Organisation des Gemeinwesens verbunden ist. Mit Ausnahme von Saudi- Arabien existiert in allen islamischen Staaten, selbst im Iran, ein kodifiziertes Recht nach europäischem Vorbild⁵⁰, in welches in jeweils unterschiedlichem Maße islamisches Recht eingearbeitet ist. Da beide Systeme sich aber von ihrer Anlage her wechselseitig ausschließen, basieren viele Regelungen auf unter logischen Aspekten im Grunde unhaltbaren Kompromissen, insofern wird die aus der islamischen Tradition hervorgegangene, für gläubige Muslime ohnehin bestehende Rechtsunsicher-

⁴⁹ ebd., S. 264

⁵⁰ vgl. Kreiser/ Wielandt 1992

heit durch die Kombination mit einem Rechtssystem nach europäischem Vorbild noch verstärkt.

Daß selbst der iranische Gottesstaat auf ein europäisches Rechtssystem zurückgreift, weist mehr als deutlich auf die Diskrepanz zwischen Ideologie und praktisch zu Bewältigendem hin.

Das Ausbleiben bzw. die konsequente, erfolgreiche Bekämpfung eigentlich unumgänglicher Reformen hat in der islamischen Welt eine Kultur der Scheinheiligkeit gefördert, die sich sehr deutlich in den sgn. 'Rechtskniffen' zeigt: Offensichtliche Erfordernisse des täglichen Lebens werden unter Umgehung des Rechtsdogmas 'legalisiert' (so z. B. das Verbot der Zinserhebung), ohne das Dogma explizit anzutasten. Dies ermöglicht die Aufrechterhaltung der religiösen Verpflichtung unter Leugnung eines Sachverhaltes auf der normativen Ebene, während eine pragmatische Lösung für das erwünschte Ziel gefunden wird.

Darüberhinaus ist der Einfluß des Scharia- Islams, der das Dogma eines für alle Muslime verbindlichen Verhaltenskodex propagiert, v. a. in ländlichen Gebieten oftmals geringer als derjenige auf lokalen Traditionen fußender Gewohnheitsrechte.

Islamisches Recht beschäftigt sich mit Geboten und Verboten, es ist eine reine Pflichtenlehre; dementsprechend ist es stets in Anweisungsform formuliert.

3.2. Differenzierungen innerhalb der islamischen Umma

3.2.1. Sunnitischer und schiitischer Islam, Aleviten

Der Islam spaltet sich seit seiner Frühzeit in zwei Hauptströmungen, den sunnitischen und den schiitischen Islam, von welchen es jeweils verschiedene Abspaltungen gibt. Ca. 90 % aller Muslime sind Anhänger der sunnitischen Glaubensrichtung, Schiiten leben außer in den Staaten Iran und Irak, wo sie die Mehrheitsbevölkerung stellen, in allen mehrheitlich von Muslimen bewohnten Staaten als Minderheit.

Der Begriff Sunniten basiert darauf, daß die Sunna (der Weg des Propheten Mohammed, s. oben) oberste Richtschnur des Handelns eines gläubigen Sunniten sein soll. Alle nicht auf die Sunna und den Propheten zurückzuführenden Entwicklungen sind unerwünscht.

Im sunnitischen Islam existieren vier maßgebliche Rechtsschulen, die quasi-konfessionellen Charakter haben. Die Sunniten glauben an die Berechtigung zur Führerschaft auch durch Wahl, Voraussetzungen für die Legitimität eines Herrschers bzw. einer religiösen Autorität sind lediglich dessen fundierte Kenntnisse der Schriftquellen sowie sein 'gutes', d. h. sich für das Wohlergehen der islamischen umma engagierendes Verhalten.

Die Anhänger des schiitischen Islam sind der Überzeugung, der Nachfolger des Religionsstifters Mohammed müsse aus dessen direkter Nach-

kommenschaft (aus der „Partei“ (schia) seines Schwiegersohns Ali, der erster Nachfolger Mohammeds war) stammen; aus diesem Prinzip ergibt sich die alleinige Legitimität *eines* religiösen Führers. Heute kennt der schiitische Islam nur noch eine relevante Rechtsschule.

Eine schiitische Abspaltung sind die Aleviten. Analog zu der relativ starken Verbreitung des alevitischen Islam (ca. 20 % der Bevölkerung) in der Türkei sind Aleviten auch eine in Deutschland quantitativ relevante Gruppe (s. 3.3.1.).

Der alevitische Islam ist von ungewöhnlich liberaler Ausprägung. Beispielsweise ist die Religionsausübung bei den Aleviten mit Musik, Tanz und dem Genuß alkoholischer Getränke verbunden. Auch die voreheliche Sexualmoral wird nicht so restriktiv gehandhabt wie ansonsten im Islam üblich.

3.2.2. Orthodoxer Islam, Islamischer Fundamentalismus, Euro-Islam

Der Begriff des islamischen Fundamentalismus ist kaum einheitlich zu erfassen. Er wird zur Kennzeichnung einer Tendenz des Islam benutzt, die seit den sechziger Jahren dieses Jahrhunderts das öffentliche Leben fast aller islamischer Staaten stark beeinflusst. Der Begriff 'Fundamentalismus' wurde erstmals im Zusammenhang mit protestantischen Sekten benutzt, die zu Anfang diesen Jahrhunderts in den USA aktiv waren.^{51 52}

Islamischer Fundamentalismus gilt als spezifisch moderne Erscheinung, da es sich um eine die westlich, v. a. durch die europäische Aufklärung geprägte Moderne bekämpfende Bewegung handelt, die erst durch diese hervorgebracht wurde.

Kennzeichnend für alle islamischen Gruppierungen, die als fundamentalistisch bezeichnet werden, dürfte das ausschließliche Propagieren einer islamischen Gesellschaftsordnung unter vehementer Ablehnung aller nicht der islamischen Zivilisation entstammenden Elemente sein in Verbindung mit der Bereitschaft, diesen politischen Machtanspruch mit allen Mitteln, auch mit Waffengewalt, durchzusetzen.

Wie voranstehend gezeigt wurde, kann aber von einer einheitlichen islamischen Rechtsordnung nicht die Rede sein, während besagte Gruppierungen nicht müde werden, dies zu behaupten. Beispielsweise die Forderung

⁵¹ vgl. auch R. Wielandt in Kreiser / Wielandt 1992, S. 103 f.

⁵² Ein ebenfalls gebräuchlicher Begriff, welcher meist synonym zu islamischem Fundamentalismus gebraucht wird, ist 'Islamismus'. Leider gilt dies nicht durchgängig, was häufig zu großen Unklarheiten führt. Sofern ich ihn hier- außer in Zitaten- benutze, ist er als gleichbedeutend mit 'Fundamentalismus' zu betrachten.

nach der Gültigkeit der Scharia ist aus westlicher Perspektive eine Farce, da es sich hierbei nicht um kodifiziertes Recht, sondern um die abstrakte Umschreibung 'des' islamischen Rechts handelt, welches immer massiv von der jeweiligen Rechtsprechung abhängig bleibt. Insofern ist die Forderung der Fundamentalisten nach einer „Wiederherstellung 'der' islamischen Ordnung“ nicht nur absurd, sie läßt auch darauf schließen, daß eine einheitliche islamisch- fundamentalistische Bewegung nicht anzutreffen sein dürfte⁵³.

„Euro- Islam“

Mit dem von ihm geprägten Begriff Euro- Islam bezeichnet der aus Syrien stammende deutsche Staatsbürger Bassam Tibi, Professor für internationale Politik in Göttingen mit Gastprofessuren in den USA, der Türkei und verschiedenen arabischen Ländern, die Integration der Basis moderner westlicher Gesellschaften- Universalität individueller Menschenrechte, Pluralismus und säkulare Demokratie- in eine zu entwickelnde Vision des Islam. Dabei kann durchaus auf traditionelle Inhalte islamischer Reformbestrebungen zurückgegriffen werden, v. a. auf die rationalistischen Tendenzen der islamischen Blütezeit des Mittelalters. Für das Selbstverständnis als gläubiger Muslim *und* europäischer Demokrat und deutscher Verfassungspatriot zieht Tibi eine Definition des Islam als (Gottes-) Liebe nach dem Vorbild des mittelalterlichen Sufi- Islam (mystischer Islam, der während seiner Blütezeit im Mittelalter ein lebensbejahendes Gegengewicht zum restriktiven Gesetzesislam bildete) heran, die sich sowohl in einem islamischen als auch in christlichem oder jüdischem Glaubensbekenntnis äußern könne; ein Modell für eine tolerante islamische Religionsausübung macht er im zeitweise toleranten Islam im maurischen Spanien aus.

Tibi bezeichnet diesen die Werte der kulturellen Moderne integrierenden Islam als die einzige Alternative zu einem Ghetto- Islam für die in der westlichen Welt lebenden Muslime. Er weist den muslimischen Migranten eine besondere Verantwortung bei der Entwicklung eines toleranten Islam zu, der auch den Überlegenheits- und Exklusivitätsanspruch der islamischen umma gegenüber Andersgläubigen ablegen müßte; außerdem hält er ein Selbstverständnis der muslimischen Migranten als *individuelle* freie Staatsbürger, nicht als Bestandteil eines Kollektivs, der islamischen umma, für unerlässlich.⁵⁴ Er prophezeit bei Nichtverwirklichung dieser islamischen Vision die Ghettoisierung des Islam in der Diaspora unter massiver Beeinflussung durch fundamentalistische Kräfte, die letztlich zu einer Konfrontation im Sinne von Huntingtons 'Kampf der Kulturen' (vgl. Kapitel 8.2.1.) führen könnte.

⁵³ (wie es beispielsweise in Algerien auch sehr deutlich zu beobachten ist, wo unterschiedliche fundamentalistische Gruppierungen Machtansprüche mit der jeweils einzig richtigen Vision einer islamischen Gesellschaft geltend machen)

⁵⁴ Tibi hält dies allerdings nur unter entsprechenden politischen Bedingungen in den Einwanderungsländern für möglich, meine Position dazu in Kap. 7.1.

Demgegenüber sieht er in einem verwirklichten Euro- Islam nicht nur die Chance eines friedlichen und sich befruchtenden Zusammenlebens von Muslimen und Nichtmuslimen in den Einwanderungsländern, sondern er schreibt einem solchen reformierten Islam eine Vorreiterrolle für eine gellingende Verständigung zwischen westlicher Welt und Welt des Islam und für die Vermeidung einer Verschärfung der divergierenden Weltsichten zu.

55

Die Verwirklichung dieser Vision setzt allerdings an erster Stelle das Ablegen der Schriftgläubigkeit voraus und stellt damit eines der beiden wesentlichen Glaubensprinzipien in Frage. Damit ist der erbitterte Widerstand aller traditionalistischen islamischen Kräfte gegen ein solches Zugeständnis, der in der Geschichte des Islam ebenso verfolgt werden kann wie in der Gegenwart, unvermeidlich.

Die Definition der Schriftgläubigkeit als konstitutives Moment „des“ Islam ist das Kernproblem jeglicher reformatorischer Bestrebungen.

Deshalb möchte ich die Schriftgläubigkeit als Grundelement nicht „des“ Islam (im Sinne aller seiner möglichen Erscheinungsformen), sondern eines orthodoxen Islam bezeichnen, da ansonsten die Vision eines Euro-Islam ein reines Zukunftsprojekt ohne reale Anhaltspunkte in der Gegenwart bezeichnen würde. Dies wäre ein Affront gegen alle sich um einen modernen Islam bemühenden Muslime.⁵⁶

Vermutlich aufgrund der Tatsache, daß die Orthodoxie und v. a. der terroristische islamische Fundamentalismus in der islamischen Welt augenblicklich alle reformatorischen Kräfte weitgehend marginalisiert haben, verzichtet der vorherrschende Sprachgebrauch in den verschiedensten Fachpublikationen meist auf eine derartige Differenzierung, es wird lediglich auf einen fundamentalistischen Islam verwiesen. Da mit islamischen Fundamentalisten aber in der Regel diejenigen Gruppierungen bezeichnet werden, die aggressiv gegen eine Säkularisierung der Gesellschaft Stellung beziehen

(s. o.), scheint mir der Begriff der Orthodoxie für den nicht offensiv- expansionistischen Islam in Abgrenzung zu allen reformatorischen Bestrebungen angemessen zu sein.

Dementsprechend ist die teils verallgemeinernde Darstellung in meinen Beschreibungen 'des' Islam v. a. darauf zurückzuführen, daß ein moderner, liberaler Islam sich noch nicht ausreichend profiliert hat, um der Beschrei-

⁵⁵ vgl. Bassam Tibi 1996, z. B. S. 298 ff.

⁵⁶ Diese setzen sich mit ihren Bemühungen oft erheblichen Gefahren für ihre Person, ausgehend von fundamentalistischen Gruppierungen, aus; durch den instrumentalisierten Loyalitätsdruck von Seiten 'der' islamischen Umma (zu deren Anwälten sich Fundamentalisten aufschwingen) ist mit der Bekenntnis zu einem liberalen Islam seitens eines Muslim stets die Gefahr eines Mordaufrufs in Gestalt einer Fetwa verbunden, die den Vorwurf der Apostasie (des Abfalls vom Glauben) erhebt, welche bei geeigneter Islam- Interpretation für jeden Muslim straffreie Rechtfertigung für den Mord an dem so bezichtigten Apostaten beinhaltet. Prominentestes Beispiel dieser menschenverachtenden Praxis ist der britische muslimische Schriftsteller Salman Rushdie; weniger prominente Fälle finden sich fast täglich in den Randbemerkungen der Tageszeitungen.

bung eines orthodoxen Islam eindeutige Attribute entgegenzustellen, die einen reformierten Islam kennzeichnen würden.

3. 3. Der Islam in Deutschland

3.3.1. Allgemeine Daten

Aufgrund einer Schätzung des Zentralinstituts Islam- Archiv Deutschland (ZIAD) aus dem Jahr 1995⁵⁷ ergeben sich folgende demographische Werte für die muslimische Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland:

Gesamtzahl	2.700.000
sich als praktizierend bekennd	1.370.000
Davon:	
Sunniten	2.250.000
Aleviten	200.000- 400.000
Schiiten	40.000

Ca. 80 % der Muslime in der Bundesrepublik sind türkischer Staatsangehörigkeit, die übrigen setzen sich aus verschiedenen Nationalitäten zusammen.

Die Gesamtzahl der in der Bundesrepublik unterhaltenen Gebetshäuser bzw. -räume (auch Moschee- oder Kulturvereine genannt), alle mit angegliederter Koranschule, belief sich zum Zeitpunkt der oben genannten Veröffentlichung auf etwa 2180.

3.3.2. Die Dachverbände islamischer Einrichtungen in Deutschland

Nach einer bislang unveröffentlichten, voraussichtlich im kommenden Juli (1997) vom MAGS herausgegebenen Erhebung (durchgeführt vom Zentrum für Türkeistudien) gehören diese v. a. den folgenden Dachverbänden an⁵⁸:

	Vereine	Mitglieder
DITIB	740	über 100.000
IGMG	274	ca. 13.000
IKMB	300	20.000
ICCB	50	3000
ATIB	123	11.500
ADÜTDF	180	keine Angabe

⁵⁷ ZIAD, Dokumentation Nr. 1/1996, S. 1

⁵⁸ Mündliche Auskunft durch Herrn Hayrettin Aydin, Zentrum für Türkeistudien; die Zahlen beruhen auf Eigenangaben der Verbände.

Die DITIB (Türkisch- Islamische Union des Amtes für Religionsangelegenheiten e. V.) ist als Vertreterin des türkischen Staatsislam dazu angehalten, sich für den Laizismus einzusetzen.

Die IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüs e. V.) steht der islamistischen türkischen Refah- Partei des türkischen Ministerpräsidenten Erbakan nahe.

Der IKMB (Verband der Islamischen Kulturzentren e. V.) propagiert eine traditionalistisch- islamistische Weltanschauung.

Die militant- islamistische ICCB (Föderation der Islamischen Gemeinden und Gemeinschaften) ist seit 1995 als geschlossener Verband nicht mehr existent; die entstandenen Splittergruppen lehnen weiterhin alle nichtislamischen politischen Systeme kategorisch ab.

Sowohl die ATIB (Türkisch- Islamische Union) als auch die ADÜTDF (Föderation der Türkisch- Demokratischen Idealistenvereine, bekannt als „Graue Wölfe“) werden als islamisch- nationalistisch eingestuft.

Der AABF (Dachverband der Aleviten- Gemeinden e. V.) ist neben der DITIB der einzige Verband, der explizit für den Säkularismus eintritt.

Obwohl deutliche Bestrebungen zu erkennen sind, einen gemeinsamen Dachverband aller türkisch- islamischen Gemeinden in Deutschland zu etablieren, gibt es bislang zwei solcher übergeordneter Dachverbände, den „Zentralrat der Muslime in Deutschland“, dem neben der ATIB auch nicht-türkische islamische Verbände angehören, und den „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland“, der sich vor allem durch die Mitgliedschaft der IGMG konstituiert.⁵⁹

Mir ist keine Erhebung oder auch nur Schätzung bekannt, welche über die Mitgliederzahlen hinaus irgendwelche Aussagen über die Resonanz der verschiedenen Verbände unter den in Deutschland lebenden Muslimen treffen würde, etwa im Sinne einer Besucher- Statistik für die angegliederten Vereine. So kann man höchstens analog zu den letzten türkischen Wahlergebnissen spekulieren, daß ca. 80 % der türkischen Bevölkerung politisch zu laizistisch orientierten Parteien tendieren, während etwa 20 % die islamistische Wohlfahrtspartei wählten; allerdings erscheint ein solcher Analogieschluß von in ihrem Herkunftsland lebenden Menschen auf deren Landsleute in der Diaspora wegen der völlig unterschiedlichen Lebensbedingungen zweifelhaft. Eine noch deutlichere Verteilung zuungunsten der Islamisten legen auch die Mitgliederzahlen der DITIB (türkischer Regierungsislam, 100. 000 Mitglieder) und des AABF (säkularer Dachverband der Aleviten- Gemeinden, 10.000 Mitglieder) auf der einen und der IGMG (Islamisten, 13.000 Mitglieder) auf der anderen Seite nahe. Rechnet man allerdings alle in unterschiedlicher Form als 'islamistisch' bezeichneten

⁵⁹ Zur Einschätzung des jeweiligen religiös- politischen Hintergrunds vgl. auch Y. Karakasoglu- Aydin in Körber- Stiftung (Hrsg.) 1997: Religion- ein deutsch-türkisches Tabu?

Verbände zusammen, ergibt sich eine Gegenüberstellung von 110.000 Mitgliedern säkularer und 47.500 Mitgliedern islamistischer Verbände.⁶⁰

Letztendlich läßt aber die weitgehende Unorganisiertheit (lediglich 157.500 organisierte von 1. 37 Mio. bekennend praktizierenden bzw. 2, 7 Mio. Muslimen insgesamt) kaum Schlüsse auf den tatsächlichen Einfluß der verschiedenen Verbände zu.

3.3.3. Muslimische Jugendliche in Deutschland

Nach Angaben des ZIAD besuchten in 1995 etwa 10 % der ca. 780.000 muslimischen Kinder und Jugendlichen eine Koranschule; 12 % der muslimischen Jugendlichen besuchten regelmäßig eine Moschee/ einen Gebetsraum. Das ZIAD führt zur Zeit eine bundesweite Befragung unter schulpflichtigen türkischen Jugendlichen durch, um deren Einstellung zum Islam sowie die Zugehörigkeit zu islamischen Jugendorganisationen aktuell zu erfassen; mit der Veröffentlichung ist Mitte 1997 zu rechnen.⁶¹ Für eine einigermaßen differenzierte Einschätzung der aktuellen Lage stehen außerdem die Ergebnisse der im Folgenden betrachteten Studie zur Verfügung.

Der Radikalismusforscher Wilhelm Heitmeyer kommt in seiner kürzlich veröffentlichten, aufgrund ihrer Methodik scharf kritisierten⁶² repräsentativen Studie⁶³ zu islamisch- fundamentalistischen und nationalistischen Einstellungen bei deutsch-türkischen Jugendlichen zu dem Ergebnis, der islamische Fundamentalismus gewinne unter den türkischen Jugendlichen eine bedrohliche Attraktivität, die Gefahr einer sich möglicherweise etablierenden Parallelgesellschaft sei nicht zu unterschätzen.

Allerdings behält diese Einschätzung in Anbetracht der teilweise höchst widersprüchlichen Ergebnisse stark spekulativen Charakter, worauf die

⁶⁰ Von deren gemeinsamer Organisiertheit auszugehen, wäre jedoch naiv, wie sich am Verhältnis der zwei bedeutendsten unter den hier unter dem Begriff 'islamistisch' zusammengefaßten Verbänden zeigt: „Doch auch wenn die Grauen Wölfe von der pantürkischen Idee zu Allah gefunden haben, verbleiben die Fraktionen des Nationalismus für die religiösen Anhänger der Milli Görüs im feindlichen Lager. Sie werfen den Grauen Wölfen eine enge Zusammenarbeit mit dem türkischen Geheimdienst vor.“ (W. Heitmeyer u. a. 1997, S. 22)

⁶¹ Leider ist die Publikation „Was will der Islam in Deutschland?“ (Gütersloh 1993) von Herrn Mohammed Salim Abdullah, Leiter des ZIAD, nicht mehr erhältlich.

⁶² Sowohl Herr Abdullah vom ZIAD als auch ein Mitarbeiter des Zentrums für Türkei-studien äußerten mir gegenüber starke Bedenken bezüglich der Vorgehensweise von Herrn Heitmeyer; vgl. dazu auch die Artikel unter der Überschrift „Marktschreierisches“ von W. Bukow, E. Yildiz und B. Rommelspacher in der taz vom 29. 4. 1997.

⁶³ W. Heitmeyer u. a. 1997: „Verlockender Fundamentalismus“. Der Studie liegt die Befragung von 1221 türkischen Jugendlichen zwischen 15 und 21 Jahren an 63 all-gemeinbildenden Schulen Nordrhein- Westfalens zugrunde.

Autoren auch selbst verweisen. Daher betonen sie die dringende Anforderung der Durchführung weiterer Studien.⁶⁴

„Die Ergebnisse zeigen nun ein ausgesprochen weitreichendes Potential (das die Gruppe der türkischen Jugendlichen gleichzeitig polarisiert) zu solchen Positionen, die sich *nicht* zum Kernbestand liberaler demokratischer Auffassungen rechnen lassen, aber gleichwohl durchaus kompatibel sind mit herrschenden rechtskonservativen bis reaktionär nationalistischen Positionen.“⁶⁵

Widersprüchliche Ergebnisse bezüglich der politischen Orientierungen türkischer Jugendlicher werden v. a. darauf zurückgeführt, daß die Jugendlichen unvereinbaren, gleichwohl aber sehr starken Einflüssen ausgesetzt sind durch „...traditionale Vermittlungen aus der Herkunftsfamilie in der deutschen Diaspora, Beeinflussungen durch Informationen aus der Mehrheitsgesellschaft, die sowohl Anpassungsdruck auf die eigenen Deutungsmuster ausüben als auch im selben Vorgang zur Reaktanz führen können. Hinzu kommen Deutungsangebote wie - druck durch türkische Medien, wobei die Überzeugungseffekte der zumeist hochgradig nationalistisch ausgerichteten Berichterstattungen über Ereignisse in Europa und speziell in Deutschland davon abhängen dürften, wie intensiv der individuelle Bezug zur Türkei (noch oder vielleicht schon wieder) ist. Die Anforderungen an türkische Jugendliche zur Ausbildung eigenständiger und differenzierter politischer Positionen sind durch diese z. T. diametral entgegengesetzten Einflüsse also sehr hoch.“⁶⁶

Die Studie zeichnet insgesamt ein sehr differenziertes Bild der „jugendlichen Inländer mit türkischem Paß“⁶⁷, welches das Spannungsfeld, in welchem sich türkische Jugendliche in Deutschland befinden, spiegelt:

„Obwohl ein Großteil der Jugendlichen den Islam überhaupt nicht in Zweifel zieht (...), tritt neben einer Minderheit, die deutlich negativen Aussagen zum Islam zustimmt, die Mehrheit aller befragten Jugendlichen für eine Kongruenz von Islam und Moderne ein (...).“⁶⁸

2/3 der Befragten bezeichnen sich als nicht streng oder aber auf ihre Weise religiös, während 1/4 die Aussage „Ich bin gläubig, folge den Lehren des Islam.“ als auf ihre Person zutreffend ankreuzten.

31 % besuchten über einen kürzeren, 30 % über einen längeren Zeitraum eine Koranschule, 37, 2 % hatten nie eine Koranschule besucht.

Demgegenüber erklärten nach telefonischen Angaben von Herrn Abdullah (ZIAD) in früheren Umfragen 12 % der türkischen Jugendlichen, den Islam als ihren Lebensweg zu betrachten (er wies darauf hin, daß diese Zahl mit der Anzahl der an Korankursen teilnehmenden Jugendlichen übereinstim-

⁶⁴ Die mehrseitige Rechtfertigung der Vorgehensweise unter Vorwegnahme aller möglichen erdenklichen Einwände betont den pionierhaften Charakter der Studie.

⁶⁵ Heitmeyer u. a. 1997, S. 107

⁶⁶ ebd., S. 106

⁶⁷ vgl. ebd., S. 118 ff

⁶⁸ ebd., S. 121

me); 58 % gaben an, die Religion abzulehnen („...obwohl sie sie nicht kennen.“, Anmerkung Herrn Abdullahs); 22 % waren bereit, die Moschee zu besuchen, um ihre Eltern nicht zu kränken.

Herr Abdullah wies ausdrücklich darauf hin, daß *alle* islamischen Jugendverbände mit christlichen Jugendverbänden kooperieren; der größte islamische Jugendverband, „Bund der muslimischen Pfadfinderjugend Deutschland“ mit über 3000 Mitgliedern, steht unter der Patenschaft des „Christlichen Jugendvereins St. Georg“.

Sowohl beim ZIAD als auch im Zentrum für Türkeistudien wurde ich darauf hingewiesen, daß aktuelle, zuverlässige Zahlen über die Entwicklung der islamischen Dachverbände und über die Einstellung von Muslimen gegenüber ihrer Religion und deren verschiedenen Vertretern nicht vorliegen; speziell die Heitmeyer-Studie wurde sowohl in ihrer Methodik als auch in den darüber ermittelten Ergebnissen scharf kritisiert.

Mein persönlicher Eindruck ist jedoch der einer wissenschaftlichen Studie, die sich um Seriosität bemüht. Deren Repräsentativität als einzige aktuelle Studie (die Autoren bezeichnen sie gar als die ihres Wissens erste repräsentative Studie zum Thema) allerdings ist sicherlich mit Bedacht zu handhaben. Dem tragen die Autoren auch selber Rechnung, indem sie die Notwendigkeit vergleichender und auch weitergehender Studien mehrfach betonen; so kommen sie auch in ihren abschließenden Aussagen lediglich zu der Überschrift „Ein vorläufiges Fazit“^{69 70}.

Leider kann ich die konkurrierende aktuelle Studie des ZIAD nicht zum Vergleich heranziehen, da diese noch im Entstehen begriffen ist; auch telefonisch konnte ich noch keine Hinweise auf die Tendenz der Ergebnisse erhalten.

4. Kapitel

Gegenüberstellung: Christentum und Islam in der modernen Gesellschaft

4.1.1. Die grundsätzliche Unterscheidung: Eine ‘moderne’ und eine ‘vormoderne’ Religion

Als eine grundlegende Differenz zwischen einem islamischen und einem christlichen Selbstverständnis konnte das jeweilige Zutreffen der unter 1. 2.

⁶⁹ W. Heitmeyer u. a. 1997, S. 183

⁷⁰ Dies ist v. a. in Verbindung mit den stark widersprüchlichen Daten des ZIAD offensichtlich auch dringend geboten (s.o.: z. B. ZIAD: 58 % der Jugendlichen lehnen den islamischen Glauben ab; Heitmeyer: 2/3 der Jugendlichen bezeichnen sich als nicht streng oder auf ihre eigene Weise religiös, ein weiteres Viertel „folgt den Lehren des Islam“.

vorgenommenen Abgrenzung von 'Gemeinschaft' und 'Gesellschaft' herausgearbeitet werden. Während die christlichen Hauptströmungen, die katholische und die evangelische Kirche, in ihrem Selbstverständnis heute säkularisierte Glaubensgemeinschaften sind, welche staatliche Hoheitsrechte nicht für sich in Anspruch nehmen (wenn auch im Sonderfall Bundesrepublik Deutschland der Staat einige Aufgabenfelder arbeitsteilig mit den christlichen Kirchen erfüllt), propagiert der Islam nicht nur eine abstrakte Vision des „guten Lebens“, sondern sein Geltungsanspruch erstreckt sich auf alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens. Im traditionellen Islam sind Gesellschaft und umma, die Gemeinschaft der Muslime, identisch.

Die faktische teilweise Säkularisierung fast aller islamischer Staaten unter verschiedenen politischen Modellen ⁷¹ hat aus den in Kapitel 3 dargelegten Gründen nicht zu einer Anpassung der religiösen Lehre an die bestehenden Verhältnisse geführt. Das Selbstverständnis eines gläubigen Muslim steht daher *potentiell* in erheblichem Widerspruch zu dem unumgänglichen Geltungsanspruch der Verfassungen westlicher Staaten, sofern er nicht in der Lage ist, die von theologischer Seite bislang weitgehend versäumte Versöhnung mit der Moderne sozusagen in Eigenarbeit zu vollziehen, die islamische Religion also von unten nach oben zu reformieren.

Andererseits stammt der Großteil der Muslime in der Bundesrepublik aus der seit 1923 einen vergleichsweise extremen Säkularisierungskurs verfolgenden Türkei; inwieweit dies zu einer Integration des Selbstverständnisses als Muslim *und* als Bürger eines säkularen Staates führen konnte, ist unklar.

4.1.2. Die verschiedene Zugänglichkeit der Glaubensquellen für den einzelnen Gläubigen

Aus den Ausführungen zu 3. und 4.1. ist bereits deutlich geworden, daß es sich beim Islam im Wesentlichen um eine in der Vormoderne verharrende Religion handelt. Dies meint v. a. die größtenteils fehlende Einarbeitung der Prinzipien der Aufklärung. Aber auch ein anderer Aspekt verweist auf eine stark ausgeprägte Reformunwilligkeit.

Während sich im Christentum mit der Reformation anfang des 16. Jahrhunderts die Übersetzung der Bibel in die jeweilige Landessprache und das Abhalten des Gottesdienstes in derselben durchzusetzen begann, gilt im Islam bis heute das Prinzip, der Koran könne nur in arabischer Sprache angemessen wiedergegeben werden, da Gott diese für die Offenbarung auserwählt habe. Zwar werden die Predigten beim Freitagsgebet, zu dem sich gläubige Muslime nach Möglichkeit möglichst zahlreich zusammenfinden ⁷², in der jeweiligen Landessprache abgehalten. Das Gebet selber wird

⁷¹ vgl. Einleitung zu Kapitel 3

⁷² Prinzipiell gilt ein gemeinschaftlich verrichtetes Gebet als wertvoller; das Mittagsgebet am Freitag nimmt jedoch eine Sonderstellung ein, hier findet jeweils eine ausführliche Ansprache des Vorbeters statt.

aber ausschließlich in arabischer Sprache rezitiert, wie auch alle Rechtsgutachten in arabischer Sprache abgefaßt sind und sich ausschließlich auf arabische Schriftquellen stützen. Welche Bedeutung dies für die individuelle Möglichkeit des Glaubensverständnisses hat, ist offensichtlich: Der arabischsprachige Teil innerhalb der heutigen weltweiten islamischen Umma ist vergleichsweise gering (ca. 10 %). Die übrigen Muslime leben zum größten Teil in Staaten mit mangelhafter Infrastruktur; eine höhere Schulbildung, die mit dem Erlernen einer Fremdsprache verbunden wäre, ist nur für geringe Teile der muslimischen Weltbevölkerung gewährleistet.

Die Tatsache, daß es bis heute in der islamischen Welt keine erfolgreiche Reformbestrebung gegeben hat, die alles dominierenden Schriftquellen der breiten Masse der Gläubigen zugänglich zu machen, unterstreicht den Eindruck einer vormodernen Religion, die nicht nur in der Theologie den Schritt verhindert, Glaube und Wissen voneinander zu unterscheiden (wobei eingeräumt werden muß, daß für entscheidende Bereiche wie die Naturwissenschaft Koran und Hadith nicht als verbindlich betrachtet werden). Vielmehr wird durch das Unterbleiben eines solchen Schrittes der Eindruck verstärkt, die islamische Orthodoxie verhindere mit aller Macht die Weiterentwicklung der Religion.

4.2. Entwicklungsdruck auf die islamische Glaubenslehre: Welche Entwicklungen zeichnen sich ab?

Im Kontext der massiven wirtschaftlichen Schwierigkeiten fast aller islamischer Staaten und der- bei jedem Aufenthalt in einem islamischen Land symbolisch (etwa anhand des Verkehrswesens) zu beobachtenden- oftmals skurrilen Koexistenz von archaischen und modernen Strukturen kommt der weitgehenden Ignoranz gegenüber den Fakten des ausgehenden 20. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung zu. Um in seiner aktuell vorherrschenden Form- der Orthodoxie- überlebensfähig zu sein, ist der Islam im Übergang zum 21. Jahrhundert mehr denn je gezwungen, die faktischen Lebensumstände, unter denen die Regelinstanzen des islamischen Rechts und der islamischen Gesellschaftslehre so offensichtlich unzulänglich sind, als unerwünschte Fremdeinflüsse zu diskreditieren, um seinen ewigen Heilsanspruch aufrechtzuerhalten. Die unübersehbare Diskrepanz zwischen religiöser Lehre und gesellschaftlicher Realität ist nur noch äußerst mühsam mit den klassischen 'eleganten', die Doktrin umgehenden Möglichkeiten (wie den unter 3.1. 6. beschriebenen Rechtskniffen) zu kaschieren. Daraus erklärt sich m. E. das Erstarken fundamentalistischer Strömungen, die sich im Gegensatz zur Orthodoxie explizit gegen westliche Werte wenden. Mit der Verteufelung westlicher Einflüsse und der undifferenzierten Instrumentalisierung der imperialistischen Vergangenheit westlicher Staaten, die eine pauschale Verurteilung etwa auch des universellen Geltungsanspruches der individuellen Menschenrechte unter dem Stichwort Neo-Imperialismus zuläßt, gelingt es islamischen Fundamentalisten, die Schuld

für die wirtschaftliche und soziale Misere ihrer Heimatländer einseitig in nichtislamischen Einflüssen auszumachen, was im Umkehrschluß die Forderung nach uneingeschränkter Gültigkeit islamischer Prinzipien mit automatischer Heilsrelevanz für die Gesellschaften der islamischen Staaten mit sich bringt.

Nur eine solche Übersteigerung des orthodoxen Standpunktes- dem nichts bleibt, als weiterhin von der Doktrin abweichende, aber offensichtlich unabänderliche Sachverhalte unter Umgehung der Doktrin zu integrieren zu versuchen- kann kurzfristig über die große Entwicklungslücke des Islam- immer im Sinne seiner Hauptströmungen- hinwegtäuschen.

Ohne mich der aktuellen Prophezeihungs- Mode anschließen zu wollen, erscheint mir langfristig die der fundamentalistischen Bewegung immanente Fraktionierung, v. a. aber das Fehlen eines politischen Programms, welches die Realität angemessen würdigen könnte, dazu angetan, einer glaubwürdigeren Alternative Platz zu machen.

Die offensichtliche Unerfüllbarkeit islamistischer Verheißungen gibt Anlaß zu der Hoffnung, daß sich langfristig diejenigen Tendenzen im Islam durchsetzen könnten, welche die durch das Dogma erzwungene Apathie zu durchbrechen versuchen, indem sie sich zeitgenössischen Realitäten stellen,

v. a. der Tatsache, daß einerseits die westliche Welt auf vielfältige und teilweise auch unverzichtbare Weise in der islamischen Welt präsent ist und mit der westlichen Moderne auch die Werte der Aufklärung transportiert werden, und andererseits in zunehmendem Maße Muslime als Minderheit in dieser westlichen Moderne leben.

Bestätigung erfuhr diese Einschätzung in den vergangenen Monaten durch den mit demokratischen Mitteln ⁷³geführten Protest v. a. auch türkischer Frauen gegen die von einem islamistischen Ministerpräsidenten geführte Regierung ⁷⁴, der innerhalb der türkischen Bevölkerung auf breite Resonanz stieß. ⁷⁵

⁷³ Demonstrationen, symbolische Handlungen wie das gemeinsame mehrminütige Ausschalten der Lichter v. a. in den Großstädten Istanbul und Ankara

⁷⁴ der dieses Amt nur wegen machtkalkulatorischer Intrigen seiner Koalitionspartnerin Tansu Ciller bekleidet

⁷⁵ Für eine solch hoffnungsvolle Sichtweise spricht u. a. auch das iranische Wahlergebnis der letzten Tage, nach dem nun der liberale Geistliche und ehemalige Leiter des Islam- Zentrums in Hamburg, Mohammad Chatami, mit ca. 2/3 der Stimmen das Amt des Staatspräsidenten innehat, obwohl die geistliche Führungselite um Chamenei massive Propaganda für den fundamentalistischen Gegenkandidaten, Ali Akbar Natek- Nuri, gemacht hatte. (Zur Erosion des Rückhalts für die Werte der islamischen Revolution v. a. innerhalb der jugendlichen iranischen Bevölkerung vgl. ausführlich Hassan Zartoscht in der taz vom 22./23. März 1997: „In Geheimbulletin 47 der ‘Organisation für die islamische Propaganda’ wird beklagt, daß sich nur ein Prozent der Bevölkerung der nordwestiranischen Stadt Hamedan am Freitagsgebet beteilige. (...) Achtzehn Jahre nach der Revolution haben deren Werte vor allem für die erst in der islamischen Republik geborenen Jugendlichen kaum eine Bedeutung. Bei den nächsten sozialen und politischen Umbrüchen könnten sie genau deshalb

4.3. Besondere Anforderungen an das Leben von Muslimen in bürgerlichen Gesellschaften

4.3.1. Rückbezug auf die theoretischen Grundlagen der vorangegangenen Kapitel

Für die persönliche Problematik von Diaspora- Muslimen ergibt sich aus den vorangegangenen Betrachtungen für mich folgendes Bild: In Deutschland wie in anderen Staaten der westlichen Zivilisation lebende Muslime befinden sich in einem besonderen Spannungsfeld von widerstreitenden Geltungsansprüchen. Einerseits beanspruchen innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft unterschiedliche Interpretationen absolute Gültigkeit mit unvereinbaren Konsequenzen für das Verhalten des einzelnen Gläubigen⁷⁶, andererseits tritt die Gesellschaft des Aufenthaltslandes mit der Forderung nach der Bekennung zu dortigen Maßstäben und Rechtsnormen an sie heran, die zum Teil- und je nach zugrundegelegter Islam- Interpretation in unterschiedlichem Ausmaß - im direkten Widerspruch zu den tradierten Wertvorstellungen und Verhaltensvorschriften stehen. Es ist dieser besondere Umstand, der mich dazu veranlaßt, überhaupt die Anwesenheit von Muslimen in dieser Gesellschaft gesondert von der Anwesenheit anderer Ausländer zu betrachten.

Es erscheint mir legitim, in dem dargelegten, besonders rigiden Identifikationsanspruch des Islam mindestens die Option auf die Etablierung einer Parallelgesellschaft zu erkennen, die mit einer exklusiven Binnenmoral in deutlicher Abgrenzung zu der übrigen Gesellschaft ausgestattet ist.

zu einer treibenden Kraft werden- ähnlich wie bei der Revolution von 1979.“ (ebd.)) (Vgl. außerdem Navid Kermani: „Lachen im Mullah- Staat“ in der FAZ vom 1.7. 1995.) Auf der anderen Seite läßt der vernichtende Terror, den beispielsweise in Algerien fundamentalistische Gruppierungen gegen Andersdenkende ausüben, eher vermuten, daß entgegen aller Vernunft islamische Fundamentalisten auch ohne Regierungsprogramm Macht erringen und mit allen Mitteln aufrechterhalten könnten.⁷⁶ Auch wenn türkische Muslime hauptsächlich Sunniten sind, so sagt dies noch nichts über die Zugehörigkeit zu einer der Rechtsschulen- im übertragenen Sinne Konfessionen- aus.

4.3.2. Der Mangel an umfassenden empirischen Erkenntnissen

Dies sagt selbstverständlich nichts über die individuellen Orientierungen von Muslimen in der Bundesrepublik aus. Zur Annäherung an diese Fragestellung sind wir auf die Empirie angewiesen, die in der Lage wäre, diesbezügliche Anhaltspunkte zu liefern und damit Ansprechpartner für die verschiedenen Ebenen eines weitgehend ausstehenden Kommunikationsprozesses auszumachen.

Bezüglich einer realen Basis für die benannte, bislang nur theoretisch ausgemachte Option haben wir uns oben den äußerst lückenhaften empirischen Erkenntnissen über die Zugehörigkeit bzw. Sympathie der in Deutschland lebenden Muslime für die einzelnen politischen und religiösen Gruppierungen gewidmet, die kaum mehr als spekulative Ergebnisse zulassen.

4.3.3. Eine empirische Momentaufnahme

Zur Illustration der im letzten Abschnitt benannten 'widerstreitenden Geltungsansprüche' möchte ich einige Ergebnisse einer repräsentativen Umfrage unter türkischen Muslimen in der Bundesrepublik herausgreifen, die vom Zentralinstitut Islam- Archiv Deutschland auf der Basis von 610 Interviews durchgeführt wurde.⁷⁷

Besonders auffällig sind die getroffenen Aussagen über das Verhältnis von Koran und Grundgesetz: Auf die Frage „Fühlen Sie sich verletzt von der Behauptung, der Islam sei eine verfassungsfeindliche, gegen das deutsche Grundgesetz gerichtete Religion?“ antworteten 73% der Befragten mit Ja; gleichzeitig bejahten 49% der Befragten die Frage „Meinen Sie, daß das deutsche Grundgesetz und die Normen des Koran einander widersprechen?“. Das Antwortverhalten bei der ersten Frage bringt in meinen Augen zum Ausdruck, daß die große Mehrheit der Befragten eine Unvereinbarkeit von Islam und Verfassung nicht *wünschen*, während die Hälfte der Befragten aber eine *tatsächliche* Unvereinbarkeit konstatieren. Eben in diesem Phänomen sehe ich das Dilemma, in dem sich ein in Deutschland lebender Muslim befindet: Ohne die Absicht zu haben, in irgendeiner Weise gegen die an seinem Aufenthaltsort herrschenden Spielregeln des Miteinanderlebens aktiv zu werden, gibt es offensichtlich- mindestens aus der Perspektive von ca. 50 % der hier Befragten- islamische Glaubensinhalte, die den Inhalten des deutschen Grundgesetzes entgegenstehen.

⁷⁷ Die Befragung fand statt von August '94 bis Januar '95; die Befragtengruppe waren „Frauen, Männer und Jugendliche beiderlei Geschlechts“ Zentralinstitut Islam- Archiv Deutschland (ZIAD), Dokumentation Nr. 1/1996, S. 6.

Interessant auch die Anmerkung der Verfasser der Studie zu diesem Ergebnis: „Immerhin ist- was die Anerkennung des Grundgesetzes angeht- eine positive Entwicklung zu beobachten. 36 % der Befragten waren der Meinung, daß es keinen Widerspruch zwischen Grundgesetz und Koran gäbe. Das sind rund 20 % mehr als im Jahre 1985. Die Zahl derer, die davon ausgehen, daß sich die Normen des Islam nicht mit dem Grundgesetz vereinbaren lassen, ist in diesem Zeitraum unter die 50 %- Marke gesunken (49 %).

15 % der Befragten sind in dieser Frage allerdings unentschlossen.“⁷⁸

Natürlich ist die „positive Entwicklung“ bei der „Anerkennung des Grundgesetzes“ zu begrüßen; gesteht man hingegen den Ergebnissen der Befragung die Repräsentativität zu, die sie beanspruchen, halte ich eine solche Interpretation eines Ergebnisses, welches besagt, daß von mehreren Millionen Menschen lediglich

38 % die uneingeschränkte Gültigkeit des Grundgesetzes für ihre Person für unproblematisch halten, für äußerst euphemistisch.

Ein solches Ergebnis allein läßt aber gewiß nicht den Schluß auf verfassungsfeindliche Aktivitäten zu, es verdeutlicht nur, daß, wie sich die Jurisprudenz der sgn. Rechtskniffe bedient, ein Muslim in der westlichen Zivilisation nicht umhin kommt, gleichzeitig widersprüchliche Orientierungen mindestens zu äußern, sofern er sich nicht an den vorhandenen islamischen Reformbestrebungen orientiert.

Dies zeigt auch das Antwortverhalten in der Heitmeyer- Studie sehr eindrücklich: Stark widersprüchliche Positionen werden häufig von denselben Personen eingenommen; dementsprechend ist die Aussagekraft für das tatsächliche *Verhalten* sehr begrenzt.

4.4. Schlußbemerkung

Vor einem solchen Hintergrund wird noch einmal die fundamentale Bedeutung eines Euro- Islam deutlich; nur dieser kann gläubige Muslime aus ihrem Dilemma unvereinbarer moralischer Ansprüche befreien.

Deshalb kann schon an dieser Stelle festgehalten werden, daß die Aufmerksamkeit in verstärktem Maße den reformorientierten Kräften gebührt, um die Entwicklung eines Euro- Islam voranzutreiben.

Die Wahrnehmung fundamentalistischer Gruppierungen dagegen darf sich nicht auf deren medienwirksame Spektakularität beschränken, sondern ihnen muß eine andere Art der öffentlichen Aufmerksamkeit zuteil werden: Die *sachliche*, aber kompromißlose Ablehnung und Bekämpfung ihrer verfassungsfeindlichen Aktivitäten mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln, auch ordnungsrechtlichen. Von entscheidender Bedeutung ist hierbei,

⁷⁸ ebd., S. 7

diese Art der Intervention auf den hier organisierten Personenkreis zu beschränken.

5. Kapitel

Individuelle Identität und Gesellschaftliche Integrität

Einleitung

Im folgenden Kapitel sollen gleichermaßen gesellschaftlich verbindende wie spaltende Aspekte beleuchtet werden: Identifikationsmöglichkeiten mit gesellschaftlichen, also allgemeinen Orientierungen auf der einen, solche mit den Wert- und Zielsetzungen in sich geschlossener Gemeinschaften oder Subkulturen auf der anderen Seite.

Zunächst werde ich unter Rückgriff auf aktuelle Publikationen eine bestehende Anomietendenz der bundesdeutschen Gesellschaft herausstellen (5.1.), um dann auf das Angewiesensein des personalen Selbstbewusstseins auf Identifikationsmöglichkeiten mit 'Gleichartigen' einzugehen (5.2.).

5.1. Anomische Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland

Eine von Wilhelm Heitmeyer kürzlich herausgegebene Aufsatzsammlung beschäftigt sich in zwei Bänden mit dem Thema „Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft“. Dabei analysieren verschiedene AutorInnen die Ursachen einer Entwicklung (und, im 2. Band, die möglichen Umgehensweisen mit dieser), die von der Grundannahme einer von Zerfall bedrohten Gesellschaft ausgehen. Die Ursachen dafür werden grundsätzlich in einem rasanten sozialen Wandel ausgemacht, der in erster Linie auf die folgenden Punkte zurückzuführen sei: die Folgen der Wiedervereinigung, den Zusammenbruch des politischen Systems des 'Ostblocks', die Globalisierung von Kapital und Kommunikation, die Massenarbeitslosigkeit und zunehmende 'kulturelle, religiöse und ethnische Auseinandersetzungen'.

⁷⁹ Folge dieser Entwicklungen sei eine grundlegende Verunsicherung und Ratlosigkeit bezüglich der Zukunft der bundesdeutschen Gesellschaft wie auch der individuellen Lebensgestaltung.

⁷⁹ vgl. W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, Band 1, S. 9 ff.

Diese Einschätzung deckt sich mit meinen Erfahrungen in einer von zunehmender Unübersichtlichkeit geprägten Lebenswelt; für die differenzierte Herleitung der von mir hier zugrundegelegten Anomietheorie verweise ich auf die Lektüre der zitierten Veröffentlichung.

Emile Durkheim beschreibt eine vergleichbare gesellschaftliche Entwicklung (natürlich aufgrund anderer Ursachen), welche v. a. die Geschwindigkeit von Veränderungen der Lebensbedingungen für die Entstehung von Anomie verantwortlich macht, im Jahr 1893 folgendermaßen:

„Tiefe Veränderungen sind in sehr kurzer Zeit in der Struktur unserer Gesellschaften eingetreten. Sie haben sich mit einer Geschwindigkeit und in einem Ausmaß vom segmentären Typus befreit, wofür die Geschichte kein anderes Beispiel bietet. Folglich ist die Moral, die diesem Sozialtypus entsprach, zurückgegangen, ohne daß sich die neue genügend rasch entwickelt hat, um den Raum zu füllen, den die andere in unserem Bewußtsein leer gelassen hat.“⁸⁰

Bei Durkheim wird die durch zunehmende Arbeitsteilung (und damit die Ähnlichkeit der Individuen in Frage stellende) gefährdete 'mechanische' gesellschaftliche Solidarität ersetzt durch eine 'organische' Solidarität, deren Grundlage gemeinsame Überzeugungen sind, die in Moral, Sitte und Religion institutionalisiert sind. Diese werden nach Talcott Parsons in Anlehnung an die von Durkheim entwickelte These durch soziale Kontrolle aufrechterhalten und mittels Sozialisation transportiert.⁸¹ „Bricht dieser Wertekonsens jedoch zusammen, so ist Desintegration oder Anomie die Folge. In dem Maße, in dem sich die Bindungen der Menschen an die kulturell vorgeschriebenen Ziele oder zugelassenen Mittel (Merton) abschwächen, resultiert Ungewißheit über die Substanz und die Legitimität von Normen in sozialen Interaktionen, resultieren abweichendes Verhalten und Delinquenz, kurz: die Gesellschaft zerfällt.“^{82 83}

5.2. Personales Selbstbewußtsein im Kontext eines Zugehörigkeitsgefühls

Aus den Ausführungen zu 5.1. wird deutlich, daß personales Selbstbewußtsein mit abhängig ist von Identifikationsmöglichkeiten mit Wertorientierungen, die durch Sozialisation erlangt wurden. Als soziales Wesen ist der Mensch angewiesen auf ein Mindestmaß an positiver Resonanz auf sein So- Sein.

⁸⁰ E. Durkheim 1977, S. 449

⁸¹ vgl. G. Nunner-Winkler in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, Band 2, S. 360 ff.

⁸² ebd., S. 362

⁸³ Stellt man diese Argumentation in den Zusammenhang der multikulturellen Gesellschaft, wird deutlich, vor welchem Paradox diese steht: Einerseits ist sie auf gemeinsame, institutionalisierte Werte angewiesen, um ihren Zerfall aufzuhalten. Andererseits sind die in ihr lebenden Menschen fraktioniert in unterschiedliche 'Sozialisationsgemeinschaften': Aus der Abschwächung der „kulturell vorgeschriebenen Ziele oder zugelassenen Mittel“ entsteht existentielle *Ungewißheit*.

Der Einzelne als Träger durch Sozialisation erlernter, innere Sicherheit spendender Faktoren, die sein Selbstverständnis maßgeblich prägen, ist nur dort, wo ihm in gewissem Umfang mit Verständnis für dieses So-Sein begegnet wird, in der Lage, authentisch, d. h. aus seiner tatsächlichen Identität heraus, aufzutreten.

In einer Gesellschaft, in der allgemeine Orientierungen in Frage stehen oder sich in Auflösung befinden, wächst damit die Anziehungskraft kleinerer Einheiten, in denen eine Übereinstimmung mit den eigenen Grundorientierungen erkennbar ist. Dies gilt in besonderem Maße für Menschen, deren Sozialisation in einem Milieu stattfindet, welches seinen Ursprung fern dieser Gesellschaft hat.⁸⁴

Vorbedingung dafür, daß ein Mensch zwischen Anderen bestehen kann, ist also eine Kontinuität dessen, woraus Selbstbewußtsein sich ursprünglich konstituiert: Die Frage „Wer eigentlich bin ich?“ kann nicht mit der Übergangslosen Aneignung einer 'neuen' Identität beantwortet werden. Eine 'neue' Identität kann nur wachsend von der Position einer 'alten' her sich entwickeln.⁸⁵

„Es gibt keinen Weg zurück in die Ursprünge unserer Welterfahrung. Sprache, Handeln, Denken, Selbstbewußtsein machen das aus, was wir sind. Alle Verwandlungen, die nicht geleugnet werden dürfen und durch die wir sogar erst zu unseren eigentlichen Möglichkeiten kommen, geschehen doch nur von ihm her und durchgängig in der Voraussetzung seiner. Sie sind von der Art von Wandlung, die den Fortbestand nicht in Frage stellt, die insofern Steigerung, nicht Ablösung ist.“⁸⁶

Nur eine in einem gewissen Umfang (aktuell) unhinterfragte Beantwortung der Frage „Wer eigentlich bin ich?“ mit der eigenen Geschichte („Woher komme ich?“) kann Ausgangspunkt dafür sein, in der Frage eines zukünftigen Selbstverständnisses zur Integration neuer Aspekte von Identität in der Lage zu sein.⁸⁷

Besonders im permanenten Auseinandersetzungsprozeß der Konfliktgesellschaft ist der Einzelne auf die Möglichkeit angewiesen, sich einer Gruppierung zugehörig fühlen zu können, innerhalb derer er einen Rückhalt für seine *aktuelle*, sich stets auf seine Biographie beziehende Selbstdeutung erfährt. Nur dort, wo ihm solche Akzeptanz entgegengebracht wird, kann er auch darauf rechnen, daß sich eine Interessenvertretung für ihn formiert.

⁸⁴ Vgl. die Abgrenzung der Begriffe Gesellschaft und Gemeinschaft in Kapitel 1: Auch Tönnies entwickelt seinen Begriff von Gemeinschaft anhand von 'Verständnis', welches für Gemeinschaften konstitutiv sei; s. F. Tönnies 1887, S. 25 ff.

⁸⁵ vgl. dazu Dieter Henrich „Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen“ in Dieter Henrich 1982, S. 99 ff.

⁸⁶ ebd., S. 109

⁸⁷ vgl. ebd., S.114 ff

Der Ethnologe Werner Schiffauer⁸⁸ führt ein heute zu beobachtendes Erstarren von Subkulturen in erster Linie auf die damit verbundene Möglichkeit des Sich-Artikulierens in der Konfliktgesellschaft zurück: „Eine Tradition wird in Szene gesetzt und damit auf eine neue Weise neu konstruiert. Man markiert für andere und damit auch für sich selbst, daß man hier ist, eine Rolle spielt.“⁸⁹ Ihmzufolge ist die Zielsetzung bei der Hinwendung zu einer Subkultur also an erster Stelle die Artikulation der eigenen Person in einem nachvollziehbaren- 'eigenen'- Rahmen. Folgt man dieser Argumentation, so gilt diese insbesondere für Personen, die zwischen unvereinbaren, vehement an sie herangetragenen Geltungsansprüchen ein Profil für das Inerscheintreten ihrer Person erst entwickeln müssen:

„Wichtig scheint mir das Problem der Sichtbarkeit zu sein: Eines der zentralen Probleme des Lebens in einer aus den Fugen geratenen Welt ist das Problem, überhaupt wahrgenommen zu werden, „wer“ zu sein. Dieses Problem stellt sich besonders in einer Welt, in der Ausgrenzungsängste herrschen. Das Problem, sichtbar zu sein und sichtbar zu werden, ist jedem wohl aus seiner Jugend vertraut.“⁹⁰

Die Sonderstellung gerade auch der 2. und 3. Generation türkischer Einwanderer für den Integrationsprozeß und die sich aus dem obenstehenden Kontext herleitenden Handlungsprämissen für die Jugendarbeit werde ich in Kapitel 9.3. eingehend betrachten.

In 5.3. werde ich auf m. E. (noch) vorhandene *gesellschaftliche* Identifikationsmöglichkeiten im Sinne eines Zugehörigkeitsgefühls eingehen, um vor diesem Hintergrund die Sonderstellung eines orthodoxen Islam als umfassendem 'Alternativsystem' abzuheben.

5.3. Möglichkeiten der Identifikation mit gesamtgesellschaftlichen Werten

5.3.1. Identität als Bürger eines nationalstaatlich verfaßten politischen Gemeinwesens

Das Denken in der westlichen Welt ist (noch) nationalstaatlich. In diesem Sinne existiert eine Kollektividentität mit dem Zugehörigkeitsgefühl zu einem territorial begrenzten, auf bestimmte Weise verfaßten Gemeinwesen. Eine solche Identität ist unverzichtbar, solange keine glaubwürdigen und nachvollziehbaren Alternativen existieren.⁹¹

⁸⁸ vgl. „Kulturodynamik und Selbstinszenierung“ in inter taz, die tageszeitung vom 4.3.1997

⁸⁹ ebd., S. 15

⁹⁰ ebd.

⁹¹ In Europa ist es denkbar, daß durch das Experiment der europäischen Einigung ein Gemeinwesen im oben beschriebenen Sinne entsteht, welches die Funktion der

Mit dem Zugehörigkeitsgefühl zu einem staatlichen Gemeinwesen assoziiert der Einzelne also bestimmte Inhalte. Ulrich Beck bezeichnet diese als das „Eigene“ in Abgrenzung zu dem „Fremden“ und verweist damit auf das Problem der meist restriktiven Handhabung dieses Identitätsfaktors gegenüber Einwanderern ⁹². In diesem Sinne würde ich den deutschen Staatsbürgern ein Zugehörigkeitsgefühl zum bundesdeutschen, nationalstaatlich-demokratisch verfaßten Gemeinwesen konstatieren.

Allerdings ist das Vertrauen in die Basisinstitution Verfassung, die v. a. aufgrund ihres Gerechtigkeit (und damit individuelle Sicherheit) verheißenden Charakters eine breite Akzeptanz findet, durch die scheinbare Ohnmacht des Nationalstaats gegenüber aktuellen Problemen (Massenarbeitslosigkeit etc., vgl. 5.1.) labil.

5.3.2. Religion als identitätsstiftender Faktor in der modernen Gesellschaft?

5.3.2.1. Das Christentum

Die voranstehenden Kapitel versuchen, einen Begriff davon zu vermitteln, welche Rolle Religion in der modernen pluralistischen Gesellschaftsordnung spielt. Dabei lag der Schwerpunkt auf grundsätzlichen Betrachtungen über die drei großen Religionsgemeinschaften der Bundesrepublik: Der katholischen Kirche, der evangelischen Kirche und der inzwischen drittgrößten, der islamischen Glaubensgemeinschaft.

Bezüglich der christlichen Glaubensgemeinschaften wurde v. a. nach feststellbaren Einflüssen auf das gesellschaftliche Gefüge der Bundesrepublik gesucht. Es konnte gezeigt werden, daß das politische System und die christlichen Religionsgemeinschaften nicht nur ein adäquates Arrangement treffen konnten, um nicht konkurrierende Geltungsansprüche in identischen Bereichen geltend zu machen. Darüberhinaus wurde deutlich, daß durch die historisch ununterbrochene wechselseitige Bezogenheit von christlichen Kirchen und politischem Gemeinwesen nicht nur eine gemeinsame rechtliche, sondern in ihren Grundlagen auch philosophische und v. a. moralisch-ethische Basis entstanden ist.

5.3.2.1.1. Rückbezug auf Kapitel 2: Religiöse Ursprünge des Verfassungskonsenses

derzeitigen Nationalstaaten Schritt für Schritt übernehmen könnte; auch dieses Gemeinwesen wird aber nach dem Vorbild der bestehenden Einzelstaaten nationalstaatlich-föderalistisch aufgebaut sein.

⁹² vgl. Ulrich Beck 1993, S. 119 ff.

Besonders in einer Zeit, in der Identifikationsmöglichkeiten mit verschiedenen sozialen Gruppen und Organisationen (z. B. Arbeiterschaft, Gewerkschaften, politische Parteien) ⁹³ durch deren Zerfall oder zunehmende Unglaubwürdigkeit immer rarer werden, halte ich die Behauptung für plausibel, daß in den beschriebenen christlichen Orientierungen ein erhebliches Potential für gesellschaftliche Solidarität enthalten ist. Dieses steht durch die historische Bezogenheit von christlicher Religion und moderner Gesellschaft nicht im Widerspruch zu dem in der Verfassung festgehaltenen Konsens, sondern ist in ihn eingegangen.

5.3.2.2. Die Sonderstellung des Islam als identitätsstiftender Faktor in der modernen Gesellschaft

Der Schwerpunkt bei den Ausführungen über die islamische Glaubensgemeinschaft, welche erst in den letzten Jahrzehnten zu einem gesellschaftlich relevanten Faktor avancierte, lag zunächst auf der Herausarbeitung dessen, wie die gesellschaftspolitische Rolle des islamischen Glaubens aufgrund von dessen außereuropäischer Geschichte in den Zusammenhängen der europäischen Moderne einzuschätzen ist; dabei wurde dem orthodoxen islamischen Lebensentwurf mit seiner uneingeschränkten Beanspruchung des Ausfüllens allen privaten, aber auch allen öffentlichen, politischen, gesellschaftlichen Lebens eine prinzipielle konzeptionelle Unvereinbarkeit mit dem modernen europäischen Gemeinwesen konstatiert.

Der Versuch einer Einschätzung des tatsächlichen Unterstützungspotentials für einen fundamentalistischen Islam (der orthodoxe Wertlegungen aggressiv gegenüber der Mehrheitsgesellschaft vertritt) innerhalb der muslimischen Bevölkerung der Bundesrepublik mußte im Stadium der Spekulation verbleiben; trotz der Aktualität und massiven Medienpräsenz des Themas sind aktuelle empirische Untersuchungen erst im Entstehen begriffen (vgl. 3.3.).

Die Empirie wird in der Lage sein, die Ausmaße eines solchen Potentials näher zu bestimmen. Unabhängig davon ist jedoch offensichtlich, daß ein solches angesichts des im 4. Kapitel beschriebenen tiefgreifenden intrapersonalen Interessenkonflikts vorhanden ist.

Ich bin der Auffassung, daß neben der unabdingbaren Ablehnung und Bekämpfung fundamentalistischer (also offensiv den Verfassungskonsens gefährdender) *Aktivitäten* der besonderen subjektiven Schwierigkeit Rechnung getragen werden muß, die persönliche Identität als Muslim und die als Teil einer modernen Gesellschaft zu integrieren. Die Forderung nach ein-

⁹³ vgl. dazu ausführlich W. Heitmeyer 1997, Band 2, S. 44ff.

seitiger Integrations- Vorleistung durch Anerkennung der Werte der Verfassung ist zwar auf normativer Ebene naheliegend und befindet sich im Einklang mit der Notwendigkeit einer gemeinsamen Basis, von welcher aus sich der Integrationsprozeß entfalten müßte. Auf der faktischen Ebene ist jedoch nur da das bedingungslose Einfordern der universellen Gültigkeit der Verfassungsnormen erforderlich, wo diese tatsächlich gefährdet werden.

Die offensive Bekämpfung seiner muslimischen Identität muß bei jedem Muslim (der die Integration der Verfassungsnormen in sein Selbstverständnis noch nicht abschließend vollzogen hat) eine für den Integrationsprozeß kontraproduktive Wirkung zeitigen; die Identifikation mit *neuen* Werten kann nicht durch den Bruch mit alten erreicht werden, solange diese neuen Werte nicht als Bestandteil der eigenen Identität gewachsen sind. Vielmehr ist in dem Fall des ultimativen Einforderns des Bruches mit der gewachsenen Identität zugunsten einer bloß abstrakt (und damit im Selbstverständnis gar nicht) vorhandenen „Ersatzidentität“ der *Rückzug* in die 'vorhandene', diejenige als Muslim, zu erwarten.

Gerade auch denjenigen, die in dem Prozeß der Integration zweier von ihrer Genese her unversöhnlicher Identitäten schon fortgeschritten sind (Stichwort Euro- Islam), wird mit Ultimativen erstens der eigene Weg in die Integration erschwert, zweitens wird ihnen jeder Boden entzogen, die langwierige Bewußtseinsarbeit zu leisten, die bei denjenigen Muslimen mit einem orthodoxen Selbstverständnis nötig ist.

Tatsächlich vorhandene, normative Unvereinbarkeiten müssen natürlich im Konfliktfall, in welchem divergierende Wertvorstellungen aufeinanderprallen, offensiv ausgetragen werden. Solange dieser Fall jedoch nicht eintritt, ist neben dem stets zu wahren normativen Anspruch, die Werte der Verfassung *nicht* zur Disposition zu stellen, eine *diplomatische* Ebene erforderlich, von welcher aus der Prozeß, die Identität als Muslim und diejenige als Angehöriger der bundesdeutschen Gesellschaft zu integrieren, stattfinden kann.

Der unumgängliche normative Anspruch zur Assimilation mindestens bezüglich der Basisnormen der Mehrheitsgesellschaft führt- durch die dargelegte besondere Schwierigkeit der individuellen Integration der divergierenden Werte- ohne dessen diplomatische Handhabung mit großer Wahrscheinlichkeit zunehmend zu Desintegration, da der Rückzug auf die vertrauten Positionen gefördert wird, mit zunehmender Aggressivität der Assimilationsforderung zu weiterem Rückzug auf fundamentalistische Positionen.

Welche Möglichkeiten der diplomatischen Handhabung zur Verfügung stehen, werde ich in den folgenden Kapiteln aufzeigen.

Das Erlangen einer personalen Identität, die sich als „Verfassungspatriotismus“ artikuliert, kann sich nicht im radikalen Bruch mit der Tradition vollziehen, sondern nur im Wechselspiel mit einem moderater werdenden Islam.

Nur die *gleichzeitige* Identität als Verfassungspatriot *und* als Muslim erscheint mir zukunftsweisend; jeder Versuch, den dafür erforderlichen Prozeß zu erzwingen, fördert in meinen Augen die Tendenz zur Abkapselung von der Mehrheitsgesellschaft.

5.4. Zusammenfassende Betrachtungen

Im Umkehrschluß zu dem nur noch latent vorhandenen Sicherheitsgefühl durch eine ambivalent empfundene Zugehörigkeit zu einer sinnstiftenden religiösen Gemeinschaft einerseits (vgl. Statistiken in Kapitel 2) und einer zunehmenden Unsicherheit bezüglich der Problemlösungskompetenz der gemeinschaftlich gestützten Institution „Nationalstaat“ (zumal durch den Abbau gesamtgesellschaftlicher sozialer Sicherung und der damit verbundenen Infragestellung gesamtgesellschaftlicher Solidarität, vgl. 5.3.1.) ergibt sich ein Erklärungsansatz für wachsende Identitätsverlustängste innerhalb der Mehrheitsbevölkerung angesichts einer laienhaft betrachteten homogenen Glaubensgemeinschaft, über welche sich das ‘Wissen’ in der Regel auf verallgemeinernde, als mit eigenen Werten konkurrierende und somit als bedrohlich empfundene Zuschreibungen beschränkt.

Damit bietet unabhängig von einer tatsächlich von Muslimen ausgehenden gesellschaftlichen Spaltungstendenz durch die Etablierung einer ‘Gegengesellschaft’ allein die Suggestion einer solchen Gefahr Ansatzpunkt genug für reale Spaltung von anderer Seite: Eine steigende Angst vor Identitätsverlust innerhalb der Gesamtgesellschaft wird projiziert auf eine in Teilen tatsächlich, in der Wahrnehmung als geschlossene Einheit aber vermeintlich die eigene Identität bedrohende Gruppierung: ‘die Muslime’. Dies kann die Bildung bzw. das Erstarken zweier Subkulturen begünstigen: Zum Einen die einer islamischen als *Reaktion* auf die mit der internalisierten Bedrohungsthese zunehmende Ausgrenzung und Feindseligkeit durch die Mehrheitsbevölkerung, zum Anderen die einer rechtsextremen durch das zur einheitlichen Bedrohung stilisierte Feindbild ‘Islam’, gegen welches sich die rechte ‘Gegen’- Wehr formiert.

Eine Gruppierung, die Gemeinschaft und inneren Zusammenhalt signalisiert- und sei es nur in der Außenwahrnehmung- hält unserer sich in einem Entsolidarisierungsprozeß befindlichen Gesellschaft einen Spiegel vor. Das tatsächliche Bedrohungspotential ist wegen fehlender empirischer Belege momentan kaum nachvollziehbar. Deshalb erscheinen mir zwei Ebenen der Betrachtung wichtig:

1. ist unbedingt ein selbstbewußtes Eintreten für die universelle Gültigkeit der Verfassung an den Stellen nötig, an denen verfassungsfeindliche Aktivitäten und Haltungen sichtbar werden; gleichzeitig ist eine positive Wahrnehmung reformorientierter Kräfte dringend geboten, um deren Einfluß

innerhalb der islamischen Umma in der Bundesrepublik zu stärken. Absolut kontraproduktiv ist die einheitliche Markierung der in Deutschland lebenden Muslime als potentielle Verfassungsfeinde.

Um die Sensibilität für die nötigen *Differenzierungen* innerhalb der islamischen umma zu entwickeln bzw. dort, wo sie besteht, aufrechtzuerhalten, gebührt

2. dem unabhängig von der Präsenz von Muslimen stattfindenden Desintegrationsprozeß Aufmerksamkeit, mit dem die verstärkte Neigung zum Rückzug in bekannte Strukturen und zur Abgrenzung nach 'Außen', dem Fremden gegenüber, verbunden ist.⁹⁴

Eine weiterführende Herangehensweise kann also nicht nur die Verteidigung irgendwelcher Werte *gegen* eine Gruppe von Menschen sein, sondern auch die Aufrechterhaltung bzw. die Entwicklung von Elementen, welche *gesamtgesellschaftlich* ein identitätsstiftendes Zugehörigkeitsgefühl ermöglichen.

5.4.1. Gefahren und Chancen kollektiver Identität

Das im Begriff der islamischen Umma enthaltene, in unseren heutigen Lebenszusammenhängen kaum vorstellbare Gemeinschaftsdenken ist, worauf ich bereits in 3. hingewiesen habe, Anlaß für die berechtigte Befürchtung, daß der Rahmen eines starken Kollektivbewußtseins auch die Gefahr kollektiver Instrumentalisierung für islamisch- fundamentalistische Zielsetzungen beinhaltet.

Bei aller hier geäußerten Sympathie für ein basales kollektives Wertebeußtsein auf gesamtgesellschaftlicher Ebene als integrativer Faktor unserer individualisierten Existenz ist stets ein waches Bewußtsein für die eigene Geschichte geboten:

Die verhängnisvollen Folgen des zwischen 1933 und 1945 zur Masseneuphorie perfektionierten Bedienens kollektiver Identität, die im Nationalsozialismus damit verbundene Verzerrung und karikative Überbetonung des Ge-

⁹⁴ „Der gesellschaftliche Motor des Spätkapitalismus hat in seiner Entwicklungsdynamik viele Leitseile durchtrennt und mutet dem zeitgenössischen Subjekt den Verzicht auf diese Orientierungshilfen zu. Es muß sich in einer Welt ambivalenter Bedingungen zurechtfinden. Darin enthalten ist die Chance der selbstgestalteten und -verantworteten Lebensführung. Für viele Menschen ist diese Situation jedoch eine Überforderung. Sie greifen nicht nur begierig nach neuen standardisierenden Modellen des 'richtigen Lebens', die in einer überbordenden Fülle von den Medien und den Erlebnisindustrien angeboten werden. Sie reagieren teilweise auch mit der Wiederbelebung alter und der Produktion neuer Feindbilder, die Eigenes von Fremdem eindeutig und endgültig abgrenzen sollen. Solche Identitätsbedürfnisse, die als regressive Antworten auf die Erfahrung gesellschaftlicher Ambivalenzen verstanden werden können, stellen besondere Risikolagen für die nähere Zukunft dar.“ (H. Keupp in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, Band 2, S. 309 f.)

meinwohlgedankens sind Anlaß genug, die Gefahr einer totalitären Instrumentalisierung solchen Gedankenguts nicht nur innerhalb des Islam zu suchen.

Anschließend will ich mit einem Vergleich auf die Gefahr einer sich verfestigenden Kollektividentität unter Ausschluß der in Deutschland lebenden Muslime hinweisen.

5.4.2. Vergleich: Dem neuen 'kalten Krieg' mit alten Rezepten begegnen?

In Anspielung auf eine sich durch den Kommunismus, durch den kalten Krieg bedroht fühlende Gesellschaft formulierte der Soziologe J. Maier im Jahr 1969:

„Strikter Konformismus gegenüber den „heiligsten Werten“ und strikte Ächtung alles abweichenden Verhaltens gehören zu den Charakteren der bedrohten Gesellschaft.“⁹⁵

Eine gegenwärtig sehr populäre und durchaus eingängige These macht im „Kampf der Kulturen“ bzw. „Zusammenprall der Zivilisationen“ (vgl. Kapitel 8.2.1.) den Nachfolgekrieg nach Ende des kalten Krieges aus.

Mit der v. a. medial massiv in Erscheinung tretenden neuen weltweiten Bedrohung der westlichen Welt- durch die Welt des Islam- mit seiner potentiellen europäischen Entsprechung durch die dort lebenden Muslime liegt die Vermutung nahe, daß ein ähnlicher Konformismus sich auch im Zusammenhang der 'neuen Bedrohung' herausbilden könnte.

Bei der damaligen Entwicklung handelte es sich um das Bedürfnis nach einem Zugehörigkeitsgefühl in Abgrenzung zu einer v. a. von *außerhalb* der Gesellschaft wahrgenommenen Gefahr; heute sind die Menschen in der Bundesrepublik mit einer ihre Integrität aufs Spiel setzenden Lebenswelt konfrontiert, die Gefahr also ist in erster Linie nicht abstrakt ('der Kommunismus, der Ostblock'), sondern alltäglich erleb- und spürbar. In diesem Rahmen kommt die abstrakte Bedrohung 'der Islam' hinzu.

Ende der 60'er Jahre äußerte sich das gesteigerte Zugehörigkeitsbedürfnis u. a. in einer vermehrten Hinwendung der bundesdeutschen Bevölkerung zu den christlichen Glaubensgemeinschaften.⁹⁶

Die *Solidarisierung* der Mehrheitsbevölkerung *unter* pauschalierendem *Ausschluß* einer- äußerst heterogenen- Bevölkerungsgruppe, 'den Muslimen', in Analogie zu der 'neuen Frontlinie' zwischen den Kulturen als

⁹⁵ J. Maier in W. Bernsdorf (Hrsg.) 1969, S. 892

⁹⁶ ebd.

Nachfolgekrieg des Kalten Krieges hätte zwangsläufig die Beschleunigung bestehender Anomietendenzen zur Folge, da die Front hier mitten durch die Bevölkerung *eines* politischen Gemeinwesens verlaufen würde, nicht entlang eines eisernen Vorhangs zwischen konkurrierenden politischen Systemen.

Dabei würde es auf den ersten Blick keine Rolle spielen, welche der oben beschriebenen, als gedankliches und emotionales Gemeingut der gesamten Bevölkerung potentiell zugänglichen Werte- nationalstaatliche oder religiöse- für eine solch ausgrenzende Solidarisierung rezipiert würden.

In Kapitel 6 werde ich aber zeigen, daß die Einbeziehung christlicher Werte wesentlich vielversprechender bezüglich einer 'die Muslime' integrierenden, *gesamtgesellschaftlichen* Solidarität ist als das bloße Insistieren auf den Werten des bürgerlichen Rechtsstaats.

5.5. Positive Vision einer sich integrierenden multikulturellen Gesellschaft durch gelingende Kommunikation

Ideale Zielsetzung eines interkulturellen Dialogs, auf welchen Ebenen auch immer geführt, wäre die Integration des Individualismusprinzips der westlichen Sphäre und des Solidaritätsprinzips des Islam. Ein Euro- Islam könnte in der Lage sein- als eine gleichberechtigte Religionsgemeinschaft unter mehreren unter Anerkennung der individuellen, auch von der islamischen Lehre abweichenden Lebensgestaltung des Menschen- diese von einem in Reinform selbstmörderischen Individualismus geprägte Gesellschaft in Zusammenarbeit mit anderen integrativen Kräften um einen toleranten Gemeinschaftsbegriff, der Solidarität als eigenständigen Wert neben das individuelle Glücksstreben stellt, zu bereichern.

Als Einwand könnte man die Negativvision anführen: Eine solch weitgehende Verknüpfung ursprünglich stark widersprüchlicher Werte (Exklusivitäts- und Überlegenheitsanspruch der islamischen umma versus *gesamtgesellschaftliche* Solidarität/Integrität auf der Basis von Gleichberechtigung) kann nicht funktionieren, da Gemeinschaft und mit ihr die Solidarität mit der Relativierung der Basiswerte aufhört zu existieren.

Dieser Einwand, Solidarität sei nur innerhalb von homogenen Gemeinschaften möglich, nicht innerhalb von Gesellschaften, relativiert sich angesichts der sich am Spürbarsten im sozialen Sicherungssystem des Wohlfahrtsstaats Bundesrepublik Deutschland manifestierenden, gesellschaftsübergreifenden Solidarität, welche ja keine kurzlebige Erscheinung in diesem demokratischen Land ist und damit auf die Unterstützung der breiten Masse der Bevölkerung rechnen darf.

5.6. Selbstvergewisserung durch Konfrontation mit dem 'Anderen'?

Habermas zitiert Jaspers: „Selbstsein und In- Kommunikation- Sein ist untrennbar. (...) ...; er charakterisiert es (das ethisch- existentielle Gespräch, Anm. d. Verf.) vielmehr als freundschaftlich- polemische Auseinandersetzung mit konkurrierenden Lebensentwürfen. In der Begegnung mit fremden Existenzen gewinnen wir Klarheit über die Glaubensmacht, aus der die eigene Existenz ihre Kraft zieht.“⁹⁷

Als Ideal ist diese als Bereicherung verstandene Konfrontation mit dem 'Fremden' zweifellos erstrebenswert, und die angesprochene Selbstvergewisserung ist ebenso zweifelsfrei von großer Wichtigkeit für eine angstfreie Begegnung mit dem Anderen, dem 'Fremden', denn aus der Unsicherheit mangelnder eigener Identität entsteht ein irrationales Gefühl des Bedrohseins angesichts einer fremden Identität. Ich bezweifle aber, daß ein solch positiver Aspekt zum Tragen kommt, wenn die Selbstvergewisserung, die Suche nach der eigenen Identität nicht gleichzeitig auf anderer Ebene stattfindet: der Vergewisserung vorhandener Werte, von deren sicherer Basis der Mut zur *sachlichen* Konfrontation erst möglich wird.

Die Chance zur streitbaren, aber freundschaftlichen Begegnung wird überschattet durch die aus gleichem Anlaß- der Konfrontation mit einem divergierenden Lebensentwurf- erwachsende Gefahr einer unnötigen Polarisierung um der ausstehenden Selbstvergewisserung willen.

Gelingt es jedoch, aus der jeweiligen Grundsicherheit des eigenen Selbstverständnisses heraus zu einem angstfreieren Gesprächsklima zu gelangen, erscheint die prinzipiell nicht einlösbare Forderung nach uneingeschränkter Anerkennung in der Andersartigkeit in einem anderen Licht: Sie kann als Motor einer Dynamik in Erwägung gezogen werden, die ein Aufeinanderbeziehen (durch die klare Artikulation der einen wie der anderen Seite) erst ermöglicht und damit- als *alternative* Option zu der Etablierung einer Parallelgesellschaft- die Entwicklung eines Euro- Islam im Zuge eines Kommunikationsprozesses vorantreibt: „Da Anerkennung aber in letzter Instanz immer auch auf rechtliche Anerkennung hinausläuft, stehen kulturalistische Bewegungen vor dem Paradox, in der Suche nach Anerkennung sich irgendwann definieren und dadurch selbst aufgeben zu müssen.“⁹⁸

5.7. Schlußbemerkung: Über Kommunikation zur integrierten Gesellschaft

⁹⁷ J. Habermas 1997, S. 51

⁹⁸ Werner Schiffauer in taz vom 4.3. 97, S. 15

Angesichts der aufgezeigten Anomietendenzen halte ich Kommunikationsprozesse nicht nur für die Verhinderung einer Konfrontation zwischen Islam und westlicher Moderne, sondern auch um der gesellschaftlichen Integrität selber willen für den Schlüssel zu zukünftig gelingender Gesellschaft.

6.Kapitel

Kommunikation

6.1. Kommunikation in der Theorie

Als Zugang zur Kommunikationsproblematik im Zusammenhang mit interkultureller Verständigung möchte ich die jüngste Publikation von Jürgen Habermas⁹⁹ benutzen, da er sich hier in dem Essay „Vom Kampf der Glaubensmächte“ explizit mit den Möglichkeiten interkultureller Kommunikation und deren unbedingten Voraussetzungen beschäftigt.

Auch Habermas geht von der populären These vom „Kampf der Kulturen“ aus: „Nach dem Zerfall des Sowjetimperiums und dem Ende einer gesellschaftspolitisch begriffenen Polarisierung der Welt werden Konflikte zunehmend unter kulturellen Gesichtspunkten definiert- als Zusammenprall von Völkern und Kulturen, die in ihrem Selbstverständnis durch den traditionellen Gegensatz der Weltreligionen geprägt sind. In dieser Situation stellt sich uns Europäern die Aufgabe einer interkulturellen Verständigung zwischen der Welt des Islam und dem jüdisch- christlich geprägten Westen.“¹⁰⁰

Interessanterweise erhebt Habermas unhinterfragt *religiöse* Orientierungen zur Prämisse, unter der Kommunikation zwischen aus unterschiedlichen Kulturkreisen stammenden Menschen stattfindet bzw. stattfinden müßte. Da ich, wie ich bereits gezeigt habe, der Auffassung bin, daß christliche Orientierungen als sinnstiftendes Element unserem gesellschaftlichen Miteinander zugrundeliegen, lasse ich die angesprochene Unterstellung an dieser Stelle ebenfalls unhinterfragt.

Unter Beleuchtung der Philosophie Karl Jaspers spricht er von einer „... Kommunikation, die die Spannung zwischen antagonistischen Glaubensmächten zwar nicht auflösen, aber zum diskursiven Streit besänftigen kann.“¹⁰¹ Desweiteren sind seine Ausführungen von der Suche nach den Voraussetzungen für eine solche Kommunikation geprägt, auf die ich später eingehen möchte. Zunächst erscheint mir ein offensichtliches Manko charakteristisch für die Schwierigkeit, mit welcher die öffentliche Debatte

⁹⁹ „Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck“, J. Habermas 1997

¹⁰⁰ ebd., S. 41 f.

¹⁰¹ ebd., S. 42

um „interkulturelle Kommunikation“ behaftet ist: Habermas verbleibt auf einer abstrakten Ebene, unterstellt die Existenz von ‘antagonistischen Glaubensmächten’ und impliziert diesen Konstrukten nicht konkret benannte ‘Parteien’¹⁰² sowie ‘Mitglieder verschiedener Interpretationsgemeinschaften’¹⁰³. Im Unklaren bleibt in unserem Zusammenhang, ob etwa die in Deutschland lebenden Muslime oder eine einschätzbare Anzahl dieser Gruppe einer als homogen betrachteten Gemeinschaft, der ‘Glaubensmacht Islam’, zuzuordnen sind; genauso wird mit der „antagonistischen Glaubensmacht“ verfahren: Habermas geht nicht konkret darauf ein, wen er zu den Streitern dieser konkurrierenden ‘Glaubensmacht’ zählt oder auch nur, ob jener ‘Glaubensmacht’ allein der Glaube an Jesus Christus bzw. die Trinität oder aber der an die Universalität der gesamten abendländischen Kultur innewohnt. Der angesprochene Konflikt zwischen ‘Völkern und Kulturen’ ließe darauf schließen, Konfliktpotential- und damit Kommunikationsbedarf- bestehe zwischen z. B. ‘dem türkischen Volk’ und ‘dem deutschen Volk’, jeweils als Vertreter der benannten Glaubensmächte (= Kulturen?) verstanden.

Habermas ist auf der Suche nach den ‘Voraussetzungen gelingender Kommunikation’ insbesondere für die interkulturelle Verständigung, die allerdings in meinen Augen ohne die Benennung der jeweiligen Kommunikationspartner ins Leere zielen muß. Insofern halte ich die Bestimmung solcher realer Kommunikationspartner für den entscheidenden Schritt in Richtung eines fruchtbaren Dialogs.¹⁰⁴

Einer solchen, im Konkreten wegen des damit einhergehenden Heraufbeschwörens auffindbarer Fronten zwangsläufig unangenehmen Benennung von Konfliktparteien sich elegant entziehend, erwecken die von ihm ausgemachten Grundlagen gelingender Kommunikation zunächst Sympathie, seine Schlüsse allerdings erscheinen selbstwidersprüchlich:

Er gelangt zu der „...Einsicht, daß interkulturelle Verständigung nur unter Bedingungen symmetrisch eingeräumter Freiheiten und reziprok vorgenommener Perspektivübernahmen gelingen kann. Erst dann kann sich eine politische Kultur ausbilden, die auch für die Notwendigkeit der menschen- oder grundrechtlichen Institutionalisierung angemessener Kommunikationsbedingungen empfindlich wird.“¹⁰⁵

Ich möchte die zitierten Sätze nacheinander betrachten.

¹⁰² ebd., S. 46

¹⁰³ ebd., S. 55

¹⁰⁴ In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf das weitgehende Fehlen von Anhaltspunkten zur Differenzierung klar unterscheidbarer Positionen sowie deren quantitativen Rückhalts innerhalb der islamischen Umma in Deutschland hingewiesen. Einerseits verweist dies auf eine Verantwortung der Mehrheitsgesellschaft, sich intensiver u. a. mit Hilfe empirischer Untersuchungen mit den verschiedenen Erscheinungsformen des Islam in Deutschland auseinanderzusetzen. Nicht zuletzt fehlt aber die öffentliche Artikulation von muslimischer Seite. Diese wiederum würde über umfangreicheres empirisches Material einklagbar, da auf der Basis entsprechender Untersuchungen mindestens die relevanten Ansprechpartner herausgefunden werden könnten.

¹⁰⁵ ebd., S. 58

Bezüglich eines philosophischen Diskurses stimme ich Habermas uneingeschränkt zu, daß, wie er auf das obige Zitat hinarbeitend formuliert, einzig gegenseitiger Respekt und die wechselseitige Anerkennung als an einem Diskurs Beteiligte, in dem beide Seiten voneinander lernen können, zu tatsächlicher Verständigung führen kann. In diesem Zusammenhang erscheint mir auch das Ziel einer freundschaftlichen Polemik ¹⁰⁶ nicht bloß erstrebenswert, sondern auch erreichbar. Jede andere Ebene der Auseinandersetzung jedoch, zumal in der von uns betrachteten minderheitlichen Existenz von Angehörigen eines Kulturkreises innerhalb eines anderen Kulturkreises, wird die zitierten Schlußfolgerungen als unbrauchbar ausweisen: Grundlage 'symmetrisch' eingeräumter Freiheiten müßte ja eine Symmetrie sein, welche für die Mehrheit nachvollziehbar ist. Das Zugeständnis der für sich selbst in Anspruch genommenen Freiheiten wird allemal leichter fallen als dasjenige von Freiheiten, die in der Mehrheitsgesellschaft unüblich oder unbekannt sind, also von einer umgekehrten Asymmetrie im Vergleich zur Asymmetrie der bestehenden Mehrheitsverhältnisse gekennzeichnet wäre.

Für die „reziprok vorgenommenen Perspektivübernahmen“ gilt das Gleiche: Die unstrittige Notwendigkeit der Perspektivübernahme setzt zunächst ein Interesse an der anderen Perspektive voraus, das mangels existentiellen Anpassungsdrucks von Angehörigen der Mehrheit in der Regel nicht vorhanden sein dürfte. Dieses unter idealistischen Gesichtspunkten begrüßenswerte Kommunikationsmodell kann also allenfalls symbolisch auf intellektueller Ebene Anwendung finden. ¹⁰⁷

Bei der Betrachtung des zweiten zitierten Satzes möchte ich den Einwand erheben, daß meines Wissens in der Bundesrepublik Deutschland Kommunikationsbedingungen herrschen, die der „Notwendigkeit der menschen- oder grundrechtlichen Institutionalisierung“ solcher Bedingungen weitgehend Rechnung tragen. Die erforderlichen Institutionen erst aus dem interkulturellen Dialog entwickeln zu wollen, würde die Aufgabe der bestehenden Institutionen, also bedingungslosen Kulturrelativismus bedeuten. Auf politischer Ebene halte ich aber gerade die Aufrechterhaltung der bestehenden Standards für die friedentiftende Komponente, auch und gerade weil sich der universelle Gültigkeitsanspruch individueller Menschenrechte ohne diesbezüglichen Kulturimperialismus nicht aufrechterhalten lassen würde. Daß eine solche Vorgehensweise die Basis des bundesdeutschen Gemeinwesens in Frage stellen würde, wurde in den Kapiteln 1- 4 bereits hinlänglich beleuchtet.

Unabhängig von den m. E. wenig gelungenen Schlußfolgerungen des untersuchten Textes enthält dieser einige auch in meinen Augen ganz entscheidende Voraussetzungen für einen interkulturellen Dialog.

¹⁰⁶ ebd., S. 44

¹⁰⁷ In einer relativierten Form möchte ich aber gerade der Sozialarbeit eine diesbezügliche Sonderstellung unterstellen, da hier das erforderliche Interesse vorhanden ist bzw. in Anbetracht der sich in den Arbeitsfeldern der Sozialarbeit verstärkt äußernden (Des-) Integrationsproblematik vorhanden sein sollte. Vgl. dazu Kapitel 9.

V. a. die Unterscheidung zwischen den Aspekten des „Guten“ und des „Gerechten“¹⁰⁸ erscheint mir geeignet, sinnvolle- und praktikable- Kommunikation herbeizuführen. Das „Gerechte“ meint hier die Bedingungen eines gerechten politischen Zusammenlebens, während das „Gute“ unterschiedliche Lebensentwürfe bezeichnet. Wie Habermas bin ich der Ansicht, „...daß in kontroversen weltanschaulichen, also existentiellen Fragen eine noch so vernünftig geführte diskursive Auseinandersetzung nicht zu Einverständnis führen wird.“¹⁰⁹ Diese Einsicht grenzt sowohl Möglichkeit als auch Anspruch interkultureller Verständigung stark ein, die existentiellen Grundwahrheiten eines jeweiligen Glaubens entziehen sich- um ihres Fortbestands Willen- der diskursiven Auseinandersetzung. Was bleibt, ist die Erarbeitung gemeinsamer Spielregeln zur friedlichen Gestaltung des Miteinander.

Den Minimalkonsens für die Entwicklung und beiderseitige Akzeptanz dieser Regeln macht Habermas in der Vernunft aus, wobei er die moderne Philosophie in Anlehnung an Jaspers zu großen Teilen eher dem Glauben als dem Wissen zurechnet und diese damit keinen wesentlichen Schritt weiter in Richtung von Verständigung geht als die Religionen selbst. Kommunikation zwischen verschiedenen 'Glaubensmächten', darin stimme ich mit ihm überein, ist aber gerade auf ein unparteiliches Grundwissen angewiesen, welches von beiden Parteien geteilt wird.

Die Anerkennung der menschlichen Vernunft als einzig zur Verfügung stehendes Instrument zur Beurteilung auch des Glaubens (nicht aber deren Ursprung erklärend) machte im Christentum möglich, was Habermas „Distanzierung von sich selbst“ nennt; erst mit diesem Schritt wird der Diskurs über den Glauben denkbar.

Die christliche Religion in ihrer heutigen Gestalt ist eine Religion nach der Aufklärung, sie hat den Vernunftbegriff in ihre Lehre integriert. Insofern scheint die grundsätzliche Fähigkeit der christlichen Glaubensgemeinschaft, ob explizit oder als integrativer Bestandteil der bundesdeutschen Gesellschaft in Erscheinung tretend, zum Dialog auf dessen Basis nicht in Frage zu stehen.

Für welche Teile der islamischen Glaubensgemeinschaft dies geltend gemacht werden kann, habe ich in den Kapiteln 3 und 4 aufgezeigt.

6.2. Wer soll mit wem kommunizieren?

Als Grundvoraussetzung für gelingendes, d. h. friedliches gesellschaftliches Zusammen- Leben betrachte ich nach wie vor eine Kommunikation, die einen Interessenausgleich zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen herbeizuführen in der Lage ist. In diesem Zusammenhang ging ich vor eingehender Beschäftigung mit für meine Arbeit grundlegenden Begriffen als selbstverständlich davon aus, in dem von mir gewählten

¹⁰⁸ ebd., S. 54

¹⁰⁹ ebd., S. 56

Zusammenhang „Muslime in der bürgerlichen Gesellschaft“ besagte Gruppierungen bereits durch den Titel hinlänglich benannt zu haben: Die in Deutschland lebenden Muslime als Angehörige der islamischen Glaubensgemeinschaft auf der einen, die übrige bundesdeutsche Bevölkerung als Angehörige einer auf bestimmte Weise verfaßten Gesellschaft auf der anderen Seite.

Im Laufe der bisherigen Ausführungen ist schnell offensichtlich geworden, daß diese Gegenüberstellung mindestens problematisch, wenn nicht unzulässig ist, da sie eine Gleichstellung der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft nahelegt. So war ich gezwungen, zunächst einige Schritte zurückzugehen, um mich über die Klärung der genannten Begriffe in Kapitel 1 und die Beleuchtung des jeweiligen kulturellen Hintergrundes in Kapitel 2- 4 und schließlich der Einschätzung im 5. Kapitel, in welcher Form und unter welchen Prämissen sich die Individuen in der Konfliktgesellschaft organisieren, der entscheidenden Frage zu nähern:

Wer soll im besagten Zusammenhang mit wem kommunizieren?

Nachdem ich mich in 6.1. mit den grundsätzlichen Voraussetzungen für (interkulturelle) Kommunikation auseinandergesetzt habe, gehe ich nun der dabei als essentiell benannten Fragestellung nach.

6.2.1. Die Kommunikationspartner

Während meiner Bemühungen um die Gegenüberstellung von Kommunikationspartnern konnte ich die muslimische Glaubensgemeinschaft nicht als eine *einheitliche*, von gemeinsamen, nach Außen abgrenzenden Glaubenssätzen getragene Gemeinschaft ausmachen, die einheitliche Interessen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft geltend machen würde. Zwar ist in der theoretischen Darstellung gezeigt worden, daß ein starkes gemeinschaftliches Potential durch das grundsätzliche Selbstverständnis praktizierender Muslime als Angehörige der islamischen Umma vorhanden ist. Inwieweit darin jedoch ein grundlegender Unterschied zu Angehörigen der christlichen Glaubensgemeinschaft im Sinne einer Unvereinbarkeit mit der bundesdeutschen Verfassung enthalten ist, ist aufgrund fehlender Informationen bezüglich der individuellen *Interpretationen* des islamischen Glaubens nicht seriös einzuschätzen. Insofern kann sich das Augenmerk im Moment lediglich auf eine sich im konkreten Fall formierende muslimische Interessenvertretung richten, um darüber Vertreter *verschiedener* islamischer Interpretationsgemeinschaften auszumachen.

Die Mehrheitsbevölkerung bildet insoweit eine Gesinnungsgemeinschaft, als daß sie (jedenfalls in der Konfrontation mit islamischen Geltungsansprüchen, die dem entgegenstehen) in den dem öffentlichen Diskurs entzogenen, konsensualen Werten der Verfassung übereinstimmen und den Fort-

bestand der universellen Gültigkeit der verfassungsmäßigen Ordnung auf dem Gebiet der Bundesrepublik als selbstverständlich erachten.

In den Punkten, wo durch das Einfordern oder die konkrete Verwirklichung islamischer Lebensführung auf dem Gebiet der Bundesrepublik die alltägliche Lebensführung und die Verhaltensweisen von Nichtmuslimen mit der nachbarschaftlichen islamischen Lebensführung in Konflikt geraten, bilden sich Interessenvertretungen bundesdeutscher Staatsbürger heraus.

In Anbetracht der wegen ihrer Organisiertheit als Gesprächspartner greifbaren christlichen Kirchen halte ich diese für die vielversprechendsten Dialogpartner innerhalb der Mehrheitsbevölkerung, die einen wesentlichen Beitrag zunächst zum Ingangkommen eines interkulturellen Dialoges zu leisten in der Lage wären¹¹⁰; gerade die Tatsache, daß es sich hier zunächst um den Versuch einer *interreligiösen* Verständigung handelt, der aufklärerische Werte nur am Rande behandelt und die grundsätzliche Wahrheit des Gottesglaubens nicht anzweifelt, kann zu einer Annäherung an einen Diskurs führen, als dessen Basis sich auch mit orthodoxen Muslimen die von Habermas angemahnte Vernunft herausbildet. Für den Dialog mit progressiven Gruppierungen innerhalb der islamischen Umma ist diese Basis bereits vorhanden.

6.3. Ezan- muslimischer Gebetsruf in deutschen Städten?

Der aktuell häufigste Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen einer muslimischen und einer nichtmuslimischen Interessenvertretung sind die Anträge islamischer Vereinigungen auf Genehmigung des islamischen Gebetsrufs (arabisch Azan, türkisch Ezan).

Anhand dieses Beispiels können wir sowohl mißlingende Kommunikation zwischen sich verhärtenden Fronten beobachten als auch hoffnungsvolle Ansätze einer Kommunikation, die sich um Interessenausgleich bemüht.

Der Ezan ist die Aufforderung zu den fünf täglichen Gebeten (von Sonnenaufgang bis zwei Stunden nach Sonnenuntergang). Er wird stets in arabischer Sprache vom Muezzin, dem Gebetsrufer, vorgetragen; inzwischen ist vielerorts eine Verstärkung des Rufes über Lautsprecher üblich.

¹¹⁰ und die diese Verantwortung stellenweise auch sehr engagiert wahrnehmen; in diesem Zusammenhang möchte ich auf den Besuch einer der zahlreichen Veranstaltungen örtlicher christlicher Kirchengemeinden im Rahmen der Dauerinitiative „WCRP- Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ verweisen. Die regelmäßige Zusendung des WCRP- Programms kann unter der folgenden Adresse angefordert werden: WCRP Witten, c/o Rainer Wichelmann, Ahornweg 11, 58456 Witten.

Moscheevereine in verschiedenen deutschen Städten beantragen in den letzten Jahren die Genehmigung zur Durchführung des Ezan mit unterschiedlichem Erfolg.

Ich messe einer hier gelingenden Konfliktregulierung aufgrund des starken Symbolcharakters des Gegenstands der Auseinandersetzung entscheidende Bedeutung für den zukünftigen Kommunikationsprozeß bei:

‘Der Islam’ wird mit der Aufforderung zum Gebet öffentlich präsent. Zum Einen besteht hier die Möglichkeit, mit der *grundsätzlichen* Akzeptanz des Ezan aktiv Toleranz gegenüber der Religionsausübung von Muslimen zu üben; zum Anderen können hier symbolisch Modalitäten ausgehandelt werden, *wie* bzw. *in welchem Rahmen* die Religionsausübung einer muslimischen Minderheit in der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft vonstatten gehen kann.

Dabei kommt der Relativierung der Ansprüche der Antragsteller ein hoher symbolischer Wert zu: Wie ich nachfolgend in der Dokumentation verschiedener bereits existenter Kompromißlösungen aufzeigen werde, ist im Zusammenhang mit dem Gebetsruf von muslimischer Seite eine Kompromißbereitschaft zu beobachten, die exemplarisch sein kann für einen Prozeß, der einen mit der modernen Gesellschaft zu vereinbarenden Islam hervorbringt bzw. diesem öffentliche Geltung verschafft, sofern er bereits existiert.

Indem- öffentlich- islamische Geltungsansprüche respektiert werden (und somit ein Entgegenkommen zu erkennen ist), diesen aber gleichzeitig Geltungsansprüche der Mehrheitsgesellschaft gegenübergestellt werden, werden islamische Glaubensinhalte an dem Punkt, an dem sie mit Bedürfnissen der Mehrheit in Konflikt geraten, *verhandelbar* und nur in dem Maße zugelassen, wie es für die Mehrheit akzeptabel ist.

Hier besteht die Möglichkeit, Kommunikation zu gestalten, indem man den unterschiedlichen Strömungen innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft in der Bundesrepublik jeweils angemessen gegenübertritt: Wo Ultimativforderungen gestellt werden, muß diesen entschieden entgegengetreten werden, sei es durch die jeweilige Stadtverwaltung, sich formierende Bürgerinitiativen oder durch die christlichen Kirchen. Diese können in anderen Fällen, in denen kompromißbereite Muslime rücksichtsvoll nach einer Lösung für ihre freie Religionsausübung suchen, unter Rückgriff auf den bereits praktizierten christlich- islamischen Dialog eine Vermittlerrolle übernehmen, um pauschal ablehnende Reaktionen zu relativieren (sofern eine einen Interessenausgleich herbeiführende Lösung nicht auch ohne ihr Zutun zustandekommt).

Die Informationen für die folgende kurze Schilderung bestehender positiver Lösungsstrategien, aber auch das Negativbeispiel einer undifferenzierten Diffamierung von Muslimen (also einer symbolischen Umgehungsweise im

negativen Sinn) entnehme ich den in der Fußnote angegebenen Quellen.
111

Eine überregionale Diskussion ist um den Antrag zweier türkischer Moscheevereine in Duisburger Stadtteilen entstanden, da hier die Anträge innerhalb der Bevölkerung auf breite Ablehnung gestoßen sind. Die öffentliche Bekämpfung der Anträge geht v. a. auf die Initiative des Pfarrers der evangelischen Kirchengemeinde Duisburg-Laar zurück, Pfarrer Reuter, der in einer mehrseitigen kostenintensiven Zeitungsanzeige und in öffentlichen Diskussionen gegen die Genehmigung des Ezan Front macht.

Pfarrer Reuter argumentiert dabei nicht nur auf der Ebene, auf welcher die deutschen Bürger in der Nachbarschaft tatsächlich von dem Gebetsruf, also dem eigentlich zu verhandelnden Sachverhalt betroffen sind. Er bedient sich einer 'den Islam' pauschal diffamierenden Argumentation, indem er die einem orthodoxen Islam immanenten Prinzipien (z. B. „Einheit von Glaube, Recht und Politik“) mit schlicht falschen Behauptungen („Christen und Muslime glauben nicht an denselben Gott.“) kombiniert. V. a. aber wird eine gänzlich undifferenzierte Betrachtung 'des Islam' zugrundegelegt, der Ezan pauschal als eine mit dem Grundgesetz unvereinbare Handlung disqualifiziert. Durch die öffentliche Agitation von Pfarrer Reuter wurde eine aggressive Stimmung innerhalb der deutschen Bevölkerung der betroffenen Stadtteile provoziert, die eine differenzierte sachliche Auseinandersetzung mit dem Antrag der Moscheegemeinden nahezu unmöglich macht. Die Reaktion evangelischer wie katholischer Kirchenfunktionäre wie auch die der Pfarrer umliegender Kirchengemeinden auf Pfarrer Reuters Verhalten ist durchweg ablehnend.

Die rechtliche Beurteilung des Sachverhalts ist zwar nicht abschließend geklärt, es deutet jedoch alles darauf hin, daß der Ezan prinzipiell gestattet werden muß, da er nach Abwägung konkurrierender Rechtsgüter durch

¹¹¹ Im Folgenden stütze ich meine Ausführungen in erster Linie auf die Materialsammlung

„Ezan- heimatlicher Gebetsruf in der Fremde?

Vorüberlegungen zu einer Stellungnahme Evangelischer Kirchengemeinden (Erläuterungen, Sachstandsbericht und Bemerkungen zu einem neuerlichen Problem in der multikulturellen Gesellschaft der BRD)“, herausgegeben von Erhard Kayser, Islambeauftragter der evangelischen Kirche von Westfalen, Bergkamen im Februar 1997.

Zum Vergleich konnte ich heranziehen das

„BürgerInnenInfo Klartext (Januar 1997)- Soll in Duisburg der Muezzin rufen? (Presse-dokumentation, Hintergrundmaterial, Meinungsäußerungen)“

der Bürgerinitiative 'DuisBürgerBündnis'

sowie die Pressedokumentation der „Beratungsstelle für Islamfragen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen“, Rudolfstr. 135, 42285 Wuppertal

Artikel 4 Absatz 2 Grundgesetz („Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“) gedeckt ist.¹¹²

Die Dokumentation von Herrn Kayser benennt 16 Städte, in denen der E-zan unter verschiedenen Modalitäten erfolgen darf:

Die Stadt Lünen ist der Auffassung, der E-zan sei überhaupt nicht genehmigungspflichtig; hier besteht lediglich eine Vereinbarung auf Lärmbe-schränkung nach dem Bundesemissionsschutzgesetz.

In Düren ist der E-zan seit 1987 genehmigt und erfolgt fünfmal täglich; in mehreren weiteren Städten (Hamm, Iserlohn, Ratingen, Siegen) ist der lautsprecherverstärkte E-zan ohne Einschränkung genehmigt. (Zum Ver-gleich: Dies ist in niederländischen Kommunen inzwischen gängige Pra-xis.)

Die für meine Perspektive einer symbolisch aussagekräftigen Ausein-dersetzung interessanten Beispiele sind aber v. a. diejenigen, bei denen aus einem Interessenkonflikt zwischen Antragstellern und Stadtverwaltung und/oder Anwohnern eine konstruktive Lösung erwachsen konnte. Dafür gibt es unterschiedliche Beispiele: So ist in verschiedenen Städten der E-zan zwar grundsätzlich genehmigt, jedoch ohne Lautsprecherverstärkung (z. B. Pforzheim).

Die Lösung, welche in meinen Augen die Vielversprechendste ist, ist die Reduktion des täglich fünfmaligen Gebetsrufs zwischen 6 und 22 Uhr auf im Einzelfall (etwa in Ahlen durch einen „Runden Tisch“ unter Beteiligung von Anwohnern, der Stadtverwaltung, Kirchenvertretern und der An-tragsteller) ausgehandelte Zeiten. Beispielsweise in Aachen, Bergkamen und Oldenburg erschallt der E-zan lediglich freitags zum Mittagsgebet; in Dortmund erfolgt er ebenfalls in 10 Moscheen nur freitags, in 2 weiteren dreimal täglich.

Die Antragsteller in Lünen („nicht genehmigungspflichtig“, s. o.) beschrän-ken sich freiwillig auf den einmal wöchentlich in der Mittagszeit durchge-führten Gebetsruf zum Freitagsgebet.

In Mannheim, wo Deutschlands bisher größte Moschee mit einem 32 Meter hohen Minarett liegt, wird mit Rücksicht auf die Anwohner ganz auf den E-zan verzichtet; ebenso wurde der Verzicht auf den E-zan bereits in der Planungsphase einer Moschee in Mörfelden- Walldorf ausgesprochen.

Ich halte die angeführten Kompromißlösungen deshalb für die sinnvollsten, weil sie einerseits den berechtigten Interessen der deutschen Anwohner Rechnung tragen, die sich durch den E-zan belästigt oder, v. a. in Stadttei-len mit hohem muslimischen Bevölkerungsanteil, durch die nun auch sym-bolisch verstärkte Präsenz der fremden Kultur, in ihrer Identität bedroht fühlen. Andererseits wird einer kompromißbereiten Haltung auf Seiten der

¹¹² vgl. Rechtsgutachten für die Stadt Bergkamen, Heidi Michelis, Dortmund , 30. 10. 1995 in Erhard Kayser 1997: „E-zan- heimatlischer Gebetsruf in der Fremde?“

muslimischen Antragsteller (die rechtlich gute Chancen haben, ihr Anliegen durchzusetzen, und zwar lediglich mit einer Einschränkung bezüglich der Lautstärke, nicht aber bezüglich der Häufigkeit) dabei mit Wohlwollen begegnet.

6.4. Persönliche Erfahrungen in der Kommunikation mit Muslimen

6.4.1. Die fehlenden 'Innenansichten'

Meine Recherchen nach Veröffentlichungen türkischer Verlage in deutscher Sprache, welche auf (von der beispielsweise Bassam Tibis als eines westlichen Politologen islamischen Glaubens abweichenden) Positionen muslimischer Autoren zum Thema „Muslime in der bürgerlichen Gesellschaft“ hätten verweisen können, blieben erfolglos.¹¹³ Daher kann ich die tatsächliche Kommunikationsbereitschaft von Muslimen bezüglich divergierender Vorstellungen eines Zusammenlebens von Muslimen und Nichtmuslimen in der bürgerlichen Gesellschaft, also nicht die ihnen von Außen konstatierte, lediglich anhand meiner persönlichen Erfahrungen in Diskussionsveranstaltungen zum Thema, an welchen auch Muslime teilnahmen, sowie anhand persönlicher Gespräche mit mir bekannten Muslimen 'beurteilen'. Es liegt auf der Hand, daß es sich dabei nur um einige Momentaufnahmen handeln kann, nicht etwa um verifizierbare Aussagen mit über den Einzelfall hinausgehender Aussagekraft. Dies ist allerdings in erster Linie auf das mangelnde deutschsprachige Mitteilungsbedürfnis muslimischer Autoren zurückzuführen.

Explorative Interviews mit Funktionsträgern islamischer Einrichtungen, wie ich sie ursprünglich anhand eines in Zusammenarbeit mit meinem Kommilitonen Lothar Gahmann entwickelten Fragebogens geplant hatte, wären sicher hilfreich gewesen. Leider konnte ich diese aus zeitlichen Gründen nicht durchführen, zumal besagter Fragebogen nur in Entwurffassung vorliegt und noch keinem Pretest unterzogen wurde.

In den folgenden Abschnitten will ich die Notwendigkeit der eingeforderten Differenzierung anhand einiger sehr unterschiedlicher Kommunikationshaltungen illustrieren.

¹¹³ Weder das Essener 'Zentrum für Türkeistudien' noch die 'Beratungsstelle für Islamfragen der Ev. Kirche im Rheinland und der Ev. Kirche von Westfalen' in Wuppertal konnten mir diesbezüglich weiterhelfen; vom Leiter des 'Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland' in Soest, Herrn Muhammad Salim Abdullah, erhielt ich die Auskunft, daß ich mich hiermit auf einer erfolglosen Suche befände, da es keine entsprechenden Publikationen gebe.

6.4.2. Gesprächskultur

Das 1. Beispiel schildert eine Situation, bei der ich in einem sehr angenehmen Gespräch, welches mit kritischer Distanz gegenüber dem eigenen Glauben und uneingeschränkten Diskussionsmöglichkeiten verbunden war, die praktische Umsetzung des vorne eingeführten Begriffs „Euro- Islam“ erleben konnte.

Dabei saß die junge türkische Frau, die meine Gesprächspartnerin war, trotz der mißbilligenden Blicke einiger vorübergehender Landsleute mit mir kaffeetrinkend in der Fußgängerzone unserer gemeinsamen deutschen Heimatstadt. Dabei nahm sie bewußt die später anstehende häusliche Diskussion in Kauf, die in ihren Augen unumgänglich war, da sie sicher sein konnte, daß ihre Familie über ihr Verhalten informiert werden würde.

Es ist eine solche mutige Haltung, aus der eine Öffnung des Islam erwachsen kann. Da diese junge Frau trotz ihrer oft stark kritisierten Verhaltensweisen einen positiven Kontakt zu ihrer Familie und anderen Muslimen pflegt, bleibt ihr Handeln nicht auf ihre Person beschränkt; sie fungiert vielmehr als Multiplikator gerade auch für Mädchen und junge Frauen, die noch keinen so selbstbewußten Umgang mit ihren Herkunftsfamilien entwickelt haben bzw. aufgrund von Repressalien nicht entwickeln konnten, und steht für diese Frauen als Ansprechpartnerin zur Verfügung.

Das 2. Beispiel beschreibt eine gänzlich andere Art der ‘Kommunikation’, nämlich die gegenseitigen Unverständnisses.

In einer der beschriebenen Veranstaltungen mit dem Titel „Die Frau im Islam“¹¹⁴ fand im Anschluß an die sich um Differenzierung bemühen den Ausführungen der iranischen Vortragenden, Frau Fatemeth Tabatabai, eine Diskussionsrunde statt. Unter den etwa 30 Anwesenden befanden sich auch ca. 8 Muslima¹¹⁵, die der ‘Muslimischen Frauengruppe „Dialog“ aus Hagen angehörten. Im Verlauf der Diskussion, die stark geprägt war von den selbstbewußten Beteuerungen dieser Frauen sowie zwei weiterer anwesender muslimischer Frauen, der Islam behandle Frauen *prinzipiell* als gleichberechtigt, möchte ich folgende Reaktion exemplarisch für die Gesprächskultur dieses eindrucksvollen Abends darstellen:

Eine der Anwesenden schilderte ein Erlebnis während eines Besuchs bei ihrer in Istanbul lebenden, mit einem Türken verheirateten Schwester. Sie hatte gemeinsam mit ihrer Schwester ein Kaffeehaus aufgesucht, wo sie jedoch als einzig anwesende Frauen nicht bedient, sondern ignoriert wur-

¹¹⁴ veranstaltet am 26.2.97 von der Volkshochschule Witten

¹¹⁵ Bezeichnung für Muslimin (Singular und Plural), übernommen aus dem Sprachgebrauch der Zeitschrift „Inter- Kulti Dialog“, herausgegeben von der ‘Muslimischen Frauengruppe „Dialog“, Södingstr. 18, 58095 Hagen.

den. Auf die Nachfrage dieser Teilnehmerin, wie sich eine solch diskriminierendes Verhalten mit der Behauptung vereinbaren ließe, die Frau habe im Islam gleiche Rechte wie der Mann, antwortete eine der Muslima, daß sie in diesem Verhalten keinerlei Diskriminierung erkennen könne, da der Besuch eines Kaffeehauses, in welchem prinzipiell nur mit Kartenspielen Zeit vergeudet werde, nicht im Interesse einer gläubigen Muslima liege und auch die sich dort aufhaltenden Männer sich unislamisch verhalten würden; vielmehr sei es nach islamischem Verständnis deren Aufgabe, sich statt des 'sinnlosen' Aufenthalts in dem Kaffeehaus zu Hause um ihre Familien zu kümmern. Die gestellte Frage sei insofern obsolet.

Auf den Einwand, daß die anwesenden Männer- im Gegensatz zu den Frauen- sich aber trotz der moralischen Verwerflichkeit ihres Verhaltens die Freiheit des Besuchs eines Kaffeehauses erlauben könnten, war der von den übrigen anwesenden Muslima vehement unterstützte Kommentar wiederum der Verweis darauf, daß eine positive Veränderung der geschilderten Situation einzig darin liegen könne, daß auch die Männer auf den Besuch des Kaffeehauses verzichteten, also wiederum in einer Aktivität seitens der Männer. Trotz lebhafter Diskussion unter reger Beteiligung mehrerer TeilnehmerInnen gelang es nicht, das angesprochene Problem auf der Sachebene zu erörtern (was zwangsläufig zur faktischen Anerkennung der minderen Entscheidungsfreiheit der Frau mindestens den angesprochenen Sachverhalt betreffend geführt hätte). Die Argumentation bewegte sich innerhalb eines geschlossenen moralischen Denkkonstrukts und endete dementsprechend mit einer moralischen Begründung für die Unzulässigkeit bzw. Irrelevanz der Fragestellung, es wurde also auf zwei gänzlich verschiedenen Ebenen argumentiert, bis schließlich resigniert zu anderen Fragestellungen übergegangen wurde. Von einer diskursiven Auseinandersetzung konnte keine Rede sein; dies war eine Erfahrung, die wenig Anlaß zur Hoffnung auf Verständigung mit Teilen der muslimischen Bevölkerung gab.

6.4.3. Gesprächsverweigerung

Ein Beispiel mangelnder Kommunikationsbereitschaft mit wesentlich weitreichenderen persönlichen Konsequenzen für die Betroffenen möchte ich noch hinzufügen. Im persönlichen Gespräch mit einer türkischen Frau und ihrem langjährigen deutschen Lebensgefährten berichteten die Beiden von den Schwierigkeiten, die sich aus der Herkunft der Frau aus einer traditionsbewußten türkischen Familie für ihre Beziehung ergeben.

Für die Verwandtschaft der Frau stellt die Verbindung zu einem Nichtmuslim bzw. Nichttürken einen ehrenrührigen und grundsätzlich nicht zu tolerierenden Sachverhalt dar. Ihre Brüder werden wiederholt aufgefordert, mit allen Mitteln gegen diese Verbindung zu intervenieren. Als besonderes Glück empfindet das Paar im Vergleich mit ähnlichen Sachverhalten inner-

halb ihres Bekanntenkreises die Tatsache, daß die Brüder der Frau ihr zu verstehen gegeben haben, daß sie diese Aufforderung nicht befolgen würden. Darüberhinaus allerdings vermeiden sie jeden persönlichen Kontakt zu dem Lebensgefährten ihrer Schwester, ebenso wie deren übrige Familie. Da für die Frau ein Abbruch der Beziehungen zu ihrer Familie nicht in Betracht kommt, die gegenwärtige Situation aber von beiden Lebenspartnern als unerträglich empfunden wird, erscheint ihnen als einzig mögliche Option auf eine gemeinsame Zukunft die Legitimation ihrer Beziehung durch Heirat, welche nur dann Aussicht auf Überwindung der 'Unehrenhaftigkeit' der Beziehung hätte, wenn eine traditionelle türkische Hochzeit gefeiert würde, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß der Mann zunächst zum Islam konvertiert. Weitere unabdingbare Voraussetzung für eine solche Heirat ist die Beschneidung des Mannes. Zwar lehnt dieser derartige Zwangsmaßnahmen für seine Person ab, doch scheint die Alternative nach den vorausgegangenen langjährigen Erfahrungen im Belassen der Situation im augenblicklichen, unbefriedigenden Zustand zu liegen, der (bestenfalls) Ignoranz bedeutet.

Angesichts einer derart unkommunikativen Haltung erscheint mir in solchem Zusammenhang das von Habermas entwickelte Modell, welches besagt, „daß interkulturelle Verständigung nur unter Bedingungen symmetrisch eingeräumter Freiheiten und reziprok vorgenommener Perspektivübernahmen gelingen kann“¹¹⁶, bei aller Sympathie für diese Vision dermaßen illusionär, daß für eine konkrete Konfliktbewältigung zunächst einmal erreichbare Ziele ausgemacht werden müßten.

Das Problem liegt in diesem Fall nicht darin, daß Habermas mit seiner beiderseitigen Toleranzforderung die Mehrheitsverhältnisse ignoriert, die die Erwartung eines solch vorbehaltlosen Zugehens der Nichtmuslime in Deutschland auf die stark minderheitlichen Muslime, überhaupt eines dementsprechend großen Interesses an der divergierenden Denktradition, stark überhöht und unrealistisch erscheinen lassen.

Der zuletzt geschilderte Sachverhalt bringt vielmehr ein derart unverständliches und anmaßendes Anspruchsdenken von Angehörigen der muslimischen Minderheit zum Ausdruck, daß in solchem Zusammenhang der Begriff der „reziprok vorgenommenen Perspektivübernahmen“ als Farce erscheinen muß.

Ohne irgendeinen Anhaltspunkt dafür zu haben, inwiefern solches Verhalten repräsentativ für in Deutschland lebende Muslime ist- ich vermute und hoffe, daß es sich dabei um Einzelfälle handelt, die von der Mehrzahl der Muslime abgelehnt werden- ist zu befürchten, daß eben diese spektakulären Situationen, in denen eindeutig unvereinbare Positionen zutage treten, die einprägsamsten sind und maßgeblich die öffentliche Debatte beherrschen.

An solcher Stelle bleibt kaum mehr, als die betroffenen Menschen in ihrer einsamen Position gegenüber der übermächtigen Lobby der kompromißlo-

¹¹⁶ Jürgen Habermas 1997, S. 58

sen Traditionalisten nach Kräften zu unterstützen und der uneingeschränkten Anspruchshaltung eindeutige Ablehnung entgegenzubringen.

6.5. Schlußbetrachtung

Daß die Präsenz bestimmter muslimischer Verhaltensweisen im Einzelfall und die politische Instrumentalisierung des Islam die Identität von Nichtmuslimen in der bürgerlichen Gesellschaft berührt, außerdem die reale Gefahr einer Konfrontation divergierender Interessen besteht, läßt keinen Zweifel an einem bestehenden Kommunikationsbedarf. Zu dem zentralen Ergebnis der 'Notwendigkeit öffentlicher Diskussionen' kommt auch die bereits zitierte Studie „Verlockender Fundamentalismus“¹¹⁷

Es handelt sich bei den Protagonisten eines Kommunikationsprozesses nicht um zwei oder mehrere sich deutlich gegenüberstehende Parteien wie „der Gemeinschaft der Muslime“ auf der einen und „der Gemeinschaft der Christen“ auf der anderen Seite, wie es etwa in Stellungnahmen der christlichen Kirchen impliziert wird. Vielmehr stehen partikulär gemeinschaftlich agierende Muslime, deren Geschlossenheit im Sinne einer einheitlich handelnden Glaubensgemeinschaft über den konkreten Einzelfall hinaus kaum zu beurteilen ist, einem Kollektiv von sich durch den *Eindruck* des gemeinschaftlichen Artikulierens 'der Muslime' in ihrer Identität bedroht sehenden Nichtmuslimen gegenüber (wobei in Einzelfällen tatsächliche Bedrohung stattfindet), welches sich jeweils im Einzelfall beispielsweise in Form einer Bürgerinitiative konstituiert.

Die eingangs formulierte Frage 'Wer soll mit wem kommunizieren' beantwortet sich damit insofern, als sich die Begegnung und der Austausch von Muslimen und Nichtmuslimen nicht auf wie auch immer geartete Gipfeltreffen von Funktionären verschiedener Parteien reduzieren läßt, sondern daß sie im Alltag geschieht und dort entwickelt, gestaltet und gefördert werden muß.

Der 'öffentliche Diskurs', der zurecht (beispielsweise von Heitmeyer und Tibi) eingefordert wird, also die medienwirksame Inszenierung des alltäglichen Dialoges auf politischer Ebene, darf sich nicht länger zwischen dramatisierenden und verharmlosenden Szenarien eines vielschichtigen sozialen Sachverhalts bewegen; der ausstehende Schritt zu einem qualifizierten Austausch, der die Benennung der sozialen Tatsachen anstößt, muß endlich vollzogen werden.

Eine zusammenfassende Einschätzung dessen, wie dieser Schritt realistisch ermöglicht und unterstützt werden kann, findet sich in Kapitel 9 dieser Arbeit.

¹¹⁷ vgl. W. Heitmeyer u. a. 1997, S. 183 ff.

7. Kapitel

Die Rolle der Politik für den Kommunikationsprozeß

Eine entscheidende Rolle für die alltägliche Gestaltbarkeit von interkultureller Kommunikation spielt zweifellos einerseits das politische Klima, d. h. die emotionalen Prämissen, unter welchen die Thematik auf der öffentlichen Bühne verhandelt wird. Andererseits ist die politische Realität, d. h. die individuellen Möglichkeiten derjenigen, welche in Kommunikation treten sollen, von entscheidender Bedeutung.

7.1. Innenpolitische Optionen

7.1.1. Die Forderung nach demokratischen Mindeststandards und deren einseitige Beschränkung

Die Wahrung gesellschaftlicher Integrität muß oberste Priorität bei der Gestaltung der gesetzlichen Rahmenbedingungen gerade einer Gesellschaft sein, deren Konflikte nicht gelöst- das würde heißen 'beseitigt'- werden, sondern die, wie Arnold Gehlen formulierte, „auf Dauer gestellt“ sind. Gerade die Konfliktgesellschaft ist darauf angewiesen, daß für die sich in ständiger Konkurrenz befindenden Individuen und Gruppen mindestens solidarische Rahmenbedingungen praktisch erfahrbar sind, d. h. daß das Gefühl der Ausgrenzung aufgrund von Andersartigkeit *nicht* zwangsläufig zu resigniertem Rückzug in eine Ghettowelt bzw. zur Flucht nach 'Vorne' (an die von Fundamentalisten jeden Lagers und selbsternannten Propheten wie Herrn Huntington gleichermaßen heraufbeschworene Front) in fundamentalistische Positionen führt, wenn formal gleiche Möglichkeiten der Selbstbehauptung gegeben sind. „Es ist also ein Mindestmaß an *struktureller Solidarität*, der fairen Teilhabe an Lebenschancen, Mitentscheidungsrechten und nicht nur der Anerkennung, sondern auch die *praktische Ermöglichung* divergierender Lebensformen notwendig, wenn die ver-

ständigungsorientierten Kräfte in den zusammenlebenden Zivilisationen nicht ihre Einflußchancen verlieren sollen.“¹¹⁸

Strukturelle Solidarität bedeutet m. E. an erster Stelle die Aufrechterhaltung der gesamtgesellschaftlich integrativ wirksamen Sicherungsmechanismen des Sozialversicherungssystems gegen aktuelle neoliberalistische Strömungen.

Darüberhinaus ist realistischerweise eine positive Mitgestaltung des bundesdeutschen Gemeinwesens im Rahmen des Verfassungskonsenses nicht ohne das Zugeständnis gleichberechtigter struktureller Ressourcen zu erwarten.¹¹⁹

Bleibt zum jetzigen- späten- Zeitpunkt abermals eine Reaktion auf die multikulturelle gesellschaftliche Realität aus ¹²⁰, d. h. würde sich die aktuelle Diskussion um ein Einwanderungsgesetz, die doppelte Staatsbürgerschaft und die langfristige Debatte um das Ausländerwahlrecht wiederum zugunsten konservativer Lösungsschemata- also des Festhaltens am status quo- entscheiden, würde damit der Etablierung einer islamischen Parallelgesellschaft unter massiver Einflußnahme islamisch- fundamentalistischer Kreise direkt in die Hände gespielt. Die derzeit bestehende Hemmschwelle, die deutsche Staatsbürgerschaft nur bei gleichzeitiger Aufgabe der türkischen zu erlangen, ist angesichts der verschwindend wenigen Einbürgerungsanträge offensichtlich zu hoch. Besonders bei den hier Aufgewachsenen ist der Grund für das Ausbleiben der Einbürgerungsanträge mit Sicherheit nicht eine realistische 'Rückkehr'- Absicht in die Türkei. Hier ist eine Vorleistung der Mehrheitsgesellschaft für den Integrationsprozeß gefragt, die zu einer positiven *gemeinsamen* Gestaltung des Gemeinwesens führen kann.

„Die Grundprinzipien des nachmetaphysischen Moralverständnisses sind für uns, die wir sie als Ergebnis historischer Lernprozesse verstehen müssen, unhintergebar verpflichtend. (...) Wir können allerdings zulassen, daß andere Kulturen- intern- anderen Orientierungen folgen. (...) Diese interkulturelle Toleranz allerdings findet ihre Grenzen dann, wenn andere Kulturen- extern- oder auch Mitglieder traditionaler Subkulturen in moder-

¹¹⁸ Thomas Meyer in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, S. 331

¹¹⁹ Aus aktuellem Anlaß besteht einmal mehr Anlaß zu der Hoffnung, daß sich die bundesrepublikanische Agonie in Sachen integrationspolitische Maßnahmen (andere Einwanderungsländer haben längst ein Einwanderungsgesetz, das dieser Tatsache Rechnung trägt: England, Frankreich....) ein Stückweit löst: Regelmäßige Initiativen der grünen Bundestagsfraktion und teilweise der SPD stoßen seit einiger Zeit innerhalb der CDU- Bundestagsfraktion auf Resonanz, innerhalb derer sich eine Gruppierung formiert, die eine doppelte Staatsbürgerschaft befürwortet (und die jüngsten Desintegrationsmaßnahmen des Bundesinnenministeriums- die Einführung einer Visumpflicht auch für in Deutschland geborene ausländische Kinder und Jugendliche aus Nicht- EU- Staaten- aufs Schärfste ablehnt).

¹²⁰ Aktuelle Publikationen gehen auf dem Grund empirischer Erkenntnis einhellig davon aus, daß gerade die türkischen Migranten zum überwiegenden Teil ihren Aufenthalt auf Dauer gestalten; natürlich beziehen sich alle hiesigen Überlegungen auf diejenigen Ausländer/Migranten, welchen- nach auszuhandelnden Kriterien, etwa eine bestimmte Aufenthaltsdauer voraussetzend- eine Bleibeabsicht unterstellt werden kann.

nen Gesellschaften ihrerseits das Toleranzprinzip mißachten. Die Durchsetzung von Toleranz ist die einzig lebbare Koexistenzstrategie von Gesellschaften, die- wie Kant sagt- einen begrenzten runden Globus gemeinsam bewohnen müssen.

Die soziologische Grundfrage nach dem inneren Zusammenhalt von Gesellschaft- zeitgenössisch formuliert- nach dem Zusammenhalt moderner, insbesondere multikultureller Gesellschaften- also findet *scheinbar* (Hervorh. d. d. Verf.) die klassische konservative Antwort: Es sind geteilte Wertbindungen, die den Zusammenhalt stiften. Der *Inhalt* dieser Wertbindungen moderner Gesellschaften aber, insbesondere das zentrale Prinzip der Gleichheit, ist im Charakter revolutionär: Gleichheit nämlich wird offensiv stets nur 'von unten' (oder im Interesse derer, die 'unten' sind) eingeklagt und erkämpft.“¹²¹

Die Aussetzung des die Moderne maßgeblich konstituierenden Gleichheitsprinzips- in unserer Gesellschaft u. a. institutionalisiert in aktivem und passivem Wahlrecht- fördert einerseits bei den Ausgegrenzten die Empfänglichkeit für von der sie ausgrenzenden Mehrheit abgrenzende Identifikationsmöglichkeiten. Darüberhinaus erscheint mir die an aus vormodern geprägten Kulturkreisen stammende Individuen gerichtete Erwartung, sich mit den Werten der Moderne zu identifizieren, ohne einen entscheidenden Basiswert der Moderne- Gleichheit- erfahren zu dürfen, unrealistisch; vielmehr erweckt eine solche Haltung den Verdacht, dauerhaft bewußt auf Desintegration zu setzen, was sich auch in der Haltung der EU- Regierungen gegenüber einer Türkei- Mitgliedschaft widerspiegelt (s .7.1.2.).

Um noch einmal auf unsere nationalstaatliche Identität zurückzukommen: Diese kann selbstverständlich nur diejenigen einschließen, mit denen die unser politisches Gemeinwesen konstituierenden Werte als gemeinsamer Konsens möglich sind. Kriterium dafür, *wer* diese Voraussetzung erfüllt, darf in einem nicht- faschistischen Staat jedoch niemals die pauschalierte ethnische oder kulturelle Zuschreibung sein, mit welcher ein Mensch in der Außenwahrnehmung behaftet ist, sondern einzig und allein dessen *tatsächliche* Bereitschaft zum Mittragen dieses Konsenses.

Diese Bereitschaft würde sich auch daran zeigen, inwieweit mit der selbstverständlichen Reklamation von Bürgerrechten auch die selbstverständliche Ausübung von Bürgerpflichten verbunden wäre. Bei einer verwirklichten doppelten Staatsbürgerschaft wäre die Regelung sich überschneidender staatsbürgerlicher Pflichten durch bilaterale Abkommen zu gewährleisten; beispielsweise hielte ich eine Wahlmöglichkeit für sinnvoll, den Wehrdienst (bzw. in Deutschland den 'Ersatzdienst') entweder in Deutschland oder in der Türkei zu absolvieren.

¹²¹ G. Nunner- Winkler in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, S. 397 f.

7.1.2. Demokratische Möglichkeiten zur Verhinderung einer ‘Gegen’-Gesellschaft

Für die angemessene Aufmerksamkeit gegenüber der auch in meinen Augen nicht unbegründeten Befürchtung der weiteren Etablierung islamisch-fundamentalistischer Agitatoren in der islamischen Diaspora stehen der demokratisch verfaßten Gesellschaft andere Mittel zur Verfügung, als eine pauschal ethnisch oder kulturell- religiös stigmatisierte Bevölkerungsgruppe von den grundlegenden demokratischen Verfahren, von der diese Gesellschaft erst ermöglichenden Grundannahme der Gleichheit auszuschließen. Für die Verhinderung verfassungsfeindlicher Aktivitäten existiert in der Bundesrepublik mit dem Verfassungsschutz ein Kontrollorgan, zu dessen Aufgaben die Beobachtung der eines solchen Tatbestands verdächtigten Organisationen ¹²²gehört. Letztlich ist es ja auch bei nichtmuslimischen Wählern das Wahlverhalten, welches zum Maßstab der politischen Integrität erhoben wird, nicht etwa die unter aus verschiedenen Gründen arroganten Bevölkerungsgruppierungen wechselseitig vorherrschenden Vorverurteilungen bezüglich bestehender Wahlunmündigkeit.

Würde Bürgerpflichten nicht nachgekommen, so bestünden dieselben Interventionmöglichkeiten wie gegenüber deutschen Staatsbürgern mit nur einem Paß (man denke z. B. an die bis vor einigen Jahren häufiger praktizierte Totalverweigerung des Wehrdienstes und die entsprechenden Sanktionen).

Über die normativen Gründe hinaus, die rechtliche Veränderungen gebieten, gibt es- gerade für diejenigen, die den Kampf der Kulturen heraufdämmern sehen- eine gänzlich pragmatische Motivation dafür, den Akteuren den Schritt von den ghettoartigen politischen Nebenschauplätzen, die manche muslimische Kulturvereine sicherlich darstellen, auf die politische Hauptbühne der Parteien und Parlamente zu erleichtern: Damit stehen diese im Licht der Öffentlichkeit und sind im Falle der Verfassungs- Apostasie zunächst mit demokratischen, im Notfall mit ordnungsrechtlichen Mitteln zu bekämpfen.

7.1.3. Kommunalpolitik

Auf kommunalpolitischer Ebene bedarf es eines äußerst sensiblen Umgangs mit wachsenden Selbstverwirklichungsansprüchen (Bau von Moscheen, z. T. mit Minarett; lautsprecherverstärkter muslimischer Gebetsruf) von Muslimen einerseits und dem damit verbundenen Befremden der übr-

¹²² Z. B. die Beobachtung des islamistischen Dachverbands IGMG ist bereits Bestandteil des Verfassungsschutzberichtes.

gen Bevölkerung andererseits; hier finden symbolische Schritte in beiderlei Hinsicht, integrative wie polarisierende, statt (vgl. dazu 6.3.). Durch die teilweise auf kommunaler Ebene existierenden Ausländerbeiräte besteht hier bereits real die Möglichkeit, *gemeinsam* das zusammen bewohnte Gemeinwesen zu gestalten.

7.1.4. Bildungspolitik

Einen entscheidenden Beitrag zu dieser Form von praktizierter Solidarität kann und muß die Bildungspolitik leisten, indem sie einen islamischen Religionsunterricht nicht nur zähneknirschend ermöglicht und ihm damit zu einem Schattendasein verhilft, sondern diesen auch für nichtmuslimische Schüler und Lehrer zum Gegenstand der Diskussion macht.

Dem widerspricht auch die Schlußfolgerung Heitmeyers, Müllers und Schröders nur sehr bedingt: „Die politischen Initiativen- wenn es sie denn gäbe- träfen also auf komplexe Abläufe. Folglich müssen etwa Versuche, wie z. B. die Einführung bzw. (...) Ausweitung einer islamischen Unterweisung für die Abwehr islamisch- fundamentalistischer Hinwendungen zu *instrumentalisieren*, fehlschlagen.“¹²³ Zwar stimme ich ihnen zu, daß die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts per se keine Abwehr des Fundamentalismus verspricht; wohl aber würde darüber- in Verbindung mit der oben genannten Einbeziehung des Islam in den Unterricht der nichtmuslimischen Schüler- *Öffentlichkeit* hergestellt, die fundamentalistischen Kräften innerhalb einer den pluralistischen, demokratischen Staat vertretenden Institution, der Schule (immerhin muß jeder Lehrer einen Verfassungseid schwören), zwangsläufig den Boden entziehen müßten.

Solch mutige Vorstöße können allerdings ohne flankierende, gesamtgesellschaftliche (strukturelle) Solidarität sichernde Maßnahmen kaum mit Akzeptanz durch anderweitig benachteiligte Gruppen rechnen, die die Einrichtung des islamischen Religionsunterrichts evtl. nicht nur als ‚identitätsbedrohend‘ durch die selbstverständlichere Präsenz des Islam wahrnehmen würden, sondern auch als ein unnötiges Privileg an eine (um staatliche Leistungen und öffentliche Anerkennung) ‚konkurrierende‘ unterprivilegierte Gruppe.

7.1.5. Schlußbetrachtung

Jeder Mensch ist auf eine Identität angewiesen, die sich notwendig mit auf eine Kontinuität der persönlichen Biographie stützt, deren Bestandteil kultu-

¹²³ W. Heitmeyer u. a. 1997, S. 188 f.

rell geprägte Sozialisation ist (vgl.5.2.). Die Bemühungen von islamischer Seite, die islamische Religion sowie islamische Traditionen beispielsweise über islamische Kulturvereine auch in der Diaspora präsent zu machen, ist daher grundsätzlich nicht mit Mißtrauen, sondern eher mit Wohlwollen zu betrachten. Gleichzeitig erscheint eine genaue Beobachtung der über die genannten Einrichtungen transportierten Inhalte erforderlich, was nur über eine wachsende öffentliche Präsenz der Vereine erreicht werden kann. Die Option für künftiges friedliches Zusammenleben in einer multiethnischen Gesellschaft mit einem hohen Anteil an Muslimen sehe ich in der von Basam Tibi angesprochenen Vision eines „Euro- Islam“. Die offensive Verbreitung eines orthodoxen Islam, welcher aufklärerische Werte ignoriert bzw. bekämpft, gilt es auszumachen und an die Öffentlichkeit zu bringen. Ein in meinen Augen geeignetes Instrument hierfür ist der islamische Religionsunterricht an deutschen Schulen, hier kann und muß eine Diskussion um verfassungskonforme Unterrichtsinhalte einsetzen. Gleichzeitig würde mit dessen Einführung der Islam an einer Stelle in die Öffentlichkeit gerückt, an der im stärksten Maße Begegnung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zwangsläufig stattfindet: in der Schule, die ausländische und deutsche Kinder und Jugendliche gemeinsam besuchen. Wenn diese Chance nicht als solche begriffen und genutzt wird, hielte ich dies für das größte Versäumnis auf dem Weg zu einem Gemeinwesen, das von ihre jeweilige Identität aus kulturell verschiedenen Biographien beziehenden, im gesellschaftlichen Zusammenleben jedoch miteinander agierenden Individuen getragen werden soll.¹²⁴

¹²⁴ Eine positive Wirkung der Einbeziehung des Islam in den Schulalltag sehe ich nicht nur an 'höheren' Schulen (Realschule, Gymnasium), an denen auf einem intellektuell fortgeschrittenen Niveau eine Verständigung über Grundlagen der jeweiligen Identität einsetzen könnte. Gerade dort allerdings werden diejenigen MuslimInnen ausgebildet, welche später mit Hochschulabschlüssen und anderen qualifizierten Ausbildungen als Multiplikatoren fungieren. (Dies gilt nicht nur für den Beruf, sondern durch ihr mit der höheren Bildung verbundenes Ansehen auch für den privaten Kontakt mit Angehörigen der islamischen Umma; diese Einschätzung stützt sich auf Erfahrungsberichte muslimischer Bekannter.) Insofern bleibt ein hier angestoßener friedlicher Austausch bei Weitem nicht auf die vergleichsweise geringen Anteile türkischer Jugendlicher (im Verhältnis zu Haupt- und Sonderschulen) an diesen Schulformen beschränkt.

In gleichem Maße wie ihre muslimischen MitschülerInnen sind deutsche SchülerInnen der genannten Schulformen im späteren Beruf häufig als Multiplikatoren tätig, die ihre bereits an der Schule gesammelten persönlichen Erfahrungen (welche über einen langen Zeitraum stattfinden und damit viel Gelegenheit zu wiederholter Relativierung bieten) desinformierten Ressentiments entgegenstellen könnten. Die Erfahrungen, die ich im Jahr 1992 während eines mehrwöchigen Praktikums an einer Sonderschule für Lernbehinderte sammeln konnte, wo ein großer Anteil (ca. 30- 40 %) der Schüler türkischer Herkunft war, lassen mich aber auch an dieser Stelle auf eine positive Funktion der benannten Maßnahmen schließen: Innerhalb der Klasse, die ich intensiv miterlebte, war die Frontenbildung zwischen deutschen und türkischen SchülerInnen zu großen Teilen auf völlige Unkenntnis der anderen kulturellen Prägung zurückzuführen, die aufgrund pauschaler Zuschreibungen abgelehnt wurde. Dabei war es keinesfalls so, daß kein Interesse für neue Lerninhalte zu wecken gewesen wäre. Außerdem war durchaus ein hohes Unterrichtsniveau mit diffe-

7.2. EU- und Außenpolitik

Ihre außenpolitische Entsprechung würden die oben genannten innenpolitischen Maßnahmen in einer EU- integrativen Politik gegenüber der Türkei finden.

Die offensichtlichen Schwierigkeiten auf dem Wege zu einer EU- Mitgliedschaft der Türkei angesichts eines seine islamistischen Ambitionen lediglich sporadisch verhüllenden türkischen Ministerpräsidenten sollen hier keinesfalls geleugnet werden. Dennoch scheint mir die Ignoranz, mit der einer säkularen und durch Assoziationsabkommen bereits tendenziell integrierten Türkei in der Vergangenheit der Zugang zur europäischen Föderation verwehrt wurde, ihren unter der Option einer gelingenden interkulturellen Verständigung kontraproduktiv wirkenden Höhepunkt in der Arroganz zu finden, mit der auf einem kürzlich stattgefunden Gipfeltreffen der christdemokratischen Parteigrößen der EU der Türkei ein beispielloser Affront entgegengebracht wurde, indem der türkische Staat pauschal einem unintegrierbaren Kulturkreis zugeordnet und ihm damit das Anrecht auf eine zukünftige EU- Mitgliedschaft kategorisch abgesprochen wurde.¹²⁵

Die tatsächliche Umsetzung einer EU- Mitgliedschaft der Türkei ist zweifellos auch wegen der türkischen Kurdistan- „Politik“ problematisch; eine pauschale Absage der Teilhabe am europäischen Haus bedeutet jedoch in meinen Augen Wasser auf die Mühlen eines wegen seiner Griffigkeit populären Weltkriegsszenarios eines 'Kampfes der Kulturen'. Den innovativen Strömungen in der islamischen Welt ist unbedingt mindestens formelle Unterstützung zu gewähren; deren Perspektive einer partnerschaftlichen Kooperation mit der nichtislamischen Welt entbehrt ohne ein ersichtliches Entgegenkommen der EU gegenüber der Türkei für die Bevölkerung islamischer Staaten jeder Glaubwürdigkeit. Eine EU- Mitgliedschaft der Türkei hätte nicht nur Symbolcharakter im Sinne einer sehr weitgehenden Kooperation westlicher Staaten mit einem islamischen Staat; die besondere Verbindung der Türkei und der Bundesrepublik Deutschland durch die zahlreichen in der Bundesrepublik lebenden Türken und dem damit verbundenen binnengesellschaftlichen Diskurs könnte ungeahnte Verständigungsmöglichkeiten eröffnen, die über den hauseigenen Gebrauch einer sich positiv entwickelnden multikulturellen Gesellschaft hinaus internationale Schule machen könnte.

renzierten Inhalten möglich, sobald ein entsprechendes Interesse entstanden war: Auf dieser 'Schule für Lernbehinderte' befanden sich bis auf wenige Ausnahmen (etwa 5 %) Kinder und Jugendliche, die aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse bei der Einschulung oder wegen sozialer Auffälligkeiten, nicht aber wegen mangelnden intellektuellen Potentials auf diese- für deren Förderung vollkommen verfehlte- Schulform verwiesen worden waren. (Zur entscheidenden Mitverantwortung eines defizitären Bildungssystems für desintegrative Entwicklungen bei deutsch-türkischen Jugendlichen vgl. auch den Beitrag „Schulische Desorganisation und Devianz“ von H. G. Holtappels und S. Hornberg in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, Band 1, S. 328 ff.)

¹²⁵ vgl. taz vom 27. März 1997, S. 10

Es ist bedauerlich, daß der positiven Wirkung einer EU- integrativen Politik gegenüber der Türkei auf die innenpolitische Situation der Einwanderungsgesellschaften v. a. Frankreichs, Deutschlands und Großbritanniens von den derzeitigen Regierungen der EU- Staaten scheinbar kaum Bedeutung beigemessen wird.

8. Kapitel

Alltägliches, Romantisches, Dramatisches und deren wechselseitige Bedingtheit

Während der Bearbeitungszeit drängte sich mir insbesondere durch das Verfolgen der Tagespresse der Eindruck auf, ein Thema gewählt zu haben, das sich aktuell geradezu zu einem Modethema entwickelt. V. a. unter dem Stichwort „multikulturelle Gesellschaft“ wird augenblicklich eine Flut von

Meinungen, Prognosen und Szenarien publiziert. Zunächst erschien mir diese unverhoffte Menge an aktuellen Informationen hilfreich für eine zu leistende Annäherung an das gewählte Thema. Mit der fortlaufenden Lektüre besagter Publikationen wurde jedoch deutlich, daß unterschiedlichste Herangehensweisen, welche sich mit mannigfachen Facetten derselben Grundproblematik beschäftigen, sich in ihren elementaren Aussagen stets auf eine der beiden folgenden Tendenzen reduzieren lassen:

a) Die „multikulturelle Gesellschaft“ gilt als gescheitert, es werden Visionen unausweichlicher bewaffneter Auseinandersetzungen heraufbeschworen, welche sich sowohl auf der weltpolitischen Bühne zwischen Staaten bzw. Staatenblöcken vollziehen als auch als binnengesellschaftlicher Konflikt in den Einwanderungsgesellschaften Europas und Nordamerikas manifestieren. Die originären Beiträge der einzelnen Autoren dieser Kategorie erschöpfen sich in einem Wetteifern um die plastischste Untermauerung der als erwiesen betrachteten These vom „Kampf der Kulturen“. (vgl. 8.2.1.)

b) Kommunikation/Verständigung wird als Mittel zur Konfliktregulierung propagiert. Problematisch hierbei: Inhaltlich beschränken sich diese Beiträge auf die (berechtigte) Kritik an den Horrorszenarien der konkurrierenden Meinungen (s. a)), um abschließend 'Verständigung' zu fordern, ohne jedoch nachvollziehbare Kriterien dafür zu entwickeln, 1. wie Verständigung/Kommunikation vonstatten gehen sollte und 2. wer mit wem kommunizieren soll.

Zwischen den mit sehr mangelhafter empirischer Grundlage am Schreibtisch ausgeheckten Polen Kommunikation und Konfrontation bleibt häufig wenig Platz für diejenige Integration, welche zwischen den Zeilen alltäglich real stattfindet, ohne daß unversöhnliche kulturelle Gegensätze die Begegnung dominieren würden. Diese sind nicht leicht zu erfassen, da sie an vielen Stellen unabhängig voneinander stattfinden und dementsprechend nur als Einzelfall oder gar nicht dokumentiert sind. Ich will trotzdem versuchen, einen Eindruck dessen zu vermitteln, wieviel Verständigung abseits des theoretisierenden Dialogs stattfindet.

8.1. Beispiele alltäglich gelingender Integration

Die im Exkurs „Kapitalismus als integratives Moment?“ am Ende dieses Kapitels noch eingehender betrachteten türkischen Lebensmittelläden und Restaurants sind nur ein Aspekt alltäglicher, in der Regel reibungsloser Begegnung. In quasi institutionalisierter Form praktizieren die zahlreichen deutschen Sportvereine, in denen türkische Mitglieder zu den Leistungsträgern gehören (Kraftsport, Kampfsport), ein ständig auf vielfältiger Ebene zelebriertes Aufeinandertreffen (zunächst im regelmäßigen gemeinsamen Training, sodann im sportlichen, die Regeln der Fairneß in den Mittelpunkt

stellenden Wettkampf; darüberhinaus in dem oft volksfestartigen Rahmen der Sportveranstaltungen); ebenso findet solche Begegnung zwischen deutschen und sich etablierenden türkischen Sportvereinen (v. a. Fußball) statt.

Die 23 %ige gewerkschaftliche Organisiertheit türkischer Arbeitnehmer¹²⁶ relativiert das Bild einer türkischen Arbeitnehmerschaft in der Außenseiterrolle.

Am Beispiel des muslimischen Gebetsrufs (Ezan) konnte bereits in 6. 3. gezeigt werden, wie ohne Dramatisierung der Problematik mit einer von allen Seiten undogmatischen Haltung auf pragmatische Weise Kompromisse zustandekommen.

Schließlich kann ich aus eigener Erfahrung beisteuern, daß persönliche Kontakte zu in Deutschland aufgewachsenen MuslimInnen, aber auch zu erst seit wenigen Jahren in der Bundesrepublik lebenden Menschen aus der Türkei teilweise von ebensogroßem gegenseitigen Verständnis und freundschaftlichen Gefühlen geprägt sind wie diejenigen zu deutschen MitbürgerInnen.

Eine Vernachlässigung dieser Arbeit sind die spärlichen Informationen über die Aktivitäten und den Alltag zahlreicher existierender deutsch-türkischer Freundeskreise; dieses Manko hat rein zeitliche Gründe. So kann ich nur über den deutsch-türkischen Freundeskreis Gelsenkirchen berichten, der die Jugendzeitschrift 'Together' herausgibt, die seit Juni 1996 vierteljährlich ruhrgebietsweit erscheint.

Der 1991 von 18 Deutschen und Türken gegründete deutsch-türkische Freundeskreis (DTF) hat mittlerweile über 400 Mitglieder mit ausgeglichenem Anteil an Türken und Deutschen. Der DTF beschreibt sich als eine „Begegnungsstätte mit vielen Inhalten“¹²⁷, organisiert Großveranstaltungen wie die 'Türkeitage' und bietet Kurse an (z. B. Bauchtanz). Außerdem gibt er die Zeitschrift 'Together' heraus, die sich mit einer multikulturellen Redaktion engagiert für einen toleranten, säkularen Islam einsetzt.¹²⁸

Die Abschnitte 8.2.1. und 8.2.2. werden zeigen, wie eine polarisierte öffentliche Darstellung, sowohl eine beschönigende als auch eine skandalisierende, die öffentliche Aufmerksamkeit von der 'selbstverständlich' ablaufenden Integration nicht nur ablenkt, sondern zu einer Gefährdung dieser die Theorie pragmatisch unterlaufenden 'learning by doing'-Mentalität führt.

¹²⁶ vgl. ZIAD, Dokumentation Nr. 1/1996, S. 11

¹²⁷ Together 2/96, S.2

¹²⁸ vgl. v. a. Together 2/96, darin die Leitartikel zum Titelthema Multi- Kulti , und Together 3/96

8.2.1. Die dramatische Version: Huntington

Beschäftigt man sich zur Zeit mit der Thematik interkulturelle Verständigung', wird man kaum umhinkommen, einen Blick auf die von Samuel P. Huntington in seinem „Kampf der Kulturen“ formulierten Thesen zu werfen, die zum Teil schon fast zur unstrittigen Basiswahrheit auch einiger in der taz, also eher dem linken Spektrum zuzurechnenden, veröffentlichter Stellungnahmen erhoben werden.

Einen bevorstehenden „Kampf der Kulturen“ kann ich wegen der ihm letztlich zugrundeliegenden undifferenzierten Gegenüberstellung von Machtblöcken in der angesprochenen Form nicht ausmachen, wohl aber ein äußerst differenziert und v. a. sensibel zu betrachtendes Konfliktpotential.¹²⁹ Auch angesichts meiner eigenen Schwierigkeiten bei der Erstellung des Islam-Kapitels, eine angemessene Differenziertheit in der Darstellung aufrechtzuerhalten, halte ich die Entwicklung einer Sensibilität für die vielfältigen Unterschiede innerhalb des Islam für äußerst wichtig, um nicht durch undifferenzierte Frontenbildung den „Kampf der Kulturen“¹³⁰ zur self-fulfilling prophecy werden zu lassen.

Zwar geht Huntington sehr differenziert und kenntnisreich auf vielfältige Aspekte der interkulturellen Schwierigkeiten ein. Die permanente Suggestion eines v. a. weltmachtpolitischen Hintergrundes der Auseinandersetzung Islam- Westen auch in den europäischen Migrationsgesellschaften aber ist im Kontext einer potentiell gerade *hier* denkbaren Verständigung nur schwer erträglich. So schreibt er beispielweise: „Der Export von Menschen war vielleicht die wichtigste Dimension beim Aufstieg des Westens zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert.“¹³¹, um implizit die Analogie des 'Aufstiegs' nichtwestlicher Kulturen durch die heutige Migrationsbewegung in die westlichen Staaten mitzuliefern. (Gleichzeitig wird dadurch die Analogie zu der intensiven Bekämpfung der örtlichen Kulturen, die die Herrenmentalität der Kolonialmächte mit sich brachte, heraufbeschworen.)

Ich will Huntington keinesfalls absprechen, wichtige Zusammenhänge zutreffend beschrieben zu haben (dies würde auch außerhalb der Reichweite

¹²⁹ „Es zeigt sich im Gegensatz zu Huntingtons Behauptung vielmehr in allen Religionen der Welt immer deutlicher, daß *jede* 'Zivilisation' sich in drei verschiedenen kulturellen Orientierungsmustern und Lebensformen auslegen kann, die gegebenenfalls untereinander sehr viel geringere Bereitschaft zur Solidarität mobilisieren als einige von ihnen mit den korrespondierenden Auslegungsmustern in anderen Zivilisationen.“ T. Meyer in W. Heitmeyer (Hrsg.) 1997, Band 2, S. 329

¹³⁰ Im Original übrigens „Clash of Civilizations“ (Zusammenprall der Zivilisationen), was dem Konflikt eine gänzlich andere Dimension verleiht und die kulturellen Partikularitäten aus dem Blickfeld verdrängt, da dieser Begriff von einer einheitlichen islamischen *Zivilisation* ausgeht, die über alle Differenzen hinweg die verbündende Komponente im Kampf gegen die westliche Zivilisation ausmache. Zwar leuchtet der Begriff der islamischen Zivilisation ein, die Prophezeiung eines Weltkrieges auf solcher Basis halte ich allerdings für sehr phantasiereich.

¹³¹ S. Huntington 1997 (2. Aufl.), S. 317

meines Kenntnisstandes liegen); trotzdem erwecken viele seiner Ausführungen den Eindruck starker ideologischer Vorbelastung.

Mag man sich inhaltlich auch in weiten Teilen mit der bedingten Gültigkeit von Huntingtons Aussagen arrangieren, so kommen diese (jedenfalls in der deutschen Übersetzung) fast durchweg in einer Sprache daher, die jedem Prozeß zwischenmenschlicher Begegnung spottet und die geeignet ist, deren Eigenpotential zu unterhöheln: Huntington benutzt bevorzugt vermasende und die Angst vor natürlicher Urgewalt bedienende Metaphern wie „Kann Europa, können die USA sich der Migrantenflut entgegenstemmen?“¹³²

Würde sich der gesamte Text auf einer sachlichen Ebene bewegen, wie er z. B. auf der gleichen Seite fortfährt, könnte man wesentlich vorbehaltloser Huntingtons Gedankengängen folgen und ohne emotionale Überfrachtung deren positive Relevanz für einen zukünftig unverschämten Verständigungsprozeß zugestehen: „Die Frage ist nicht, ob Europa islamisiert wird oder ob die USA hispanisiert werden. Die Frage ist, ob Europa und Amerika zu gespaltenen Gesellschaften mit zwei unterschiedlichen und weithin voneinander isolierten Gemeinschaften aus zwei verschiedenen Zivilisationen werden, was seinerseits von der Anzahl der Einwanderer und davon abhängt, inwieweit diese an die in Europa und Amerika herrschenden westlichen Kulturen assimiliert werden.“¹³³

Im letzten Teil des Zitats äußert sich einerseits der berechtigte Hinweis auf die Tatsache, daß ohne Assimilation- auf in den vorangegangenen Kapiteln hinlänglich erläuterten Gebiet, dem der Demokratie und menschenrechtlichen Universalität- Integration nicht denkbar ist, die Zukunft also tatsächlich in einer gespaltenen Gesellschaft liegen würde. Andererseits zeugt das Zitat von Huntingtons (vielleicht ungewollter?) Gabe der Suggestion: Während er an anderer Stelle durchaus benennt, um *welche* Prinzipien es sich bei einer notwendigen Assimilation handelt, erweckt er doch ständig den Eindruck, Assimilation *pauschal* zu befürworten, und dies implizit, als handele es sich um eine Selbstverständlichkeit.

Ich möchte nicht detaillierter auf den „Kampf der Kulturen“ eingehen, da ich immer wieder auf Vermischungen sachlicher und ideologischer Aspekte- wie am obigen Zitat aufgezeigt- treffe, die mich in Anbetracht der Tatsache, daß es sich beim „Kampf der Kulturen“ (Wie könnte es bei solch erwähltem Titel auch anders sein?) um einen Bestseller handelt, sehr bedenklich stimmen.

Das Vertrauen in die aufklärerischen Absichten dieses Buches schwindet bereits bei dessen Betrachtung: Die Gestaltung des Schutzumschlags der zitierten Ausgabe benutzt Stilmittel, die das unheilvolle Heraufdämmern des großen Kampfes zweifelsfrei erkennen lassen.¹³⁴ Die als ein sehr ent-

¹³² S. Huntington 1997 (2. Aufl.), S. 326

¹³³ ebd.

¹³⁴ Eine noch wirkungsvollere bildhafte Inszenierung 'der' islamischen/türkischen 'Bedrohung' brachte 'Der Spiegel' Nr. 16 vom 14.4.1997 auf seinem unsäglichen Titelblatt zuwege. Die dumpfe Entsprechung des Titels „Gefährlich fremd. Das

scheidender Aspekt ausgemachte Entwicklung einer Sensibilität für die Vielschichtigkeit des Islam wird auf Huntington's Art sicher nicht gefördert. Dies ist um so bedauernswerter, als die vielen sachlichen Informationensachlich vorgetragen- entscheidend dazu beitragen könnten, die öffentliche Diskussion auf einer differenzierteren Ebene voranzutreiben.

8.2.2. Die romantische Variante: 'Multi- Kulti'

Ebenso kontraproduktiv wie die Dramatisierung der Problematik ist deren Ignorieren in Form einer romantisierend- verklärten Perspektive auf die konfliktfrei und fruchtbar aufeinandertreffenden Kulturen. Die Prämisse „Jeder lebt ungestört seine Kultur, jeder übt frei seinen Glauben aus“ behält in den bis hierhin aufgezeigten, differenzierten und teilweise äußerst konfliktträchtigen Zusammenhängen wenig Überzeugungskraft.

Die unter Berufung auf die grundgesetzlich verbrieft freie Religionsausübung litaneihaft wiederholte Behauptung, der Islam tangiere die Nichtmuslime *prinzipiell* nicht, ist schlicht unrealistisch. Dies mag für einen begrenzten Zeitraum weitgehend zutreffen, solange man Mauern zwischen sich baut oder aufrechterhält, ghettoartig 'zusammen'- lebt. In dem Augenblick jedoch, in welchem tatsächliche Begegnung stattfindet, wird sich die jeweilige Facette eines hochdifferenzierten Islam offenbaren. Die Gesellschaft, welche von friedlichem Austausch lebt, wird hier in höchst unterschiedlichem Maße und auf gänzlich verschiedenen Ebenen gefordert.

Exkurs: Kapitalismus als integratives Moment?

Die Erwartung, der regulierende Mechanismus des Marktes allein sei aufgrund wechselseitiger Interessenlage ausreichend, um Integration über kulturelle Grenzen hinweg zu realisieren, erscheint im Kontext der normativen Auseinandersetzung überhöht. Integration auf einer normativen Ebene, das hieße v. a. bezüglich der Verinnerlichung der universellen Gültigkeit der bundesdeutschen Verfassung auf dem Gebiet der Bundesrepublik, ist über diesen Zugang nur mittelbar leistbar, da die Akteure vor allem interessegeleitet im Sinne von Gewinnstreben sind.

In außenpolitischen Zusammenhängen werden Begriffe wie der der universalen Gültigkeit von Menschenrechten instrumentalisiert, letztlich jedoch durch die von unterschiedlichen wirtschaftlichen Interessen motivierte un-

Scheitern der multikulturellen Gesellschaft“ findet sich in der dazugehörigen 'Berichtserstattung'.

einheitliche Haltung der europäischen Staaten (beispielsweise gegenüber dem Iran) karikiert.

Auf staatsinterner Ebene will das 'Zentrum für Türkeistudien' in Essen mit seiner Studie „Türkische Unternehmensgründungen- von der Nische zum Markt?“¹³⁵ eine hochgradig integrative Funktion türkischer Selbständigkeit in Deutschland wissenschaftlich begründen. Das für diese Folgerung bemühte 'Nachweisverfahren' macht deutlich, wie problematisch der Nachweis einer von der oben genannten These ausgehenden Behauptung ist: Die Autoren entwickelten für ihre Studie¹³⁶ sogenannte „Integrationsindikatoren“ wie beispielsweise eine lange Aufenthaltsdauer in Deutschland, eine lange Dauer der Selbständigkeit oder die Verbleibabsicht, um von solchen Faktoren auf eine integrative Funktion der türkischen Selbständigkeit zu schließen. Dabei verbleiben alle sogenannten Integrationsindikatoren auf einer Ebene, welche die *Motivation* für beispielweise die Verbleibabsicht gar nicht erst ansprechen, also normative Dimensionen von Integration ausklammern¹³⁷. Dieses zweifelhafte 'Nachweisverfahren' legt den Schluß nahe, daß hier das Ergebnis der Untersuchung tendenziell schon vor deren Beginn feststand, will man nicht Unkenntnis bezüglich der erforderlichen wissenschaftlichen Methodik unterstellen.

Eigenwert der selbstverständlichen Begegnung „beim Türken“

Auf wissenschaftlicher Ebene erscheint es mir ohnehin sehr schwierig, über das integrative Potential einer unternehmerischen Tätigkeit eine eindeutige Aussage treffen zu wollen.

Selbstverständlich stößt man jedoch auf Aspekte von Begegnung im Zusammenhang etwa eines türkischen Lebensmittelgeschäftes oder in der türkischen Gastronomie, deren Angebot auch von Deutschen und nicht-muslimischen Ausländern genutzt wird. Die integrative Funktion besteht im Regelfall sicher nicht in einer Verständigung, die inhaltlich über den Austausch von Waren hinausgeht. Allerdings kann hier der empirische Nachweis der positiven, eben nicht ghettoartigen Begegnung von Muslimen und Nichtmuslimen, aus welchem Anlaß auch immer, exemplarisch von Jedem geführt werden. Solche Begegnung an vielen Stellen ist die Voraussetzung für Verständigung auf der normativen Ebene; u. a. hier kann die in 5.5. angesprochene „Selbstvergewisserung durch Konfrontation mit dem 'Anderen'“ ihren undramatischen Ausgangspunkt finden.

Der Soziologe Eberhard Seidel-Pielen erkennt in seinem Buch „Unsere Türken- Annäherung an ein gespaltenes Verhältnis“ dem türkischen Unternehmertum eine sehr hohe Bedeutung für den Integrationsprozeß zu: „Mehr als kulturelle Offensiven, Freundschaftsfeste und moralische Appelle

¹³⁵ Zentrum für Türkeistudien (Hrsg.) 1989

¹³⁶ Befragung unter 153 türkischen Selbständigen in den Städten Duisburg, Dortmund und Essen

¹³⁷ ebd, S. 44ff

hat der Döner die interkulturelle Begegnung gefördert. Das schmerzt, macht die eigene bescheidene Bedeutung deutlich, stellt die Kleiderordnung in Frage. Nicht in den Volkshochschulkursen und an den Stätten der Hochkulturen, sondern an der Imbißbude kamen Hans und Mustafa ins Gespräch, reiften Pläne für die erste Türkeireise.“¹³⁸

Für die von Arbeitslosigkeit verstärkt betroffene ausländische Bevölkerung¹³⁹ hat das muslimische Unternehmertum noch eine andere Dimension. Heitmeyer, Müller und Schröder kommen bei ihrer Studie zu fundamentalistischen Orientierungen türkischer Jugendlicher in ihrem „vorläufigen Fazit“ bezüglich türkischer Unternehmer zu einem Ergebnis, welches der muslimischen Unternehmerschaft eine wichtige Funktion für den Integrationsprozeß zuerkennt: „Und auch die Stützung einer ‘ethnischen Ökonomie’, um Alternativen zum ersten Arbeitsmarkt zu bieten, darf nicht überschätzt werden, ist aber dringend geboten.“¹⁴⁰

Welche Relevanz die unternehmerischen Aktivitäten von Muslimen als volkswirtschaftlicher Faktor für die Bundesrepublik haben, ist weitgehend unklar; mir ist keine bundesweite nach Nationalitäten differenzierte Statistik bekannt. Allerdings ist bei einem Anteil der türkischen Bevölkerung von ca. 1/3 an der gesamten ausländischen Bevölkerung¹⁴¹ von einem erheblichen Anteil gerade türkischer Selbständiger an den ca. 200.000 ausländischen Selbständigen, an die etwa 750.000 Arbeitsplätze gebunden sind¹⁴², auszugehen.

¹³⁸ E. Seidel- Pielen 1995, S. 143

¹³⁹ Muslimische Desintegration und gerade die Hinwendung zum Islam wird zu wesentlichen Teilen auch auf die in besonderem Maße von beruflicher Perspektivlosigkeit und damit verbundenen materiellen und sozialen Schwierigkeiten besonders türkischer Jugendlicher zurückgeführt.

¹⁴⁰ Heitmeyer u. a. 1997, S. 189

¹⁴¹ vgl. F. Sen 1994

¹⁴² vgl. Die Welt vom 17.5.1997

9. Kapitel

Arbeitsergebnisse und Konsequenzen für die Sozialarbeit

9.1. Allgemeines

Wie bis hierhin schon deutlich geworden ist, können aufgrund der vielfältigen bestehenden Unsicherheiten bei der Betrachtung der muslimischen Minderheit in Deutschland die Arbeitsergebnisse bloß vorläufigen Charakter beanspruchen; die daraus abgeleiteten Handlungsprämissen entstehen aus einer von anhaltender Unklarheit geprägten Situation heraus. Dieses Problem erfordert eine sorgfältige Beobachtung dessen, was aus den zur Verfügung stehenden, provisorischen Konzeptionen erwächst, um mit den in der Praxis gewonnenen Erkenntnissen deren Sinnhaftigkeit zu überprüfen und sie gegebenenfalls der Realität anzugleichen.

Die mögliche Etablierung einer islamischen Parallelgesellschaft stellt sich als ein Sonderproblem dar in einer Gesellschaft, welche sich durch die Auflösung gesellschaftsübergreifender integrativer Aspekte in einem Desintegrationsprozeß befindet. Die allgemeine anomische Tendenz der bundesdeutschen Gesellschaft und das scheinbar allumfassende gesellschaftliche Alternativangebot eines orthodoxen Islam begünstigen sich wechselseitig.

Die moderne bundesdeutsche Gesellschaft in ihrer heutigen Erscheinungsform ist ein Konglomerat verschiedenster Interessengruppen. Zukünftiger sozialer Friede wird entscheidend davon abhängen, inwieweit ein gesamtgesellschaftlicher Diskurs gelingt, der allen Gruppen die Möglichkeit verschafft, sich in den getroffenen Grundsatzentscheidungen über ein zukünftiges Miteinander einzubringen und wiederzufinden.

Die Möglichkeit einer langfristig gelingenden interkulturellen Verständigung setzt allerdings eine entscheidende Bedingung voraus: Ohne einen Schritt der Selbstdistanzierung auf muslimischer Seite, welcher die Vernunft als gemeinsame Diskussionsbasis dem Glauben für den Verständigungsprozeß überordnet, ist eine Verständigung mit der Mehrheitsgesellschaft - und damit ein Gefühl, in einer abweichenden Identität ernstgenommen zu werden- letztlich undenkbar. Eine realistische Erwartung des Vollzugs dieses Schrittes ist jedoch nur mit den Mitteln der Diplomatie herbeizuführen. Werden die hier zur Verfügung stehenden Mittel nicht genutzt, könnte die damit verbundene mißlingende Kommunikation in diesem Fall langfristig der Etablierung einer 'Gegen'- Gesellschaft Platz machen.

Über den für alle gesellschaftlichen Gruppierungen unerläßlichen Kommunikationsprozeß hinaus stellt sich die Frage, ob diskursiv ein gesellschaftlicher Konsens zu erreichen ist, der gesamtgesellschaftliche Solidarität ermöglicht.

Die unzweifelhaft zu beobachtende Aufdauerstellung von Konflikten in einer vielfach differenzierten Gesellschaft läßt die Frage nach dem, was diese Gesellschaft integriert, offen. Die These, die Integration könne über den Diskurs selbst ausreichend produziert werden, gesellschaftliche Integrität werde in der pluralistischen Gesellschaft eben- und ausschließlich- über differierende Werte hergestellt, halte ich für unrealistisch; ihr liegt eine verklärende Sichtweise und eine maßlose Überschätzung des Pluralismus-Prinzips zugrunde, die dessen Eigenwert als sinnstiftenden Faktor für den individualisierten Menschen in der modernen Gesellschaft in ein Werte-Vakuum projiziert, das dieser nicht auszufüllen in der Lage ist.

9.2.1. Die aktuelle Rolle von Religion für den gesellschaftlichen (Des-) Integrationsprozeß

Wie ich zuvor ausgeführt habe, halte ich das dem christlichen Glauben zugrundeliegende Prinzip der Nächstenliebe - wenn auch in verfremdeter Form- für einen sehr weitgehenden und nach wie vor aktuellen gesellschaftlichen Integrationsfaktor. Als Hilfsmittel für einen gelingenden, d. h. sich auf gemeinsame Kommunikationsvoraussetzungen stützenden Diskurs sehe ich in dem Rückgriff auf diesen christlichen Basiswert einen wesentlichen Ansatzpunkt für zukünftigen sozialen Frieden und für eine solidarische Gesellschaft, weil- unabhängig von dessen tatsächlichem Wahrheitsgehalt- eine breite Bevölkerungsmehrheit diesen eben nicht diskursiv in Frage stellt, sondern weitgehend unrelativiert antizipiert. Bei der hier im speziellen betrachteten Auseinandersetzung mit dem Islam gilt es, das auch in dieser Religion- wenn auch traditionell in erster Linie gegenüber Angehörigen der islamischen umma, die jüdische und christliche Minderheiten

als dhimmi (Schutzbefohlene), nicht aber als gleichberechtigt behandelt-enthaltene Gebot der Nächstenliebe als verbindendes Element herauszugreifen, um über die unumgänglichen Differenzen hinweg einen Rückzug zu erhalten, von welchem aus stets eine Fortsetzung des Diskurses möglich ist.¹⁴³ Selbst für den Fall, daß man die Herleitung der christlichen Mitursprünglichkeit moralisch- ethischer Basiswerte als konsensuale Bindungskräfte nicht nachvollzieht, wird man deren Relevanz für eine diplomatische Verständigung mit 'dem Islam' kaum leugnen können, in dem über diese verbindenden Werte solche, die aktuell unvereinbar scheinen, über einen Annäherungsprozeß in einen immer offener geführten Diskurs überführt werden.

9.2.2. Die Option der christlichen Kirchen

Gelänge es den christlichen Kirchen, auf dem Gebiet der interkulturellen Verständigung Wegbereiter für einen fruchtbaren Austausch zu werden, würden sie sich damit als konsenserzeugende gesellschaftliche Kraft profilieren und den zunehmenden öffentlichen Eindruck ihrer Überflüssigkeit korrigieren können.

Die Kirchen bieten sich schon allein deshalb als vergleichsweise unproblematische Akteure in der Auseinandersetzung mit Muslimen an, weil im Islam der Atheismus keinerlei Akzeptanz findet, während die Buchreligionen- Judentum und Christentum- zwar als Vorgängerreligionen des Islam und damit als überholt gelten, es jedoch keine grundsätzlichen Bedenken ihnen gegenüber gibt. Ich habe bereits hinlänglich dargestellt, daß ich den auf normativer Ebene unbedingt aufrechtzuerhaltenden Anspruch gegenüber Muslimen, das Gleichheitsprinzip ohne Vorbehalte anzuerkennen, nicht für geeignet halte, einen Kommunikationsprozeß in ausreichender Breite zu fördern; hiermit können nur 'Euro- Muslime' erreicht werden. Ein Boden für die Entwicklung eines Euro- Islam innerhalb orthodoxer muslimischer Kreise kann m. E. am Besten durch das diplomatische Hintertürchen der interreligiösen Verständigung bereitet werden.

9.3. Die Rolle der Sozialarbeit

Zwischen den Auswirkungen gesellschaftlicher Spaltungstendenzen: Ungeahnte Chancen konfessioneller Sozialarbeit

¹⁴³ Da jede umfassende Lebensdeutung von den selben Sinnfragen ausgeht, bin ich darüberhinaus der Überzeugung, daß die Nächstenliebe nur ein naheliegender, nicht aber alleiniger Aspekt weitgehender Übereinstimmung ist.

Da ein Großteil der sozialarbeiterischen Aktivitäten in der Bundesrepublik ohnehin von den christlichen Wohlfahrtsverbänden ausgehen, sind Handlungskonzepte keineswegs auf das Engagement und den Einfallsreichtum von christlichen Geistlichen und Gemeindemitgliedern beschränkt; bei den konfessionellen Wohlfahrtsverbänden tätige Sozialarbeiter könnten aus der Not der Abhängigkeit von einem Arbeitgeber- Oligopol eine Tugend machen und Basiswerte des christlichen Glaubens, in dessen Namen sie ja dort tätig sind, für ihre Arbeit nutzbar zu machen versuchen.

9.3.1. Inhaltliche Anforderungen an die Sozialarbeit

9.3.1.1. Der sozialpolitische Auftrag sozialer Arbeit

Wie ich bereits mehrfach betont habe, halte ich die Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Sicherungsmechanismen- und damit erfahrbarer gesellschaftlicher Solidarität- für die entscheidende Grundlage zukünftigen sozialen Friedens. In dem Maße, wie über die sicherheitsspendende Zugehörigkeit einer Subkultur hinaus für *alle* verbindende Elemente erkennbar vorhanden sind, kann die Anomietendenz der bundesrepublikanischen Gesellschaft aufgehalten werden.

Selbstverständlich ist dies eine Frage politischer Entscheidungen und nicht sozialarbeiterischer Intervention.

Sozialarbeit allerdings ist in erhöhtem Maße mit den Konsequenzen desintegrativer Politik konfrontiert, die wechselseitigen Zuschreibungen von Gruppenzugehörigkeit und häufig damit gekoppelter Feindseligkeit finden auf der Straße, in der Schule, am Arbeitsplatz und im Jugendzentrum statt. Es erscheint mir mehr denn je an der Zeit, daß Sozialarbeit sich aus ihrem Schattendasein (der scheinheilig- diplomatisch vorgebrachte Einwand- „dafür ist sie doch da“- gegen die Klage, daß Sozialarbeit nur der Kehrbesen verfehlter Sozialpolitik sei, ist ja nicht erst seit gestern gesellschaftsfähig) emanzipiert und aktiv Bewußtseinsarbeit nicht nur bei ihren Klienten, sondern auch in der Öffentlichkeit und nicht zuletzt mit unüberhörbarer Stimme bei den politisch Verantwortlichen betreibt. Unter Einbringung der an den Schauplätzen realer Konflikte- u. a. sind dies die Arbeitsfelder der Sozialarbeit, da diese sich maßgeblich aus sozialen Konflikten konstituiert- zu erfahrenden realen Auswirkungen der an den Schreibtischen ausgeheckten Desintegrationskonzepte muß die Sozialarbeit in Zusammenarbeit mit anderen Professionen, die an der Basis tätig sind, etwa den Lehrern, an glaubwürdigen Entwürfen zukunftsorientierter Integrationsarbeit mitwirken.

9.3.1.2. Gemeinwesenarbeit, Netzwerkarbeit

In diesem Zusammenhang gilt es v. a. auch, den wenigen Menschen, die den Mut aufbringen, sich außerhalb professioneller Sozialarbeit auf dem unsicheren Terrain zwischen den Kulturen zu bewegen, Hilfe an die Hand zu geben. Die Sozialarbeit findet hier ein weitgehend unbesetztes und mangelhaft ausgestaltetes Tätigkeitsfeld vor:

Es gilt, Anlaufstellen für diejenigen Menschen aus verschiedenen Kulturkreisen zu schaffen, welche ein Miteinander trotz aller Schwierigkeiten zu leben und zu gestalten versuchen. Dabei sehe ich große Möglichkeiten durch die Einbeziehung von MuslimInnen v. a. der 2. und 3. Migrantengeneration, welche bereits mühsam individuell Verbindungen zwischen der traditionellen Lebensweise ihrer Familien und der Lebensweise, an der sie durch das Aufwachsen und die Ausbildung in der bundesdeutschen Gesellschaft teilhaben, hergestellt haben und fortentwickeln. Ich habe im persönlichen Gespräch mit solchen MuslimInnen, die einerseits auf die Teilhabe, das Mitleben in der Bundesrepublik im Austausch mit der übrigen Bevölkerung nicht verzichten wollen, andererseits großen Wert auf einen anhaltenden positiven Kontakt zu ihren Herkunftsfamilien legen, ein wichtiges und ermutigendes Potential für eine zunehmend *gemeinsame* Gestaltung unserer Lebenswelt und unseres Gemeinwesens kennengelernt. Diesen Menschen nicht nur mit Interesse zu begegnen, sondern ihnen ein stadtteilorientiertes Netz von Beratungsstellen an die Hand zu geben, würde eine große Chance beinhalten, der zumindest punktuell vorhandenen Bereitschaft zu bzw. dem Bedürfnis nach Integration im Sinne von Teilhabe und aktiver Teilnahme am bundesdeutschen Gemeinwesen entgegenzukommen und einer Frontenbildung entgegenzuwirken. Darüberhinaus würde hier der für den Kommunikationsprozeß lebenswichtige Kontakt zu den reformorientierten bzw. den für eine Liberalisierung empfänglichen muslimischen MitbürgerInnen¹⁴⁴ mitentstehen können, der u. a. durch die bestehende Unsicherheit bezüglich individueller Orientierungen noch so mangelhaft ist.

Die erwähnten Beratungsstellen müßten in der Lage sein, der oben definierten Personengruppe im Konfliktfall schnelle praktische Hilfen für ihre eigene Person sowie für MuslimInnen, mit denen sie in Kontakt stehen, zu gewährleisten. Dies setzt voraus, daß in solchen Anlaufstellen das Wissen um spezifische Probleme vorhanden ist.

Sie sollten v. a. darauf eingerichtet sein, Hilfestellung für Mädchen und Frauen bereitzuhalten, denen unter dem Deckmantel des islamischen Glaubens individuelle Rechte verweigert werden.

¹⁴⁴ Ich führe hier bewußt den Begriff der BürgerIn ins Felde, weil ich entgegen der heutigen politischen Realität, die auch hier geborenen und aufgewachsenen Menschen ausländischer Herkunft den Bürgerstatus mit entsprechenden Rechten und Pflichten verweigert, der Auffassung bin, daß es sich hierbei um einen unhaltbaren Zustand handelt. Wie ich in Kapitel 7 ausgeführt habe, halte ich einen veränderten Status- eben den als MitBürgerIn- für einen entscheidenden Schritt in Richtung einer gelingenden Integration.

Gleichzeitig darf sich der Austausch nicht darauf beschränken, allein auf das Engagement junger Türkinnen und Türken zurückzugreifen. Vielversprechend sind für Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen attraktive Angebote der Freizeitgestaltung (z. B. Kulturveranstaltungen), bei denen Austausch möglich ist und gefördert wird, und zwar zunächst nicht auf einer intellektuellen, sprich mühseligen Ebene, sondern über zugängliche, 'leichte' Medien. Solche Angebote müssten speziell stadtteilorientiert eingerichtet werden, damit dort, wo Türken und Deutsche in direkter Nachbarschaft leben, die Selbstverständlichkeit der Begegnung- nicht bloß des An- einandervorbeigehens- gefördert wird.

Für die Sozialarbeit im Zusammenhang 'Islam in der modernen Gesellschaft' liegt in der Mitarbeit liberaler MuslimInnen, die ihre Innenansichten 'des' Islam mit einer positiven Vision einer gemeinsamen Zukunft in der multikulturellen Gesellschaft verbinden, nicht nur eine große Chance; die Sozialarbeit ist auf das Wissen und Engagement dieser Menschen angewiesen. Während des Studiums der Sozialarbeit an der Fachhochschule Dortmund lernte ich mehrere türkische Kommilitoninnen kennen. Im Gespräch mit ihnen wurden zwar verschiedene Islamdeutungen deutlich; durchweg konnte ich aber ein sehr selbstbewußtes Eintreten für ihre eigenen Rechte gegenüber denjenigen muslimischen Männern mit einem geschlechtsbezogenen Überlegenheitsanspruch feststellen. Gerade die Stärkung des Selbstbewußtseins muslimischer Mädchen und Frauen im Sinne einer individuellen Gestaltung des Lebensweges halte ich für einen wesentlichen zukunftsweisenden Faktor innerhalb des Diaspora- Islam, da orthodoxe Islamauslegungen stets auch mit einer Bevormundung von Frauen einhergehen. In dem Maße, wie türkische Sozialarbeiterinnen mit ihrer eigenen Person demonstrieren, wie MuslimInnen zunehmend individuelle Wege gehen können, werden auch auf diesem Weg liberale Einstellungen Eingang in muslimische Kreise finden.

„Wir müssen den Islam aus den finsternen Kellern der Hodschas heraus- holen', sagt der Sozialarbeiter Cemal Özdemir. Immerhin ringen im Islam über siebzig verschiedene Richtungen um den rechten Weg Allahs. 'Da sollten wir mitmachen.'“¹⁴⁵

9.3.1.3. Jugendarbeit

Besonders in der Jugendsozialarbeit besteht die Verpflichtung, einer Polarisierung entgegenzuwirken, indem auf über irgendwelche subkulturelle (Pseudo-) Zugehörigkeiten hinausweisende *verbindende* Elemente bundesdeutscher Realität hingewiesen und auf ein gemeinsames Bewußtsein

¹⁴⁵ in W. Heitmeyer u. a. 1997, S. 23

und Engagement für deren Aufrechterhaltung hingearbeitet wird. Ich bin allerdings überzeugt, daß eine moralpredigende Haltung dabei kontraproduktiv ist; es muß also nach Wegen gesucht werden, die entsprechenden Werte auf subtile Art und Weise zu transportieren:

Die 2. und 3. Generation türkischer Migranten in der Bundesrepublik nimmt eine Sonderstellung im Integrationsprozeß ein. Durch deren parallele Verbundenheit sowohl mit Werten der Mehrheitsgesellschaft als auch mit muslimischen und oftmals gleichzeitigem Praktizieren von Teilen beider Wertesysteme findet der Konflikt in den Köpfen dieser jungen Menschen statt. Dies gibt einerseits Anlaß zu der Hoffnung, daß gerade an dieser Stelle die erforderlichen Brücken zwischen Islam und Moderne gebaut werden können. Der intensive Interessenkonflikt, der sich in diesen Menschen abspielt, weist jedoch ebenso deutlich auf den äußerst sensiblen Umgang hin, den diese Persönlichkeitsproblematik für die Jugendarbeit mit türkischen Jugendlichen mit sich bringt.

Zur Einschätzung einer adäquaten Umgehensweise mit türkischen Jugendlichen, mit denen die Sozialarbeit in Kontakt kommt, möchte ich auf meine Erfahrungen in der Arbeit mit devianten Jugendlichen zurückgreifen:

Da das deviante Verhalten (Kriminalität, Drogenmißbrauch, Gewaltbereitschaft) bei den solches Verhalten über einen längeren Zeitraum aufweisenden Jugendlichen in der Regel wesentlicher Bestandteil ihrer persönlichen Identität ist, erreicht man über dessen pauschale Ablehnung meist die Reproduktion des vertrauten Verhaltens. Dies ist darauf zurückzuführen, daß der Jugendliche sich mit der prinzipiellen Ablehnung seiner hervorstechendsten Eigenschaften, die v. a. für seine Selbstdarstellung von entscheidender Bedeutung sind, in seiner gesamten Person abgelehnt fühlt. Dementsprechend gibt es für ihn in der Beziehung zu den Personen, die ihm diese Ablehnung entgegenbringen, keine Perspektive des persönlichen Fortbestands.¹⁴⁶ Da seine Erfahrung in aller Regel davon geprägt ist, sich durch die Reproduktion des abgelehnten Verhaltens schnellstmöglich der unerwünschten Intervention zu entziehen, ist die pauschale Ablehnung der entsprechenden Orientierungen die sicherste Art, eben diese sich artikulieren zu lassen (zumal diese denjenigen Handlungsbereich darstellen, in welchem sich der Jugendliche sicher fühlt *und* über den er sich definiert).

Der einzige Weg, über den ich in meiner Praxis Zugang zu Jugendlichen finden konnte, die ein solches Verhaltensmuster verinnerlicht hatten, war, sie zunächst in ihrer gesamten Person, in ihrem 'So-Sein' anzuerkennen. Erst darüber erwuchs eine persönliche Beziehung, aus der heraus soziale

¹⁴⁶ „Als Individuum ein Mitmensch zu sein und diese Rolle haben und spielen macht den Ernst und Reiz des menschlichen Lebens aus, dessen Wohl- und Übelbefinden, dessen Glück und Unglück vorwiegend durch das Verhältnis des einen zum andern bestimmt ist. Es genügt, daß überhaupt ein anderer da ist, der einen achtet und anerkennt, um sich selber achten zu können und sich selber kenntlich zu werden; es genügt aber auch, daß man, mit Kant gesagt, überhaupt unter andern lebt, 'um sich einander böse zu machen'. Das Verhältnis zu Seinesgleichen ermöglicht sowohl die Selbstunterscheidung wie den Vergleich mit andern, innerhalb derer sich alles menschliche Leben als ein Zusammenleben in Auseinandersetzung bewegt.“ K. Löwith 1981, S. 197

Grenzen der 'Selbstverwirklichung' nicht nur aufgezeigt, sondern als Bestandteil der Persönlichkeit des Jugendlichen entwickelt werden konnten. Die Grundvoraussetzung für eine Intervention, die sich nicht auf Verbote und Maßregelung (mit den oben geschilderten potentiellen Folgen) beschränkt, sondern auf diese Mittel nur im Notfall zurückgreift, ist eine *Beziehungsebene*. Diese kann sich nur unter der Voraussetzung entwickeln, daß eine beiderseitige Akzeptanz des Sozialarbeiters/ Pädagogen und des Jugendlichen angestrebt wird; dafür aber ist eine Vorleistung nötig, die kaum von dem sich in sozialarbeiterischer Betreuung befindlichen Jugendlichen zu erwarten ist. Von dieser Ebene aus, die die in vielen Fällen bereits zur Selbstverständlichkeit gewordene Ablehnungserfahrung und das damit verbundene tiefe Mißtrauen gegenüber jedem Menschen, der 'etwas von dem Jugendlichen will', zu durchbrechen versucht, erwächst die Chance zu einer positiven Veränderung gerade des Sozialverhaltens, welche auch über die Betreuungssituation hinaus anhält (da sie sich in einem inneren Bewußtseinsprozeß vollziehen konnte, nicht als Reaktion auf eine übermächtige Sanktion gegenüber einer unverändert bleibenden Selbstdeutung).

Diese prinzipielle Anerkennung der Persönlichkeit des Jugendlichen, die auch mindestens in Teilen als notwendige Schutzreaktion auf vorausgegangene negative Erfahrungen (innerfamiliäre Gewalterfahrungen, Mißbrauchserfahrungen, ...) aufgefaßt wird, ist keinesfalls zu verwechseln mit einer grenzenlosen *laissez-faire*-Mentalität. Gerade in den Zusammenhängen, in denen ich den Großteil meiner Erfahrungen in der Jugendarbeit sammeln konnte, waren eindeutige und nicht verhandelbare Grenzziehungen stets unumgänglich und wurden am konkreten Beispiel entwickelt: Es handelt sich bei den Betreuungsplätzen um Haus- und Hofgemeinschaften, wo jeder existentiell vom Verhalten des Anderen abhängig ist. Die BetreuerInnen leben mit ihrer Familie, ihren eigenen Kindern in engstem Kontakt mit Jugendlichen, deren vorangegangenes Verhalten für solche Lebenszusammenhänge absolut inakzeptabel ist. Genau dies wird auch ständig kompromißlos deutlich gemacht: Das Leben in sozialen Zusammenhängen erfordert das Einhalten von Regeln, damit nicht die bedingungslose Freiheit des Einen diejenige der Anderen einschränkt oder gar bedroht bzw. gemeinsame Lebensgrundlagen zerstört werden. Dabei zielen die zwangsläufig damit verbundenen Ge- und Verbote zunächst aber immer auf die gemeinsame sinnvolle Gestaltung der Lebenssituation und sind dadurch direkt nachvollziehbar; mit ihnen ist nicht die Erwartung verbunden, daß der Jugendliche von vornherein mit verändertem Bewußtsein z. B. nicht mit körperlicher Gewalt auf Konfliktsituationen reagiert oder nichts stiehlt oder zerstört. Es wird lediglich deutlich gemacht, daß in der *bestehenden Situation* solches Verhalten nicht akzeptabel ist und deshalb negativ sanktioniert wird. Schritt für Schritt erwachsen dann aus den Auseinandersetzungen, die selbstverständlich immer wieder um diese Dinge stattfinden, Ansatzpunkte für eine Bewußtseinsveränderung, die v. a. über die eigene positive Erfahrung des Jugendlichen entstehen, daß trotz seiner meist häufigen Versuche der Grenzüberschreitung und dem damit verbundenen Unterlie-

gen auf der Sachebene die Beziehungsebene im positiven Sinne weiterbestehen kann, weil ihm der Rückzug auf eine- wenn auch unerwünschte- Identität nicht verbaut wird, solange es für ihn keine Alternative zu dieser gibt.

In diesen Betreuungszusammenhängen hatte ich bereits zweimal auch mit männlichen muslimischen Jugendlichen zu tun; allerdings gehe ich davon aus, daß wesentlich häufiger muslimische Jugendliche in ambulanten sozialarbeiterischen Betreuungssituationen anzutreffen sind.

Für diese Zusammenhänge, beispielsweise die Arbeit in Jugendzentren, ist eine Übertragbarkeit des oben geschilderten individualpädagogischen Konzepts wegen der geringeren Kontakt- und damit Beziehungsmöglichkeiten sicher nur bedingt gegeben. Die Grundstruktur aber, eine Bewußtseinsveränderung als *Ziel* des pädagogischen Prozesses zu betrachten und nicht als *Vorleistung* für diesen, ist m. E. auch hier die einzige Herangehensweise, die Aussicht auf langfristigen Erfolg hat.

Um beim Beispiel Jugendzentrum zu bleiben: Ohne einem türkischen Jugendlichen mit einem prinzipiellen moralischen Anspruch gegenüberzutreten, müßte ich als Sozialarbeiter um so deutlicher im Einzelfall intervenieren, wenn z. B. diskriminierendes Verhalten gegenüber Mädchen oder insgesamt ein 'überlegenes' Macho- Gehabe zutage tritt. Da dies aber bei den meisten nichtmuslimischen männlichen Jugendlichen, mit denen ich bisher zu tun hatte, ebenfalls der Fall war, ginge es bei der Intervention nicht in erster Linie darum, den evtl. zugrundeliegenden Überlegenheitsanspruch als Angehöriger der islamischen umma, also die Ursache des inakzeptablen Verhaltens in den Vordergrund zu stellen, sondern der Konflikt müßte situationsgebunden ausgetragen werden. D. h. in dem Maße, wie die Freiheit oder Sicherheit anderer durch das Verhalten eines Jugendlichen angetastet werden, muß klarwerden, daß er selbst *seine* Freiheiten innerhalb des Mikrokosmos Jugendzentrum nur deshalb genießt, weil andere- an erster Stelle die Betreuer- ihm diese nicht aufgrund einer überlegenen Machtposition (z. B. Hausrecht) verwehren. Es muß also im Konfliktfall klargestellt werden, daß seine Freiheit nur im Austausch mit der Freiheit anderer unangetastet bleibt.

Für das Ziel eines *abstrahierenden Begreifens* der Werte, die Jugendliche für *ihre* Person in Anspruch nehmen und nutzen, und damit für das Erreichen einer schrittweisen Distanzierung von der Arroganz und Selbstverständlichkeit, mit der diese oftmals als persönliche Exklusivrechte (und das bei Weitem nicht nur von muslimischen Jugendlichen!) betrachtet und behandelt werden, stehen in der Pädagogik zwei Ansätze zur Verfügung, bei denen ich in meiner Erfahrung einen Erfolg erkennen konnte:

In Verbindung mit der grundsätzlichen Anerkennung der Person in ihrem So- Sein ist dies 1. die am konkreten Beispiel nachvollziehbare Ausgrenzungserfahrung an der eigenen Person (z. B. demonstrativer Verweigerung einzelner Rechte im Jugendzentrum) oder 2. eine 'Anti- Pädagogik': Mit der karikativen Übersteigerung der bedingungslosen Akzeptanz unerwünschter Verhaltensweisen (natürlich nur anhand von 'harmlosen' Bei-

spielen, etwa einer Anspruchshaltung, bedient zu werden) wird deren unerträglicher Charakter veranschaulicht.

Eine von vornherein unversöhnliche Haltung eines Sozialarbeiters/ Pädagogen gegenüber Persönlichkeitsstrukturen, über die sich ein Jugendlicher definiert, wird mit ziemlicher Sicherheit mit der Reaktion „jetzt erst recht“ beantwortet; ein Zugang auf einer Beziehungsebene bleibt hier verwehrt. Gerade im Zusammenspiel von direktem Erleben und persönlichem Gespräch, in dem die erlebten Inhalte reflektiert werden können (das ohne Beziehungsebene aber gar nicht erst zustandekommt), können- aus der Situation des Mikrokosmos heraus- über diese Situation hinausweisende Inhalte zum Tragen kommen, die der Jugendliche selbst in der Lage ist, an anderer Stelle selbständig zu reproduzieren.

Vorrangiges pädagogisches Anliegen muß also in meinen Augen gerade bei muslimischen Jugendlichen eine Hilfestellung für den schwierigen und langwierigen Prozeß der *Integration* widerstreitender Geltungsansprüche sein.

Tritt man ihnen mit absoluten Forderungen gegenüber, bleibt ihnen nur die 'Wahl' zwischen der einen oder der anderen Doktrin.

Ein solcher Arbeitsansatz stellt hohe Anforderungen an den Sozialarbeiter/ Pädagogen, weil Selbstbehauptung innerhalb eines Prozesses mit intoleranten Jugendlichen eine sehr entscheidende Rolle spielt. Diese ist nur möglich über eine klare Abgrenzung gegenüber unerwünschtem Verhalten *für die eigene Person*.

Als Einzelkämpfer ist jeder mit den teilweise deutlich konkurrierenden Interessen, die notwendig aus einem solchen Ansatz entstehen, überfordert. Neben der notwendig situationsgebundenen Arbeitsweise benötigt jeder auf solche Art Tätige unbedingt Rückhalt und Reflexion durch eine sich gegenseitig entlastende Teamstruktur und Supervision.

9.3.1.4. Empirisches- Qualifizierte Bedarfsermittlung als Basis erfolgreicher Arbeit und der Ressourcenbeschaffung

Für dringend erforderlich halte ich empirische Studien, um die bereits hinlänglich angesprochenen Unsicherheiten bezüglich der Benennung von Problemgruppen und Konfliktpotentialen zu überwinden und somit einerseits die jeweiligen Zielgruppen sozialarbeiterischer, pädagogischer, politischer und ordnungsrechtlicher Interventionen auszumachen, andererseits um dazu beizutragen, die sprachlichen Unsicherheiten möglichst weitgehend auszuräumen, um im Kommunikationsprozeß wenigstens formal die Sicherheit zu haben, sich mit gegenseitiger Achtung zu begegnen.

Dies wäre ein dringend erforderlicher und vielversprechender Schritt in Richtung einer unverkrampften öffentlichen Diskussion.

Schließlich wären Sozialarbeiter in der Lage, zu einer solchen Diskussion auf der Basis von durch eigene Erhebungen gewonnenen Erkenntnissen qualifizierte Aussagen beizusteuern, die sich vorrangig auf in der gesellschaftlichen Realität zu beobachtende Phänomene stützen und weniger auf den Rückgriff auf unbefriedigende theoretische Spekulationen angewiesen wären.

Außerdem wird der zunehmende Verteilungskampf um die zur Verfügung stehenden Ressourcen darauf hinauslaufen, daß dort, wo die Sozialarbeit nicht selbst den Interventionsbedarf qualifiziert nachweist, die Mittel schlicht entzogen, bei neuen Aufgaben gar nicht erst zur Verfügung gestellt werden.

Die dringlichsten auf empirischem Weg zu erfassenden Themenbereiche sind m. E. die Folgenden:

- quantitative Untersuchungen über Anzahl und Mitgliederstärke lokaler islamischer Organisationen; Erfassung der jeweiligen Zugehörigkeit zu islamischen Dachverbänden
- qualitative Untersuchungen über die inhaltlichen Aktivitäten der ermittelten Dachverbände; mindestens stichprobenartig auch einzelner lokaler Organisationen
- qualitative repräsentative Umfragen unter der muslimischen Bevölkerung der Bundesrepublik zur Ermittlung von Wertorientierungen; hier muß eine differenzierte, d. h. äußerst sensible Islam- Betrachtung zugrundegelegt werden, um zu belegbaren Ergebnissen zu gelangen (Gerade auch an dieser Stelle ist man auf die „Innenansichten“ progressiver MuslimInnen angewiesen.)

Die Entwicklung entsprechender Untersuchungskonzeptionen halte ich für eine Aufgabe, bei der sozialarbeiterische Mitwirkung von großer Bedeutung ist. Zum Einen bestehen durch persönliche Kontakte zu Mitgliedern der Befragtengruppe Kompetenzen bezüglich der Formulierung entsprechender Befragungen, zum Anderen sollte es im sozialarbeiterischen Eigeninteresse liegen, Interventionsbedarf zu ermitteln und Kriterien für dessen Ausrichtung und Gestaltung unter Einbeziehung eigener Erfahrungen zu entwickeln, um in *angemessenen* Arbeitssituationen *sinnvolle* Arbeit leisten zu können. Eine bislang vornehmlich von verallgemeinernden Unterstellungen geprägte Diskussion um eine aktuelle gesellschaftliche Problematik könnte auf diesem Wege von der Basis her von der momentanen Diffusion zu benenn- und handhabbaren Lösungsansätzen gelangen, welche modellhaft für die politische Dimension der Problemlösung sein könnten. Eine solche Herangehensweise halte ich für die Annäherung an eine von gewalttätigen Konflikten freie multikulturelle Gesellschaft für wesentlich vielversprechender als die Entwicklung von alltäglichen Lösungsstrategien aus einem dem multikulturellen Alltag fernen, theoretisierenden und damit über ein intellektuelles Experimentierstadium kaum hinausweisenden philosophischen Diskurs. Wie ich in der Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' jüngster Veröffentlichung gezeigt habe (s. 'Kommunikation'), trägt diese Form der Auseinandersetzung zwar zu einer angemessenen Würdigung der Proble-

matik bei, indem sie die existentielle Bedeutung der den Konflikten zugrundeliegenden identitätsstiftenden Weltansichten erkennt, sie hilft jedoch in keiner Weise bei dem Versuch, die bestehende Diffusion zu durchbrechen, indem innerhalb der von Habermas angesprochenen 'Interpretationsgemeinschaften' auch von Außen nachvollziehbare Positionen und, an erster Stelle, greifbare Gruppierungen ausgemacht würden, welche dann als benennbare Kommunikationspartner die aller Kommunikation zugrundeliegende Voraussetzung erfüllen könnten: Es wäre jemand vorhanden, der- unabhängig von dessen Bereitschaft zur Kommunikation- überhaupt mit einem anderen, ebenfalls vorhandenen Jemand, in Dialog treten *könnte*.

Die Kommunikations*bereitschaft* von Menschen erfährt man nach meiner Erfahrung einzig und allein durch den Versuch der Kommunikation: im Gespräch. Erst nachdem man sich im ernsthaften Versuch des Verständigungsprozesses davon überzeugt hat, daß ein Mensch oder eine Gruppierung *nicht* dazu bereit sind, sich über für beide Seiten existentielle Dinge auseinanderzusetzen, sind in einer zivilen Gesellschaft nach meinem Verständnis andere Herangehensweisen legitim, nämlich die bedingungslose Abwehr der dogmatischen Positionen an den Stellen, wo sie als Gefährdung der Mehrheitsgesellschaft in Erscheinung treten.

Nicht zuletzt könnte die in empirischen Untersuchungen erlangte Klarheit dazu beitragen, diejenigen Bereiche zu erkennen, in denen keine Intervention nötig ist, die *gelingenden* Fragmente des Kommunikationsprozesses also vom Stigma des zwangsläufigen Mißlingens befreien.

9.4. Persönliches

Es kann nicht oft genug betont werden: Die Ignoranz gegenüber dem Vorhandensein gefährlicher Strömungen des Islam ist ebenso unverzeihlicher Fehler freiheitlich- demokratischer Selbstgewißheit wie die Erwartung, einen Diskurs über das sensibelste menschliche Gut, die eigene Identität, herbeiführen zu können, indem man die- berechnete und unentbehrliche- Forderung nach universeller Gültigkeit demokratischer Mindestmaßstäbe mit der selbstgefälligen Geste des Überlegenen vorträgt.¹⁴⁷

¹⁴⁷ „Gebändigt wird das Potential ethnischer Gewalt in den Vereinigten Staaten jedoch durch die Weiterentwicklung der Institutionen seit den Zeiten der schwarzen Bürgerrechtsbewegung. Für die interethnischen Beziehungen haben sie insofern eine zivilisierende Wirkung, als durch die vergleichsweise großzügig vergebenen Anrechte ein Rahmen geregelter Konflikte gestiftet wird, der die desintegrativen Faktoren ethnischer Mobilisierung auch wieder entschärft. Die ethnischen Konflikte in den USA der Gegenwart zerstören daher nicht die Grundlagen des politischen Gemeinwesens. (...) In Europa und Deutschland hingegen besteht die bössartige Tradition, ethnische Fremdheit als existentielle Feindschaft zu begreifen.“ (C. Leggewie in W. Heitmeyer 1997, Band 2, S. 272)

Voraussetzung für die wünschenswerte fruchtbare Konfrontation im „ethisch- existentiellen Gespräch“ (Habermas) der Angehörigen verschiedener Kulturkreise ist ein schrittweises Kennenlernen an verschiedenen Punkten, aus dem zunächst die eigene Identität Klarheit erfährt, bevor die Bereitschaft zum Hinterfragen 'existentieller' Wahrheiten zu erwarten- und zu verkräften- ist.

Gleichzeitig betrachte ich als existentiell wichtige, elementare Handlungsprämisse in allen Lebensbereichen das offensive, selbstbewußte Eintreten für einen selbstbestimmten Individualismus im Rahmen der bundesdeutschen Verfassung. Damit ziele ich nicht in erster Instanz auf eine theoretische Vertretung desselben ab, sondern auf die Verteidigung der individuellen Selbstbestimmung in den Situationen, in welchen diese durch die anmaßende Einforderung islamischer Konventionen in Frage gestellt wird. Konkret beziehe ich mich hierbei auf meine persönlichen Erfahrungen mit MuslimInnen auf öffentlichen Diskussionsveranstaltungen sowie auf Erfahrungsberichte von Menschen, die in „interkulturellen“ Liebesbeziehungen leben oder intensive „interkulturelle“ Freundschaften pflegen und die mit dem Anpassungsdruck der muslimischen Angehörigen eines der Partner zu kämpfen haben. In dem Maße, wie im persönlichen Kontakt von Muslimen und Nicht- Muslimen die Bereitschaft zur Wahrnehmung und Anerkennung der anderen Kultur deutlich und vehement von der Nicht- Bereitschaft zur bedingungslosen Anpassung an die Konvention einer Minderheit getrennt werden, wächst in meinen Augen die Chance auf eine gemeinsame Zukunft.

9.5. Abschließendes

Rückbezug auf das dieser Arbeit vorangestellte Zitat von Arnold Gehlen

Empirie und wissenschaftliche Herangehensweise ist zur Erfassung von Problemlagen geeignet und erforderlich.

Die Problemlösung allerdings liegt nicht allein in der zweifellos äußerst wichtigen konkreten Intervention, sie ist ebenso in der dafür erforderlichen Zustimmung und Mitwirkung der Bevölkerung auf einer sehr viel subtileren Ebene zu suchen: *Unhinterfragte* und damit obligatorische moralisch- ethische Basiswerte, welche durch ihr Bestehen die für den Pluralismus nötige Toleranz auf emotionaler Ebene mittragen, sind und bleiben unerläßliche Orientierungspunkte zumal einer von Auflösung bedrohten Gesellschaft (wobei man sich sicher trefflich über deren Genese und die damit ferner assoziierten Inhalte streiten kann). Das pragmatisch- ignorante Wunschenken „Verbindung/Integrität ausschließlich durch *verschiedene* Grundwerte“ ist als Basis *solidarischen* gesellschaftlichen Zusammenlebens un-

zureichend. Es soll ihm nicht die konsensuale Bindungskraft einer freiheitlichen Streitkultur, welche über Gesinnungsgrenzen hinweg diese- gemeinsame- Freiheit verteidigt, abgesprochen werden. Eine hinreichende Gewähr für den friedlichen Fortbestand der Konfliktgesellschaft wohnt diesem Modell jedoch nicht inne.

So formulierte Herfried Münkler dieses Problem bereits als Ergebnis seiner Studien über Machiavelli: „Zugespitzt formuliert, lautet das Dilemma, dem sich die politische Praxis seit Macchiavelli ausgesetzt sieht: Die Selbstbeschränkung des politisch Handelnden ausschließlich auf moralisch zulässige Mittel läßt die Erreichung der von ihm angestrebten ethischen Ziele angesichts der politischen Realität immer unwahrscheinlicher werden. Und umgekehrt: Selbst die höchsten ethischen Ziele können durch den Einsatz menschenfeindlicher Mittel korrumpiert und in unerreichbare Ferne gerückt werden.

Machiavelli hat als erster erkannt, daß Politik und Moral nicht in ein und derselben Rechnung aufgehen. Er hat daraus jedoch nie die Konsequenz gezogen, eine Apologie der politischen Unmoral zu schreiben, wie man ihm fälschlich vorgeworfen hat. Seine unhinterschreitbare Leistung für die Geschichte des politischen Denkens besteht vielmehr darin, zahlreiche politische Fragen explizit und implizit aufgeworfen zu haben, *die auch heute noch auf ihre Antwort warten* (Hervorh. d. d. Verf.).“¹⁴⁸

Ich selber bin während der Bearbeitung der selbstgewählten Thematik, die ursprünglich aus einem vorrangigen Interesse ‘dem’ Islam gegenüber entstanden ist, erst Schritt für Schritt der elementaren Bedeutung der christlichen Religion für den Zusammenhang „Die Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft“ nähergekommen. Dadurch konnte ich mein Selbstverständnis um religiöse Grundlagen, die ich zuvor für meine Person eher ablehnte, unter Anerkennung deren faktischen Vorhandenseins bereichern.

Demokratische Streitkultur, freiheitliches, autonomes Denken, individuelle Selbst- Verwirklichung- dies sind Werte, für die zu kämpfen mir stets als selbstverständlich erschien. Dies ist so geblieben und wird sich nicht ändern.

Hinzugekommen ist ein eindeutigeres Bewußtsein des Angewiesenseins auf moralisch verbindende Basiswerte; in der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit habe ich eine Beschreibung dessen versucht, welche diese Werte sein können und aus welchem historischen Prozeß sie sich ableiten. Die Würdigung *auch* christlicher Werte in diesem Zusammenhang ist keinesfalls zu verwechseln mit der reaktionären Forderung nach einer sich fraglos am Christentum orientierenden Gesellschaft; damit würde ich mich auf die Ebene derer begeben, die sich für die Verwirklichung imaginierter Heilsvisionen ihres Glaubens gegen die Freiheit, die Vernunft, die Men-

¹⁴⁸ H. Münkler 1981, S. 397

schenwürde richten. Wichtig erscheint mir aber in einer Zeit, in der auf verschiedensten Ebenen händeringend nach orientierenden Größen gesucht wird, die gesellschaftliche Polarisierung und das Erstarken verfeindeter Interessengruppen und Subkulturen verhindern können, zunächst mit Bedacht die vorhandenen, historisch gewachsenen Orientierungspunkte auf ihre Brauchbarkeit zu überprüfen, bevor aus der Not heraus kurzlebige Discount- Weltanschauungen stilisiert und vermarktet werden. Die Weiterentwicklung des historischen Erbes, aber auch dessen Bewahrung unter bewußtem Aussetzen der selbstgefälligen Hybris eines grenzenlosen Individualismus halte ich sowohl für menschliche Pflicht- im Sinne einer selbst-evidenten moralischen Kernverpflichtung, sofern mensch sich nicht einem ihn wunderbarerweise alles enthebenden Nihilismus hingibt- als auch für die einzig realistische Perspektive, den hochkomplexen Problemen unserer 'Moderne' zu begegnen.

In diesem Sinne konstruktiv tätig sein können wir auf vielen Ebenen. Auch auf der beruflichen ist es ja so, daß letztlich die meisten Professionen, ob Sozialarbeiter oder Architekten, an den Lebensbedingungen der Menschen arbeiten. Deshalb erspare ich mir an dieser Stelle die Litanei der besonderen sozialarbeiterischen Verantwortung.

9.5.1. Vom richtigen Zeitpunkt....

Von entscheidender Bedeutung scheint mir noch ein Bewußtsein dessen, was unter bestehenden wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen möglich ist. Alle Schritte, die heute unter Beklagen der miserablen Umstände und unter dem Vorwand leerer Kassen ¹⁴⁹aus Mangel an Erfindungsreichtum und Pragmatismus unterbleiben, werden morgen doppelt schwer nachzuholen sein, wenn dem schleichenden Verfall der gesellschaftlichen Solidaritätsbasis erst in Reaktion auf die sich etablierenden, konkurrierenden Ersatzsolidaritäten begegnet wird.

¹⁴⁹ Das Potential der Umverteilung von Haushaltsposten ist ja, wie die jüngste Finanzpolitik der Bundesregierung unstrittig belegt, nahezu unerschöpflich; die Mittel fehlen also- bei unklarer Zukunft der Wachstumsgesellschaft- (noch) nicht per se, sondern v. a. an den Stellen, an denen sie aus ideologischen Gründen nicht eingesetzt werden.

„Achtet auf die Deutschen“

Der Abgeordnete Gary Davis aus Frankfort/ Kentucky (1849):

„Wir müssen auf die Zehntausenden von Deutschen achten, die fortwährend in die nordwestlichen Staaten unserer Union einsickern. Sie finden sich in großen und exklusiven Siedlungen zusammen, von denen es in ein paar Jahren Tausende und Abertausende geben wird. Sie leben dort in einer völligen Isolation. Sie sprechen dort in einer fremden Sprache, haben fremde Sitten und Gebräuche, religiöse Überzeugungen und dazu noch eine totale Unkenntnis unserer politischen Institutionen. All das vererben sie mit Phlegma und deutschem Mangel an Beweglichkeit durch die Generationen hindurch auf ihre Kinder und Kindeskinde. In weniger als fünfzig Jahren wird es in den nördlichen Teilen von Michigan, Wisconsin, Ohio, Illinois und Minnesota buchstäblich von Deutschen nur so wimmeln. Es wird Millionen und Abermillionen von Deutschen geben in diesem Land. Sie werden ein eigenes Volk sein, eine eigene Nation, ein neues Deutschland.“

(aus: Süddeutsche Zeitung vom 18./19. Mai 1996)

Literatur

- Balke, F. u. a. (Hrsg.): Schwierige Fremdheit, Frankfurt a. M. 1993
- Beck, Ulrich: Die Erfindung des Politischen, Frankfurt a. M. 1993
- Beratungsstelle für Islamfragen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen, Rudolfstr. 135, 42285 Wuppertal: Pres-
sedokumentation über den muslimischen Gebetsruf (Ezan), März 1997
- Bernsdorf, Wilhelm (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie, Berlin 1969
- Cohn- Bendit, Daniel/ Schmid, Thomas: Heimat Babylon, Hamburg 1992
- Deutsch- Türkischer Freundeskreis Gelsenkirchen e. V. (Hrsg.):
Together, Jugendzeitschrift für das Ruhrgebiet, Ausgaben 2/96 und 3/96
(Redaktion: DTF, Brößweg 16, 45897 Gelsenkirchen) 'DuisBürgerBündnis' (Hrsg.)
(c/o Wolfgang Heidenstecker, Hooverstr. 55, 47179 Duisburg): „BürgerInnen-
Info Klartext - Soll in Duisburg der Muezzin rufen? (Presseudokumentation, Hinter-
grundmaterial, Meinungsäußerungen)“, Januar 1997
- Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M.
1981
- Durkheim, Emile: Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt a. M. 1977
- Gastiger: Gesetzestexte für Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Freiburg 1996
- Geißler, Heiner: Heiner Geißler im Gespräch mit Gunter Hofmann und Werner A.
Perger, Frankfurt a. M. 1993
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M.
1993 (4. Auflage)
- Habermas, Jürgen: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck,
Frankfurt a. M. 1997
- Hartfiel, G.: Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1976
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der
Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Frankfurt a. M. 1997; Band 1: Was treibt die Ge-
sellschaft auseinander?; Band 2: Was hält die Gesellschaft zusammen?
- Heitmeyer, Wilhelm / Müller, Joachim / Schröder, Helmut: Verlockender
Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1997
- Henrich, Dieter: Fluchtlinien, Frankfurt a. M. 1982
- Herder Lexikon Politik (Sonderausgabe für die Landeszentrale für politische
Bildung Nordrhein- Westfalen) , Freiburg/ Basel/ Wien 1995
- Höffner, Joseph: Christliche Gesellschaftslehre, Köln 1978
- Huntington, Samuel P.: Kampf der Kulturen, München/Wien 1997 (2. Aufl.)
- Kaufmann, Franz- Xaver / Schäfers, Bernhard (Hrsg.): Gegenwartskunde,
Sonderheft 5: Religion, Kirche und Gesellschaft, Bielefeld/Karlsruhe
1988
- Kaufmann, Franz- Xaver: Religion und Modernität, Tübingen 1989
- Kayser, Erhard: Ezan- heimatlicher Gebetsruf in der Fremde? Vorüberlegungen
zu einer Stellungnahme Evangelischer Kirchengemeinden; Februar 1997 (Er-
hard Kayser, Hansemstr. 41 a, 59192 Bergkamen)
- Khoury, A./ Hagemann, L./ Heine, P.: Islam- Lexikon, Freiburg/ Basel/ Wien 1991
- Körper- Stiftung (Hrsg.): Religion- ein deutsch- türkisches Tabu? Deutsch-
Türkisches Symposium 1996, Hamburg 1997
- Kreck, Walter: Grundfragen christlicher Ethik, München 1975
- Kreiser, Klaus/ Wielandt, Rotraud (Hrsg.): Lexikon der islamischen Welt,
Stuttgart 1992
- Lamb, David: Afrika Afrika, München 1994
- Lewis, Bernard: Die Welt der Ungläubigen, Frankfurt a. M. 1983
- Löwith, Karl (Hrsg. Klaus Stichweh): Mensch und Menschenwelt, Sämtliche
Schriften (Band 1), Stuttgart 1981

- Lutz, Bernd (Hrsg.): Metzler Philosophielexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den neuen Philosophen, Stuttgart/ Weimar 1995
- Mausbach, Josef: Die Ethik des heiligen Augustinus, Freiburg 1929
- Münkler, Herfried: Macchiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Krise der Republik Florenz, Frankfurt a. M. 1981
- Muslimische Frauengruppe „Dialog“ (Hrsg.): Inter- Kulti Dialog, Ausgabe 4/ Oktober 1996 (Redaktion: Södingstr. 18, 58095 Hagen)
- Nirumand, Bahman: Im Namen Allahs, Köln 1990
- Nuscheler, Franz: Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik, Bonn 1996
- Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1991
- Paret, Rudi: Der Koran, Übersetzung, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1980
- Paret, Rudi: Der Koran, Kommentar und Konkordanz, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz 1980
- Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/ Basel/ Wien 1985. (2. Aufl.)
- Robbe, M. u. a.: Welt des Islam, Leipzig/ Jena/ Berlin 1991
- Seidel- Pielen, Eberhard: Unsere Türken- Annäherung an ein gespaltenes Verhältnis, Berlin 1995
- Sen, Faruk: Ausländer in der BRD, Bonn 1994
- Schlüter, Wolfgang: Sozialphilosophie für helfende Berufe, München 1995
- Tibi, Bassam: Im Schatten Allahs- der Islam und die Menschenrechte, München 1996
- Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887
- Vierkandt, Alfred (Hrsg.): Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1959
- Watt, W. Montgomery: Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter, Berlin 1992
- Weber, Helmut: Allgemeine Moraltheologie, Graz/ Wien/ Köln 1991
- Zentralinstitut Islam- Archiv Deutschland: Dokumentation Nr. 1 / 1996, Daten und Fakten über den Islam in Deutschland (ZIAD, Postfach 1528, 59475 Soest- Deiringsen)
- Zentrum für Türkeistudien (Hrsg.): Türkische Unternehmensgründungen- von der Nische zum Markt?, Bonn 1989