

Vorwort und Einleitung

- **Olaf Zimmermann:** Die beste Pizza von Jerusalem / s. 19
- **Gabriele Schulz:** Einleitung / s. 20

Wie alles anfang ... und dann fortgesetzt wurde

- **Olaf Zimmermann:** Zweifellos / s. 29
- **Olaf Hahn:** Einladung zur konstruktiven Auseinandersetzung: Was ist die Situation der Kulturpolitik in Deutschland? / s. 31
- **Olaf Zimmermann und Olaf Hahn:** Zwei Jahre spannende Debatten. Die Dossiers »Islam · Kultur · Politik« / s. 33

Islam in Deutschland

- **Katajun Amirpur:** Gleichberechtigung für Muslime schaffen. Über unsägliche Debatten und positive Entwicklungen in Deutschland / s. 37
- **Patrick Bahners:** Der Aufklärung verpflichtet. Die Kritik der Islamkritik / s. 39
- **Kristin Bäßler im Gespräch mit Hilal Sezgin:** Deutschland muss sich neu erfinden / s. 42
- **Ronald Grätz:** Wer lernt von wem? Islam in Deutschland / s. 46
- **Michael Blume:** Wie können Muslime unsere Gesellschaft mitgestalten? Antworten aus der Lebensrealität / s. 51
- **Gabriele Hermani:** Die Deutsche Islam Konferenz 2006 bis 2009. Zusammensetzung und Ergebnisse / s. 53
- **Sonja Haug:** Herkunft, Glaubensrichtung, Bildung, Partizipation. Vom Eins-Werden und vom Einssein / s. 58
- **Wolfgang Benz:** Wie die Angst vor dem Islam die Demokratie gefährdet. Fehlende Kenntnisse über den Islam produzieren Vorurteile und Ablehnung / s. 61
- **Heinz Fromm:** Der Islam aus Sicht des Verfassungsschutzes. Ein friedliches Zusammenleben braucht sachliche Auseinandersetzung / s. 64
- **Detlef Pollack:** Akzeptanz und Wahrnehmung des Islams. Zu den Ergebnissen einer Studie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster / s. 67
- **Aiman A. Mazyek:** Islam-Bashing / s. 69
- **Sabine Schiffer:** Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ausgrenzende Strukturen ernst nehmen / s. 71

Der Bruch des 11. September 2001

- **Olaf Zimmermann und Gabriele Schulz:** Kein Märchen aus tausendundeiner Nacht. Der Bruch des 11. September 2001 enthält die Chance eines kulturellen Aufbruchs / s. 75
- **Petra Bahr:** Gegenbilder entgegensetzen / s. 79
- **Aiman A. Mazyek:** Um Jahre zurückgeworfen. 9/11 und die Folgen für Völkerverständigung und Integration / s. 82
- **Herfried Münkler:** Sicherheitsorge statt Bedrohungsangst. Der 11. September und seine Folgen aus politikwissenschaftlicher Sicht / s. 85
- **Wolfgang Schmidbauer:** Die Sehnsucht nach neuen Idealen. Von der Psychologie des Terrors / s. 88
- **Almut S. Bruckstein Çoruh:** Augen ohne Gedächtnis sehen nichts. Persönliche Reflexionen zu 9/11 / s. 91
- **Friedrich Wilhelm Graf:** Nine eleven und die Christen / s. 94
- **Petra Klug:** Die Kulturalisierung der deutschen Integrationspolitik. Grundannahmen der politischen Auseinandersetzung im Bundestag nach dem 11. September / s. 97
- **Lars Klineheil:** 9/11 und die Welt danach / s. 100

Muslimisches Leben

- **Gabriele Steffen:** Stadtteilentwicklung als gesellschaftliches Projekt / s. 105
- **Reinhold Zemke:** Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung. Zwischen Hinterhof und Boulevard, Zentrum und Stadtteil / s. 108
- **Stefanie Ernst im Gespräch mit Melih Kesmen:** »Ich bin im Zentrum« / s. 111
- **Abdulla Elyas:** waymo – Plattform für junge Muslime / s. 115
- **Götz Nordbruch:** Muslim, deutsch und aktiv. Muslimische Jugendkulturen in Deutschland / s. 117
- **Sawsan Chebli:** Jung, muslimisch, aktiv. Das JUMA-Projekt in Berlin / s. 120
- **Nadji Sadikou:** Erziehung zwischen den Kulturen. Wertewelten muslimischer Jugendlicher im Klassenzimmer / s. 123
- **Haci Halih Uslucan:** Muslime als gewalttätige Machos? Zum Zusammenhang von Geschlecht, Gewalt und Religion / s. 126
- **Stephanie Doetzer:** »Mein Gesicht ist privat« Warum manche Frauen Gesichtsschleier tragen und Deutschland sich eine Burka-Debatte sparen sollte / s. 129
- **Reinhard Baumgarten:** Verhängte Ansichten. Was steckt oder besser wer steckt eigentlich hinter einem Niqab oder einer Burka? / s. 132
- **Stefanie Ernst im Gespräch mit Melih Kesmen:** I love my prophet / s. 134
- **Ingrid Pfluger-Schindlbeck:** Zur Symbolik des Kopfhaares / s. 137
- **Reinhard Baumgarten:** Die Last der langen Nase. Neuer Trend zur Schönheitschirurgie im Iran / s. 140

Muslimische Zivilgesellschaft

- **Olaf Zimmermann:** Nutzen für alle. Starke islamische Zivilgesellschaft / s. 143
- **Rupert Graf Strachwitz:** Muslimische Strukturen im Stiftungswesen. Eine jahrtausendealte Tradition im Wandel der Zeit / s. 145
- **Olaf Zimmermann:** Muslimische Zivilgesellschaft – gibt es sie eigentlich? / s. 148
- **Matthias Kortmann:** Mühsames Ringen um Anerkennung. Muslimische Dachverbände als zivilgesellschaftliche Akteure in Deutschland / s. 151
- **Mohammed Abdulazim:** Organisation muslimischer Jugendlicher in Verbänden. Das Beispiel der Muslimischen Jugend in Deutschland / s. 154
- **Thomas Klie und Julia Schad:** Brachliegendes Engagementpotenzial. Zugangshemmnisse und -chancen für junge Muslime zu Freiwilligendiensten / s. 156
- **Jens Kreuter:** Bundesfreiwilligendienst und Muslime. Erfahrungen und Entwicklungen / s. 159
- **Christoph Müller-Hofstede:** Zivilgesellschaft von morgen. Vorstellung eines Modellprojekts / s. 162
- **Aiman A. Mazyek im Gespräch mit Ali Dere:** Wir brauchen heute mehr Dialog als je zuvor / s. 165
- **Nurhan Soykan:** Tag der offenen Moschee. Gespräche mit Muslimen sind effektiver als Gespräche über sie / s. 168
- **Gabriele Schulz im Gespräch mit Aiman A. Mazyek:** Die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes ist überfällig / s. 171

Vielfalt des Islams

- **Reinhard Baumgarten:** Islamische Vielfalt. Von den Gesichtern des Islams / s. 175
- **Thomas Bauer:** Die Islamisierung des Islams / s. 178
- **Thomas Großbölting:** Warum ist es so schwer, religiöse Vielfalt zu leben? Eine zeithistorische Erkundung am Beispiel des Islams / s. 181
- **Aiman A. Mazyek:** Was glauben Muslime? Grundsätze und Ziele des Islams / s. 184
- **Ismail Kaplan:** Alevitentum und Aleviten in Deutschland. Eine Religionsgemeinschaft mit dem Streben nach freundschaftlichem Dialog / s. 188
- **Reinhard Baumgarten:** Sufitum – die mystische Dimension des Islams. Asketen, Einsiedler, Derwische und Hochschullehrer / s. 191
- **Stefan Schreiner:** Jüdisches und christliches Erbe im Koran. Die Offenbarungen vorislamischer Propheten / s. 194
- **Jörn Thielmann:** Glauben leben, wechseln, aufgeben. Konversionen zum und aus dem Islam / s. 197
- **Regina Ammicht Quinn:** Sind interreligiöse Bewegungen politisch relevant? Offene Gesellschaft, religiöse Vielfalt / s. 200
- **Gabriele Schulz im Gespräch mit Aiman A. Mazyek:** Aufklärung ist der Schlüssel zur Verständigung / s. 203
- **Reinhard Baumgarten:** Aufklärung und Islam. Goethe, Lessing und andere Vordenker / s. 207
- **Volkhard Krech:** Wie religiös sind Muslime in Deutschland? Und mit welchen Folgen? / s. 211
- **Katrin Visse und Joachim Hake:** Religion und liberaler Verfassungsstaat. Der christlich-islamische Dialog an der Katholischen Akademie in Berlin nach 9/11 / s. 214
- **Muhammad Sameer Murtaza:** Gemeinsames Kernethos von Judentum und Islam. Was kann das »Projekt Weltethos« zum jüdisch-muslimischen Dialog beitragen? / s. 217

Islamische Theologie und religiöse Bildung

- **Katajun Amirpur:** Denken lassen: Das islamische Denken ... Deutschland kann der Ort einer modernen Theologie werden / s. 223
- **Annette Schavan:** Islamische Studiengänge in Deutschland. Tübingen, Münster/Osnabrück als Vorreiter / s. 226
- **Rauf Ceylan:** Vorbeter, Seelsorger und theologische Referenz. Die Notwendigkeit einer Imamausbildung in Deutschland / s. 229
- **Mouhanad Khorchide und Milad Karimi:** Einen reflexiven Zugang zur eigenen Religion ermöglichen. Zur Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten / s. 232
- **Nikolaus Schneider:** Islam und Aufklärung. Erwartungen an die Entwicklung islamischer Theologie / s. 235
- **Angela Kaya:** Imame für Integration. Dreijährige Fortbildung: Qualifizierung für das neue Lebensumfeld Deutschland / s. 238
- **Hamideh Mohagheghi:** Schwieriger Weg. Wie kann islamischer Religionsunterricht sinnvoll gestaltet werden? / s. 241
- **Eva-Maria El-Shabassy:** Allah und die Schöpfung. Aufgaben und Ziele des islamischen Religionsunterrichts / s. 244

- Alevitischer Religionsunterricht an den Schulen / s. 247

- **Gabriele Schulz im Gespräch mit Erol Pürlü:** Kunst und Kultur gehören zur religiösen Bildung / s. 250

Wissen über den Islam – Wissen des Islams

- **Reinhard Baumgarten:** Datenfluss im Mittelalter. Die Leistungen islamischer Gelehrter neu bewerten / s. 253
- **Max Fuchs:** Ohne Null ist alles Nichts. Warum unsere Zahlen eigentlich nicht zu Deutschland gehören / s. 256
- **Stefan Weber:** Kollektives Gedächtnis und kultureller Speicher. Die Rolle des Museums für Islamische Kunst im Pergamonmuseum im heutigen Diskurs / s. 258
- **Patrick Franke:** Transkulturelle Alternative zu den »Islamischen Studien«. Die transnationale Dimension der Islamwissenschaft / s. 261
- **Claus Schönig:** Faszination Morgenland. Geschichte der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft / s. 264
- **Hans Georg Majer:** Wege zu den Kulturen des Islams. Das Münchner Zentrum für Islamstudien / s. 267
- **Verena Klemm:** Kulturelle Begegnung im kolonialen Kontext. Der Nahe Osten und Europa / s. 270
- **Almut S. Bruckstein Çoruh:** Wo Muslime fremd sind, sind wir es auch. Plädoyer für ein Atelier der kosmopolitischen Wissenschaften und Künste in Berlin / s. 274
- **Peter Heine:** Der 11. September und die Islamwissenschaft. Warum musste der Islam nach dem 11. September 2001 neu erklärt werden / s. 279

Kulturdialog und Islam

- **Wenzel Bilger:** Jeder Kulturdialog geht vom Sonderfall aus. Kulturarbeit in Ländern mit muslimischer Mehrheit / s. 283
- **Monika Grütters:** Künstler als Schrittmacher moderner Gesellschaften. Die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik / s. 286
- **Harald Leibrecht:** Schlüsselrolle der Kultur. Deutsche Kultur- und Bildungsvermittlung in den arabischen Ländern in Zeiten des demokratischen Aufbruchs / s. 288
- **Claudia Roth:** Wider den Geist des Ressentiments / s. 290
- **Ulla Schmidt:** Guten Morgen, Abendland! Islam, Kultur und Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik / s. 292
- **Stefanie Ernst im Gespräch mit Klaus-Dieter Lehmann:** Weltweite Krisenerfahrung / s. 294
- **Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baumgarten:** »Das Wunder vom Nil« / s. 298
- **Reinhard Baumgarten:** Türkei – Modell für die arabischen Länder / s. 300
- **Andrea Wenger im Gespräch mit Reinhard Baumgarten:** Türkei als Vorbild, Türkei als Brücke / s. 302
- **Abderrahmane Ammar:** Der Arabische Frühling aus westlicher Sicht. Wie werden die Umwälzungen in der arabischen Welt in Deutschland wahrgenommen? / s. 305
- **Reinhard Baumgarten:** Freiheit, die wir meinten? Über die Desillusionierung des Arabischen Frühlings / s. 308
- **Reinhard Baumgarten:** Der unheimlich Nahe (Osten) / s. 310
- **Reinhard Baumgarten:** Erdogans gefährliche Irrungen und Wirrungen. Zur aktuellen politischen Situation in der Türkei / s. 312

Islam und die Künste

Aus Politik & Kultur Nr. 11

Islam · Kultur · Politik

Herausgegeben von Olaf Zimmermann und Theo Geißler

Islam · Kultur · Politik

1. Auflage

Berlin, September 2013

Nachdruck von Beiträgen aus Politik & Kultur,
Zeitung des Deutschen Kulturrates

Deutscher Kulturrat e.V.

Mohrenstraße 63

10117 Berlin

Telefon: 030 . 226 05 28-0

Fax: 030 . 226 05 28-11

post@kulturrat.de

www.kulturrat.de

Herausgeber: Olaf Zimmermann und Theo Geißler

Redaktion: Gabriele Schulz unter Mitarbeit
von Tatjana Gridnev

Gestaltung: 4S und Ilja Wanka

Herstellung: AZ Druck, Berlin

Die Erstauflage der Beiträge in der Zeitung
Politik & Kultur wurde gefördert durch
die Robert Bosch Stiftung. Dieser Band wird
gefördert aus Mitteln des Beauftragten
der Bundesregierung für Kultur und Medien
auf Beschluss des Deutschen Bundestags

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen National-
bibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet unter www.dnb.de abrufbar.

ISBN: 978-3-934868-31-1

ISSN: 18652689

Vorwort und Einleitung

Die beste Pizza von Jerusalem

Olaf Zimmermann

19**Einleitung**

Gabriele Schulz

20

1. Kapitel: Wie alles anfang ... und dann fortgesetzt wurde

Zweifellos

Olaf Zimmermann

29**Einladung zur konstruktiven Auseinandersetzung**

Was ein Dossier »Islam · Kultur · Politik« leisten kann

Olaf Hahn

31**Zwei Jahre spannende Debatten**

Die Dossiers »Islam · Kultur · Politik«

Olaf Zimmermann und Olaf Hahn

33

2. Kapitel: Islam in Deutschland

Gleichberechtigung für Muslime schaffenÜber unsägliche Debatten und positive
Entwicklungen in Deutschland

Katajun Amirpur

37**Der Aufklärung verpflichtet**

Die Kritik der Islamkritik

Patrick Bahners

39**Deutschland muss sich neu erfinden**

Kristin Bäßler im Gespräch mit Hilal Sezgin

42**Wer lernt von wem?**

Islam in Deutschland

Ronald Grätz

46

Wie können Muslime unsere Gesellschaft mitgestalten?

Antworten aus der Lebensrealität

Michael Blume 51

Die Deutsche Islam Konferenz 2006 bis 2009

Zusammensetzung und Ergebnisse

Gabriele Hermani 53

Herkunft, Glaubensrichtung, Bildung, Partizipation

Vom Eins-Werden und vom Einssein

Sonja Haug 58

Wie die Angst vor dem Islam die Demokratie gefährdetFehlende Kenntnisse über den Islam
produzieren Vorurteile und Ablehnung

Wolfgang Benz 61

Der Islam aus Sicht des Verfassungsschutzes

Ein friedliches Zusammenleben braucht sachliche Auseinandersetzung

Heinz Fromm 64

Akzeptanz und Wahrnehmung des Islams

Zu den Ergebnissen einer Studie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Detlef Pollack 67

Islam-Bashing

Aiman A. Mazyek 69

Islamfeindlichkeit in Deutschland

Ausgrenzende Strukturen ernst nehmen

Sabine Schiffer 71

3. Kapitel: Der Bruch des 11. September 2001**Kein Märchen aus tausendundeiner Nacht**Der Bruch des 11. September 2001 enthält die Chance
eines kulturellen Aufbruchs

Olaf Zimmermann und Gabriele Schulz 75

Gegenbilder entgegensetzen

Petra Bahr

79

Um Jahre zurückgeworfen

9/11 und die Folgen für Völkerverständigung und Integration

Aiman A. Mazyek

82

Sicherheits Sorge statt Bedrohungsangst

Der 11. September und seine Folgen aus politikwissenschaftlicher Sicht

Herfried Münkler

85

Die Sehnsucht nach neuen Idealen

Von der Psychologie des Terrors

Wolfgang Schmidbauer

88

Augen ohne Gedächtnis sehen nichts

Persönliche Reflexionen zu 9/11

Almut S. Bruckstein Çoruh

91

Nine eleven und die Christen

Friedrich Wilhelm Graf

94

Die Kulturalisierung der deutschen IntegrationspolitikGrundannahmen der politischen Auseinandersetzung
im Bundestag nach dem 11. September

Petra Klug

97

9/11 und die Welt danach

Lars Klingbeil

100

4. Kapitel: Muslimisches Leben

Stadtteilentwicklung als gesellschaftliches Projekt

Gabriele Steffen

105

Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung

Zwischen Hinterhof und Boulevard, Zentrum und Stadtrand

Reinhold Zemke

108

Normalität im Zusammenleben ist das Ziel	
Stefanie Ernst im Gespräch mit Erol Pürlü	111
waymo – Plattform für junge Muslime	
Abdulla Elyas	115
Muslim, deutsch und aktiv	
Muslimische Jugendkulturen in Deutschland	
Götz Nordbruch	117
Jung, muslimisch, aktiv	
Das JUMA-Projekt in Berlin	
Sawsan Chebli	120
Erziehung zwischen den Kulturen	
Wertewelten muslimischer Jugendlicher im Klassenzimmer	
Nadjib Sadikou	123
Muslime als gewalttätige Machos?	
Zum Zusammenhang von Geschlecht, Gewalt und Religion	
Haci Halih Uslucan	126
»Mein Gesicht ist privat«	
Warum manche Frauen Gesichtsschleier tragen und Deutschland sich eine Burka-Debatte sparen sollte	
Stephanie Doetzer	129
Verhängte Ansichten	
Was steckt oder besser wer steckt eigentlich hinter einem Niqab oder einer Burka?	
Reinhard Baumgarten	132
I love my prophet	
Stefanie Ernst im Gespräch mit Melih Kesmen	134
Zur Symbolik des Kopffaars	
Ingrid Pfluger-Schindlbeck	137
Die Last der langen Nase	
Neuer Trend zur Schönheitschirurgie im Iran	
Reinhard Baumgarten	140

5. Kapitel: Muslimische Zivilgesellschaft

Nutzen für alle

Starke islamische Zivilgesellschaft

Olaf Zimmermann

143

Muslimische Strukturen im Stiftungswesen

Eine jahrtausendealte Tradition im Wandel der Zeit

Rupert Graf Strachwitz

145

Muslimische Zivilgesellschaft – gibt es sie eigentlich?

Olaf Zimmermann

148

Mühsames Ringen um Anerkennung

Muslimische Dachverbände als
zivilgesellschaftliche Akteure in Deutschland

Matthias Kortmann

151

Organisation muslimischer Jugendlicher in Verbänden

Das Beispiel der Muslimischen Jugend in Deutschland

Mohammed Abdulazim

154

Brachliegendes Engagementpotenzial

Zugangshemmnisse und -chancen für junge Muslime
zu Freiwilligendiensten

Thomas Klie und Julia Schäd

156

Bundesfreiwilligendienst und Muslime

Erfahrungen und Entwicklungen

Jens Kreuter

159

Zivilgesellschaft von morgen

Vorstellung eines Modellprojekts

Christoph Müller-Hofstede

162

Wir brauchen heute mehr Dialog als je zuvor

Aiman A. Mazyek im Gespräch mit Ali Dere

165

Tag der offenen Moschee

Gespräche mit Muslimen sind effektiver
als Gespräche über sie

Nurhan Soykan

168

Die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes ist überfällig

Gabriele Schulz im Gespräch mit Aiman A. Mazyek

171

6. Kapitel: Vielfalt des Islams

Islamische Vielfalt

Von den Gesichtern des Islams

Reinhard Baumgarten

175

Die Islamisierung des Islams

Thomas Bauer

178

Warum ist es so schwer, religiöse Vielfalt zu leben?

Eine zeithistorische Erkundung
am Beispiel des Islams

Thomas Großbölting

181

Was glauben Muslime?

Grundsätze und Ziele des Islams

Aiman A. Mazyek

184

Alevitentum und Aleviten in Deutschland

Eine Religionsgemeinschaft mit dem
Streben nach freundschaftlichem Dialog

Ismail Kaplan

188

Sufitum – die mystische Dimension des Islams

Asketen, Einsiedler, Derwische und Hochschullehrer

Reinhard Baumgarten

191

Jüdisches und christliches Erbe im Koran

Die Offenbarungen vorislamischer Propheten

Stefan Schreiner

194

Glauben leben, wechseln, aufgeben

Konversionen zum und aus dem Islam

Jörn Thielmann

197

Sind interreligiöse Bewegungen politisch relevant?

Offene Gesellschaft, religiöse Vielfalt

Regina Ammicht Quinn

200

Aufklärung ist der Schlüssel zur Verständigung

Gabriele Schulz im Gespräch mit Aiman A. Mazyek

203

Aufklärung und Islam

Goethe, Lessing und andere Vordenker

Reinhard Baumgarten

207

Wie religiös sind Muslime in Deutschland?

Und mit welchen Folgen?

Volkhard Krech

211

Religion und liberaler Verfassungsstaat

Der christlich-islamische Dialog an der Katholischen Akademie in Berlin nach 9/11

Katrin Visse und Joachim Hake

214

Gemeinsames Kernethos von Judentum und Islam

Was kann das »Projekt Weltethos« zum jüdisch-muslimischen Dialog beitragen?

Muhammad Sameer Murtaza

217

7. Kapitel: Islamische Theologie und religiöse Bildung

Denken lassen: Das islamische Denken ...

Deutschland kann der Ort einer modernen Theologie werden

Katajun Amirpur

223

Islamische Studiengänge in Deutschland

Tübingen, Münster/Osnabrück als Vorreiter

Annette Schavan

226

Vorbeter, Seelsorger und theologische Referenz

Die Notwendigkeit einer Imamausbildung in Deutschland

Rauf Ceylan

229

Einen reflexiven Zugang zur eigenen Religion ermöglichen

Zur Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten

Mouhanad Khorchide und Milad Karimi

232

Islam und Aufklärung

Erwartungen an die Entwicklung islamischer Theologie

Nikolaus Schneider

235

Imame für Integration

Dreijährige Fortbildung: Qualifizierung für das neue Lebensumfeld Deutschland

Angela Kaya

238

Schwieriger Weg

Wie kann islamischer Religionsunterricht sinnvoll gestaltet werden?

Hamideh Mohagheghi

241

Allah und die Schöpfung

Aufgaben und Ziele des islamischen Religionsunterrichts

Eva-Maria El-Shabassy

244

Religionsunterricht als kulturelle Bildung

Alevitischer Religionsunterricht an den Schulen

Ismail Kaplan

247

Kunst und Kultur gehören zur religiösen Bildung

Gabriele Schulz im Gespräch mit Erol Pürlü

250

8. Kapitel: Wissen über den Islam – Wissen des Islams**Datenfluss im Mittelalter**

Die Leistungen islamischer Gelehrter neu bewerten

Reinhard Baumgarten

253

Ohne Null ist alles Nichts

Warum unsere Zahlen eigentlich nicht zu Deutschland gehören

Max Fuchs

256

Kollektives Gedächtnis und kultureller Speicher

Die Rolle des Museums für Islamische Kunst im Pergamon-
museum im heutigen Diskurs

Stefan Weber

258

Transkulturelle Alternative zu den »Islamischen Studien«

Die transnationale Dimension der Islamwissenschaft

Patrick Franke

261

Faszination Morgenland

Geschichte der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Claus Schönig

264

Wege zu den Kulturen des Islams

Das Münchner Zentrum für Islamstudien

Hans Georg Majer

267

Kulturelle Begegnung im kolonialen Kontext

Der Nahe Osten und Europa

Verena Klemm

270

Wo Muslime fremd sind, sind wir es auch

Plädoyer für ein Atelier der kosmopolitischen Wissenschaften und Künste in Berlin

Almut S. Bruckstein Çoruh

274

Der 11. September und die Islamwissenschaft

Warum musste der Islam nach dem 11. September 2001 neu erklärt werden

Peter Heine

279

9. Kapitel: Kulturdialog und Islam

Jeder Kulturdialog geht vom Sonderfall aus

Kulturarbeit in Ländern mit muslimischer Mehrheit

Wenzel Bilger

283

Künstler als Schrittmacher moderner Gesellschaften

Die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik

Monika Grütters

286

Schlüsselrolle der Kultur

Deutsche Kultur- und Bildungsvermittlung in den arabischen
Ländern in Zeiten des demokratischen Aufbruchs

Harald Leibrecht 288

Wider den Geist des Ressentiments

Claudia Roth 290

Guten Morgen, Abendland!

Islam, Kultur und Auswärtige Kultur-
und Bildungspolitik

Ulla Schmidt 292

Weltweite Krisenerfahrung

Stefanie Ernst im Gespräch mit Klaus-Dieter Lehmann 294

»Das Wunder vom Nil«

Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baumgarten 298

Türkei – Modell für die arabischen Länder

Reinhard Baumgarten 300

Türkei als Vorbild, Türkei als Brücke

Andrea Wenger im Gespräch mit Reinhard Baumgarten 302

Der Arabische Frühling aus westlicher Sicht

Wie werden die Umwälzungen in der arabischen Welt
in Deutschland wahrgenommen?

Abderrahmane Ammar 305

Freiheit, die wir meinten?

Über die Desillusionierung des Arabischen Frühlings

Reinhard Baumgarten 308

Der unheimlich Nahe (Osten)

Reinhard Baumgarten 310

Erdogans gefährliche Irrungen und Wirrungen

Zur aktuellen politischen Situation in der Türkei

Reinhard Baumgarten 312

10. Kapitel: Islam und die Künste

Die Religion, die Kultur und die Politik

Überlegungen zu einer aktuellen Debatte

Max Fuchs

317

Das Epizentrum liegt am Golf

Andreas Kolb im Gespräch mit Michael Schindhelm

323

Dem Ursprung nachspüren

Stefanie Ernst im Gespräch mit Hamed Eshrat

327

Geschlossene Gesellschaft?

Stefanie Ernst im Gespräch mit Loredana Nemes

330

Nafas Kunstmagazin

Aktuelle Kunst vom Maghreb über den Nahen Osten bis Südostasien

Gerhard Haupt und Pat Binder

333

Heterogen und differenziert – die Strömungen innerhalb der arabischen Welt

Die kulturelle Vielfalt des Islams verunsichert die deutsche Öffentlichkeit

Issam Haddad

336

Das Unfassbare erzählen

Das amerikanische Kino auf der Suche nach Möglichkeiten, 9/11 aufzuarbeiten

Patrick Klügel und Frank W. Albers

339

Muslimischer Poetry Slam

Stefanie Ernst im Gespräch mit Youssef Adlah

342

11. Kapitel: Islam in den Medien

Aufgeklärte Islamophobie

Das Islambild deutscher Medien

Kai Hafez

347

Seriöse und kompetente Brücke zur islamischen Welt

Das Online-Magazin Qantara.de

Loay Mudhoon

350

Medienmacherin mit Migrationshintergrund

Stefanie Ernst im Gespräch mit Sineb El Masrar

353

Forum am Freitag

Eine Plattform für Muslime und Nicht-Muslime im ZDF

Abdul-Ahmad Rashid und Kamran Safiarian

356

Das Islamische Wort

Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baumgarten

359

Kennt man sich, so braucht man keine Schublade mehr

Brückenbauen zwischen Parallelwelten – per Mausclick

Kübra Yücel

361

Multimediale Begegnung mit dem Islam

Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baumgarten

364

Die Medien und der 11. September

Diskursive Deeskalation

Lewis Groppe

368

Schalten ohne Pause

Live-Berichterstattung an 9/11

Thomas Nehls

371

Das kathartische Medienereignis

10 Jahre danach – oder: Wie der 11. September 2001 den Journalismus veränderte

Stephan Weichert

374

Medienghettos?

Medien in der pädagogischen Arbeit mit jungen Muslimen

Götz Nordbruch

378

12. Kapitel: Islam und Recht**Rechtliche Anerkennung des Islams**

Weder Gleichberechtigung noch Gleichbehandlung in Sicht

Aiman A. Mazyek

381

Scharia und Grundgesetz: Ein Widerspruch?

Die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland

Mathias Rohe

384

Recht und Islam

Gabriele Schulz im Gespräch mit Sabine Leutheusser-Schnarrenberger

387

Täglich wird islamisches Recht angewandt

Gabriele Schulz im Gespräch mit Mathias Rohe

390

Anhang

Auswahlbibliografie

394

Die Autoren

397

Vorwort und Einleitung

Die beste Pizza von Jerusalem

Olaf Zimmermann

In der Altstadt von Jerusalem, im Muslimischen Viertel, direkt unterhalb des Tempelberges kann man die beste Pizza in Jerusalem essen, das behauptet zumindest der selbstbewusste arabische Pizzabäcker. Ob das stimmt, ist sicherlich Geschmackssache, aber sicher ist, dass diese Pizzeria, nur eine Treppenstufe über dem Treiben im Basar gelegen, einer der spannendsten Orte der Welt ist.

Von links strömen die Juden täglich, fast im Laufschrift, zur Klagemauer, in entgegengesetzter Richtung fließen die Muslime in einem nicht enden wollenden Strom zum Felsendom und zur Al-Aqsa-Moschee. Dazwischen tapsen unsicher einige, meist christliche, Touristen umher. Direkt gegenüber der Pizzeria stehen junge israelische Soldatinnen und Soldaten, bis zu den Zähnen bewaffnet. Kein Ort, den ich bislang besuchen durfte, hat mich mehr gefesselt.

Muslime, Juden, Christen, ein Konglomerat von Gemeinsamkeiten und Abstoßung auf engstem Raum. Dieselben abrahamitischen Wurzeln, heiligste Orte nur wenige Meter voneinander entfernt, eine provozierende Gleichgültigkeit untereinander, demonstrativ zur Schau gestellt, die die Luft fast explodieren lässt. Und trotzdem bleibt alles friedlich, vielleicht wegen der Soldaten, vielleicht aber auch weil sich Muslime, Christen und Juden doch ähnlicher sind als

sie oft selbst wahrhaben wollen, vielleicht aber auch nur weil die Temperaturen fast 40 Grad Celsius betragen.

Und ich schlürfe meinen türkischen Mokka bei Basti, der besten Pizzeria in Jerusalem und freue mich darüber, wie erfolgreich in den letzten Jahren der Schwerpunkt »Islam · Kultur · Politik« in Politik & Kultur, der Zeitung des Deutschen Kulturrates, aufgenommen wurde. Jetzt haben wir die besten Texte aus drei Jahren »Islam · Kultur · Politik« hier zusammengestellt. Ich hoffe, dieser Sammelband wird auf ein ähnlich großes Interesse stoßen wie die Serie in Politik & Kultur.

Und ich hoffe, dass ich noch oft bei Basti die eindrucksvolle Vielfalt der Kulturen und Religionen erleben darf.

Einleitung

Gabriele Schulz

In diesem Sammelband »Islam · Kultur · Politik« sind Beiträge aus sieben seit 2011 erschienenen Beilagen »Islam · Kultur · Politik« zur Zeitung des Deutschen Kulturrates Politik & Kultur neu zusammengestellt worden. Die erste Ausgabe der Beilage »Islam · Kultur · Politik« erschien am 1. Januar 2011 in einer aufgeheizten öffentlichen Debatte, gefragt wurde inwiefern der Islam oder doch nur die Muslime zu Deutschland gehören. Der damalige Bundespräsident Christian Wulff hatte anlässlich seiner Rede zum 3. Oktober 2010 gesagt, dass der Islam zu Deutschland gehöre. Er stellte den Islam in seiner Rede in eine Reihe mit den anderen beiden sogenannten Buchreligionen, dem Judentum und dem Christentum, und machte zugleich unmissverständlich klar, dass der Islam, Muslime und islamisches Leben ein Teil des Lebens in Deutschland sind. Nach dieser Rede schlugen die Wellen der Empörung hoch und ehemals hoch angesehene Politiker verstiegen sich sogar zu biologistischen Äußerungen zu Muslimen.

Der Deutsche Kulturrat verfolgte mit seinem Kooperationspartner Robert Bosch Stiftung mit der Beilage »Islam · Kultur · Politik« das Ziel, zur Versachlichung der Debatte beizutragen. Bereits im ersten Heft wurde ein breites Spektrum an Themen aufgezeigt, von der Darstellung der Vielfalt des Islams, sei-

ner Geschichte, der Bedeutung der Islamwissenschaft, dem Entstehen der Islamischen Studien, der kulturellen Auseinandersetzung mit dem Islam, der Frage nach dem islamischen Recht bis hin zur Darstellung des Islams in den Medien wurde das Spannungsfeld von Islam, Kultur und Politik aufgezeigt.

Die Resonanz auf das erste Heft war geradezu überwältigend. Innerhalb von nur zwei Wochen waren die 10.000 gedruckten Exemplare vergriffen. Die PDF-Datei wurde inzwischen millionenfach vom Internetangebot des Deutschen Kulturrates heruntergeladen und auch die in der Nachfolge erschienenen Ausgaben von »Islam · Kultur · Politik« erfreuten sich einer sehr positiven Resonanz.

Für diesen Band wurden die Beiträge redaktionell neu zusammengestellt. Ergänzt wurden die in »Islam · Kultur · Politik« erschienenen Beiträge durch ausgewählte Artikel aus Politik & Kultur, in denen insbesondere die Veränderungen in der Türkei und der arabischen Welt seit 2012 debattiert werden. Sie wurden allerdings nicht überarbeitet, sondern erscheinen in der seinerzeit veröffentlichten Fassung.

Der Leser wird damit erneut auf eine Reise zu den Debatten zu Islam, Kultur und Politik genommen und einige aktuelle Diskussionen werden in der Rückschau vielleicht verständlicher.

Für diesen Sammelband wurden folgende zwölf Kapitel gebildet:

1. Wie alles anfing ...
und dann fortgesetzt wurde
2. Islam in Deutschland
3. Der Bruch des 11. September 2001
4. Muslimisches Leben
5. Muslimische Zivilgesellschaft
6. Vielfalt des Islams
7. Islamische Theologie und
religiöse Bildung
8. Wissen über den Islam –
Wissen des Islams
9. Kulturdialog und Islam
10. Islam und die Künste
11. Islam in den Medien
12. Islam und Recht

Abgerundet wird diese Zusammenstellung durch eine im Anhang befindliche Auswahlbibliografie.

Wie alles anfing ... und dann fortgesetzt wurde

Olaf Zimmermann, Herausgeber von Politik & Kultur und Geschäftsführer des Deutschen Kulturrates sowie Olaf Hahn, Direktor des Programmbereichs »Bildung, Gesellschaft und Kultur« der Robert Bosch Stiftung, erläutern in ihren Beiträgen die Genese des Vorhabens »Islam · Kultur · Politik« und ihre Beweggründe, ein solches Vorhaben auf den Weg zu bringen. In einem gemeinsamen abschließenden Beitrag blicken sie auf sieben erschienene Ausgaben von Politik & Kultur und vielfältige angestoßene Debatten zurück.

Islam in Deutschland

Katajun Amirpur, Islamwissenschaftlerin und Publizistin, setzt sich in ihrem Beitrag zum einen mit unsäglichen Debatten zum Islam am Beispiel der Beschneidungsdiskussion und zum anderen mit positiven

Entwicklungen in Deutschland auseinander. Sie markiert damit die Spannweite der Diskussionen zum Islam. Patrick Bahners hinterfragt in seinem Beitrag »Der Aufklärung verpflichtet. Zur Kritik der Islamkritik« die gängige Islamkritik. Hilal Sezgin, Schriftstellerin, äußert im Interview mit Kristin Bäßler die Auffassung, dass die verschiedenen Stimmen, Meinungen und Positionen von Migranten stärker zu Wort kommen sollten. Ronald Grätz ordnet die Debatte um den Islam in Deutschland in den Kontext von Migration und Heimischwerden in Deutschland ein. Er wirft dabei auch die Frage auf, wer von wem lernen kann und ordnet diese Fragestellung in die Arbeit der Mittlerorganisationen Auswärtiger Kultur- und Bildungspolitik ein. Michael Blume unterstreicht, dass die Debatte zu Muslimen nicht nur als Defizitdebatte geführt werden sollten. Vielmehr sollte in das Bewusstsein gerückt werden, dass die Zukunft von allen in Deutschland Lebenden, unabhängig von ihrem Glauben, gestaltet werden muss. Die Arbeit der ersten Deutschen Islam Konferenz (2006 bis 2009) wird von Gabriele Hermani vorgestellt. Sonja Haug nähert sich der Vielfalt der Muslime aus statistischer Sicht. Wolfgang Benz, langjähriger Leiter des Zentrums für Antisemitismusforschung, setzt sich mit der Frage auseinander, wie die Angst vor dem Islam letztlich die Demokratie gefährden kann. Bemerkenswert nüchtern und gar nicht aktivistisch stellt Heinz Fromm, seinerzeit Leiter des Bundesamts für Verfassungsschutz, dar, dass friedliches Zusammenleben sachliche Auseinandersetzung braucht, gerade auch mit Blick auf den Islam. Detlef Pollack stellt die Ergebnisse einer Studie der Universität Münster zur Akzeptanz und Wahrnehmung des Islams und seinen Unterschieden in Ost- und Westdeutschland vor. Abgerundet wird dieses Kapitel mit zwei Beiträgen zur Islamfeindlichkeit. In einem Kommentar setzt sich

Aiman A. Mazyek mit Islam-Bashing auseinander und Sabine Schiffer appelliert, ausgrenzende Strukturen ernst zu nehmen.

Der Bruch des 11. September 2001

Der Terroranschlag vom 11. September 2001, kurz 9/11, markiert einen Bruch. Beinahe ist es so, als hätte mit diesem Datum das 21. Jahrhundert erst richtig begonnen. Im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, nach den Anschlägen auf das World Trade Center in New York wurde die Verletzlichkeit der westlichen Welt deutlich. Die sogenannten Twin Towers standen für den unbegrenzten, weltumspannenden Kapitalismus, der zunehmend durch Bits und Bytes gesteuert wird. Und eben diese neuen Technologien wurden vom Terrornetzwerk al-Qaida genutzt. Junge, in den westlichen Industrienationen ausgebildete Männer muslimischen Glaubens zeigten mit dem Terroranschlag, wie fundamental die westliche Welt, der westliche Lebensstil und nicht zuletzt die vielerorts akzeptierte zunehmende Säkularisierung in Frage gestellt, wenn nicht abgelehnt wurde. In diesem Kapitel sind Beiträge versammelt, die sich auf je eigene Weise mit dem Bruch des 11. Septembers 2001 auseinandersetzen.

Eingangs vertreten Olaf Zimmermann und Gabriele Schulz die These, dass der Bruch des 11. Septembers auch die Chance eines kulturellen Aufbruchs enthält, weil deutlich wird, welche Bedeutung Kultur sowie kulturelle Unterschiede für die Gesellschaft haben. Einleitend berichtet Petra Bahr, dass sie bei Filmen, die in New York spielen, oft anhand der Bilder sofort erkennen kann, ob sie vor oder nach 9/11 spielen. Sie konstatiert eine zunehmende Religiosifizierung und sieht das Erfordernis, Gegenbilder entgegenzusetzen. Aus Sicht von Aiman A. Mazyek wurden Völkerverständigung und Integration durch 9/11 um Jahre zurückgeworfen. Herfried Münkler setzt sich mit den Verschie-

bungen von Peripherie und Zentren nach 9/11 auseinander. Wolfgang Schmidbauer geht der Psychologie des Terrors nach. Almut Bruckstein appelliert in persönlichen Reflexionen, die Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Islam angesichts von 9/11 stärker in den Blick zu nehmen. Friedrich Wilhelm Graf befasst sich mit 9/11 und den Christen. Er sieht die Chance, dass sich Christen angesichts von 9/11 der Gewaltpotenziale ihres Glaubens bewusster werden. Petra Klug wendet sich der deutschen Integrationspolitik zu und macht in Folge von 9/11 eine Kulturalisierung dieser Politik aus. Lars Klingbeil schließlich geht auf die deutsch-amerikanische Politik nach 9/11 ein.

Muslimisches Leben

Nicht zuletzt die Debatten um den Bau der DITIB-Moschee in Köln-Ehrenfeld verdeutlichen, dass Muslime und ihre Gebetshäuser im Stadtbild deutlich sichtbar sind. In diesem Kapitel sind Beiträge versammelt, die sich zum einen mit den Moscheen als Orte der Glaubensausübung und Begegnung befassen. Zum anderen werden Aspekte der muslimischen Jugendkultur vorgestellt. Ebenso wird das sehr oft emotional debatierte Thema Kopftuch oder Schleier aufgegriffen.

Gabriele Steffen beschäftigt sich mit der Stadtentwicklung als gesellschaftlichem Projekt und geht in diesem Zusammenhang auch auf Moscheen als Orte der Glaubensausübung ein. Reinhold Zemke beschreibt den Moscheebau als Aufgabe der Stadtplanung und setzt sich dabei auch mit der Frage der Standortplanung auseinander. Erol Pürlü unterstreicht im Gespräch mit Stefanie Ernst, dass Normalität im Zusammenleben das Ziel von vielen Moscheen ist. In der virtuellen Welt begegnen sich junge Muslime auf der Plattform waymo, die von Abdulla Elyas vorgestellt wird. Was muslimische Jugendkulturen in Deutschland ausmacht,

stellt Götz Nordbruch vor. Saswan Chebli informiert über das JUMA, ein Projekt für muslimische Jugendliche in Berlin. Mit den Wertewelten muslimischer Schüler beschäftigt sich Nadjib Sadikou. Haci Halih Uslucan stellt die Frage nach dem Zusammenhang von Geschlecht, Gewalt und Religion. Stefanie Doetzer berichtet, warum manche Frauen Gesichtsschleier tragen und sich Deutschland eine Burka-Debatte sparen sollte. Reinhard Baumgarten setzt sich mit der Verschleierung von Frauen in muslimisch geprägten Ländern auseinander. Stefanie Ernst und Melih Kesmen sprechen über das Verhältnis von Religion und Mode.

Zur Symbolik des Kopffaars schreibt Ingrid Pfluger-Schindbeck. Sollte bei manchen noch das Vorurteil bestehen, verschleierte Frauen interessierten sich nicht für Äußeres, wird von Reinhard Baumgarten am Beispiel der Schönheitsoperationen im Iran eines Besseren belehrt.

Muslimische Zivilgesellschaft

Gibt es eine muslimische Zivilgesellschaft? Unterscheidet sie sich möglicherweise von anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen? Wie engagieren sich Muslime in der Gesellschaft? Diesen Fragen wird im Kapitel Muslimische Zivilgesellschaft nachgegangen.

Olaf Zimmermann eröffnet mit der These, dass eine starke muslimische Zivilgesellschaft allen nutzt. Rupert Graf Strachwitz setzt sich mit muslimischen Strukturen im Stiftungswesen auseinander und fragt nach den Veränderungen einer jahrtausendealten Tradition. Olaf Zimmermann wirft die Frage auf, ob es überhaupt eine muslimische Zivilgesellschaft gibt und fordert, dass sich insgesamt die zivilgesellschaftlichen Organisationen stärker für Muslime öffnen sollten. Mit der Arbeit muslimischer Dachverbände und ihrem Ringen um Anerkennung befasst sich Matthias Kortmann. Wie sich muslimi-

sche Jugendliche engagieren, stellt Mohammed Abdulazim dar. Thomas Klie und Julia Schad sind der Meinung, dass noch Engagementpotenzial bei jungen Muslimen brachliegt und sie von den bestehenden Formen bürgerschaftlichen Engagements zu wenig erreicht werden. Die Erfahrungen und Entwicklungen in der Partizipation von Muslimen an den Bundesfreiwilligendiensten stellt Jens Kreuter vor. Christoph Müller-Hofstede informiert über das Modellprojekt »Dialog macht Schule« der Bundeszentrale für politische Bildung und der Robert Bosch Stiftung. Ali Dere und Aiman A. Mazyek sind sich im Interview einig, dass mehr als Dialog als je zuvor von Nöten ist. Der »Tag der offenen Moschee« wird mit seinen Potenzialen zum gegenseitigen Kennenlernen von Nurhan Soykan vorgestellt. Aiman A. Mazyek begründet im Interview mit Gabriele Schulz, warum die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbands überfällig ist.

Vielfalt des Islams

Wie vielfältig der Islam ist, welche Ausprägungen und Unterschiede es gibt und welche Ähnlichkeiten speziell zwischen Judentum und Islam bestehen, damit setzen sich die Autoren dieses Kapitels auseinander.

Reinhard Baumgarten eröffnet mit einer Kurzdarstellung der Gesichter des Islams. Die Islamisierung des Islams ist Thema von Thomas Bauer. Hier geht es um das Spannungsfeld von Kultur und Religion. Thomas Großbölting unternimmt eine zeithistorische Erkundung des Islams und geht der Frage nach, warum es so schwer ist, religiöse Vielfalt zu leben. Die Grundsätze und Ziele des Islams werden von Aiman A. Mazyek vorgestellt. Ismail Kaplan führt in die Glaubens- und Lebenswelt der Aleviten in Deutschland ein. Eine andere Ausprägung des Islams, das Sufitum, wird von Reinhard Baumgarten näher gebracht. Jüdisches und christli-

ches Erbe im Koran sind das Thema von Stefan Schreiner. Jörn Thielmann beschäftigt sich mit Konversionen zum und aus dem Islam. Inwiefern religiöse Bewegungen politisch relevant sind, beschäftigt Regina Ammicht Quinn unter der Perspektive der religiösen Vielfalt der Gesellschaft. Aiman A. Mazyek unterstreicht im Gespräch mit Gabriele Schulz, dass Aufklärung der Schlüssel für Verständigung ist. Welche Bedeutung Goethe, Lessing und andere Vordenker mit Blick auf die Fragestellung »Aufklärung und Islam« haben, beschäftigt Reinhard Baumgarten. Wie religiös Muslime in Deutschland sind, wie sie ihren Glauben leben und welche Folgen das hat, thematisiert Volkhard Krech. Der christliche-islamische Dialog in der Katholischen Akademie zu Berlin ist Thema von Katrin Visse und Joachim Hake. Welchen Beitrag das Projekt »Weltethos« zum jüdisch-muslimischen Dialog leisten kann und welches gemeinsame Kernethos diese beiden Religionen haben, ist Gegenstand des Artikels von Muhammad Samar Murtaza.

Islamische Theologie und religiöse Bildung

Das Bundesministerium für Bildung und Forschung fördert seit 2011 den Aufbau von Studiengängen zu islamischer Theologie an deutschen Hochschulen. Damit tritt neben die Islamwissenschaften, die sich kultur- und länderkundlich verorten, nun die islamische Theologie, die in Anlehnung an evangelische und katholische Theologie ein Studienfach bildet, das Geistliche ausbildet und die wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Schriften vorantreibt und vertieft. Welche Erwartungen an die Etablierung einer islamischen Theologie in Deutschland gerichtet werden, ist in diesem Kapitel nachzulesen.

Katajun Amirpur ist der Meinung, dass Deutschland der Ort einer modernen islamischen Theologie werden kann. Annette

Schavan erläutert die Intention zur Einrichtung islamischer Studiengänge in Deutschland und stellt Tübingen sowie Münster/Osnabrück als Vorreiter vor. Die Notwendigkeit einer Imamausbildung in Deutschland ist Thema von Rauf Ceylan. Den Blick auf europäische Universitäten weiten Mouhanad Korchide und Milad Karimi, die von der Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten die Ermöglichung eines reflexiven Zugangs zur eigenen Religion erwarten. Aus evangelischer Sicht formuliert Nikolaus Schneider Erwartungen an die Entwicklung islamischer Theologie. Angela Kaya stellt eine dreijährige Fortbildung türkischer Imame für das neue Lebensumfeld Deutschland vor. Wie islamischer Religionsunterricht sinnvoll gestaltet werden kann und welche Hürden es zu überwinden gilt, beschäftigt Hamideh Mohagheghi. Die Aufgaben und Ziele des islamischen Religionsunterrichts sind Thema von Eva-Maria El-Shabassy. Dass Religionsunterricht auch kulturelle Bildung ist, zeigt Ismail Kaplan am Beispiel des alevitischen Unterrichts auf. Erol Pürülü unterstreicht im Gespräch mit Gabriele Schulz, dass Kunst und Kultur zur kulturellen Bildung gehören.

Wissen über den Islam – Wissen des Islams

Das Wissen über den Islam sowie das Wissen des Islams stehen im Mittelpunkt der Beiträge dieses Kapitels. Dabei geht es auch darum, mit dem Vorurteil der Rückständigkeit des Islams aufzuräumen und die Leistungen islamischer Gelehrter neu zu bewerten.

Reinhard Baumgarten wendet seinen Blick in das Mittelalter und erinnert an den Datenfluss des Orients in den Okzident. Am Beispiel der Mathematik erläutert Max Fuchs, warum unsere Zahlen eigentlich nicht zu Deutschland gehören. Stefan Weber zeigt am Beispiel des Museums für islamische

Kunst im Pergamonmuseum auf, welche Bedeutung Museen als kollektives Gedächtnis und kultureller Speicher für die Auseinandersetzung mit dem Islam haben. Welche Bedeutung die Islamwissenschaft im transkulturellen Diskurs hat, ist Thema von Patrick Franke. Die Geschichte der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft skizziert Claus Schönig. Inwiefern das Münchner Zentrum für Islamstudien mit seiner interdisziplinären Arbeit Wege zu den Kulturen des Islams bahnt, damit befasst sich Hans Georg Majer. Aus historischer Perspektive nähert sich Verena Klemm der Begegnung von Nahem Osten und Europa am Beispiel der Literatur des 19. Jahrhunderts. Leidenschaftlich macht sich Almut Bruckstein Çoruh für ein Atelier der kosmopolitischen Wissenschaften und Künste stark und sieht darin Chancen der Begegnung und Verständigung. Peter Heine sieht neue Aufgaben für die Islamwissenschaft nach dem 11. September 2001.

Kulturdialog und Islam

Gelten für die Arbeit der Mittlerorganisationen der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik in islamischen Ländern andere Regeln als in anderen Ländern oder Regionen? Hat die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik in islamischen Ländern neue Aufgaben bekommen? Welche Bedeutung hat der Islam im »Arabischen Frühling«? Wie entwickelt sich die Türkei? Das und mehr sind Fragen dieses Kapitels.

Wenzel Bilger stellt im ersten Beitrag fest, dass jeder Kulturdialog vom Sonderfall ausgeht und dieses auch für die Arbeit in muslimischen Ländern gilt. Monika Grütters ist der Meinung, dass Künstler Schrittmacher moderner Gesellschaften sind und dies insbesondere im Kulturdialog von Bedeutung ist. Harald Leibrecht weist der Kulturarbeit in islamischen Ländern eine Schlüsselrolle in Zeiten des demokratischen Umbruchs

zu. Claudia Roth schreibt wider den Geist des Ressentiments und sieht hier die Kulturarbeit in einer besonderen Verantwortung. »Guten Morgen, Abendland« ruft Ulla Schmidt und plädiert für die stärkere Einbeziehung von Migranten in die Kulturarbeit. Das Gespräch von Klaus-Dieter Lehmann und Stefanie Ernst dreht sich um die weltweite Krisenerfahrung vom 11. September 2001 und die daraus folgenden Veränderungen. Vom »Wunder vom Nil« spricht Reinhard Baumgarten im Interview mit Gabriele Schulz, angesichts der Umbrüche Anfang des Jahres 2011. Inwiefern die Türkei ein Modell für die arabischen Länder ist, fragt Reinhard Baumgarten. Dieselbe Frage richtet Andrea Wenger einige Monate später noch einmal an den Türkei-Korrespondenten Baumgarten, der aufgrund der Erfahrungen deutlich verhalten antwortet. Mit der westlichen Sicht auf den arabischen Frühling setzt sich Abderrahmane Ammar auseinander. Die Desillusionierung des arabischen Frühlings ist Thema von Reinhard Baumgarten. Ebenfalls befasst er sich mit den politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen der Entwicklungen im Nahen Osten mit Blick auf die Stabilität Europas. Erdoğan's gefährliche Irrungen und Wirrungen gerade auch mit Blick auf das Verhältnis von Politik und Religion sind Thema von Reinhard Baumgarten Mitte 2013.

Islam und die Künste

Wird über den Islam und die Künste gesprochen, fallen sehr schnell Vorurteile wie das sogenannte Bilderverbot im Islam oder auch aktuelle Auseinandersetzungen, wie weit die Kunst- und Meinungsfreiheit geht bzw. in welchem Umfang auf religiöse Gefühle Rücksicht genommen werden sollte oder genommen werden muss. Verschiedene Autoren befassen sich in den in diesem Kapitel zusammengefassten Beiträgen mit dem Verhältnis von Kunst und Islam.

Max Fuchs eröffnet den Reigen mit Überlegungen zur aktuellen Debatte zum Verhältnis von Religion, Kultur und Politik. Andreas Kolb lotet im Gespräch mit Michael Schindhelm Spielräume zur Präsentation von Kunst in arabischen Ländern aus. Stefanie Ernst fragt Hamed Eshrat nach dem Einfluss von Religion auf seine Karikaturen und Comics. Mit Loredana Nemes spricht Stefanie Ernst über ihre Fotoarbeiten zu türkischen und arabischen Männercafés. Gerhard Haupt und Pat Binder stellen das Kunstmagazin *Nafas* vor, das sich mit zeitgenössischer Kunst vom Maghreb bis Südostasien befasst. Issam Hadad beschäftigt sich mit den heterogenen – künstlerischen – Strömungen in der arabischen Welt und den daraus folgenden Verunsicherungen der deutschen Öffentlichkeit. Patrick Klügel und Frank W. Albers befassen sich mit der Aufarbeitung des 11. September 2001 im amerikanischen Kino. Muslimischer Poetry-Slam als eine moderne künstlerische Ausdruckform junger Menschen ist Gegenstand des Gesprächs von Stefanie Ernst und Youssef Adlah.

Islam in den Medien

Viele Menschen gewinnen ihr Bild vom Islam aus den Medien, seien es Zeitungen, Radio und Fernsehen oder auch Internet. Im Kapitel »Islam in den Medien« geht es um die Frage, wie der Islam in den Medien dargestellt wird und inwiefern bewusst oder unbewusst die Angst vor dem Islam durch die Medien verstärkt wird. Weiter wird der Frage nachgegangen, inwiefern religiöse islamische Bildung durch die Medien vermittelt wird.

Kai Hafez geht der Frage nach dem Islambild in den Medien nach und spricht von einer aufgeklärten Islamphobie. Loay Mudhooon stellt das Online-Magazin *Qantara* vor, das mit dem Anspruch antritt, eine Brücke zur islamischen Welt zu schlagen. Stefanie Ernst spricht mit der Medienmacherin Sineb

El Masrar, die das multikulturelle Frauenmagazin »Gazelle« herausgibt. Über das »Forum am Freitag«, eine Sendung im ZDF-Infokanal zum Islam, informieren Abdul-Ahmad Rasheed und Kamran Safarian. Gabriele Schulz spricht mit Reinhard Baumgarten über »Das islamische Wort«, das im SWR-Hörfunk ausgestrahlt wird. Kübra Yüksel stellt ihren Blog »Das Tuch« vor. Reinhard Baumgarten wird von Gabriele Schulz nach dem trimedialen Projekt »Gesichter des Islam« befragt, hier wurden in Fernsehen, Hörfunk und Internet die verschiedenen Gesichter des Islams vorgestellt. Welche Bedeutung die Medien bei der Reflektion des 11. Septembers 2001 hatten, berichtet Lewis Groppe. Thomas Nehls erinnert an die Anforderung am 11. September 2001, stets aktuell über die Ereignisse in New York zu berichten. Wie der 11. September 2001 den Journalismus veränderte, ist Thema von Stephan Weichert. Abschließend informiert Götz Nordbruch über die Medienarbeit mit jungen Muslimen.

Islam und Recht

Unheilvoll wird teilweise die Scharia an die Wand gemalt, wenn es um das Leben von Muslimen in Deutschland geht. Dass aber tagtäglich die Scharia ganz unspektakulär in Deutschland angewandt wird, wissen die wenigsten. Weiter wird die rechtliche Stellung des Islams in Deutschland angesprochen.

Aiman A. Mazyek setzt sich in seinem Beitrag mit der rechtlichen Anerkennung des Islams auseinander. Matthias Rohe befasst sich mit Scharia und Grundgesetz. Gabriele Schulz befragt Sabine Leutheusser-Schnarrenberger zu Recht und Islam. Matthias Rohe führt im Interview mit Gabriele Schulz aus, dass täglich islamisches Recht in Deutschland angewandt wird.

Die Beiträge zeigen ein breites Spektrum an Fragestellungen, die in den Themenkreis »Is-

lam · Kultur · Politik« gehören. Sie unterstreichen die Notwendigkeit einer intensiveren Beschäftigung mit dem Islam und dem Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen in Deutschland. Wer mehr wissen möchte, findet in der Auswahlbibliografie Literaturtipps.

1

Wie alles anfang ... und dann fortgesetzt wurde

Mit Beiträgen von:

Olaf Hahn und Olaf Zimmermann

Zweifelos

Olaf Zimmermann — Politik & Kultur 1/2011

»Dies ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist«, so beginnt die zweite Sure nach dem obligatorischen »Im Namen des all-barmherzigen und all-gnädigen Gottes« im Koran, der heiligen Schrift der Muslime. Mich hat dieses Buch schon lange interessiert, obwohl ich es aufgrund meiner mangelhaften Sprachkenntnisse nicht im arabischen Original lesen kann, sondern auf, wie viele Muslime sagen, absolut unvollkommene, weil entstehende, deutsche Übersetzungen angewiesen bin. Und trotzdem begeistert mich die besondere Sprache, die ich auch in den Übersetzungen zu spüren glaube. Wie bei weltlicher Lyrik oder den Psalmen aus dem Alten Testament lasse ich mir auch die Suren am liebsten von meinem iPod bei langen Zugfahrten vorlesen. Es eröffnet sich ein unvergleichlicher kultureller Kosmos.

Wenn ich dann auf einer solchen Zugfahrt eine Tageszeitung aufschlage, finde ich mit großer Wahrscheinlichkeit mindestens einen Artikel über den Islam in enger Verbindung zu Terror und Menschenrechtsverletzungen. Kälter kann eine kalte Dusche kaum sein!

Nachdem sich die Redaktion von Politik & Kultur, der Zeitung des Deutschen Kulturrates, vor einigen Jahren an das Thema »Die Kirchen, die unbekannte kulturpolitische Macht« gewagt hatte und nach deutlichen positiven, wie auch manchen negati-

ven Reaktionen die Diskussion über die kulturelle Rolle der beiden christlichen Kirchen in Deutschland, so glaube ich, befördert wurde, war das Thema Islam schon lange überfällig. Überfällig, weil in Deutschland fast vier Millionen Muslime leben und unsere Kultur mit prägen und weil wenige Begriffe so viele Emotionen auslösen wie die Worte: Islam und Muslim.

Ich will nicht verschweigen, dass der Weg zu diesem Dossier ein steiniger war. Nicht weil wir keine Unterstützung erfahren hätten. Im Gegenteil: Mein alter Freund Reinhard Baumgarten, der beim Südwestrundfunk im Ressort Religion, Kirche und Gesellschaft arbeitet, und Aiman A. Mazyek, der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime in Deutschland, waren unverzichtbare und inspirierende Ratgeber und Autoren. Auch die weiteren Autorinnen und Autoren dieses Dokuments mussten nicht zweimal gebeten werden. Und selbst die sonst so schwierig zu organisierende finanzielle Unterstützung war dank der Robert Bosch Stiftung in erster Linie nicht ein Feilschen ums Geld, sondern eine spannende inhaltliche Debatte. Steinig war der Weg, weil im wahrsten Sinne des Wortes viele spitze Steine und tiefe Fahrinnen beim Thema Islam vorhanden sind. Wir wollen in diesem Dossier die üblichen Fahrinnen, die sich gerade in den letzten Monaten in den

Medien und der Politik durch die »Sarrazin-Hysterie« noch tiefer eingegraben haben, so oft wie möglich verlassen und ein möglichst weites und differenziertes Bild über den Islam, seine Kultur und Politik anbieten. Spitz sind die Steine, weil besonders die Strukturen von Moscheen, islamischen Vereinen und Verbänden manchmal schwer einzuschätzen sind.

Die islamische Zivilgesellschaft ist eine unbekannte Welt mitten unter uns. Aber es gibt viele Ansätze der Öffnung dieser Welt und des Interesses an dieser Welt. Der Tag der offenen Moscheen, der seit 2007 jährlich vom Koordinationsrat der Muslime in Deutschland durchgeführt wird, ist eine solche Möglichkeit, die von erfreulich vielen Bürgerinnen und Bürgern, die mehr wissen wollen, genutzt wird. Eine der wichtigsten Voraussetzungen für Integration, die nicht als bloße Anpassung der Minderheiten an die Mehrheitsgesellschaft missverstanden wird, ist Unbekanntes bekannt zu machen.

Natürlich spielt Integration für den Deutschen Kulturrat schon seit Jahren eine große Rolle. Wir haben vor rund einem Jahr einen Runden Tisch zusammen mit Migrantenorganisationen eingerichtet und debattieren intensiv Fragen der kulturellen Bildung. Wir geben dem Thema Integration in unserer Zeitung Politik & Kultur durch eine eigene regelmäßige Beilage ein deutliches Gewicht und haben vor einigen Wochen in einem Workshop die provozierende Frage gestellt: Ist der Deutsche Kulturrat zu Deutsch? Aber wir haben bislang bei dem Thema Integration versucht, religiöse Fragen weiträumig zu umschiffen. Obwohl Religion als Teil der Kultur natürlich bei allen Debatten der letzten Jahre mitschwingt, ist die deutliche Benennung des Islams als kulturpolitische Größe in Deutschland eine neue Qualität. Schon bei dem Thema »Die Kirchen, die unbekanntes kulturpolitische Macht« wurde deutlich,

dass es nicht ausreicht festzustellen, dass die beiden christlichen Kirchen wegen ihrer finanziellen Aufwendungen zu den zentralen kulturpolitischen Akteuren in Deutschland gehören. Es musste auch benannt werden, wie und in welchem Umfang die Wirkungen der beiden großen christlichen Kirchen auf das kulturelle Leben in Deutschland zu spüren sind.

»Und jetzt kommt auch noch der Islam«, werden einige sagen. »Der Islam gehört zu Deutschland«, hatte Bundespräsident Christian Wulff am 3. Oktober 2010 in seiner Rede zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit gesagt und damit nicht nur in seiner Partei, der CDU, eine Welle der Empörung ausgelöst. Der Ruf nach einer Leitkultur, die auf dem christlich-jüdischen Erbe beruhen soll, wird wieder lauter. Und haben die Kritiker des Bundespräsidenten nicht recht: Deutlich unter 3.000 Moscheen dürfte es in Deutschland geben von denen sich die meisten versteckt in Hinterhöfen befinden. Nur wenige Minarette ragen bislang in den deutschen Himmel und nur an wenigen Orten in Deutschland ruft der Muezzin die Gläubigen hörbar zum Gebet. Die über vier Millionen Muslime, die in Deutschland leben, gehören zu Deutschland, aber auch der Islam?

Dieses Dossier will diese Frage diskutieren. Ich für meine Person kann nur sagen: Zweifellos gehört der Islam zu Deutschland, aber lesen Sie selbst ...

Einladung zur konstruktiven Auseinandersetzung Was ein Dossier »Islam · Kultur · Politik« leisten kann

Olaf Hahn — Politik & Kultur 1/2011

Schon im Jahr 2006 betonte der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble in einer Regierungserklärung: »Der Islam ist Teil Deutschlands und Europas. Der Islam ist Teil unserer Gegenwart und unserer Zukunft«. Diese Feststellung zeugt von Weitblick und Realismus. Heute gehören fast vier Millionen Menschen in Deutschland konfessionell zum Islam. In zahlreichen Großstädten haben über die Hälfte der unter 6-jährigen Kinder einen Migrationshintergrund; viele von ihnen sind Muslime. Es liegt auf der Hand, dass diese Kinder in 20 bis 30 Jahren starken Einfluss auf die Gestaltung unseres Gemeinwesens ausüben werden, was zu Veränderungen in nahezu allen Bereichen des Lebens führen wird, auch in der Kultur. Es ist unabdinglich, diese Veränderungen zu thematisieren und fruchtbar zu machen, will man die Zukunft dieses Landes gestalten. An genau dieser Stelle setzt das vorliegende Dossier zu »Islam · Kultur · Politik« des Deutschen Kulturrates an, indem es den Islam als kulturpolitisch für Deutschland relevante Größe ernst nimmt und aus unterschiedlichen Perspektiven ins Gespräch bringt.

Das Begriffspaar »Islam und Kultur« wirft zahlreiche Fragestellungen auf. Muslime stehen, ebenso wie Christen und Juden, in einer vielschichtigen Kulturtradition, deren Entstehung natürlich durch die Religion, aber

auch durch andere, sehr unterschiedliche historische Gegebenheiten bedingt ist. Unter Muslimen gibt es divergierende Sichtweisen über das genaue Verhältnis von Islam und Kultur – ist die Kultur, in der man lebt, im Wesentlichen Ergebnis des muslimischen Glaubens? Oder sind es andere Traditionslinien neben der Religion, die in der eigenen Kultur zentrale Prägungen hervorgebracht haben? Sicherlich sind es seit dem 19. Jahrhundert vor allem auch europäische Einflüsse, die die Sichtweise auf diese Frage in muslimischen Gesellschaften bis heute weiter prägen. Wie aber steht es mit dem Verständnis des Begriffspaares in einer Einwanderungsgesellschaft wie Deutschland, wo Muslime unterschiedlicher geografischer Herkunft leben und inzwischen in der dritten Generation Muslime geboren und aufgewachsen sind, denen Deutschland Heimat und Bezugspunkt ist? Dieses Dossier versucht, an dieser Stelle Denkanstöße zu geben.

Als der Deutsche Kulturrat mit dem Anliegen um Unterstützung dieses ambitionierten Vorhabens auf die Robert Bosch Stiftung zukam, waren wir sofort interessiert. Uns war klar, dass die hier versammelten Texte gerade für die aktuelle Diskussion um die Integration insbesondere von Muslimen eine Chance darstellen. Denn das Dossier ermöglicht es dem Leser, sich auf der Grundlage eines

breit verstandenen Kulturbegriffs mit unterschiedlichen Sichtweisen und Perspektiven auseinanderzusetzen. Es trägt somit zur dringend benötigten Versachlichung der aktuellen Debatte bei.

Angesichts der großen Zahl in Deutschland lebender Muslime kann in unserem Staat, in dem Religionen über den privaten Bereich hinaus öffentliche Aufgaben übernehmen, die Gestaltung des Zusammenlebens nicht ohne den Einbezug muslimischer Gruppierungen geschehen. Hier befindet sich Deutschland auf einem guten Weg: Die allseits erkannte Notwendigkeit, Körperschaften des öffentlichen Rechts als Ansprechpartner des Staates zu konstituieren, zum Teil gut entwickelte Modelle zu islamischem Religionsunterricht in der Schule, die kürzlich beschlossene Einrichtung islamisch-theologischer Fakultäten an deutschen Hochschulen und die damit absehbare Ausbildung von Theologen, Lehrern und Imamen in Deutschland – all das sind bedeutende Etappen auf diesem Weg. In ihrer eigenen Fördertätigkeit im Kontext der Integrations-thematik ist es der Robert Bosch Stiftung ein wichtiges Anliegen, zu diesem Prozess der Beheimatung des Islams in Deutschland beizutragen, zu dem es keine Alternative gibt. So haben wir beispielsweise gemeinsam mit der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Projekt »Gesellschaft gemeinsam gestalten – Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg« erstmals islamische Vereinigungen und deren weitgehend ungenutzte Integrationspotenziale in ihren kommunalen und religiösen Beziehungsfeldern in den Blick genommen. Dabei wurden systematisch die Situation der Muslime in diesem Bundesland sowie Erfahrungen der Integration auf kommunaler Ebene untersucht und beschrieben. Unter dem gleichen Titel führt die Landesregierung Baden-Württembergs in Partnerschaft mit der Akademie

der Diözese Rottenburg-Stuttgart und mit uns seit 2009 eine jährliche Konferenz durch, um diesen Beheimatungsprozess der islamischen Religion zu begleiten und zu bilanzieren. Diese und viele weitere Initiativen haben dazu beigetragen, dass sich zwischen muslimischen Vereinigungen, Kommunen, Kirchen und dem Land ein Klima des Vertrauens entwickelt hat.

Ein Dossier »Islam · Kultur · Politik« kann nur am Anfang der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Ausprägungen muslimischer Lebenswirklichkeit in Deutschland aus dem Blickwinkel der Kultur stehen. Es ist eine Einladung an die Öffentlichkeit, sich aktiv und konstruktiv in diese Auseinandersetzung einzubringen. Ganz besonders freut uns, dass es durch die Förderung der Robert Bosch Stiftung möglich ist, dieses Dossier auch in Moscheevereinen zur Lektüre anzubieten. Eines unserer Anliegen wäre erfüllt, wenn das Dossier unter Muslimen als Zeichen von Respekt und Interesse aufgenommen würde – wir hoffen, dass es auch hier auf aufgeschlossene Leser stößt und fruchtbare Diskussionen ermöglicht.

Zwei Jahre spannende Debatten Die Dossiers »Islam · Kultur · Politik«

Olaf Zimmermann und Olaf Hahn — Politik & Kultur 1/2013

Vor genau zwei Jahren, in der Ausgabe 1/2011 der Zeitung Politik & Kultur, erschien das erste Dossier »Islam · Kultur · Politik«. Es war ein Experiment. Ein Experiment, ein Thema, bei dem Kultur und muslimisches Leben miteinander in Beziehung gesetzt werden, prominent in einem vierzigseitigen Dossier darzustellen. Ein Experiment, dieses Dossier in einer Mehrauflage zu drucken und diese gesellschaftlichen Multiplikatoren zur Verfügung zu stellen. Das Erfreuliche ist, dass dieses Experiment gelungen ist und Anlass war, sechs weitere Ausgaben von »Islam · Kultur · Politik« als Beilage zu Politik & Kultur zu veröffentlichen.

Uns ging es insbesondere mit dem ersten Dossier darum, die Debatte um den Islam in Deutschland zu versachlichen. Themen waren: die Vorstellung des Islams als eine der drei Buchreligionen (Judentum, Christentum, Islam), die Auseinandersetzung mit der Darstellung des Islams und von Muslimen in den Medien, die Ansätze zur Etablierung islamischer Theologie an deutschen Hochschulen und anderes mehr.

Dieses Dossier »Islam · Kultur · Politik« erschien während der aufgeregten Debatte um das Buch von Thilo Sarrazin »Deutschland schafft sich ab«. In den öffentlichen Diskussionen wurden sehr unterschiedliche Themen wie die Frage nach der Integration hier

lebender Zuwanderer, nach Bildungschancen und -gerechtigkeit für Menschen verschiedener Herkunft und die Frage nach der Bedeutung des Islams, als drittgrößter Religionsgemeinschaft in Deutschland, vielfach vermischt. Teilweise wurden Vorurteile geschürt, Erreichtes in der Zuwanderungspolitik in Frage gestellt. Der interreligiöse Dialog wurde unzureichend wahrgenommen und es wurde ausgeblendet, dass sich in Deutschland längst eine Szene von intellektuellen muslimischen Glaubens etabliert hat und dass es überdies viele Journalisten und Künstler gibt, die einer anderen Religionsgemeinschaft oder auch gar keiner angehören, die sich qualifiziert mit dem Islam befassen. Für den Deutschen Kulturrat waren die Reaktionen auf dieses Dossier eine Bewährungsprobe. Es gingen Drohbriefe ein, wüste Beschimpfungen erreichten uns und mehr als einmal wurde die Frage gestellt, wie sich ein Deutscher Kulturrat mit dem Thema Islam befassen könnte. Auch verbandsintern löste das Dossier heftige Debatten aus. Es wurde die Frage gestellt, ob sich ein Kulturverband mit dem Islam befassen könne, der doch ein Bilderverbot habe und die kunstbefreiende Aufklärung nicht durchlebt hätte.

Zugleich war viel Zuspruch zu hören. Dass innerhalb von zwei Wochen die 10.000 gedruckten Exemplare des Dossiers vergriffen

waren, spricht eine deutliche Sprache. Es wurde von Hochschulen, von Bibliotheken, von Moscheen, von Evangelischen und Katholischen Akademien, den politischen Stiftungen, von Kirchengemeinden und von vielen Privatpersonen nachgefragt. Die Nachfrage überstieg die Zahl der gedruckten Exemplare um ein Vielfaches. Es bestand offenbar ein Bedarf nach der Auseinandersetzung mit dem Spannungsfeld von Islam, Kultur und Politik. Allein von der Website des Deutschen Kulturrates wurde das Dossier über eine Million Mal heruntergeladen. Zusätzlich ist es auf den Seiten der Robert Bosch Stiftung sowie verschiedenen anderen Organisationen als PDF-Datei erhältlich.

Den Deutschen Kulturrat erreichten viele Bitten, die Beschäftigung mit dem Thema fortzusetzen und weitere Dossiers zur Verfügung zu stellen. Das war eine Ermutigung für die herausgeberische Entscheidung, dem Dossier noch sechs weitere Beilagen zu Politik & Kultur unter dem Titel »Islam · Kultur · Politik« folgen zu lassen. Die Robert Bosch Stiftung hat auch diese weiteren Ausgaben finanziell unterstützt und an der inhaltlichen Planung sowie Schwerpunktsetzung mitgewirkt. Die Beilagen beschäftigten sich mit der muslimischen Zivilgesellschaft, der Debatte um den Moscheebau in Deutschland, dem kulturellen und gesellschaftlichen Bruch des 11. Septembers 2001, einer spezifischen muslimischen Jugendkultur und vielem anderen mehr. Uns war wichtig, nicht nur über Muslime oder die muslimische Community zu schreiben, sondern sie auch zu Wort kommen zu lassen. Diese Ausrichtung ist der Robert Bosch Stiftung auch in ihren anderen Projekten zum Islam in Deutschland wichtig – ob in der Fortbildung von Moscheegemeinden oder der Arbeit mit jungen Muslimen.

Im Deutschen Kulturrat fanden, wie erwähnt, spannende Diskussionen darüber statt, inwiefern sich überhaupt mit der Ar-

beit von Religionsgemeinschaften auseinandergesetzt werden sollte und ob eine Beschäftigung mit Religion nicht letztlich ein Rückfall in die Zeit vor der Aufklärung darstellt. Andererseits fühlten sich viele ermutigt, sich stärker mit der Wechselwirkung von Religion, Gesellschaft und Kultur auseinanderzusetzen.

Erfreulich ist, dass im gerade neu eingerichteten Arbeitskreis »Kultur bildet.« des Deutschen Kulturrates ganz selbstverständlich Vertreter der Evangelischen und Katholischen Kirche, des Zentralrats der Juden und des Koordinationsrats der Muslime teilnehmen und im Arbeitskreis über Aktivitäten im Bereich der kulturellen Bildung berichten. Dieser Arbeitskreis ist ein Bestandteil der »Dialogplattform Kulturelle Bildung« des Deutschen Kulturrates. Diese Dialogplattform hat das Ziel, die Debatte um kulturelle Bildung über den Kreis der originär mit dieser Fragestellung befassten Akteure zu verbreitern und die Diskussion zu vertiefen. Insofern ist es besonders erfreulich, dass Vertreter der muslimischen Community an dieser Dialogplattform und speziell im Arbeitskreis »Kultur bildet.« mitwirken.

Aber auch über den Kulturbereich hinaus hat sich die Zusammenarbeit mit der muslimischen Community verstärkt. Das Bündnis für Gemeinnützigkeit, der Dachverband der großen zivilgesellschaftlichen Dachorganisationen wie Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege, Bundesverband Deutscher Stiftungen, Deutscher Kulturrat, Deutscher Naturschutzring, Deutscher Olympischer Sportbund, VENRO, will den Dialog mit muslimischen Verbänden verstärken und strebt eine Zusammenarbeit an. Mit Blick auf den originären Kulturbereich ist festzuhalten: Eine Kulturpolitik, die sich seit den 1980er-Jahren als Gesellschaftspolitik versteht und über Kunstpolitik hinausgeht, ist gefordert, sich mit den gesellschaft-

lichen Veränderungen auseinanderzusetzen. Kulturelle Teilhabe heißt nicht, betulich Migranten an die Nutzung von Kultureinrichtungen heranzuführen, damit sie sich mit der europäischen Kunst auseinandersetzen. Kulturelle Teilhabe heißt, dass Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft, verschiedenen Glaubens und mit einem differenzierten gesellschaftlichen Hintergrund am kulturellen Leben teilhaben. Das bedeutet eine Öffnung von Kultureinrichtungen. Kulturelle Teilhabe heißt ebenso, die Veränderungen künstlerischer Ausdrucksformen in Folge einer heterogenen Gesellschaft wahrzunehmen. Moscheen bereichern unser Stadtbild und architektonisch gelungene Beispiele sollten ein Ansporn sein, diesen Weg weiter zu beschreiten.

2

Islam in Deutschland

Mit Beiträgen von:

Katajun Amirpur, Patrick Bahners, Kristin Bäßler,
Wolfgang Benz, Michael Blume, Heinz Fromm, Ronald
Grätz, Sonja Haug, Gabriele Hermani, Aiman A. Mazyek,
Detlef Pollack, Sabine Schiffer und Hilal Sezgin

Gleichberechtigung für Muslime schaffen

Über unsägliche Debatten und positive Entwicklungen in Deutschland

Katajun Amirpur — Politik & Kultur 1/2013

Als Deutsche muslimischen Glaubens musste man sich hier zuweilen in den letzten Jahren fremdschämen. Denn die Debatten, die in unserem Lande geführt werden, waren und sind manchmal unsäglich. Thilo Sarrazins Buch »Deutschland schafft sich ab« und die Beschneidungsdebatte sind dafür nur die herausragenden Beispiele der letzten Monate und Jahre. Es ist mir als Deutsche ein absolutes Rätsel, wie man so unsensibel, pietätlos, geschichtsblind etc. sein kann, in diesem Land Juden die Beschneidung verbieten zu wollen. Von den Muslimen braucht man hier gar nicht zu reden. Was uns Muslime anbelangt, so haben wir es bloß als weiteres Zeichen für das gesehen, was ohnehin viele vermuten: Dass der Islam eben nicht zu Deutschland gehören soll. Grund für ein Unbehagen gibt es ja nicht erst jetzt. Bedenklich genug ist schließlich, wie der Reiche nach Migranten muslimischen Glaubens umgebracht werden, ohne dass der Verfassungsschutz die offenkundig völkisch-nationalen Motive erkennt. Aber wie man angesichts der deutschen Vergangenheit eine Entscheidung wie das Beschneidungsurteil gegenüber deutschen Juden vertreten kann, ist noch einmal eine andere Sache – und schier unfassbar. Im Kontext der Beschneidungsdebatte und der Debatte um das Sarrazin-Buch findet das Wort »Fremdschämen«

hier seine Berechtigung, weil man plötzlich das Gefühl hat, nicht mehr dazuzugehören. Debatten dieser Art führten dazu, dass auch die Muslime, die es nie wollten, sich fremd fühlen in diesem Land. Das scheint mir eine sehr beunruhigende Entwicklung zu sein: Wenn selbst die, die immer integriert waren, sich nicht mehr zugehörig fühlen. Doch man konnte als Deutsche muslimischen Glaubens und zugewanderte Hanseatin in diesem Jahr auch stolz sein auf etwas. Gäbe es das Wort, würde man es »Fremdstolzsein« nennen, was ich hier empfinde. Es ist Anlass zum Stolz aller Hamburger, dass der Staatsvertrag mit den Muslimen und den Aleviten zu Stande gebracht wurde. Hamburg nimmt hiermit bundesweit eine Vorreiterrolle ein.

In vielem hat der Vertrag symbolischen Charakter. Aber auch das ist viel. Und eine konkrete Rechtsänderung ergibt sich beispielsweise bei der Regelung über die Feiertage. Die höchsten islamischen und alevitischen Feiertage, drei an der Zahl, sollen den Status kirchlicher Feiertage, vergleichbar mit dem Reformationstag, Fronleichnam oder dem Buß- und Betttag, erhalten. Schüler können an solchen Tagen Unterrichtsbefreiung verlangen, Arbeitnehmer können frei nehmen. Eine ähnliche Regelung gibt es bereits für nicht-gesetzliche christliche Feiertage. Zudem wird der an den staatlichen

Schulen erteilte »Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung« (Hamburger Modell) mit dem Ziel einer gleichberechtigten Beteiligung auch der islamischen und alevitischen Religionsgemeinschaften weiterentwickelt.

Der Vertrag nimmt die Muslime aber auch in die Pflicht – und auch das zu Recht. Die islamischen Verbände bekennen sich zur »vollständigen Geltung und Achtung der staatlichen Gesetze«, also beispielsweise auch zur Gleichberechtigung von Mann und Frau. Das ist zwar eine Selbstverständlichkeit für den Großteil aller hier lebenden Muslime, aber es kann ja nicht schaden – auch und vor allem gegenüber der Mehrheitsgesellschaft – dies auch vertraglich festgelegt und somit noch einmal betont zu haben.

Wer baut, der bleibt, sagt der Volksmund. Und wer Verträge schließt, auch. Die Muslime fordern hier keine Sonderrechte für sich als Gäste, sondern Gleichberechtigung, weil sie deutsche Staatsbürger sind. Durch solche Regelungen werden die Muslime heimisch, ihre Religion wird deutsch, ebenso wie ihre Sprache. Mit solcher Gleichberechtigung ist der Integration wirklich gedient – weit mehr als unzählige nervtötende Debatten, ob der Islam denn nun ein bisschen, ganz oder vollständig zu Deutschland gehört oder doch »nur« die Muslime. Wer auf staatlicher Seite Verträge schließt, akzeptiert, dass das Gegenüber bleiben will – und er akzeptiert das Gegenüber. Einzelne grummeln zwar noch immer, attestieren den Muslimen an sich und per se, dass sie nicht vertrauenswürdig seien und vermutlich vertragsbrüchig würden. Aber diese vereinzelt Unkenrufe ändern nichts daran, dass die Politik in Hamburg insgesamt und vor allem angesichts der herrschenden Verhältnisse im Land einen großen Schritt auf die über 100.000 Muslime, die im Stadtstaat leben, zu gemacht hat. Deshalb ist der Vertrag doch

ein Meilenstein und nicht nur eine Selbstverständlichkeit, wie Olaf Scholz im hamburgischen Understatement formulierte. Er trägt der Tatsache Rechnung, dass die multi-kulturelle und multi-religiöse Gesellschaft auch in Deutschland eine Realität ist – und keine grüne Spinnerei wie Claudia Roth einmal passend formulierte. Das anzuerkennen sollte eine Selbstverständlichkeit sein, ist es aber nicht. Umso schöner, dass Hamburg seinen Ruf als Hauptstadt des interreligiösen Dialogs mit diesem Staatsvertrag nochmals bestätigt.

Der Aufklärung verpflichtet Die Kritik der Islamkritik

Patrick Bahners — Politik & Kultur 3/2011

Am 2. November 2010 haben die Bürger von Oklahoma einer Änderung der Verfassung ihres Staates zugestimmt. Demnach ist es den Gerichten verboten, das Völkerrecht und das Recht der Scharia anzuwenden oder auch nur zur konsultieren. Auf dem Abstimmungsformular wurde erläutert, die Quelle des Völkerrechts sei der allgemeine Konsens der zivilisierten Völker. Die Scharia, das islamische Recht, habe zwei Hauptquellen: den Koran und die Lehren Mohammeds. 70 % der Abstimmenden stimmten mit Ja.

Auf den ersten Blick ist der Vorgang bloß ein kurioses Zeugnis amerikanischer Bigotterie. Der muslimische Bevölkerungsanteil in Oklahoma liegt unter 0,1 %. Ein Bundesrichter stoppte die Anwendung des geänderten Verfassungstextes, da er die im ersten Zusatz zur Bundesverfassung garantierte Freiheit der Religionsausübung verletze. Die Republikaner haben im Repräsentantenhaus von Oklahoma City schon ein neues Gesetz verabschiedet, das das Scharia-Verbot bekräftigt. Der Protest gegen die angebliche Überfremdung des Rechts ist eine wirkungsvolle Parole in den Kulturkriegen der amerikanischen Rechten. Richter, die bei Abwägungen zwischen Bürgerrechten und nationaler Sicherheit die internationalen Vertragsverpflichtungen der Vereinigten Staaten berücksichtigen, werden als Verräter beschimpft. Nur in

Amerika kann es vorkommen, möchte man glauben, dass eine Bürgerschaft förmlich erklärt, sie wolle von den Überzeugungen der Kulturvölker nichts hören.

In den Wochen, als die Bürger von Oklahoma aufgefordert wurden, einen »Präventivschlag« gegen die Scharia zu führen, reiste Angela Merkel durch Deutschland, um sich auf sogenannten Regionalkonferenzen der CDU um die Parteiseele zu kümmern. Mit einem Satz löste sie überall rauschenden Beifall aus: »Es gilt in Deutschland ganz eindeutig das Grundgesetz und nicht die Scharia.« Damit reagierte die Parteivorsitzende auf ihre Weise auf einen Satz, den der von ihr ins Amt gebrachte Bundespräsident Christian Wulff in seiner ersten Nationalfeiertagsrede gesagt hatte. Dass Wulffs harmloser Satz, der Islam gehöre inzwischen auch zu Deutschland, einen beispiellosen Sturm öffentlicher Kritik entfesselte, hatte mit Frau Merkel zu tun. Sie hatte durch die Mitteilung, sie halte Thilo Sarrazins Programm einer eugenischen Integrationspolitik für »nicht hilfreich«, den Autor von »Deutschland schafft sich ab« zum Volkshelden gemacht. Eine Vertrauenskrise des politischen Betriebs bildete den Rahmen für die Debatte, in der nun plötzlich die Frage nach der Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland mit Ja oder Nein zu beantworten war – ohne dass geklärt wur-

de, wie man sich bei einer Weltreligion die Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat vorzustellen habe. Sehr viele Sarrazin-Fans, die sich in Leserbriefen zu Wort meldeten, legten Wert auf die Feststellung, dass es ihnen um die Redefreiheit des aus dem Amt gedrängten Bundesbankvorstands gehe, nicht um dessen Ansichten, die sie nicht teilten. Aber wer sich für die Meinungsfreiheit eines Dritten engagiert, muss voraussetzen, dass dessen Meinungen diskussionswürdig, eben irgendwie hilfreich sind. So wuchs der von Sarrazin propagierten abschätzigen Islamkritik ein Schein von Seriosität zu, weil Sarrazin eine neue Autorität gewann. Eine ähnliche Dynamik bestimmte die Diskussion über Wulffs Festredensatz. Die Beiläufigkeit irritierte, mit der Wulff die Einbürgerung der Einwandererreligion vornahm. So einfach sollte er es sich nicht machen dürfen: Eifrig wurden Gründe für die Nichtzugehörigkeit des Islams zu Deutschland zusammengetragen, weil man die Politiker sowie so im Verdacht hat, mit Formeln Probleme zu überkleben. Wie die Wähler von Oklahoma die Scharia als neue, unüberbietbar exotische Chiffre für das ferne, unamerikanische Washington ablehnten, so kommt in der Kritik am Irenismus der deutschen Religionspolitik der durch Sozialstaatsreformen und Finanzkrise übermächtig gewordene Verdacht zum Ausdruck, die Berliner Akteure hielten die Wahrheit über die Schrumpfung ihrer Handlungsspielräume geheim.

Man werde die politische Dimension der Botschaft des Propheten und die asoziale Sittlichkeit migrantischer Milieus ja wohl zum Thema machen dürfen: Die Popularität dieser Losung muss überraschen, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass die Desiderate längst Leitthemen der Leitmedien bezeichnen. Doch Journalisten wird unterstellt, sie seien Komplizen der Verschwörung zum Schönfärben. Sarrazins Erfolg beim Pub-

likum war ein Schock für die Politiker. Sie meinten zeigen zu müssen, dass auch sie Sentenzen der Marke Klartext im Angebot haben. Der Beitrag der Kanzlerin war die Abgrenzung der Geltungsbereiche von Grundgesetz und Scharia. Aus ihrem Mund klang der Satz wie alles lakonisch, und man mag dahinter eine List vermuten, die Absicht, die heiße Luft aus der Islamdebatte entweichen zu lassen. Durch die Feststellung des Selbstverständlichen hätte mit einem Schlag der ganze Spuk verfliegen sollen. Man schlägt sich an den Kopf: Ach ja, in Deutschland gilt das Grundgesetz, wie konnte ich das vergessen!

Aber leider hat sich Frau Merkel nicht auf den einen klaren und nüchternen Satz beschränkt, sondern hinzugefügt, »in manchen Ausprägungen« passe der Islam nicht zu »unserer« Verfassung: So seien »Zwangsverheiratungen und Ehrenmorde« nicht Teil »unserer« Grundordnung. Die Kanzlerin verbreitete also das böse Gerücht, es gebe in gewissen Richtungen des Islams das Gebot, die Tochter gegen ihren Willen zu verheiraten und bei einem Verstoß gegen den Moralbegriff der Familie umzubringen. Frau Merkel versicherte den CDU-Mitgliedern zwar, die Einführung der Scharia in Deutschland sei nicht zu befürchten. Aber indem sie Grundgesetz und Scharia als Gegensatzpaar in den Raum stellte, hatte sie eine stehende Wendung der unduldsamen Islamkritik übernommen. Ist ihr nicht bewusst gewesen, dass es sich um eine Formel handelt? Rechtsstaat und Islam seien unvereinbar, lautet das Dogma, das Ralph Giordano verkündet. Alle Diskussion erübrigt sich, weil jedermann mit der Scharia die abgehackte Diebeshand und die gesteinigte Ehebrecherin assoziiert. Die neue Abendlandideologie macht die eigene Tradition unzugänglich. Dass Allah sich als Gesetzgeber offenbart hat, soll es dem Muslim unmöglich machen, das weltliche Gesetz zu befol-

gen. Das kann nur glauben, wer vergessen hat, dass auch der Gott der Bibel in Rechtsbeziehungen zu seinen Geschöpfen tritt und am Ende der Zeiten Gericht halten wird. Über dem Gedanken des erzliberalen Rechtsphilosophen Ronald Dworkin, im Rechtsstaat müsse es für jedes Rechtsproblem eigentlich genau eine richtige Lösung geben, liegt der Abglanz der christlichen Kosmologie, der Aufhebung aller Widersprüche in der Weisheit des Schöpfers.

Die dogmatischen Islamkritiker bilden eine große, sogar eine globale Koalition. Newt Gingrich und Alice Schwarzer warnen beide vor der islamistischen Unterwanderung der Justiz. Aber wo sie die schleichende Scharia beschwören, handelt es sich regelmäßig darum, dass ein Gläubiger den säkularen Staat, der keine religiösen Vorschriften machen will, beim Wort nimmt und auf seinem Recht besteht, sich in seinem Leben nach den Regeln seines Glaubens zu richten. In der »Emma« steht, die Zahl solcher Rechtsstreitigkeiten nehme zu. Das stimmt nicht. Die Kritik der Islamkritik ist der Aufklärung verpflichtet. Sie widerlegt Legenden und vertreibt Gespenster, indem sie die Alltagsvernunft wieder ins Spiel bringt gegen das Unheil der ungeprüft nachgebeteten Formeln, den Fanatismus aus Schlendrian.

Deutschland muss sich neu erfinden

Kristin Bäßler im Gespräch mit Hilal Sezgin — Politik & Kultur 3/2011

Deutschland muss sich neu erfinden: Als Gegenreaktion auf das im letzten Sommer erschienene Buch von Thilo Sarrazin »Deutschland schafft sich ab« haben sich zahlreiche Schriftsteller, Sozialwissenschaftler, Regisseure und Journalisten zu Wort gemeldet. Die Journalistin und Buchautorin Hilal Sezgin hat diese Texte nun in dem Buch »Deutschland erfindet sich neu: Manifest der Vielen« zusammengetragen. Darin versammelt sie Essays, kurze Prosatexte und Gedichte unter anderem von Hatice Akyün, Neco Celik, Kübra Gümüşay, Lamyä Kaddor, Aiman A. Mazyek, Yasemin Karakasoglu, Riem Spielhaus und Feridun Zaimoglu. In ihren Texten setzen sich die Autorinnen und Autoren mit dem Zusammenleben in einem pluralen Deutschland, kulturellen Stereotypen und Vorurteilen gegenüber Muslimen auseinander. Sie machen deutlich: »Sarrazin kommt und geht. Wir bleiben hier.«

Frau Sezgin, Sie schreiben, dass das Buch »Manifest der Vielen«, das Sie im Februar herausgegeben haben, »Gegengift und Pflichtlektüre« sein soll. Was meinen Sie damit?

Hinter uns liegt ein halbes Jahr, in dem Thilo Sarrazin seine »Thesen« auf allen Kanälen verbreiten konnte. Als Gegenreaktion auf diesen sich ausbreitenden Diskurs haben

wir gefunden, dass man der Sarrazinschen Krankheit aus einer ganz anderen Perspektive etwas entgegensetzen muss. Wir wollten aber nicht aufzählen, wie viele Gemüsehändler es in Deutschland gibt oder wie viele Türken schon Deutsch können. Mit solchen Gegenargumenten kann man gegen einen Rassisten nicht ankommen. Wir haben daher versucht, eine andere Perspektive auf dieses Thema zu geben und zu zeigen, dass es viele Menschen in diesem Land gibt, die zu der Integrationsdebatte Interessantes und Konstruktives zu sagen haben. Wir haben versucht, die Debatte schräg anzuschneiden und damit eine Art »Gegengift« zu liefern. »Pflichtlektüre« ist natürlich ein bisschen anmaßend, aber wir hoffen natürlich, dass sich viele Menschen für dieses Buch interessieren werden. Danach sieht es im Moment auch aus.

Wie kam es zu dem Buch und nach welchen Kriterien haben Sie die Autoren ausgewählt?

Hintergrund des Buches war, dass ich einen Artikel zu der Sarrazin-Debatte geschrieben hatte. Danach kam der Verleger des Blumenbar Verlages auf mich zu und fragte, ob ich nicht zu diesem Thema ein Buch schreiben wollte. Das ging in zehn Tagen nicht. Ich hatte aber im Vorfeld bereits den Brief an Bun-

despräsident Wulff (»Offener Brief deutscher Musliminnen und Muslime an Bundespräsident Christian Wulff«, Anm. d. Red.) geschrieben und hatte von daher Kontakt zu verschiedenen Schriftstellern und Künstlern. Ich dachte mir, dass es eine schöne Idee wäre, wenn eine Reihe von diesen Mitunterzeichnern in dem Buch zu Wort käme. Nicht als Kollektiv, das sind wir in diesem Sinne nicht, da wir alle sehr unterschiedlich sind. Es war uns aber wichtig, dem Diskurs von Sarrazin eine Vielfalt von Stimmen entgegenzusetzen. Ich hatte dabei nicht bestimmte Themen vor Augen, sondern habe nach den Autoren entschieden. Es war mir wichtig, dass viele Stimmen aus unterschiedlichen Bereichen zusammengetragen werden. So sind Texte von Verbandsvertretern, Sozialwissenschaftlerinnen, Pädagoginnen und Schriftstellern etc. versammelt, die man sonst so nicht zusammen lesen würde.

In vielen Ihrer Artikel und Essays thematisieren Sie, dass Zuwanderer in Deutschland stärker an gesellschaftlichen Diskussionen und politischen Entwicklungen teilhaben müssen. Kann das Buch »Manifest der Vielen« auch als Manifest für mehr Partizipation verstanden werden?

Ja. Im Grunde genommen ist das Buch eine Manifestation für mehr Partizipation. Zudem ist es aber auch ein Beispiel für Partizipation, indem verschiedene Stimmen Analysen, Kritik und Hoffnungen zum Ausdruck bringen: mal polemisch, mal nachdenklich, mal konstruktiv.

Sie sind muslimisch erzogen worden. In einem Interview haben Sie einmal gesagt, dass Sie seit dem 11. September 2001 ein gutes Stück gläubiger geworden sind. Warum?

Das ist natürlich erst einmal eine paradoxe Reaktion. Im Jahr 2001 war ich Redakteurin bei der Frankfurter Rundschau und habe dort viele Texte betreut und selbst zum Thema Islam, Islamismus, Terrorismus und Multikulturalismus geschrieben. Diese Themen haben sich nach dem 11. September 2001 noch einmal ganz neu und dringend gestellt. Direkt nach dem 11. September 2001 war ich geschockt und habe mich, wie viele andere auch, gefragt, ob wir bis dahin den Islam womöglich falsch verstanden hätten. Heute wissen wir, dass diese Form des Islams nichts mit dem Islam zu tun hat, wie die Mehrzahl der Muslime ihn lebt. Wenn man sich verstärkt mit dem Islam im politischen Kontext befasst, dann kommt man seinem eigenen Glauben automatisch näher. Es ist ulkig, wie manchmal Umstände von außen persönliche Einflüsse lenken können.

Lamya Kaddor schreibt in ihrem Essay »Ein kalkulierter Affront« von einer sich verbreitenden »islamischen Depression«. Beobachten Sie so etwas auch?

Ja, das kann man so nennen. Die Muslime in Deutschland, die die Debatten in Deutschland verfolgen, sind in der Tat sehr frustriert. Wenn man sich einmal die Artikel und Fernsehsendungen anschaut, die jeden Tag das Fremdartige, das Andersartige des Islams herausstellen und fragen, ob der Islam zu Deutschland überhaupt passt, dann hat das etwas sehr Ausgrenzendes und Beängstigendes in Hinblick auf die gesamtdeutsche Perspektive. So etwas kann und darf sich eine Gesellschaft nicht leisten.

Der Islamwissenschaftler Aziz al-Azmeh sprach vor einigen Jahren von der »Islamisierung des Islams«. Katajun Amirpur schreibt in ihrem Text im Buch »Manifest der Vielen«

von der »Muslimisierung der Muslime«. **Damit wird die Tendenz beschrieben, dass sich der Westen einen bestimmten Islam konstruiere, bzw. die in Europa lebenden Muslime zu einer homogenen Gruppe mache, die sie – wie alle anderen Glaubensgemeinschaften eben auch – nicht sind.**

Wie kann dieser Stereotypisierung entgegengesteuert werden?

Oft werden alle Muslime in eine Kategorie gepackt. Diese Kategorie ist sehr verallgemeinernd, zumal wenn darüber hinaus auch noch von den »muslimischen Migranten« gesprochen wird. Die Hälfte der in Deutschland lebenden Muslime hat die deutsche Staatsbürgerschaft, und auch die anderen leben schon ewig hier, sind also eigentlich keine Migranten! Muslime in Deutschland sind sehr unterschiedlich: welche, die streng gläubig sind, welche, die es gar nicht sind und welche, die beispielsweise überhaupt keine Migrationserfahrungen gesammelt haben. Ich selbst zum Beispiel bin in Frankfurt am Main geboren, ich bin keine Migrantin. Viele der Autoren der Texte sind zwar Muslime, wir haben das aber nicht auf den Buchdeckel geschrieben, weil wir diese Selbstzuschreibung bzw. die Engführung von Ethnie und Religion gar nicht erst wiederholen wollten. Mit der von Amirpur angesprochenen »Muslimisierung der Muslime« werden im politischen Diskurs soziale Phänomene religiös gedeutet. Unterschiedliche Bevölkerungsgruppen werden in einen Topf geworfen, auf den dann »Muslim« geschrieben wird. Mit dieser Verallgemeinerung entlastet sich die Politik im Grunde genommen selbst, so nach dem Motto: Wenn das mit dem Schulabschlüssen der Kinder mit Zuwanderungsgeschichte nicht klappt, dann hat das eben etwas damit zu tun, dass sie Muslime sind. Dann ist das nicht die Schuld der Politik, sondern liegt an der Kultur der

Muslime. Anstatt wesentlich mehr Geld in Bildungsangebote zu geben, um so etwas wie Chancengleichheit herzustellen, werden Stereotype weiter unreflektiert wiederholt. Auf diese Weise können Probleme nicht gelöst werden, weil man sie von vornherein mit der falschen Brille betrachtet.

Wer könnte in die Pflicht genommen werden, den Islam in all seinen Facetten zu vermitteln?

Ich glaube, dass man den Islam gar nicht mehr andauernd vermitteln muss. Es gibt bereits zig Angebote und gute Bücher. Wir reden derzeit eigentlich schon viel zu viel über Religion. Vielmehr geht es darum zu fragen, wer dafür verantwortlich ist, dass der Islam immer so negativ dargestellt wird. Ganz viel von der Stereotypisierung wird wirklich von den Medien gemacht, und die funktionieren nach dem Prinzip der Aufmerksamkeitsökonomie. Viele Journalisten wollen oder müssen spektakuläre und kontroverse Themen in den Medien setzen. Damit lässt sich eben Quote machen. Zu den spektakulären Aufhängern kommt dann auch viel Unwissenheit. Die dezenten Thesen haben da oftmals keinen Platz. Hier müsste man viel mehr journalistische Verantwortung walten lassen.

Was könnte beispielsweise die Deutsche Islamskonferenz dazu beitragen, die gerade in Berlin stattfand und wieder einmal scharf kritisiert wurde?

In die Deutsche Islamkonferenz setze ich schon lange keine Hoffnungen mehr. In die, die im März stattgefunden hat, erst recht gar nicht. Ich bin der Meinung, dass die Deutsche Islamkonferenz zu diesem Thema eigentlich gar nichts beizutragen hat. Der falsche Politiker setzt die falsche Agenda.

In dem Buch »Manifest der Vielen« schreiben Sie in Anlehnung an den

polemischen Sarrazin Titel, dass sich Deutschland, um sich nicht abzuschaffen, neu erfinden müsse.

Wie kann diese Neuerfindung Ihrer Meinung nach aussehen? Was muss sich in Deutschland verändern?

Grundsätzlich muss anerkannt werden, dass Deutschland eine plurale Gesellschaft ist. Plural bezieht sich aber nicht nur auf ethnische, religiöse oder kulturelle Vielfalt. Kulturelle Unterschiede gibt es auch innerhalb der autochthonen Deutschen. Zudem wird ja auch immer wieder betont, dass wir eine plurale Gesellschaft wollen und wir uns auf das Selbstverständnis einer freiheitlich pluralistischen Gesellschaft beziehen. Was wir brauchen ist eine positive Vision dieser pluralen Gesellschaftsform. Wir dürfen nicht mehr diese »blutsmäßige« Idee von Deutschsein haben, sondern brauchen eine Idee, die viel offener gefasst ist: eben eine positive Vision, die Vielfalt als Normalzustand versteht.

Künstler werden bei gesellschaftlichen Fragen oft als Impulsgeber und Visionäre betrachtet.

Welche Rolle könnten bei dem Projekt »Neuerfindung Deutschlands« die Künste spielen, also das Theater, die Literatur, die Bildende Kunst, der Film etc.?

Die Kunst hat in diesem Zusammenhang viele Möglichkeiten. Aber die verschiedenen Künste reagieren natürlich auch sehr unterschiedlich und haben unterschiedliche Mechanismen, um mit dem Thema Vielfalt umzugehen. Künstlerische Klischees, beispielsweise im Film, können, wenn sie humorvoll aufgebrochen werden, etwas Positives bewirken. In einer Untersuchung wurde beispielsweise festgestellt, dass die Fernsehserie »Türkisch für Anfänger«, eben weil sie mit Klischees auf allen Seiten spielt, Vorurteile der Probanden gesenkt hat.

Die Kunst könnte also eine wie von Ihnen genannte »positive Vision« vermitteln?

Auf theoretischer Ebene vielleicht weniger, dafür sind andere Bereiche zuständig. Aber letztlich muss eben auch ein plurales Selbstverständnis in der Gesellschaft verankert werden, und dabei können die Künste helfen. Momentan sind wir viel zu festgefahren in diesem Diskurs der Fremdheit und des Andersseins. Ein Beispiel: Viele sehen bei einer Frau mit Kopftuch zunächst nur das Kopftuch, anstatt den Menschen zu sehen, der unter diesem Kopftuch steckt. Hier können beispielsweise Erzählungen, Geschichten, Bilder oder Filme dazu beitragen, dass man einfach wieder das Individuum hinter der Gruppenbezeichnung sieht. So etwas zum Beispiel könnte ein Auftrag der Künste sein: Geschichten zu erzählen. Das wäre vielleicht sogar wichtiger, als das Theoretisieren von Vielfalt und Pluralität. Der politische Diskurs kann Normen setzen, aber das Erzählen von Geschichten ist mindestens ebenso wichtig, denn bei der Erzählung von Geschichten kann der Mensch als das Unikum in Erscheinung treten, das jeder von uns nun einmal ist.

Frau Sezgin, vielen Dank für das Gespräch.

Wer lernt von wem? Islam in Deutschland

Ronald Grätz — Politik & Kultur 5/2011

Die Themen Islam, Migration und Integration stehen seit dem vergangenen Jahr auf der öffentlich verhandelten Agenda so weit oben wie selten zuvor. Dabei ist das Islambild in Deutschland, so repräsentative Umfragen, von starken Vorurteilen und Stereotypen geprägt: Angst vor einer »vom Islam« ausgehenden Gewalt kennzeichnet die öffentliche Debatte. Sie ist aber nur ein Teil der Auseinandersetzung über das Eigene und das Fremde – und diese gründet sich oftmals auf unreflektierte Annahmen.

Der 11. September 2001 und die darauffolgenden Kriege in Afghanistan und im Irak sowie einige Präventionserfolge in der Verhinderung geplanter Terroranschläge der deutschen staatlichen Stellen haben die negative Haltung gegenüber »dem Islam« verstärkt. Im Mai 2006 sahen laut einer Allensbach-Umfrage zwischen 60 und 91 % der Befragten den Islam als fanatisch, intolerant, rückständig, undemokratisch und vor allem als frauenfeindlich an. Darüber hinaus hat die Art und Weise der Debatte in Deutschland über den Islam zum Negativimage beigetragen.

Diese Debatte entzündet sich meist an lokalen Themen wie zum Beispiel dem Moscheebau in Köln, den sogenannten Brennpunkten in Wohngebieten und Schulen und an »Integrationsproblemen«, mit denen andersartiges Verhalten etikettiert wird. Über-

geordnete Themen wie Kopftuch, Ehrenmorde, Kofferbomben und geplante Terroranschläge sowie Berichte über grausame Strafpraktiken im Namen der Scharia überhöhen die lokalen Themen, nähren die Befürchtung, »der Islam« zerstöre die liberalwestliche Gesellschaft in Deutschland und gipfeln in der Quintessenz: »So wollen wir hier nicht leben.« Die Debatte ist damit überwiegend konfliktfokussiert.

Zum Konfliktfokus trägt auch bei, dass meist miteinander unverbundene Gruppen die öffentliche Debatte führen: Experten versuchen, eine differenzierte Wahrnehmung über »den Islam« herbeizuführen, seiner Vielfalt und Strahlkraft in Deutschland umfassend Rechnung zu tragen und dem Negativimage auf einem hohen sachlichen Wissens- und Kenntnisstand zu begegnen. Zu den Experten und – meist politischen – Eliten gehören auch die kulturellen Mahner. Sie erfahren öffentlich eine größere Resonanz, da »Normalverbraucher« ihnen durch die Wahrnehmung der »interkulturellen Unfallberichte« des täglichen Lebens Plausibilität zusprechen. Hier spielt – je nach journalistischem Genre – die Konfliktfokussiertheit oder die mangelnde konstruktive Konfliktsensitivität mancher Medien eine Rolle. Eine Auseinandersetzung war selbst im und nach dem Sarrazin-Hype eher die Ausnahme.

Inwieweit die Meinungsmacher in ihrem Alltag muslimischen Gruppen in Deutschland begegnen, darf infrage gestellt werden. Neben Experten und kulturellen Mahnern schließt sich eine dritte Gruppe von Meinungsmachern mehrheitlich von einer eigenen lebensweltlichen Erfahrung und von der Auseinandersetzung aus. Die Traditionswahrer verweigern sich meist dem interreligiösen Dialog. Allen öffentlich gewürdigten Anstrengungen zum Trotz, scheitert das bloße Zustandekommen dieses Dialogs oft an dogmatischer Voreingenommenheit.

Die letztgenannte Gruppe zeigt am deutlichsten, worum es im Kern geht: Die Debatte über Islam, Migration und Integration beinhaltet die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität, mit der Abgrenzung von fremder Identität – und das bewirkt oft die Abwehr des Gedankens, dass es eine Identität geben kann und gibt, die sich aus mehreren Wurzeln speist und nicht nur aus einer einzigen. Das Konzept der multiplen Identität beunruhigt nach wie vor in hohem Maße das Seelenleben einer christlich ausgerichteten Kultur. Für eine zunehmend große Gruppe innerhalb der Bevölkerung ist die multiple Identität aber eine lebensgeschichtliche Tatsache.

Die Identitätsfrage schließt eine weitere Frage ein, die zumeist a priori und implizit beantwortet zu sein scheint: Wer muss lernen und wer muss sich verändern? Der Lern- und Veränderungsdruck wird den Menschen mit Migrationshintergrund auferlegt, und das hört beim »richtigen« Erlernen der deutschen Sprache noch lange nicht auf. Diese Lernaufgabe dauert im Grunde ein Leben lang, besonders und gerade, wenn der »Lerninhalt« als Kanon des »Deutschen« aufgefasst wird. Auf eine etwas makabre, aber symptomatische Art wird die Lernaufgabe ein letztes Mal gestellt, wenn es zum Beispiel um die Zulassung islamischer Bestat-

tungen auf deutschem Boden geht. In Yasemin und Nesrin Şamderelis Film »Almanya – Willkommen in Deutschland« zieht es Hüseyin, der Zuwanderer der ersten Generation, vor, während einer Reise in der Türkei zu sterben. Die Familie beerdigt ihn in »heimischer« Erde; er ist dahin gegangen, wo er herkommt (und diese Formulierung soll durchaus an den gleichlautenden aggressiven Appell erinnern). Die lebenslange Unerfüllbarkeit des »Deutsch-Werdens« bringt die Asymmetrie des Lern- und Veränderungsdrucks und das darin enthaltene kulturelle Verhältnis auf den Punkt. Dieser Gedanke kann das »dem Islam« zugeschriebene Gewaltpotenzial und den Verdacht, dieser wolle die Lebensweise der »Einheimischen« zerstören, deutlich relativieren.

Die Herausforderung von Migration und Integration liegt also für die Mehrheitsgesellschaft in der Frage, wie der Lern- und Veränderungsdruck an die Zugewanderten weitergegeben werden kann; gegen den Strich gebürstet lautet diese Frage jedoch »Wie können wir Einheimischen so bleiben, wie wir sind?«. Darin kann man den Kern des Integrationsproblems sehen, das die Mehrheitsgesellschaft mit zugewanderten Menschen hat. Eine Antwort besteht in der mangelnden Öffnung oder gezielten Abschottung der Lebensbereiche von Einheimischen und Zugewanderten; gerade dieses Verhalten produziert die Voraussetzungen für Parallelgesellschaften, deren Existenz den Zugewanderten gerne als mangelnde Integrationsbereitschaft vorgeworfen wird. Im Übrigen stellen sich Zugewanderte diese Frage ebenfalls, wenn auch unter anderen Voraussetzungen. In dieser Gemengelage dürfte es schwer sein, Lösungen zu finden.

Die eigentliche Herausforderung liegt in der Frage, was das Eigene der »Einheimischen« ist, das verteidigt werden muss. Sie wird im Topos der »Leitkultur«, der lediglich

ein inhaltlich beliebig zu füllendes Bollwerk gegen Andersartigkeit und Vielfalt darstellt, nicht beantwortet. Zum Legitimationsgewinn wird dieses Eigene in staatstragender Absicht oft mit der demokratisch-rechtsstaatlichen Kultur Deutschlands in Verbindung gebracht.

Bereits 1990 formulierte Oskar Negt »fünf gesellschaftliche Schlüsselqualifikationen«, deren erste er darin sah, den Umgang mit bedrohter und gebrochener Identität zu lernen und aus »gelungener Balancearbeit« Energien für die Bewältigung neuer Lebenssituationen zu gewinnen (zusammenfassend dargestellt in »Kindheit und Schule in einer Welt der Umbrüche«, Steidl 1997). Erstaunlicherweise bezog er dies nicht auf Migration, sondern auf die Erosionen der durch den Kapitalismus geprägten Gesellschaft. Deren kulturelle Grundmuster seien Vertreibung und Flexibilität als individuelle Lösungsaufgabe; darin lassen sich Migration und Arbeitsmigration ohne Schwierigkeiten fassen.

In deutlich außenkulturpolitischer Absicht forderte Wolf Lepenies Mitte der Neunzigerjahre in seinem Vortrag »Wozu deutsche auswärtige Kulturpolitik?« politische und gesellschaftliche Akteure in Europa und speziell in Deutschland dazu auf, von der Belehrungskultur zu einer Lernkultur zu wechseln. Nur so könnten sie den bevorstehenden Herausforderungen in einer zusammenwachsenden Welt entgegentreten. Da sich die europäische Welt in der Vergangenheit gegen außereuropäische Kritik verschlossen habe, sei ihre Kultur bei der Belehrung stehen geblieben, so Lepenies.

In globaler Perspektive veröffentlichte die internationale Kommission der UNESCO ebenfalls Mitte der Neunzigerjahre einen Bericht zur Bildung für das 21. Jahrhundert mit dem Titel »Lernfähigkeit. Unser verborgener Reichtum«. Als eine der vier Säulen der Bildung nennt der Bericht: Lernen, zusam-

menzuleben, also Respekt vor anderen Kulturen und Menschen zu entwickeln und sich der eigenen begrenzten Sicht der Welt bewusst zu werden.

15 bis 20 Jahre nach diesen Denkanstößen und angesichts des geschilderten Islambilds ist die Frage nach Lernfähigkeit, nach Lerngemeinschaften und nach einer gelingenden Balance in Deutschland brisanter denn je. Vor allem wurde eine Frage bislang kaum gestellt: WAS sollen, WAS können »Einheimische« und »Zugewanderte« voneinander lernen, damit sie in Lerngemeinschaften den »verborgenen Reichtum« als Schatz heben und in »gelingender Balancearbeit« Energien für die Bewältigung neuer Lebenssituationen gewinnen? Dies ist die Schlüsselfrage für eine Integrationspolitik.

Neben all den »interkulturellen Unfallberichten« nimmt die Zahl der Darstellungen über Projekte zwischen alteingesessenen Deutschen und Menschen mit Zuwanderungsgeschichte – wie zum Beispiel das »interkulturelle Gärtnern« – und über ermutigende Erfahrungen darin zu. In solchen Kooperationen werden offenbar »das Eigene« und »das Fremde« erfahrbar, lösen sich aus einer Erstarrung und bilden etwas Neues. Solche Erfahrungen sind oft in Dokumentationen zu Integrationsprojekten niedergelegt, werden aber bislang nur lokal wahrgenommen. Für eine abstrakte und polarisierende Begriffsebene wie die der »Identität« und der »Leitkultur« – eine Ebene, die auch politische Wirksamkeit entfalten könnte – eignen sie sich anscheinend kaum. Aber in ihnen leuchtet eine Vorstellung von »So wollen wir gemeinsam leben« auf.

Das Beispiel der Wirtschaft zeigt in verkürzter Weise, worum es dabei geht: Sie lernt, weil sie es muss. »Vielfalt als Chance«, das Leitmotiv der Charta der Vielfalt, ist ein positiv formuliertes Überlebensmotto; unter den gegebenen demografischen Bedin-

gungen und einem beginnenden Fachkräftemangel werden aus billigen Arbeitsmigranten nun wertvolle, weil rare Arbeitskräfte. Dabei wirken die wirtschaftlichen Ziele für alle Beteiligten disziplinierend und üben einen sanften Zwang zu gelingendem Lernen, konfliktarmer Veränderung und funktionierender Kooperation aus. Im Einzelfall stellen nämlich das polykulturelle Wissen und ein einzigartiger, hybrider Fähigkeitenmix einen Entwicklungs-, Design-, Marketing- und Servicevorteil dar.

Welches wäre nun das große gesellschaftliche Ziel der Lerngemeinschaften? Welche gesellschaftlichen Ziele, die – vielleicht von Visionen beflügelt (»So wollen wir gemeinsam leben«) – demokratisch gleichberechtigt ausgehandelt werden und nicht die Eindimensionalität wirtschaftlichen Erfolgs aufweisen, können den sanften Zwang zu gelingendem gemeinsamen Lernen ausüben? Zu lange hat sich die Integrationsdebatte in Deutschland mit – weich oder hart formulierten – Anpassungsforderungen befasst. Derzeit ist die Debatte demografisch motiviert.

Allen Debatten zum Trotz ist der Ernstfall die gemeinsame Zukunft von Menschen verschiedener Kulturen. Das Nachdenken darüber steht am Anfang: Die Lebenswelten bestehen zunehmend und nur gewaltsam umkehrbar aus Mischformen. Es gibt nur noch »hybride Kulturen« (Lepenies) – übrigens ein Grund dafür, dass Huntingtons »Clash of Civilizations« nicht bestehen konnte, da er vom Islam im Singular spricht und den Westen insgeheim genau so denkt. Auch gilt diese Herausforderung für »den Islam« selbst: Das Zusammenleben der Vielfalt seiner religiösen Strömungen in einem einzigen Staat kann einen Lerndruck für Muslime selbst darstellen.

Wenn vom Lern- und Veränderungsdruck die Rede ist: Gibt es gemeinsame Lernräume zwischen Einheimischen und Zugewander-

ten? Und wenn ja, wo? Haben alle, auf die es ankommt, Zugang zu diesen Räumen? Sind es »Möglichkeitsräume« im Sinne von Terkessidis' »Interkultur«? Gibt es sie im Alltag, in der Hochkultur? Und welche neuen Paradigmen entstehen dabei? Kann es eine andere Wahrnehmung von Vielfalt geben als die der Bedrohung einer als homogen interpretierten eigenen Kultur und Geschichte? In Kreisen der Hochkultur hat die Globalisierung das Denkmodell der »Migration der Künste« hervorgebracht. In dieser Formulierung wird deutlich, dass der künstlerische Ausdruck sich in Themen und Positionen nicht an nationalstaatliche Grenzen hält und durch die tatsächliche Migration von Künstlerinnen und Künstlern sowie die nahezu globale Beliebigkeit von Produktions- und Vertriebsstandorten vielfältige Hybride hervorbringt. Der Gedanke der »Migration in den Künsten« scheint das zeitgenössische Theater in Deutschland (anders als die Literatur und den Film) erst vor wenigen Jahren erreicht zu haben (Die Zeit 29/2007).

Letzteres mag man in dieser Entscheidung bezweifeln, aber wenn mit Brecht gesprochen das Theater der Ort ist, an dem die Gesellschaft – zumindest experimentell – ausgehandelt und erprobt wird, dann stehen wir auch hier an einem zaudernden Anfang. Die »Zeit« zitiert Altmeister Roberto Ciulli mit Formulierungen, die ihre Nähe zu oder gemeinsame Quellen mit dem oben genannten Oskar Negt nicht verleugnen können und nicht zu Lepenies und der UNESCO. Umso bedrückender, dass man diese Zitate im Jahr 2011, 60 Jahre nach der ersten Anwerbung von Gastarbeitern aus Italien, als aktuelle Erkenntnis verkaufen kann: »Migration ist eine Alibifalle. Wir müssen endlich lernen, dass es keinen Unterschied zwischen Migranten und Nichtmigranten gibt, dass unsere Gesellschaft ihre Probleme nur auf die Gruppe der Migranten abschiebt.«

Das Leugnen von Unterschieden hat seine taktische Berechtigung. Aber in der Sprache von Oskar Negt, in der Formulierung »So wollen wir gemeinsam leben« scheint das auf, was das Ziel globalen Lernens, das Ziel von Lerngemeinschaften ist, was die große gesellschaftliche Vision, den Ernstfall gemeinsamer Zukunft leiten könnte, was den Unterschieden ihren Raum lässt, ohne sie zum unüberwindlichen Hindernis aufzuwerten, und was gleichzeitig ein Trost für die Zumutungen der Globalisierung sein kann: Die Gestaltung von gemeinsamer Heimat in Deutschland, einer Heimat, in der jede und jeder gleichsam bei sich zu Hause beerdigt werden kann.

Wie können Muslime unsere Gesellschaft mitgestalten? Antworten aus der Lebensrealität

Michael Blume — Politik & Kultur 4/2012

So fragte Politik & Kultur und gab mir 7.000 Zeichen für eine Antwort. Doch diesmal brauchte ich mehrere Anläufe, in denen ich zunächst erfolglos versuchte, die Frage abstrakt zu beantworten. Um dann zu bemerken, dass sie nur konkret – aus dem Leben echter Menschen – beantwortet werden kann.

Da ist mein Schwiegervater, der als Jugendlicher angeworben wurde, über Jahrzehnte hinweg deutsche Qualitätsmöbel schreinerte und später als Selbstständiger viele hundert Küchen in süddeutsche Wohnungen eingeplant und eingebaut hat. Er, der in der Türkei nur die Grundschule hatte besuchen können, hatte es sich über Jahrzehnte zur Angewohnheit gemacht, morgens früher aufzustehen, um zu beten – und um eine halbe Stunde Deutsch zu lernen. Auch meine Schwiegermutter kann nicht nur auf Jahrzehnte der Arbeit in deutschen Fabriken zurückblicken, sondern auch auf die Erziehung zweier in Deutschland geborener, inzwischen erwachsener Töchter. Eine von ihnen arbeitet heute für ein internationales Unternehmen in Istanbul. Die andere absolvierte nach ihrem Abitur an einem katholischen Gymnasium eine Bankausbildung und heiratete einen Christen (der diese Zeilen schreibt). Ich denke aber auch an Freunde wie Murat aus Heidelberg, der über viele Jahre eine christlich-islamische Gesellschaft in der Region Stuttgart leitete und bei einem sternglitzernden

Autokonzern im Management arbeitet. An Emel, die sich neben Beruf und Familie auch in der Kommunalpolitik und als Elternlotsin für Neuzuwanderer engagiert. An Hussein Hamdan, der nicht nur über Dialog promoviert, sondern ihn in einem Projekt der katholischen Akademie Hohenheim auch lebt und zudem einen hervorragenden, islamwissenschaftlichen Blog betreibt. Und ja, selbstverständlich tut er das in deutscher Sprache – mit all den schwäbischen Einsprengseln, die ein Studium in Tübingen so mit sich bringt.

Alle eben erwähnten Muslime sind längst deutsche Staatsangehörige, die sich für unser gemeinsames Land engagieren, arbeiten, Steuern und Sozialabgaben zahlen, in Vereinen mitwirken, an Wahlen teilnehmen. Sie gestalten unsere gemeinsame Gesellschaft mit, indem sie längst ein Teil von ihr geworden sind und ihre auch religiöse Identität weder aufgegeben noch verabsolutiert haben. In Baden-Württemberg handelt es sich inzwischen sogar bei der Mehrheit der Muslime um deutsche Staatsangehörige im Sinne des Grundgesetzes. Die rege nachgefragten Unterrichtsstunden in islamischem Religionsunterricht an unseren Schulen finden fast ausschließlich für kleine Deutsche statt, ausgerichtet von deutsch-islamischen Lehrenden nach deutschen Lehrplänen. Der Islam ist längst ein Teil unseres Landes geworden.

Nehmen wir Muslime zu oft über Defizite wahr?

Ich frage mich, warum es immer noch notwendig ist, darauf hinzuweisen, dass es diese Lebensrealitäten, diese abertausenden deutsch-islamischen Erfolgsgeschichten gibt. Warum sie als Ausnahmen gelten, obwohl gerade in Baden-Württemberg ein massiver Bildungs- und Berufsaufstieg der Deutschen mit Migrationshintergrund empirisch belegt ist. Hätten Deutsche nicht bemerkt, dass die erst Fremd- und später Gastarbeiter genannten Zuwanderer aus Südeuropa einschließlich der Türkei gebraucht wurden, so hätte es die Anwerbeabkommen nicht gegeben. Auch Muslime trugen und tragen zum Wirtschaftsaufschwung in unserer Industrie- und Wissensgesellschaft bei. Und als der Krieg auf dem Balkan endlich beendet werden konnte, waren es hier in Baden-Württemberg nicht zuletzt Wirtschaftsverbände, die auf Bleiberechte für ehemalige Flüchtlinge drängten. Denn binnen weniger Jahre waren viele zu einem unverzichtbaren Teil unserer Wirtschaft und Gesellschaft geworden – als Regel, nicht als Ausnahme.

Sicher – um in wachsender Konkurrenz zu bestehen, meinen sich Medien oft auf das Auffallende konzentrieren zu müssen. Dramatische Problemfälle und medienerprobte Extremisten verzeichnen einen sehr viel höheren Nachrichtenwert als die große Mehrzahl der erfolgreich integrierten und friedfertigen Muslime – die überhaupt erst nach dem 11. September 2001 pauschal als »Muslime« wahrgenommen wurden, davor meist als »Türken« und generell »Ausländer« gegolten hatten. Doch gerade wegen der medial oft verzerrten Wahrnehmungen läge es an uns, an Menschen, die in Politik und Kultur Verantwortung tragen, die oft allzu einseitigen Wahrnehmungen offensiver zu überprüfen und zu korrigieren und genauer hinzuschauen.

Aufsteiger erschüttern rassistische Vorurteile

Ich denke an die Opfer der rechtsextremen NSU-Mordserie: Neben einer Polizistin waren gezielt neun Kleinunternehmer ermordet worden, acht türkischer und einer griechischer Herkunft. Die terroristische Gewalt richtete sich also gerade nicht gegen Menschen, die keinen Zugang zur Gesellschaft gesucht oder gefunden oder es sich müßig im Sozialstaat eingerichtet hatten. Der Hass galt vielmehr ausdrücklich jenen, die sich bereits selbstständig auf den Weg gemacht hatten, einen Laden, Kiosk oder ein Restaurant eröffnet, Steuern gezahlt und Arbeitsplätze geschaffen hatten. Fremdenfeinde prangern eben gerade keine Probleme an, um Lösungen zu suchen – sie wenden sich gegen ein neueres, weiteres und beginnend gleichberechtigtes Verständnis unserer Gesellschaft aus Menschen verschiedener Herkunft, Religionen und Weltanschauungen. Der Nichtintegrierte ist dabei nur der Vorwand, der Ausgrenzung rechtfertigen soll – der eigentliche Hass gilt all denen, die durch ihr Beispiel den Rassismus Stück für Stück widerlegen. Genau diese vielen und ihr Alltag aber verdienen unsere Wahrnehmung und Anerkennung. Sobald wir Menschengruppen – Muslime, Juden, Sinti und Roma, Politiker, Künstler usw. – nur über verallgemeinerte Problemfälle wahrnehmen, gehen wir den Gegnern einer freien und vielfältigen Gesellschaft auf den Leim.

Zukunft haben wir nur gemeinsam

Die Frage, wie Muslime die Gesellschaft positiv mitgestalten können, beantworten sie hunderttausendfach selbst – Tag für Tag. Wir müssen nur bereit sein, hinzuschauen, hinzuhören und pauschalen Vorurteilen entgegenzutreten – bisweilen auch bei uns selbst. Unsere Herkunft und Konfession, unsere Biografien und Erfahrungen mögen verschieden sein – Zukunft haben wir nur gemeinsam.

Die Deutsche Islam Konferenz 2006 bis 2009

Zusammensetzung und Ergebnisse

Gabriele Hermani — Politik & Kultur 1/2011

In Deutschland leben rund vier Millionen Muslime. Dieser großen religiösen Gruppe den Dialog mit dem Staat zu ermöglichen, war eines der Hauptanliegen des damaligen Bundesinnenministers Wolfgang Schäuble, als er 2006 die Deutsche Islam Konferenz begründete. Dahinter stand die Annahme, dass sich durch die Religionszugehörigkeit zum Islam vielfältige gesellschaftliche, religiöse und politische Probleme ergeben hatten, für die Lösungen zu finden seien. Die erste Runde der Deutschen Islam Konferenz in den Jahren von 2006 bis 2009 steht zugleich für eine neue Integrationspolitik der CDU. Schäuble galt dabei als Vordenker und als derjenige, ohne den eine Akzeptanz dieser neuen Inhalte und ihrer Politik innerhalb der Union nicht durchsetzbar gewesen wäre.

Konstruktion, Inhalte und Ergebnisse der Islamkonferenz dienten als Instrument, um für diese an der gesellschaftlichen Realität ausgerichtete Integrationspolitik, sowohl bei den Muslimen als auch bei der Mehrheitsgesellschaft zu werben. Denn nach »9/11« wurde die lange Zeit existierende Indifferenz der deutschen Mehrheitsgesellschaft gegenüber Muslimen und der islamischen Religion von Misstrauen abgelöst. Jeder neue Terroranschlag in Europa, der als islamistisch wahrgenommen wurde, verstärkte diese Einstellung. Islamkritische Stimmen warnten, der

Islam in Europa verneine beispielsweise das Pluralismusgebot, Toleranz, die Trennung von Staat und Kirche, die Anerkennung einer demokratischen Zivilgesellschaft und individuelle Menschenrechte. Das Bild eines fundamentalistischen Islams, der demokratiefeindlich eingestellt ist, wurde perpetuiert, genauso wie das Bild einer europäisch-westlichen, aufgeklärten, modernen Gesellschaft, die von einem unaufgeklärten, vor-modernen Islam bedroht wird.

Erstmals erwähnte Schäuble im Mai 2006 in einer Rede sein Vorhaben, zu einer Islamkonferenz einzuladen. Angesichts der Tatsache, dass Muslime Teil der deutschen und europäischen Gesellschaft sind, sei es angebracht, mit ihnen in eine »geregelte, institutionalisierte Beziehung« zu treten (vgl. Internationale Koordinaten deutscher Zuwanderungs- und Integrationspolitik, Fachtagung »Globale Migration am Beginn des 21. Jahrhunderts; eine Welt ohne Grenzen?«, 30. Mai 2006, Berlin). Die Frankfurter Allgemeine Zeitung veröffentlichte zeitgleich mit der Auftaktsitzung am 27. September 2006 einen Grundsatzartikel Schäubles, in dem er Erwartungen an den Dialogprozess formulierte: »Wir sind kein christlich dominierter Staat [...], aber durchaus ein Staat, dessen Tradition, Werte und Rechtsverständnis christliche Wurzeln und Traditionslinien haben

und stets haben werden. Wer in Deutschland heimisch werden will, der muss diese Wurzeln respektieren. Er darf natürlich an seinem Glauben und an vertrauten Traditionen festhalten, aber sollte gleichzeitig die Regeln, die in diesem Land gelten, kennen und für sich akzeptieren.« (vgl. Wolfgang Schäuble: Muslime in Deutschland, FAZ vom 27. September 2006, S. 9).

Das 1. Plenum der Deutschen Islam Konferenz tagte unter dem Motto: »Muslime in Deutschland – deutsche Muslime«. Die Teilnehmer setzten sich das Ziel, in einem langfristigen Dialogprozess Handlungsempfehlungen und konkrete Maßnahmen zu entwickeln, um zu einer verbesserten religions- und gesellschaftspolitischen Integration der muslimischen Bevölkerung in Deutschland beizutragen. Im Verlauf der kommenden vier Jahre sollte erörtert werden, wie die unterschiedlichen Sitten und Gebräuche des Islams mit der deutschen Verfassungsordnung in Einklang gebracht werden können, ob und wie der Islam als »Religion ohne Kirche« den Organisationserfordernissen des deutschen Religionsverfassungsrechts gerecht werden kann und wie die über viele Jahrhunderte entwickelte deutsche Verfassungs- und Rechtsordnung zur Entwicklung eines modernen, deutschen Islams beitragen kann. Im Mittelpunkt standen das Verhältnis »Staat und Religion« sowie das damit verbundene Verhältnis »Staat und Bürger«.

Im 1. Plenum einigten sich die Teilnehmer über das grundsätzliche Vorgehen. Getagt wurde auf zwei Ebenen: Drei Arbeitsgruppen und ein Gesprächskreis erarbeiteten in regelmäßigen Sitzungen gemeinsame Positionen, Empfehlungen und Lösungsvorschläge zu bestimmten Themen, die sich die Teilnehmer selbst setzten. Das Plenum wiederum diskutierte diese Vorschläge und gab Anregungen für die weitere Facharbeit. Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen-Sitzungen wurden

nur über das Plenum öffentlich gemacht. 30 Teilnehmer des Plenums waren der Kern der Deutschen Islam Konferenz. Sie setzten sich zusammen aus 15 Vertretern von Bund, Ländern und Kommunen sowie 15 Muslimen, darunter 5 Vertreter muslimischer Organisationen und 10 weitere säkulare Muslime. Diese Gewichtung wurde bewusst vorgenommen, da die Vertretungsfähigkeit der Verbände unter Einbeziehung der Moscheenbesucher zu diesem Zeitpunkt insgesamt auf etwa ein Drittel der Muslime beziffert wurde. Im November 2006 begannen beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) in Nürnberg die Tagungen der drei Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises. Die Anzahl der berufenen Teilnehmer in den Arbeitsgruppen lag bei etwa 25; im Sicherheitsgesprächskreis waren es etwa 20. Teilnehmer waren immer mehrere Vertreter des Staates analog des Plenumschlüssels aus Bund, Land, Kommune, ein Vertreter einer der islamischen Organisationen, Vertreter der säkularen Muslime, Wissenschaftler und Einzelpersonen.

Die »Kernfragen eines guten Miteinanders aller Menschen in Deutschland, unabhängig von Glauben oder Weltanschauung« und die »Werteordnung des Grundgesetzes« waren Themen der Arbeitsgruppe, »Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens«. Debattiert wurde hier beispielsweise der Schutz der Grundrechte, Gleichberechtigung von Mann und Frau, Säkularität als Ordnungsprinzip, demokratische Willensbildung und politische Teilhabe von Muslimen sowie jugendliche Selbstbestimmung und politische Willensbildung sowie Wertevermittlung in der Familie. In dieser Arbeitsgruppe arbeiten der Migrationsforscher Klaus Bade, Navid Kermani, Kenan Kolat, der Islamwissenschaftler Tilman Nagel, die Zahnärztin Ezhar Cezairli und die Soziologen Hartmut Esser und Necla Kelek mit. Die Arbeitsgruppe 2, »Religionsfragen im deutschen Verfassungs-

verständnis«, behandelte religionspraktische Fragen wie die Einführung islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache unter staatlicher Kontrolle der Länder, Gleichberechtigung von Jungen und Mädchen, Koedukation beim Schwimmunterricht, Sexualunterricht oder Klassenfahrten, Moscheebau, Imamausbildung an deutschen Lehrstühlen sowie Bestattungsvorschriften. In der Arbeitsgruppe 2 arbeiteten die Islamwissenschaftler Sven Kalisch, Rotraud Wieland und Christine Langenfeld mit.

Die Arbeitsgruppe 3, »Wirtschaft und Medien als Brücke«, diskutierte, welchen Beitrag Wirtschaft und Medien zur Integration der Muslime leisten können, initiierte integrationsfördernde Wirtschafts- und Medienprojekte und befasste sich mit Themen rund um Bildung, Ausbildung und Arbeitsmarkt sowie mit dem Islambild in den Medien. Teilnehmer waren Wissenschaftler wie Kai Hafez oder deutsch-türkische Journalisten wie der Geschäftsführer der Ihlas-Mediengruppe Kenan Kubilay.

Der Gesprächskreis »Sicherheit und Islamismus« beschäftigte sich mit der Bedrohung Deutschlands durch islamistische Bestrebungen und mit Strategien, wie Muslime und Sicherheitsbehörden in Deutschland besser zusammenarbeiten können. Dazu wurden bestehende Kooperationen zwischen Polizei und Moscheevereinen sowie das Konzept »Vertrauensbildende Maßnahmen« diskutiert. In diesem Kreis arbeiteten neben den Vertretern der islamischen Verbände die Islamexperten der Friedrich-Ebert- und der Konrad-Adenauer-Stiftung sowie der Bundeszentrale für politische Bildung mit.

Die Arbeitsgruppen und der Gesprächskreis hatten sich damit jeweils eine Agenda gegeben, an der entlang bis zum nächsten Plenum, am 2. Mai 2007, gearbeitet werden sollte. Ziel war, dem Plenum ein Arbeitsprogramm für die kommenden vier Jahre vorzu-

legen. Nach einer weiteren, dritten Sitzung am 13. März 2008, fand am 25. Juni 2009 das vierte Plenum der Islam Konferenz in Berlin statt. Nach drei Jahren Dialog konnte die Deutsche Islam Konferenz für sich verbuchen, substanzielle Ergebnisse auf dem Weg zu einer besseren gesellschaftlichen und religionsrechtlichen Integration der in Deutschland lebenden Muslime erzielt zu haben.

Die Mitglieder der Arbeitsgruppe 1 einigten sich auf die Anerkennung und auf ein positives Bekenntnis zur deutschen Rechtsordnung und zur Werteordnung des Grundgesetzes. Sie verständigten sich auf einen Integrationsbegriff als zweiseitigen Prozess, der Anforderungen an Zuwanderer und Mehrheitsgesellschaft stellt und von den Zuwanderern ein höheres Maß an Anpassung abverlangt. Mit der Studie »Muslimisches Leben in Deutschland« wurde zudem eine erste repräsentative Untersuchung zum Alltagsleben von Muslimen in Deutschland vorgelegt, die Anzahl, Glaubensrichtungen, Religiosität, religiöse Praxis und Stand der Integration zum Inhalt hatte. Das positive Bekenntnis der teilnehmenden Muslime zur deutschen Verfassung und ihrer Werte ohne Einschränkung – etwa ohne »Scharia-Vorbehalt« – und die öffentliche Anerkennung der Vorteile des säkularen, den Religionen positiv gegenüberstehenden neutralen Staats durch die teilnehmenden Muslime, galt als Grundlage für den weiteren Dialog in der Islam Konferenz. Zudem wurde dafür geworben, dass Schulen zu Orten der Toleranzerziehung und der Toleranzeinübung werden und dass die Gleichberechtigung von Mann und Frau als zentrales Element der Werteordnung des Grundgesetzes bei muslimischen Kindern und Jugendlichen zu befördern ist.

Die Mitglieder der Arbeitsgruppe 2 klärten die Voraussetzungen für die Einführung von islamischem Religionsunterricht in Deutschland, formulierten Empfehlungen für den

Bau und Betrieb von Moscheen in Deutschland, verständigten sich über die Handhabung von muslimischen Bestattungen und einigten sich über wesentliche praktische Fragestellungen für einen »Islam in der Schule«. Zudem formulierten sie Empfehlungen zur künftigen Ausbildung von Imamen in Deutschland und erörterten die Voraussetzungen für die Schaffung islamisch-theologischer Lehrstühle in Deutschland.

Arbeitsgruppe 3 verfasste Empfehlungen für eine verantwortungsvolle, vorurteilsfreie und differenzierte Berichterstattung über den Islam sowie für die verstärkte Einstellung von Medienschaffenden mit Migrationshintergrund. Darüber hinaus wurde ein »Runder Tisch« mit deutschen und türkischen Journalisten eingerichtet.

Im Gesprächskreis »Sicherheit und Islamismus« verständigten sich die Vertreter der Sicherheitsbehörden und der muslimischen Verbände – mit Ausnahme des Islamrates – auf ein Bekenntnis zur gemeinsamen Verantwortung, islamistischen Bestrebungen in einem gesamtgesellschaftlichen Schulterchluss entgegenzuwirken sowie auf ein Bekenntnis zur Abgrenzung von islamistischen Einflüssen und zur Notwendigkeit der Transparenz der Strukturen und Aktivitäten islamischer Verbände, insbesondere in der Bildungsarbeit. Zudem wurde die Einrichtung einer Clearingstelle beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge beschlossen.

Schließlich wurde dem Kabinett ein Abschlussbericht zur Deutschen Islam Konferenz vorgelegt, in dem die Notwendigkeit eines kontinuierlichen Dialog-Prozesses beschrieben und eine Fortsetzung der Deutschen Islam Konferenz über die Legislaturperiode hinaus empfohlen wird.

Mitglieder des Plenums der Deutschen Islam Konferenz 2006–2009

Staatliche Vertreterinnen und Vertreter

- Dr. Ulrich Roppel, Abteilungsleiter 3 – Sozial-, Gesundheits-, Arbeitsmarkt-, Infrastruktur- und Gesellschaftspolitik im Bundeskanzleramt
- Georg Boomgaarden, Staatssekretär im Auswärtigen Amt
- Dr. Wolfgang Schäuble, Bundesinnenminister
- Brigitte Zypries, Bundesjustizministerin,
- Franz-Josef Lersch-Mense, Staatssekretär im Bundesministerium für Arbeit und Soziales
- Dr. Hermann Kues, Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
- Dr. Maria Böhmer, Staatsministerin, Beauftragte für Migration, Flüchtlinge und Integration
- Dr. Ingeborg Berggreen-Merkel, Abteilungsleiterin Kultur und Medien beim Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien
- Volker Bouffier, Innenminister in Hessen, Innenministerkonferenz (IMK)
- Dr. Ehrhart Körting, Innensenator in Berlin, Innenministerkonferenz (IMK), Vertreter A-Länder
- Annegret Kramp-Karrenbauer, Ministerin für Bildung, Familie, Frauen und Kultur des Saarlandes, Kultusministerkonferenz (KMK) (Vorsitz)
- Ute Erdsiek-Rave, Ministerin für Bildung und Frauen des Landes Schleswig-Holstein, Kultusministerkonferenz (KMK), Vertreterin A-Länder
- Christian Schramm, Präsident des Deutschen Städte- und Gemeindebundes, Oberbürgermeister der Stadt Bautzen
- Dr. Stephan Articus, Leiter der Hauptgeschäftsstelle des Deutschen Städtetags
- Dr. Kay Ruge, Beigeordneter im Deutschen Landkreistag

**Vertreterinnen und Vertreter
muslimischer Organisationen**

- Bekir Alboga, Sprecher des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland (KRM)
- Ayten Kilicarslan, Stellvertretende Generalsekretärin der Türkisch Islamischen Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB)
- Axel A. Köhler, Vorsitzender des Zentralrats der Muslime (ZMD)
- Mehmet Yilmaz, Vorsitzender des Verbands der Islamischen Kulturzentren e. V.
- Ali Ertan Toprak, Generalsekretär der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V.
- Ali Kizilkaya, Vorsitzender des Islamrates für die Bundesrepublik Deutschland e. V.

**Vertreterinnen und Vertreter der
nicht-organisierten Muslime**

- Kenan Kolat, Bundesvorsitzender, Türkische Gemeinde Deutschland
- Nassir Djafari, Volkswirt, Experte für Entwicklungspolitik, KfW
- Dr. Necla Kelek, Autorin und Soziologin
- Badr Mohammed, Generalsekretär des Europäischen Integrationszentrums
- Nihat Sorgeç, Geschäftsführender Gesellschafter*
- Havva Yakkar, Islamwissenschaftlerin und Lehrerin
- Dr. Ezhar Cezairli, Vorsitzende Deutsch-Türkischer Club, Ärztin
- Seyran Ateş, Rechtsanwältin
- Dr. Navid Kermani, Orientalist und Autor
- Feridun Zaimoğlu, Autor

* Im Plenum hat sich seit Gründung der Islam Konferenz eine personelle Veränderung ergeben: Walid Nakschbandi hatte seinen Sitz freigegeben. An seine Stelle ist Nihat Sorgeç getreten, der geschäftsführender Gesellschafter des BildungsWerk in Kreuzberg GmbH (BWK) ist und bereits in der Arbeitsgruppe 3 »Wirtschaft und Medien als Brücke« mitgearbeitet hatte. Bei den staatlichen Vertretern wechseln die Teilnehmer mit dem jeweiligen Vorsitz in der Innenminister- bzw. Kultusministerkonferenz turnusmäßig.

Herkunft, Glaubensrichtung, Bildung, Partizipation Vom Eins-Werden und vom Einssein

Sonja Haug — Politik & Kultur 1/2011

In der Diskussion um muslimische Zuwanderer wird selten auf die Vielschichtigkeit des muslimischen Lebens in Deutschland eingegangen. Ein Blick auf die verfügbaren Daten kann hier aufschlussreich sein und dient zudem der Versachlichung. Im Rahmen einer bundesweit repräsentativen Studie des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge wurden im Jahr 2008 im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz 6.000 Haushalte aus 50 muslimisch geprägten Herkunftsländern befragt.

Muslime in Deutschland kommen aus einer Vielzahl von Herkunftsländern

Die Ergebnisse belegen, dass zum Teil erhebliche Anteile der Personen mit Migrationshintergrund aus den untersuchten Herkunftsländern sich selbst nicht als Muslime betrachten. Beispielsweise gehören fast 40 % der Migranten aus dem Iran gar keiner Religionsgemeinschaft an. Aus anderen überwiegend muslimisch geprägten Herkunftsländern wie etwa dem Irak oder afrikanischen Ländern sind verstärkt Angehörige religiöser Minderheiten wie Christen zugewandert. Aus der religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung des Herkunftslandes kann daher nicht automatisch auf die Religion der in Deutschland lebenden Migranten geschlossen werden.

Hinsichtlich der regionalen Herkunft handelt es sich bei den Muslimen in Deutschland um eine sehr heterogene Bevölkerung. Wie zu erwarten, dominiert die große Gruppe der Türkeistämmigen. So haben knapp 2,6 Millionen der in Deutschland lebenden Muslime türkische Wurzeln. Aus den südosteuropäischen Ländern Bosnien-Herzegowina, Bulgarien und Albanien stammen etwa 550.000 Personen. Die drittgrößte muslimische Bevölkerungsgruppe in Deutschland sind 330.000 Migranten aus dem Nahen Osten, hauptsächlich aus dem Libanon, dem Irak, Ägypten oder Syrien. Aus Nordafrika kommen 280.000 der in Deutschland lebenden Muslime, die Mehrzahl davon aus Marokko. Kleinere Gruppen stammen aus Zentralasien, Iran, Süd-/Südostasien und dem sonstigen Afrika. Eine pauschalisierende Bewertung dieser Bevölkerungsgruppe ist angesichts ihrer unterschiedlichen Herkunftskontexte, Zuwanderungsmotive, Aufenthaltsdauer und auch unterschiedlichem Integrationsstand nicht angemessen.

In Deutschland leben etwa vier Millionen Muslime

Die Hochrechnung auf Basis der direkten Befragung ergab, dass in Deutschland etwa vier Millionen Muslime leben. Damit ist der Islam in Deutschland die drittgrößte Religi-

ongemeinschaft, mit großem Abstand zu den Christen – die katholische und die protestantische Kirche haben jeweils etwa 24 Millionen Mitglieder.

Muslime stellen einen Anteil von rund 5 % der Gesamtbevölkerung. Die in Deutschland lebenden Personen mit Migrationshintergrund umfassen nach dem Mikrozensus 2007 insgesamt etwa 15 Millionen. Etwa ein Viertel von ihnen ist muslimischen Glaubens. Die Muslime verteilen sich auf das gesamte Bundesgebiet mit Schwerpunkten in Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg und Bayern. Rund 45 % der in Deutschland lebenden Muslime mit Migrationshintergrund sind deutsche Staatsangehörige. Muslime weisen eine relativ junge Bevölkerungsstruktur auf, ein Viertel ist im Alter unter 16 Jahren.

Drei Viertel der Muslime in Deutschland sind Sunniten

Die größte konfessionelle Gruppe bilden mit 74 % die Sunniten. 7 % der Muslime sind Schiiten, zumeist aus dem Iran, und 6 % sind Anhänger spezieller Glaubensrichtungen, wie Sufis, Ibaditen oder Ahmadis. Daneben leben in Deutschland 13 % Aleviten – diese stammen fast ausschließlich aus der Türkei. Die überwiegende Mehrheit der Muslime ist gläubig, insgesamt 86 % schätzen sich selbst als stark oder eher gläubig ein. Religiosität ist insbesondere bei türkeistämmigen Muslimen und Muslimen afrikanischer Herkunft ausgeprägt. Dagegen ist sie bei iranischstämmigen Muslimen eher gering. 10 % sehen sich als sehr stark gläubig, aber etwa ein Drittel als gar nicht gläubig. Vergleiche zwischen den Muslimen und den Angehörigen einer anderen Religion zeigen außerdem, dass starke Religiosität keine Besonderheit der Muslime ist. Bei den meisten Herkunftsregionen unterscheiden sich Muslime und Angehörige einer anderen Religion in Bezug auf die Gläubigkeit nur geringfügig. In der Religio-

sität spiegelt sich somit unabhängig von der Religionszugehörigkeit ein Aspekt der Herkunftskultur wider. Betrachtet man die religiöse Alltagspraxis, wie das Beten, das Begehen religiöser Feste, die Einhaltung religiöser Speisevorschriften und Fastengebote, bestehen unter den Muslimen große Unterschiede je nach Herkunftsregion und je nach Glaubensrichtung.

Obwohl die Religiosität und die religiöse Praxis bei Muslimen stark ausgeprägt ist, sind nur 20 % Mitglied in einem religiösen Verein oder einer Gemeinde. Auch die in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen muslimischen Verbände sind bei Muslimen relativ unbekannt. Noch geringer ist deren Vertretungsleistung aus Sicht der Muslime – weniger als ein Viertel fühlen sich von einem der Verbände vertreten.

Nicht alle muslimischen Zuwanderer sind bildungsfern

Häufig wird davon ausgegangen, dass Muslime in Deutschland generell bildungsfern sind, eine Annahme, die aufgrund des Hintergrunds der Zuwanderung aus ländlich geprägten Regionen weniger entwickelter Herkunftsländer plausibel scheint. Zuwanderer aus muslimisch geprägten Herkunftsländern, wie z. B. aus dem Iran, aber auch aus dem Nahen Osten, Nordafrika, Zentralasien oder Süd-/Südostasien, weisen jedoch häufig ein hohes Bildungsniveau auf. Insofern stimmt die Aussage der Bildungsferne nur bedingt und trifft nur auf einzelne Gruppen zu, hierbei vor allem auf türkeistämmige Zuwanderer und Migranten aus Südosteuropa. Dies ist auf die Anwerbung niedrig qualifizierter Arbeitsmigranten vor 1975 und den Familiennachzug zurückzuführen.

Differenziert man nach erster und zweiter Zuwanderergeneration, zeigt sich bei allen Herkunftsgruppen, dass in Deutschland Geborene – die sogenannte zweite Zuwan-

derergeneration – deutlich häufiger als ihre Elterngeneration einen Schulabschluss erwirbt. Noch immer jedoch erreichen 13 % der zweiten Generation keinen Schulabschluss. Bei den aus der Türkei stammenden Männern der zweiten Generation sind es 15 %, bei aus Nordafrika stammenden Migrantinnen 12 %. Ein intergenerationaler Bildungsaufstieg lässt sich auch daran erkennen, dass 48 % der männlichen Zuwanderer einen Abschluss einer weiterführenden Schule oder die Hochschulreife aus dem Herkunftsland mitbrachten, in der zweiten Generation bereits 64 % die mittlere Reife bzw. das Abitur erlangen. Bei einer Betrachtung der Geschlechterunterschiede lässt sich insbesondere unter den türkeistämmigen Frauen ein bemerkenswerter Bildungsaufstieg erkennen. Waren noch 42 % der türkeistämmigen Frauen der ersten Generation ohne jeglichen Schulabschluss zugewandert, so liegt dieser Anteil in der zweiten Generation bei knapp 14 %, 21 % erreichen die Hochschulreife. Bei Muslimen lässt sich somit ebenso wie allgemein ein Trend zu höheren Schulerfolgen bei Mädchen im Vergleich zu Jungen beobachten.

Muslime integrieren sich in deutschen Vereinen

Die soziale Integration hängt auch mit der Beteiligung an zivilgesellschaftlichen Organisationen zusammen, seien es Migrantenorganisationen oder herkömmliche Vereine. 4 % der Muslime engagieren sich ausschließlich in einem herkunftslandbezogenen Verein. Dagegen sind mehr als die Hälfte der Muslime über 16 Jahre Mitglied in einem deutschen Verein, hierbei 37 % ausschließlich in deutschen Vereinen und 18 % in deutschen und herkunftslandbezogenen Vereinen.

Am häufigsten ist dabei die Mitgliedschaft in einem Sportverein. 28 % der Muslime sind in einem deutschen und 8 % in einem herkunftsbezogenen Sportverein. Bedeutend

sind weiterhin berufsbezogene Organisationen wie Gewerkschaften und Berufsverbände. Eine weitere Gruppe von Organisationen sind Bildungs- und Kulturvereine. 10 % der Muslime sind in einem deutschen Bildungsverein Mitglied, 5 % in einem herkunftslandbezogenen Bildungsverein. Fast ebenso hoch ist die Partizipation in Kulturvereinen, wobei hierbei die Kultur des Herkunftslandes etwas stärker im Mittelpunkt des Interesses steht. 8 % sind in einem herkunftslandbezogenen Kulturverein Mitglied, aber 9 % in einem deutschen Kulturverein.

Die Mitgliedschaft in einem Bildungs- oder Kulturverein nimmt somit bei Muslimen einen relativ hohen Stellenwert ein. Hochgerechnet geben 380.000 Personen an, in einem deutschen Bildungsverein Mitglied zu sein. 376.000 erklären, in einem Kulturverein Mitglied zu sein (doppelte Mitgliedschaften können dabei vorkommen). Diese hohe Beteiligung an Vereinen, sei es im Sport oder im Bildungs- und Kultursektor, kann als ein Hinweis für eine zunehmende soziale Integration der Muslime gewertet werden.

Wie die Angst vor dem Islam die Demokratie gefährdet

Fehlende Kenntnisse über den Islam produzieren Vorurteile und Ablehnung

Wolfgang Benz — Politik & Kultur 1/2013

Seit dem 11. September 2001 werden Ängste vor einem »radikalen Islam« beschworen und die intellektuellen Vordenker malen mit grobem Pinsel das apokalyptische Gemälde des Untergangs der westlichen Zivilisation und Kultur. Der grobe Pinsel vereinfacht und verallgemeinert alltägliche Wahrnehmungen und vergrößert absichtsvoll, um mit dem Bild der gefährlichen Parallelgesellschaft zu erschrecken, einen Kampf der Kulturen zu metekeln und unter der Vorgabe, »nur« einen »politischen« oder »radikalen« Islam zu meinen, das Feindbild der nicht integrierbaren, nicht zivilisierbaren und demokratieunfähigen, jedenfalls demokratieunwilligen Mehrheit der Muslime zu beschwören.

Die Ethnisierung sozialer Probleme ist als leicht nachvollziehbare Erklärung willkommen und die als Problemlösung vorgeschlagenen Politikkonzepte (law and order, Einwanderungsstopp, Rückführung von Migranten) treffen die Wünsche vieler. Das Charisma und der Erfolg der Kündler solcher Erlösungsbotschaft entsprechen den Bedürfnissen einer bestimmten Schicht von Unzufriedenen, denen Selbstbehauptung angesichts imaginärer Gefahren oberstes Gebot ist, womit sie ihre Bedrohungs-, Überfremdungs- und Existenzängste agieren.

Es muss also bewiesen werden, dass »der Islam« insgesamt, dass die Summe der Musli-

me aus religiösem Gebot und innerstem Wesen heraus bedrohlich ist, dass diese Gruppe eine Gefahr darstellt, der man begegnen muss. Dieser Mühe unterziehen sich politische Sektierer mit Sendungsbewusstsein, unterstützt von Publizisten, die in Artikeln, Traktaten und Büchern ihre Ängste und ihre Abneigung gegen den Islam kultivieren. Viele, die das Feindbild »Islam« verbreiten, weisen es dann mit Entrüstung von sich, an der Eskalation von Gewalt beteiligt zu sein, indem sie Sprengstoff in Gestalt beleidigender Behauptungen, unwahrer Feststellungen und verschwörungstheoretischer Erfindungen über das angebliche Wesen des Islam, den kollektiven Charakter der Muslime und anderen Unsinn bereitstellen.

Muslimfeinde oder »Islamkritiker«, wie sie sich lieber nennen, setzen alles daran, den Riesenunterschied zwischen der Minderheit islamistischer Terroristen und der Mehrheit der Muslime zu nivellieren. Dazu wird die Religion bemüht, um zu beweisen, dass »der Islam« in Wahrheit eine politische Ideologie sei, dass man deshalb keinen Unterschied machen dürfe zwischen kriminellen Fanatikern in Pakistan und deutschen Bürgern muslimischer Religion. Die Hinweise auf den gefährlichen Inhalt des Koran, der gerne als Handlungsanweisung für Muslime gegen den Rest der Welt denunziert wird, ge-

hören zum Werkzeug der Islamfeinde wie die Feststellung, der Staat sei bedroht und wehre sich nicht gegen die fremden Usurpatoren der Macht. Dass die Verfassung der Bundesrepublik und alle ihre Gesetze ausnahmslos für alle in Deutschland lebenden Menschen, Bürger wie Gäste, gelten, muss nicht mit theatralischer Geste eingefordert werden. Das ist so und eine Änderung der Rechts- und Gesellschaftsordnung steht überhaupt nicht zur Debatte. Wenn weder Muslime noch Nichtmuslime die Abschaffung des Grundgesetzes zugunsten von Koran und Scharia erstreben, dann aber ist die Litanei, unsere Rechtsordnung sei bedroht, nur Stimmungsmaße. Demagogie, die behauptet, etwas Selbstverständliches sei in Gefahr, findet immer Gefolgschaft, denn sie arbeitet mit dem Erschrecken über einen möglichen Verlust und die Erschrockenen prüfen die vorgebrachten »Beweise« nicht nach, weil sie dazu in der Regel weder willens noch in der Lage sind. So funktioniert gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit, wie der neue sozialwissenschaftliche Fachbegriff für das uralte Phänomen der Abweisung und Ausgrenzung von Minderheiten durch die Mehrheitsgesellschaft lautet.

Im Diskurs über den Islam – der notwendig ist, der aber mit Argumenten statt mit Unterstellungen geführt werden muss – werden Überfremdungsängste artikuliert, kulturell-rassistische Vorbehalte agiert und religiöse Vorbehalte instrumentalisiert. Mit den Kampagnen gegen Muslime bzw. gegen den Islam haben rechtsextreme Parteien und Gruppierungen neue Aktionsfelder gefunden, bei denen sie Anschluss finden an Bevölkerungsschichten, die von Überfremdungsängsten geplagt sind, aber nicht zum rechtsextremen Spektrum gehören. Die Wahlpropaganda der NPD und rechtspopulistischer Parteien mit Zitaten und Anspielungen auf Thilo Sarrazin Thesen sind eindeutige Indizien.

Organisierte Feindseligkeit gegen Muslime gibt es in neuen Formen auch außerhalb des etablierten Parteienspektrums und der Umgestaltung ringenden populistischen Bewegungen. Gemeindebildungen Gleichgesinnter ergeben sich im Umfeld von Publizisten und im Internet. Den Bindekitt bilden Ängste und das Bedürfnis nach schlichten Welterklärungen. Differenzierende Betrachtung von Problemen ist nicht die Sache derer, die hier den Ton angeben und nicht das Bedürfnis ihrer Gefolgschaft. In einer manichäischen Welt, die nur gut und böse kennt, werden die Angehörigen einer Minderheit zu Fremden erklärt, die die Rolle der Bösen spielen müssen und niemals aus ihr entlassen werden. Die Ethnisierung sozialer Probleme mit dem Vehikel der Religionszugehörigkeit hat einen Kulturrassismus hervorgebracht, der an das alte Übel anknüpft, Menschen aufgrund ihrer Herkunft als höher- oder minderwertig zu klassifizieren. Die »Minderheiten« sind als gefährlich für die Mehrheit stigmatisiert. Wagenburgmentalität innerhalb der Mehrheitsgesellschaft und das Verlangen, Intoleranz als Tugend der Abwehr vermeintlicher Gefahren zu kanonisieren, sind Reaktionen der Unsicherheit.

Die deutsche Gesellschaft befindet sich in einer Identitätskrise, die ausgelöst wurde durch den Modernisierungsschub, der national und global zu bewältigen ist. Das Rauhen von der Gefahr, die vom Islam ausgeht, ist Bestandteil des alltäglichen Diskurses. Die Reizvokabeln, die Ideologen verbreiten, finden den Nährboden in existenziellen Ängsten, sie sind resistent gegen rationale Argumente. Die Rezepte der Ausgrenzung, mit denen im 19. Jahrhundert Reaktionäre ähnlichen Herausforderungen zu begegnen versuchten, haben in die Katastrophen des 20. Jahrhunderts geführt. Sie wieder zu verwenden wäre fatal. Es geht um die Menschen- und Bürgerrechte einer Minderheit

und um die demokratische Gesellschaft. In den aktuellen Identitätsdebatten Europas geht es nicht mehr wie im 19. Jahrhundert um die Emanzipation von Juden, sondern um die Integration von Muslimen. Verlustängste und Bedrohungsszenarien werden beschworen, um die Gefahr eines Ansturms auf das Abendland, die »Islamisierung Europas« zu konstruieren. Feindbilder grenzen nicht nur aus, sie bedienen Sehnsüchte nach schlichter Welterklärung in einem System, das nur gut und böse kennt. Feindbilder sind aber gefährlich: Das pauschale Verdikt der »Islamkritiker« gegen die Muslime bestreitet deren Menschen- und Bürgerrecht, das Plädoyer gegen Toleranz beschwört die schlimmsten Traditionen unserer Geschichte.

Der Islam aus Sicht des Verfassungsschutzes

Ein friedliches Zusammenleben braucht sachliche Auseinandersetzung

Heinz Fromm — Politik & Kultur 1/2011

Auf den ersten Blick erstaunt es, dass der Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz nach seiner Sicht auf den Islam gefragt wird. Es käme wohl niemand ohne weiteres auf die Idee, mich nach meiner amtlichen Sicht auf das Christentum oder Judentum zu fragen. Der Grund für die aktuelle Bedeutung des Themas »Islam« und dafür, dass in meiner Behörde die Kompetenz für damit zusammenhängende Fragen vermutet wird, liegt zum einen wahrscheinlich in der anhaltenden Gefahr durch den islamistischen Terrorismus und der umfänglichen Medienberichterstattung hierzu. Zum anderen spielt der Islam auch in der aktuellen Integrationsdebatte eine Rolle. Vielfach wird dort der Islam mitverantwortlich gemacht für einen mangelhaften Integrationswillen oder unzureichende Integrationsfähigkeit eines Teils der Muslime. In beiden Fällen assoziieren die Menschen in Deutschland bedrohliches oder konfliktbehaftetes Verhalten mit »dem Islam« oder davon abgeleiteten Begriffen. »Nicht jeder Muslim ist ein Terrorist, aber viele Terroristen sind Muslime«. Mit diesem Spruch nach den Anschlägen vom 11. September 2001 prägte sich in vielen Köpfen ein Bild ein, das seit dieser Zeit im öffentlichen Diskurs immer wieder offen oder unterschwellig vorzufinden ist. Häufig vergessen wird dagegen die Tatsache, dass auch die

meisten Opfer des islamistischen Terrorismus Muslime sind. Zunächst ist festzustellen, ich betone dies bei jeder sich bietenden Gelegenheit, dass unser Beobachtungsauftrag nicht der islamischen Religion gilt, sondern dem Islamismus. Diese Unterscheidung ist die Grundlage für unser Tätigwerden und auch ein fester Bestandteil unserer Öffentlichkeitsarbeit. In deren Rahmen veröffentlicht der Verfassungsschutz gemäß dem Auftrag »Verfassungsschutz durch Aufklärung« jährlich den Verfassungsschutzbericht sowie Broschüren zum Themenbereich. Auch die Wanderausstellung »Die missbrauchte Religion – Islamismus in Deutschland« dient der Information und Sensibilisierung der Bevölkerung. Bei dieser Ausstellung haben interessierte Besucher die Möglichkeit, direkt mit Verfassungsschützern über den Islamismus und islamistischen Terrorismus zu diskutieren. Wie die Erfahrung zeigt, wird dieses Angebot besonders auch von muslimischen Mitbürgern genutzt.

Bei vielen persönlichen Begegnungen mit Personen des öffentlichen Lebens oder auch mit Medienvertretern habe ich den Eindruck gewonnen, dass wir die erwähnte Trennschärfe zwischen Religion und Extremismus ganz gut in die deutsche Öffentlichkeit transportiert und dort verankert haben. Unser Blick richtet sich nicht auf die Religi-

on oder Gläubige als ein homogenes Ganzes. Dieser Blick auf die »umma« – die Gemeinschaft aller Gläubigen – wäre der, den Islamisten haben. Sogenannte Islamgegner in Europa teilen im Übrigen diese Sicht, indem sie die Identität der Muslime auf ihre Religion reduzieren. Daraus leiten sie verallgemeinernde Eigenschaften und Befürchtungen gegenüber diesem Teil der Bevölkerung oder Muslimen insgesamt ab. Islamophobe nutzen somit ebenso wie Islamisten eine Strategie der Ausgrenzung und Feindbilderzeugung. Die vereinfachende Beschreibung eines Islams, der für alle Muslime mehr oder weniger das Gleiche bedeute und überdies deren bestimmendes Identitätsmerkmal sei, wird jedoch der komplexen Lebenswirklichkeit, insbesondere der Muslime in Europa, in keiner Weise gerecht. Ihre Religionspraxis ist ähnlich unterschiedlich wie in anderen Religionen und wird selbstverständlich auch von kulturellen und gesellschaftlichen Faktoren beeinflusst.

Eine nüchterne und differenzierte Darstellung ist in allen vom Verfassungsschutz beobachteten Phänomenbereichen wichtig, also auch im Rechtsextremismus und im Linksextremismus, aber angesichts mancher öffentlicher Überhitzungen scheint mir das beim Thema Islamismus ganz besonders notwendig. Es ist unsere gesetzliche Aufgabe, tatsächliche Anhaltspunkte zu sammeln und zu bewerten, die die Annahme begründen, dass eine Gruppierung sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung richtet. Dabei sind solche Anhaltspunkte immer konkrete Erkenntnisse zu Ideologie und Aktivitäten von Organisationen, Personen und Netzwerken und nicht ein Pauschalverdacht gegen eine bestimmte Gruppe von Menschen.

Ziel von Islamisten ist es, eine ausschließlich auf ihrer Vorstellung vom Islam basierende Gesellschafts- und Rechtsordnung zu errichten. Sie stehen insofern in offenem Wi-

derspruch zu unserer freiheitlichen demokratischen Grundordnung, deren Grundwerte wie Pluralismus, Volkssouveränität, Gleichberechtigung und Meinungsfreiheit sie nicht teilen, sondern bekämpfen. Salafisten beispielsweise orientieren sich doktrinär an einem idealisierten Leitbild der Frühzeit des Islams, das sie allerdings mit allen technischen Möglichkeiten moderner Kommunikation, insbesondere des Internets jugendgerecht in Szene setzen. Sie lehnen die Demokratien der westlichen Welt und die ihnen zugrunde liegenden Werte ab, da sie von Menschen gemacht und nicht gottgewollt seien. Salafistisch ausgerichtete Islamseminare fördern in vielen Fällen Radikalisierungsprozesse von Jugendlichen bis hin zum Wunsch, selbst am bewaffneten Jihad teilzunehmen, auch wenn in diesen Seminaren selbst nicht zur Gewalt aufgerufen wird. Der Salafismus liefert jedoch ideologisch die Legitimation für den Jihadismus, der zur Durchsetzung seiner Ziele die Anwendung von Gewalt, auch mittels terroristischer Anschläge, befürwortet.

Um unseren Aufgaben gerecht zu werden, benötigen wir umfassendes Wissen über die politischen, gesellschaftlichen und historischen Faktoren, die für die Entstehung und Entwicklung islamistischer Strukturen von Bedeutung sind. Die Verfassungsschutzbehörden in Bund und Ländern haben daher in den vergangenen Jahren Fachwissenschaftler, insbesondere Islamwissenschaftler eingestellt, die diesen erweiterten Blickwinkel mitbringen. Anders als wir sehen Islamisten sich selbst nicht als Randgruppe in der muslimischen Gemeinschaft, sondern als deren Avantgarde und teils als die einzig wahren Muslime. Sie halten ihr Verständnis des Islams für die alleinige Wahrheit und beanspruchen die Deutungshoheit für »den Islam« für sich. Insofern geht es bei der Debatte um Islam und Islamismus auch um eine

Auseinandersetzung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Wir verfolgen daher ebenfalls die innermuslimischen Diskurse sowohl innerhalb als auch außerhalb Deutschlands, um zu sehen, inwiefern diese auf Prozesse in Deutschland rückwirken. Darüber hinaus benutzen Islamisten und islamistische Terroristen normative Texte des Islams und bestimmte Auslegungstraditionen und Gelehrtenmeinungen, um ihre ideologischen Grundsätze zu legitimieren. Deshalb ist die Kenntnis eben dieser Quellen unverzichtbar. Hierzu gehört beispielhaft die Analyse der Bedeutungsvielfalt des Begriffs »Jihad«, der eine zivile und eine kriegerische Komponente hat. Gewaltbereite Islamisten verstehen ihn vorrangig als militante Aktionsform und deklarieren ihn zu einer vermeintlich »individuellen Pflicht« eines jeden Muslims. Diese Auslegung ist prägender Bestandteil der Ideologie des globalen Jihad und überragt das Ziel der Errichtung einer islamistischen Staatsordnung. Jihadisten glauben mit dem Jihad »den Islam« zu verwirklichen und ihn zu einer Art endzeitlichem Sieg zu führen.

Es wäre zu wünschen, dass das Wissen um solche Zusammenhänge, Unterschiede, historische und kulturelle Faktoren verstärkt Eingang in die Beschreibung der verschiedenen Ausprägungen des Islams fände. Gleichzeitig ist jedoch immer zu beachten, dass jede Religion, auch der Islam, nicht allein und nicht in gleichem Maße identitätsstiftend für alle Angehörigen einer Religion ist – in Deutschland und anderswo. Das wäre ein Beitrag zur sachlichen Auseinandersetzung im Interesse des friedlichen Zusammenlebens in unserer Gesellschaft.

Akzeptanz und Wahrnehmung des Islams

Zu den Ergebnissen einer Studie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Detlef Pollack — Politik & Kultur 1/2011

Wie hoch ist die Akzeptanz religiöser Vielfalt in Deutschland? Diese Frage stand im Zentrum einer ländervergleichend angelegten repräsentativen Studie, die vom Exzellenzcluster »Religion und Politik« der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Sommer dieses Jahres, also noch vor der Sarrazin-Debatte, durchgeführt wurde. In einer repräsentativen Umfrage wurden dafür Bürger in Deutschland und in Ländern, in denen die Integrationsdebatte ebenfalls hohe Wellen schlägt, in Holland, Frankreich und Dänemark, und aus Gründen des Vergleichs auch in Portugal befragt.

Auf die Frage, ob unser Land durch fremde Kulturen bedroht sei, antworteten in Westdeutschland zwei Fünftel, dass sie dies glauben würden. Dabei ist das Gefühl der Bedrohung in Westdeutschland in etwa genauso stark ausgeprägt wie in Dänemark, Frankreich und den Niederlanden; in Ostdeutschland liegt es etwas über dem Durchschnitt.

Auch in der Einschätzung der Konflikthafteit des Religiösen stimmen die Westdeutschen mit den anderen Westeuropäern überein. Über 70 % der Befragten in West- und Ostdeutschland, in Dänemark und den Niederlanden halten die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen in der Gesellschaft für eine Ursache für Konflikte; in Frankreich sind freilich lediglich 59 % dieser Meinung.

Wenn es darum geht einzuschätzen, ob die zunehmende Vielfalt religiöser Gruppen eine kulturelle Bereicherung in unserer Gesellschaft darstellt, dann sind nur wenig mehr als die Hälfte im Westen Deutschlands bereit, dieser Aussage zuzustimmen (im Osten sogar knapp unter 50 %). In den anderen Ländern macht er dagegen rund 80 % aus. Die aus dem Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften entstehenden Spannungen werden in den untersuchten westeuropäischen Ländern ähnlich gesehen. Aber die Offenheit gegenüber den fremden Religionen und Kulturen ist in Frankreich, Dänemark, Holland und übrigens auch in Portugal weitaus höher.

Geradezu dramatisch sind die Unterschiede zwischen Deutschland und den anderen westeuropäischen Ländern, wenn man nach der persönlichen Haltung der Menschen zu den Mitgliedern unterschiedlicher religiöser Gruppen fragt. In Ländern wie Frankreich, den Niederlanden und Dänemark, die durch öffentlich ausgetragene Konflikte mit der muslimischen Minderheit in die Schlagzeilen geraten sind, hat eine klare Mehrheit ein positives Bild von den Muslimen; in Deutschland, West wie Ost, dagegen nur eine Minderheit. In den alten Bundesländern haben 34 % eine positive Meinung von Muslimen, in den neuen 26 %. In den Niederlanden, in de-

nen die Islamdebatte durch die Ermordung des Filmemachers Theo van Gogh und aufgrund der islamkritischen Äußerungen des rechtspopulistischen Politikers Geert Wilders besonders intensiv geführt wurde, haben etwa doppelt so viele, nämlich 62 % eine positive Haltung gegenüber Muslimen.

Dabei ist das Bild, das man sich vom Islam in den untersuchten Ländern macht, erstaunlich ähnlich und erstaunlich negativ. Gefragt danach, mit welchen Eigenschaften sie den Islam verbinden, sagen in allen Ländern etwa 80 %, dass sie beim Stichwort Islam an die Benachteiligung der Frau denken. Etwa 70 % assoziieren Fanatismus mit dem Islam, etwa 60 % Gewaltbereitschaft, etwas mehr als 50 % Engstirnigkeit. Hier sind sich die Westeuropäer weitgehend einig. Die Ausnahme ist Frankreich, wo das Bild vom Islam zwar ebenfalls überwiegend durch negative Assoziationen bestimmt ist, die Kritik aber deutlich gemäßigter ausfällt. Stellt man indes positive Eigenschaften wie Friedfertigkeit, Toleranz oder Achtung der Menschenrechte für die Kennzeichnung des Islams zur Wahl, dann tritt wieder die Differenz zwischen Deutschland und den anderen westeuropäischen Ländern zutage. Toleranz wollen dem Islam in Deutschland weniger als 5 % zuschreiben, in Dänemark, Frankreich und den Niederlanden aber mehr als 20 %. Bezüglich der Einschätzung der Achtung der Menschenrechte und der Friedfertigkeit des Islams bewegen sich die Unterschiede auf einem vergleichbaren Niveau. Auch bezüglich solcher Merkmale wie Toleranz, Friedfertigkeit oder Achtung der Menschenrechte stoßen wir in den Ländern außerhalb Deutschlands also nicht auf eine mehrheitlich positive Einschätzung, aber doch auf ein signifikant besseres Bild als in Deutschland.

Dennoch will die Bevölkerung in Deutschland nichtchristlichen Religionsgemeinschaften die Anerkennung nicht verweigern.

Man muss alle Religionen respektieren – dieser Aussage stimmen in Westdeutschland über 80 % der Befragten zu, in den anderen Ländern etwa 90 %. Und wenn die Ausländer sich an unsere Gesetze halten, dann meinen sogar über 90 %, dass es auf ihre Religion nicht ankommt. Und auch die Glaubensfreiheit halten in Deutschland ebenso viele für wichtig wie in den anderen Ländern: über 90 %.

Möglicherweise hängt die im Vergleich zu den westeuropäischen Nachbarn negativere Einstellung zu den Muslimen unter anderem damit zusammen, dass in Deutschland die öffentliche Debatte über Konflikte im Zusammenleben zwischen Angehörigen unterschiedlicher Kulturen noch nicht so intensiv und lange geführt worden ist wie dort. Außerdem ist in unserer Analyse deutlich geworden, dass die wichtigste Einflussvariable für die Haltung gegenüber dem Islam der Kontakt zu Angehörigen dieser Religion ist. Je häufiger man Muslime trifft, desto wahrscheinlicher ist es, dass man zu ihnen ein positives Verhältnis entwickelt. Im Westen Deutschlands geben etwa 40 % an, zumindest ein wenig Kontakt zu Muslimen zu haben, im Osten sogar nur 16 %, in Frankreich, wo wir unter allen untersuchten Ländern das positivste Islambild antreffen, dagegen über 60 %.

Dabei gilt, dass die Begegnungen mit Muslimen, wenn sie denn zustande kommen, mehrheitlich positiv bewertet werden. Etwa drei Viertel der Westdeutschen und immerhin zwei Drittel der Ostdeutschen berichten, sie hätten die Begegnungen mit Muslimen als angenehm empfunden. Das Problem ist nur eben, dass die Kontakthäufigkeit in Deutschland deutlich unter dem Niveau der anderen Länder liegt.

Islam-Bashing

Aiman A. Mazyek — Politik & Kultur 1/2011

Endlich hat unser Bundespräsident ausgesprochen, was ohnehin Teil der Realität ist. Fast vier Millionen Muslime leben hierzulande – längst ist der Islam ein Teil Deutschlands. Hat nicht der ehemalige Innenminister Wolfgang Schäuble vor fast vier Jahren genau dasselbe gesagt und hat er nicht dafür – auch von den Konservativen – Beifall bekommen? Warum jetzt diese Aufregung über diesen Satz?

Nun scheint die giftige Saat von jahrelangem Islam-Bashing selbsternannter Islamexperten, Hassprediger und Islamkritiker aufgegangen zu sein. Inzwischen schüren nicht nur Rechtspopulisten Angst vor der angeblichen Islamisierung unseres Landes.

Und so schlägt uns spätestens nach dem 11. September Hass und Islamfeindlichkeit entgegen. Alltags-Diskriminierungen bei Arbeits- oder Wohnungssuche nehmen zu. Die Situation ist kein Zuckerschlecken für deutsche Muslime. Alleine im Monat November 2010 wurde die Berliner Sehittik-Moschee dreimal Opfer eines Brandanschlages, vom islamfeindlichen Mord an Marwa El-Sherbini im Dresdener Landgericht im letzten Jahr ganz zu schweigen.

Die eigentliche Frage ist: Ist Deutschland bereit, seinen deutschen Muslimen eine Chance zu geben, oder verweist es – wie die Sarrazin-Thesen es deutlich machen – die

Muslimen direkt auf die Anklagebank? Der Bundespräsident hat das nicht getan und hat die Vielfalt in der Einheit Deutschlands angemahnt.

Damit keine Missverständnisse entstehen: Uns Muslimen ist es genauso zuwider, wenn in einigen Vierteln pseudo-muslimische Gangster durch die Straßen laufen, die sich in Ermangelung von Identitäten auf das Türkisch-Arabisches oder sogar auf das Islamische zurückziehen. Es ist aber falsch, das Verhalten von Kriminellen der Religion zuzuschreiben. Es gibt muslimische Gangster, aber es gibt kein islamisches Gangstertum, weil der Islam dies als Straftat verabscheut. Hier fehlt die Trennschärfe in der gegenwärtigen Diskussion. Hier werden schichtspezifische Probleme einfach islamisiert.

Zudem ist die Integrationsdiskussion in Teilen verlogen: Es ist einfach unfair, wenn man Migranten jahrelang Entwicklungsmöglichkeiten vorenthält und ihnen dann die Folgen dieser verfehlten Politik anlastet, selbst aber in einen Überbietungswettbewerb populistischer Phrasen eintritt, wie die jüngste Aussage von Horst Seehofer es deutlich macht. Wer so verantwortungslos redet, muss sich ernsthaft fragen, ob er wirklich die Probleme – die niemand bestreitet, dass es sie gibt – lösen will. Er muss sich auch fragen, warum er ständig Negativbeispiele be-

müht, anstatt über die laut dem jetzigen Innenminister Thomas de Maizière 85 % »integrationswilligen« Einwanderer und deren Erfolgsgeschichte spricht?

Und wenn alles nicht hilft, wird die Historie bemüht: die christlich-jüdischen Wurzeln, exklusive des Islams. Die jüdische Philosophin Almut S. Bruckstein Çoruh spricht in diesem Zusammenhang von einer »Erfindung der europäischen Moderne und ein Lieblingskind der traumatisierten Deutschen«. Dabei werden die griechischen Wurzeln Europas einfach ausgeblendet und auch, dass es die Araber waren, die beispielsweise die Schriften von Aristoteles erst geborgen und ins Arabische übersetzt und beigebracht haben. Große christliche Theologen studierten zudem Averroes und Avicenna und wie sie richtig heißen: Ibn Rushd und Ibn Sina. Die griechischen Wissenschaften – als maßgebliches Erbe Europas – wanderten also vom Griechischen über das Arabische ins Lateinische. Wir stehen also im Abendland auch auf morgenländischen Beinen, wer dies verkennt, betreibt Geschichtsfälschung und übersieht die 700-jährige islamische Geschichte Spaniens, das bis heute euro-arabische Malta, den europäisch-muslimischen Balkan, das vom Orient kulturell durchdrungene Sizilien und die über 500-jährige Enklave der muslimischen Tataren in Polen. Es gibt hier nur eines, was wirklich hilft: Augen auf, Europa und zurück zu der Offenheit gegenüber anderen Kulturen, die einen Kontinent so stark macht.

Ein Wert an sich, den Europa für sich auch ausgemacht hat, ist die Offenheit gegenüber anderen Kulturen. Wenn wir diese Offenheit verlieren, würde so auch ein Stück Europa verloren gehen. Die aktuelle Debatte um Integration in Deutschland darf keine Abwehrschlacht gegen den Islam werden. Ich plädiere vielmehr für einen konstruktiven Wettstreit mit den anderen, die beste Lösung zu

suchen. »Nicht um die Wette leben, sondern um die Werte leben«, könnte eines an der im besten Sinne europäischen Tradition angelehnte Credo heißen. Im Umgang mit neuen Minderheiten zeigt sich auch, inwieweit die Werte Toleranz und Freiheit in der Praxis eingelöst werden, oder auch nicht.

Der Islam mit seiner 1.400-jährigen Geschichte belegt ja nur allzu deutlich, dass er friedliche Absichten hat, niemand kann das leugnen. Der Islam hat die Möglichkeiten, viel Gutes für die Gesellschaft zu leisten, nicht nur als einzelner Steuerzahler in diesem Land, sondern auch für eine Vision einer besseren und gerechteren Welt zu arbeiten. Die Möglichkeiten werden insbesondere dann entfaltet, wenn die Religion als individuelles Angebot verstanden wird, den eigenen Lebenslinien in Freiheit nachzugehen.

Freiheit bedeutet im Umkehrschluss auch Verantwortung zu erkennen und zu übernehmen. Dies heißt dann aber, unsere Lebensarten und Leitlinien auf den großen Marktplatz zu tragen und dort nicht verkommen zu lassen. Sich einzumischen und munter mitzudiskutieren.

Ein arabisches Sprichwort besagt: »Die Liebe zum Vaterland kommt vom Glauben«. Der Islam ist nicht nur durch seine Geschichte in Europa ein Teil Deutschlands, sondern auch durch seine real hier lebenden muslimischen Bürger. Und längst ist Deutschland im Herzen vieler Muslime und Teil ihres Denkens, dessen sind wir alle Zeuge, nicht zuletzt bei unserer Fußballnationalmannschaft.

Islamfeindlichkeit in Deutschland

Ausgrenzende Strukturen ernst nehmen

Sabine Schiffer — Politik & Kultur 1/2011

Während nach dem Mord an der kopftuchtragenden Marwa El-Sherbini noch stark gelehnet wurde (*www.1001-idee.eu*), dass es Islamfeindlichkeit gibt, hat sich nach der Abstimmung in der Schweiz zum sogenannten Minarettverbot eine Debatte – über die Feuilletons deutscher Zeitungen hinaus – etabliert, die das Problem antiislamischer Ressentiments ernsthaft aufgreift. Damit spiegelt die öffentliche Debatte die Ergebnisse von Untersuchungen wider, die einen Anstieg islamfeindlicher Einstellungen belegen (z. B. Heitmeyer, EUMC, PewResearchCenter, FES). Da jedoch vielfach das Konzept Islamfeindlichkeit diffus bleibt, wird hier zunächst eine Definition vorangestellt:

Die verallgemeinernde Zuweisung (negativ-)stereotyper Fakten und Fiktionen auf den Islam oder die Muslime oder diejenigen, die man spontan dieser Gruppe zuordnet.

Islamfeindlichkeit stellt eine Unterform allgemein rassistischer Haltungen und Praktiken dar (vgl. Stuart Hall, Albert Memmi, Etienne Balibar, Birgit Rommelspacher), die teilweise spezifische Muster aufweist, die sich auf tatsächlich oder vermeintlich Islamisches beziehen.

Die spezifische Benennung eines antiislamischen Rassismus begünstigt die Tendenz, nicht die Vorurteilsträger und -strukturen zu fokussieren, sondern das Objekt dieser Vor-

urteile. Dabei werden die Betroffenen weniger als Opfer, sondern vielmehr als Gestalter des Islambildes wahrgenommen – ohne etwa Diskurshoheit, Medienzugang etc. zu reflektieren. So ergeben sich immer wieder typische Diskursverläufe, wie man sie auch im Verlauf der sogenannten Feuilletondebatte beobachten konnte: Die Thematisierung von Islamfeindlichkeit wurde häufig als »Islamdebatte« bezeichnet, was bereits vom eigentlichen Gegenstand der Debatte ablenkt und die Frage ermöglicht, ob denn die Debatte bei den Muslimen ankomme. Im (falschen) Fokus der Debattenführer war demnach, dass sich die Inhalte an die Betroffenen des antimuslimischen Rassismus richteten und nicht an die Vorurteilsträger.

Entscheidend ist – wie bei jedem Rassismus – der Aspekt der Verallgemeinerung, der schnell den angeblichen »Islamkritiker« entlarvt. Wenn ein Verbrechen passiert und dieses eventuell gar noch vom Verbrecher mit islamischen Bezügen begründet wird, dann kann es dennoch nicht als ein Phänomen »des Islams« diskutiert werden. Gegenproben machen einen derartigen Fehlbezug deutlich: Weder können die Missbrauchsfälle durch Kirchenvertreter als »christlicher« Missbrauch diskutiert werden, noch der Einsatz von Wasserwerfern gegen Demonstranten als Ausdruck der »Demokratie«. Hier wird

deutlich, dass die Kritik an den genannten Entgleisungen und deren juristische Verfolgung keineswegs delegitimiert wird, wenn man vor Stigmatisierungen warnt.

Medien spielen bei der verzerrten Wahrnehmung von Islam und Muslimen eine nicht unerhebliche Rolle, hat doch in neuerer Zeit vor allem die Auslandsberichterstattung unser Bild geprägt, wie Kai Hafez in seiner Habilitationsschrift darlegt. Medienmachende müssen stets aus einer Fülle an Material Weniges auswählen und die verbleibenden Stücke dann anordnen. Dies und gewisse Traditionen in Auswahl und Kombination haben über die Jahre hinweg zu einem relativ verfestigten Bild von »Islamischem« geführt, wozu als Kern mindestens Rückständigkeit, (Frauen-)Unterdrückung und Gewalt zählen. Hier sind wir bereits mitten im Stereotyp, das auch in dem Ausruf eines Zuhörers bei einer Veranstaltung zum Ausdruck kommt: »Wieso sind denn 9 von 10 Terroristen Muslime!?!«. Statistiken wie die von Europol und andere belegen, dass die Relation fast umgekehrt ist. Da aber die lupenartigen Vergrößerungen nur bestimmter Elemente – unter gleichzeitiger Auslassung anderer – zu einer verzerrten Wahrnehmung führen können, die ganze Gruppen von Menschen stigmatisiert, lässt doch die Frage nach der Medienverantwortung brisant werden. Allerdings bilden die Konnotationen dieses Themas keinen Einzelfall, wie man etwa am verzerrten Bild der DDR, Tibets oder Israels gut nachvollziehen kann. Auch ohne Absicht – aber mit mangelnder Selbstreflexion – kann mit Fakten an der Wahrheit vorbei berichtet werden. Eine umfassende Medienbildung in Schulen, die Wert auf die Reflexion von Meinungsbildungsprozessen legt, würde hier Abhilfe schaffen und einer Demokratie gut zu Gesicht stehen. Inzwischen wurden einzelne Themen von allgemeiner Relevanz – etwa Frauenunterdrückung bis hin

zum Mord – als »islamische« Themen eingeschränkt. Dies ignoriert die Mehrzahl der Frauenschicksale weltweit, die Solidarität und Gerechtigkeit verdienen. Auch die Benachteiligung von Frauen in Europa gibt es nach wie vor, ist teilweise gar wieder auf dem Vormarsch (equal pay day, weniger Frauen in verantwortlichen Positionen, erhöhtes Armutsrisiko, Frauenhäuser etc.). Teilweise fand der Verweis der allgemeinen Frauenproblematik auf die muslimischen Frauen nur dadurch statt, weil etwa das Kopftuch als bildökonomisches Mittel eingesetzt wird und Bilder von kopftuchtragenden Frauen inzwischen Themen von Terrorismus bis Integration schmücken – natürlich mit den entsprechenden Übertragungen semantischer Merkmale auf so aussehende Frauen.

Am Beispiel der »Befreiungsbemühungen der muslimischen Frau« wird so manches Dilemma des islamfeindlichen Diskurses deutlich: Bei aller Berechtigung und Notwendigkeit in Einzelfällen Opfer von Unterdrückung zu unterstützen, haben wir es inzwischen mit einem typischen Diskurs des »weißen Feminismus« zu tun, wo Frauen (und sogar Männer) der sogenannten Mehrheitsgesellschaft vorgeben, was emanzipiert und richtig ist. Das könnte dazu führen, dass auch Frauen in Europa vorgeschrieben wird, wie sie sich zu kleiden haben bzw. wie sie sich nicht kleiden dürfen – während von Freiheit schwadroniert wird. Die Nebensächlichkeit so mancher Kleidungsfrage macht jedoch ein anderes Symptom aktueller Debatten sichtbar: Vielfach wird über Marginales gestritten, anstatt das gemeinsame Projekt der Zukunft in den Blick zu nehmen. Und da sind für Frauen weltweit noch viele Desiderata in Sachen Chancengleichheit offen.

Symptomatisch können die Schranken der Diskriminierung, die Frauen erfahren, auf andere Minderheiten (nach Henri Tajfel, »Gruppenkonflikt und Vorurteil«) ebenso an-

gewandt werden. Der fehlende Zugang zur Macht zeichnet nach Tajfel jede Minderheit aus, Frauen, Schwarze, – eigentlich die Mehrzahl der Menschheit. Anstatt jedoch die strukturellen Benachteiligungen in ihrer Gänze anzugehen, gelingt mit dem Verweis auf bestimmte Spezifika sehr gut, vom »Gemeinschaftsprojekt Zukunft« abzulenken und auf Nebengleisen zu verweilen. Dazu ist schnell ein geeignetes Objekt der Empörung gefunden, das irgendwie »anders« aussieht.

Aus der Rassismusforschung bekannt, sollten wir uns vergegenwärtigen, dass jedes Mitglied einer diskriminierten Gruppe ebenfalls zu einem Diskriminierenden in einem anderen Kontext werden kann – und dass sowohl dieses Faktum als auch andere negative Eigenschaften einzelner aus einer Community Rassismus niemals rechtfertigen können. Übrigens ist dies eine der zentralen Lehren aus dem Antisemitismus: Auch unter Juden darf es Verbrecher geben, es rechtfertigt niemals Antisemitismus. Es den Betroffenen von diesem Ressentiment zuzumuten, selbst das Bild, das über ihr Kollektiv herrscht, korrigieren zu sollen, trägt bereits antisemitische Züge.

Aus der Antisemitismusforschung ist weniger bekannt, dass der Rückgriff auf Texte von Urschriften ein gängiges Mittel war, um deren »Verschwörung« zu »belegen« (vgl. Schiffer/Wagner 2009: Antisemitismus und Islamophobie). Ein wichtiges Ergebnis dieser Forschung wie auch aus anti-rassistischer Arbeit ist darüber hinaus, dass wir den Rassismus gegen eine Gruppe nicht durch Aufklärung über diese Gruppe bekämpfen können – sondern nur durch Dekonstruktion der rassistischen Weltbilder der dominanten Gruppe. In den Blick der Debatten müssten nicht nur die Rassismusträger geraten, sondern auch das Wissen, dass jede Gesellschaft ihre ausgrenzenden Strukturen hat, die als solches ernst genommen werden müssen.

3

Der Bruch des 11. September 2001

Mit Beiträgen von:

Petra Bahr, Almut S. Bruckstein Çoruh, Friedrich
Wilhelm Graf, Lars Klingbeil Petra Klug, Aiman A. Mazyek,
Herfried Münkler, Wolfgang Schmidbauer, Gabriele
Schulz und Olaf Zimmermann

Kein Märchen aus tausendundeiner Nacht

Der Bruch des 11. September 2001 enthält die Chance eines kulturellen Aufbruchs

Olaf Zimmermann und Gabriele Schulz — Politik & Kultur 5/2011

Wer sich vor elf Jahren entschloss, Islamwissenschaften zu studieren, wählte bewusst ein sogenanntes »Kleines Fach«. So mancher wurde sicherlich von seinen Eltern gefragt, wie er oder sie auf etwas so Abseitiges käme und was er oder sie damit wolle. Letztere Frage zielte auf den ohnehin begrenzten Arbeitsmarkt für Geisteswissenschaftler ab, der bei den Islamwissenschaftlern noch prekärer war. Die Mitarbeiter der Museen für islamische Kunst waren Spezialisten, die sich mit einem Feld befassten, das exotisch war und ein bisschen – zumindest manchmal – an Märchen aus tausendundeiner Nacht erinnerte. Die zeitgenössische Kunst aus dem Nahen Osten spielte eine untergeordnete Rolle. Ein pragmatisches Verhältnis hatten deutsche Unternehmen unterschiedlichster Branchen zu den Ländern des Nahen Ostens beziehungsweise Nordafrikas. Sie konnten dort entweder ihre Waren absetzen oder aber waren als Auftragnehmer, beispielsweise aus der Bauindustrie, in diesen Ländern tätig. Die, wie man heute sagt, »islamischen« Länder waren gute Auftraggeber, die nur dann kritisch betrachtet wurden, wenn es um die Höhe des Rohölpreises ging.

Der 11. September 2001 änderte das vertraute Terrain schlagartig. Er war ein kultureller Bruch. Ein kultureller Bruch, weil auf einen Schlag deutlich wurde, dass die west-

liche Art und Weise zu leben und zu wirtschaften nicht allseits akzeptiert wird. Dieses traf den Westen besonders hart, da nach dem Ende des Kalten Krieges vielfach die Meinung vorherrschte, der Kapitalismus und mit ihm der westliche »way of life« habe gesiegt. Es war darüber hinaus ein kultureller Bruch, weil auf einmal von »dem Moslem« beziehungsweise »dem Islam« gesprochen wurde. Viele selbsternannte oder auch dazu gemachte Experten konnten und können weiterhin in den Medien ihre Meinungen über den Islam verbreiten. Differenzierung ist scheinbar nicht gefragt.

Ein besonders prägnantes Beispiel für die Pflege von Vorurteilen war der Anschlag in Norwegen im Juli 2011. Ein, wie man so schön sagt, Bio-Norweger verübte ein grässliches Attentat im Osloer Regierungsviertel und der Insel Utøya. Junge Menschen, die in Utøya diskutieren und feiern wollten, wurden erschossen. In den Medien, und zwar unabhängig davon, ob es sich um den öffentlich-rechtlichen oder den privaten Rundfunk handelte, war direkt nach dem Anschlag, als der Attentäter noch unbekannt war, von islamistischem Terror die Rede und die »Experten« wussten sogleich die Spuren zu deuten.

Dieses schreckliche Beispiel zeigt, wie eingeschränkt die Wahrnehmung seit dem 11. September 2001 ist. Wenn etwas Unge-

heuerliches passiert, ein Terroranschlag oder ein Attentat, ist der erste Verdacht: Ein Islamist hat dieses zu verantworten und das obwohl von den 249 Terroranschlägen, die in der EU im letzten Jahr zu beklagen waren, »nur« drei einen islamistischen Hintergrund hatten.

Verräterische Sprache

Allein das Wort »Islamist« ist ein weiterer Beleg für die veränderte Betrachtung von Menschen islamischen Glaubens. Als Ende der 1980er-Jahre in der Bundesrepublik Deutschland die »das Boot ist voll-Position« gegenüber Asylbewerbern weit verbreitet war, wurden aus Asylbewerbern auf einmal Asylanten. Diese rein sprachliche Abwertung war auch ein politisches Signal. Auf einer ähnlich subtilen Ebene des Bedeutungswandels findet die sprachliche Beschreibung von Menschen muslimischen Glaubens statt. Allzu schnell ist von Islamisten und von islamistischer Haltung die Rede. Es wird darüber hinaus oft quantifiziert. Die Moslems sind viele. Ihre Familien haben viele Kinder. Männer unterdrücken ihre Frauen, Väter verbieten ihren Töchtern den Sportunterricht. Vorurteile, Pauschalisierungen und subtile Abwertungen feiern fröhlich Urständ. Eine undifferenzierte Betrachtung von Menschen muslimischen Glaubens konnte sich seit dem 11. September vielfach durchsetzen.

Dass selbst sogenannte Eliten davon erfasst sind, zeigt das Beispiel Thilo Sarrazin. Nicht nur, dass es bemerkenswert ist, dass ein ehemaliger Bahnmanager, Finanzsenator und Bundesbankvorstandsmitglied biologische Ideen verbreitet, die eigentlich seit 1945 in Deutschland keinen Nachhall mehr finden sollten. Noch bemerkenswerter ist, dass ihm von den Medien so viel Aufmerksamkeit zuteil wird, sodass seine Thesen tatsächlich eine weite Verbreitung finden. Im vergangenen Jahr reihte sich im Zuge

des Erscheinens des Buches »Deutschland schafft sich ab« Talkshow an Talkshow, in denen entweder er selbst zu Wort kam oder sich zumindest mit seinen Thesen befasst wurde. In seriösen Zeitungen waren Vorabdrucke zu lesen. Erst im Juli dieses Jahres verschaffte das Kulturmagazin *aspekte* (ZDF) flankiert von der »Springerpresse« (Welt, Bams und Bild) Thilo Sarrazin erneut einen Auftritt, um seine Thesen von »faulen muslimischen Türken und Arabern«, die von Hartz IV leben, zu verbreiten.

Und der Kulturbereich, ist er stumm? Wir denken nein, aber er war und ist nach wie vor verstört. Verstört über die Kraft der Religion. Verstört über den Angriff auf die westliche Welt. Verstört über den eigenen Umgang mit dem Fremden und mit den Fremden.

Kraft der Religion

Die Religion spielte bis zum 11. September 2001 in Deutschland eine untergeordnete Rolle. Selbstverständlich war und ist es jedem selbst überlassen, einer Religionsgemeinschaft anzugehören. Ob jemand glaubt oder nicht, ist Privatsache und die Kirchen sind oftmals moralische Stimmen, die aus guter alter Gewohnheit gefragt werden. Spätestens mit der Wiedervereinigung war die Säkularisierung in Deutschland allgemein akzeptiert. Insbesondere die Kunst hatte sich emanzipiert von der Religion und zwar nicht nur mit Blick auf die Kirche als Auftraggeber für Künstler, sondern auch hinsichtlich der Auseinandersetzung mit Religion. Strenge religiöse Vorgaben sind spätestens mit der Bildungsoffensive in den 1970er-Jahren passé gewesen. Das katholische Mädchen aus Niederbayern als Sinnbild für verpasste Bildungschancen dient allenfalls noch als Erinnerung für überwundene Zeiten. Einige Künstler verarbeiteten zwar ihre eigenen religiösen Erfahrungen künstlerisch, doch dieses hatte längst nicht mehr die Spreng-

kraft wie etwa das berühmte Tryptychon von Max Ernst »Die Jungfrau züchtigt das Jesuskind vor drei Zeugen« aus dem Jahr 1926. Religion schien für die Kunst an Kraft verloren zu haben. Kunst wurde zur Ersatzreligion der Säkularisation.

Der 11. September 2001 bricht damit. Auf einmal wird anschaulich, welche Kraft religiöse Überzeugungen entfalten können im positiven wie im negativen Sinne. Dass sie aber eine solche Kraft haben, hat gerade auch im Kulturbereich für Irritationen gesorgt.

Angriff auf die westliche Welt

Mit dem Ende des Kalten Krieges, dem Zerfall der Sowjetunion, dem Auseinanderfallen des Warschauer Pakts und letztlich der Vereinigung der beiden deutschen Staaten schien die westliche Welt den Wettbewerb der Systeme gewonnen zu haben. Dieser Wettbewerb der Systeme hat die politischen Akteure, aber ebenso die kulturelle Öffentlichkeit dermaßen in Atem gehalten, dass das Aufkommen anderer Strömungen im Nahen Osten, in der arabischen Welt oder auch in Nordafrika kaum zur Kenntnis genommen wurden. – Abgesehen vom Konflikt um Israel und Palästina, der aber eine ganz eigene spezielle Geschichte hat.

Dass in islamisch geprägten Ländern die westliche Art zu leben, zu wirtschaften und zu arbeiten auf Ablehnung stößt, verwirrte gerade jene, die meinten, den Sieg der Systeme errungen zu haben. Es erstaunte jene, die gesellschaftliche Freiheiten mühsam erkämpft hatten. Freiheiten wie das Zeigen des nackten Körpers, gleichgeschlechtliche Liebe, die Emanzipation, den Aufstieg durch Bildung und mehr. Und es ließ jene nicht nur im Osten Deutschlands sprachlos werden, denen durch den Untergang »ihres« Systems die Alternative abhanden gekommen ist. Wer noch in Erinnerung hat, wie die Wiedereröff-

nung des Goethe-Instituts und die Einrichtung von Mädchenschulen in Afghanistan nach dem vermeintlichen Sieg über die Taliban gefeiert wurde, hat den stillen Stoßseufzer noch im Ohr, dass die westliche Welt mit ihren Werten wie Gleichberechtigung der Geschlechter doch gesiegt haben könnte. Dass dieses ein Trugschluss war, kann beinahe täglich den Nachrichten entnommen werden.

Umgang mit den Fremden

Der 11. September stellte aber auch den eigenen Umgang mit den Fremden auf eine Probe. Wie sieht es aus mit der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kunst aus Ländern des Orients? Welche Rolle spielt die Kunst der in Deutschland schon lange lebenden Migranten muslimischen Glaubens? Interessiert, welche Bedeutung die Religion für ihr künstlerisches Schaffen hat, tatsächlich? Und überhaupt, wie werden Migranten wahrgenommen? Sind alle Migranten auf einmal Muslime? Wird dabei nicht allzu schnell vergessen, dass die ersten Arbeitsmigranten aus katholisch geprägten Ländern wie Spanien und Italien kamen? Und vor allem, und das ist für den Kulturbereich die schmerzlichste Erfahrung, war nicht allzu oft von der verbindenden Kraft der Kultur und viel zu wenig vom Trennenden die Rede? Wurde nicht viel zu selten beachtet, dass Kultur unter anderem bedeutet zu unterscheiden.

Bruch und Aufbruch

Wir sind fest davon überzeugt, dass, so befremdlich es auch klingen mag, der Bruch des 11. September 2001 die Chance eines kulturellen Aufbruchs enthält. Im Deutschen Kulturrat wäre es vor 9/11 sicherlich kaum denkbar gewesen, sich intensiv mit dem Thema Kultur und Kirche oder wie jetzt mit dem Themenkomplex Islam · Kultur · Politik auseinanderzusetzen, da dieses als zu abseitig, fast gestrig, gewirkt hätte.

Es ist gut, wenn viel bekannter wird, wie vieltalig der Islam ist. Welche unterschiedlichen Ausprägungen es gibt, welche Reformbestrebungen, wie sich islamische Theologen mit den Größen der christlichen Theologie auseinandersetzen. Wenn das Bewusstsein für die enge Verbindung der großen monotheistischen Religionen geschärft wird und wenn die Verbindungen deutlicher erkennbar werden.

Es ist erfreulich, wenn neben der Islamwissenschaft, die die islamisch geprägte Welt erforscht und damit einen geografischen Raum von Nordafrika bis Südasi in den Blick nimmt, auch islamische Theologie jetzt einen Stellenwert an den deutschen Hochschulen erhält. Die Etablierung der islamischen Theologie wird sicherlich nicht nur die Arbeit in den Moscheegemeinden, sondern ebenso die Auslegung des Korans verändern. Wenn ein Dialog mit den christlichen Fakultäten entsteht, ist dies sicherlich eine Bereicherung. Und wer heute Islamwissenschaft studiert, belegt kein Nischenstudium mehr. Islamexperten sind nicht nur bei den Sicherheitsbehörden gesuchte Spezialisten.

Es ist positiv, wenn anerkannt wird, dass immerhin rund vier Millionen Menschen in Deutschland leben, die muslimischen Glaubens sind und dass diese Gläubigen ebenfalls Anspruch auf religiöse Orte haben. Wenn diese religiösen Orte auch noch architektonisch anspruchsvoll gestaltet werden, umso besser.

Es ist nicht verkehrt, wenn die Auseinandersetzung mit dem Islam auch dazu führt, sich der eigenen kulturellen und religiösen Wurzeln zu versichern und sei es auch nur, um festzustellen, sie tatsächlich gekappt zu haben. Und nicht zuletzt bietet der besagte Bruch – ungeachtet aller mit ihm verbundenen Tragik – die Chance, neugierig, mit offenen Augen und Ohren auf die Kunst aus islamisch geprägten Ländern sowie die künstle-

rischen Ausdrucksformen hier lebender Muslime zu schauen und zu hören. Es liegt auch an uns, welche Wirkungen der 11. September 2001 in der Zukunft entfalten kann.

Gegenbilder entgegensetzen

Petra Bahr — Politik & Kultur 5/2011

Manchmal ertappe ich mich bei einem Suchspiel. Abends, wenn ich, noch halb bei den Ereignissen des Tages, mal eben durch das Fernsehprogramm zappe und bei einem Krimi, einer Komödie, einer Reportage aus New York lande, gibt es über kurz oder lang das Bild der berühmten Silhouette vom Big Apple, aufgenommen aus dem Hubschrauber oder von der anderen Seite des Hudsons aus. Stehen sie noch oder fehlen sie schon? So lässt sich die Serie oder der Film vortrefflich datieren, aber beim abendlichen Fernsehen geht es nur selten um Datierungsfragen. Deshalb wird das Suchspiel immer von einem leichten Schauer in der Nackengegend begleitet. Und fast automatisch laufen im Unterbewusstsein weitere Filme ab, immer die gleichen Sequenzen, tausendmal gesehen, hoch konzentriert und mit aufgeknebelten Fingern vor Aufregung und Schrecken zu Anfang, dann nur noch aus den Augenwinkeln. Ein Flugzeug, das vor blauem Septemberhimmel in ein Hochhaus fliegt. Eine surreale Szene, die schon beim ersten Mal wirkte, als kenne man sie aus einem Hollywoodfilm.

Diese Bilder gehören zur Tiefenimprägung nicht nur meines Gedächtnisses. Sie gehören zur unbewussten Ikonographie des neuen Jahrhunderts wie die tanzenden Menschen auf der Berliner Mauer und beschreiben die Spannung, unter der die Welt

seitdem steht. Deshalb verbinden sich auch beide Ereignisse mit der berühmten Partyfrage: »Wo warst Du am ...?«. Keine Ahnung, bei welchen Daten sich diese Frage die Generation meiner Großeltern stellt, aber meine findet hier das Einfallstor der eigenen, unbedeutenden Lebensgeschichte in den weiten, schwankenden Horizont der Weltgeschichte. Am Tag des Mauerfalls hatte ich zum ersten Mal das Gefühl, die Weltgeschichte beginne schlicht in der Gegenwart. Am 11. September kam nach dem Faszinosum der implodierten Diktatur des Kommunismus das Tremendum der gewalttätigen Perversion einer Religion. So viel steht jedenfalls fest: Weltgeschichte ist Mediengeschichte. Und nichts prägt mehr als die Bilder, die Evidenzen schaffen, wo Differenzierung, zögerliche Deutungsversuche und mühsame Erzählversuche eigentlich angebracht wären. Aber reicht das, um dem Datum ein mythisches Zahlenkürzel zu geben, wie sie in der Rede von 9/11 angelegt ist? Als verstünde sich der Rest dann von selbst?

Vielleicht sollte man nicht bei den Zahlen ansetzen, sondern bei dem schräggestellten Strich. Er steht nicht, er fällt nicht, er bleibt unentschieden, gleichsam in der Schwebewand, wankend wie der Boden meiner politischen Urteilskraft. Hat sich wirklich alles geändert oder doch fast nichts? Terror im Namen des Islams hat es vorher gegeben. Kriege auch.

Das Ressentiment des Westens gegenüber der fremden Religion mündete spätestens mit der griffigen These von Samuel Huntington in Ideenpolitik, das war deutlich vor den Anschlägen auf die Twin Towers. Auch Symbolkriege sind immer schon Mittel besonders fieser Kriegsführung gewesen. Zwei Kriege haben die militärische Großmacht USA an den Rand ihrer moralischen Glaubwürdigkeit gebracht. Im Namen der Sicherheit scheint plötzlich vieles erlaubt, das zu ächten ein ganzes Abendland lang gedauert hat. Auch in Deutschland haben wir überraschend widerspruchsfrei bürgerliche Freiheiten preisgegeben, in der diffusen Hoffnung, der Preis sei gerechtfertigt, seien doch so unsere U-Bahnen, Flugzeuge, Schulen, Freizeitparks und Weihnachtsmärkte geschützt. Aus vergnüglichen Veranstaltungen werden jetzt »weiche Ziele« und nach jedem vereitelten Bombenanschlag islamistischer Terroristen im eigenen Land kriecht das mulmige Gefühl wieder hoch angesichts der verschleierte Frau in der U-Bahn und des bärtigen Mannes am Würstchenstand. Als vor einigen Monaten schwerbewaffnete Polizisten an allen Berliner Plätzen Streife gingen, der Hauptbahnhof so aussah, als läge er im Nahen Osten und der Reichstag nur nach mehreren Sicherheitsschleusen zu betreten war, war auch das Gefühl der Bedrohung wieder da, einer Bedrohung durch einen vagen Gegner, der aus dem Hinterland Pakistans oder aus den sanften Hügeln des Sauerlands kommen konnte. Welche Freiheiten wäre die hysteriebegabte deutsche Gesellschaft wohl preiszugeben bereit, wenn mal wirklich was passierte? Vielleicht ist das diffuse Grundgefühl der Sorge ja der beste Indikator dafür, dass sich etwas geändert hat. Die Verletzlichkeit moderner Gesellschaften ist offensichtlich geworden. Mitten im Finanzdistrikt mit seinen Versprechungen liegt nun Ground Zero. Auch die mentale Versehrbarkeit ist offensichtlich

geworden. Es gibt an westlichen Universitäten ausgebildete junge Leute, die den Versprechungen der westlichen Welt dennoch nichts abgewinnen können. Das kränkt und verunsichert. Doch ist dieses Gefühl wirklich neu? Haben wir uns vorher wirklich beschützter, behaglicher, geborgener gefühlt? Ich habe da so meine Zweifel. Aber eines hat sich doch verändert.

Es gibt seit dem 11. September 2001 eine schleichende Religiosifizierung politischer und sozialer Herausforderungen, und zwar nicht nur in den Krisenherden der Welt. Auch die deutsche Gesellschaft hat aus den Türken Muslime gemacht und aus einer menschenverachtenden Weltanschauung aus den Quellen des Islam Religion insgesamt, vor allem selbstredend den Islams grundsätzlich zu einer gefährlichen Angelegenheit stilisiert. So kommt es, dass mein Freund, der waschechte Ostfrieze mit den schwarzen Haaren und dem dunklen Teint bei der Einreise in die USA jedes Mal Probleme kriegt. Aus dem katholischen Bauernsohn ist hinterücks jemand geworden, der ins Täterprofil passt. »Ist Du eigentlich Schweinefleisch?«, wurde er neulich auf einer Party gefragt. Das Interesse war ehrlich. Und die Macht der Bilder einmal mehr bewiesen. So sehen Muslime aus, oder?

Strategien der Religiosifizierung gesellschaftlicher Konflikte haben auf der Oberfläche auch ein neues Interesse an der eigenen religiösen Tradition wachsen lassen. Religion ist seit zehn Jahren wieder Thema, auch in den Medien, und zwar unabhängig von der Frage, inwiefern die christlichen Kirchen als Institutionen die lebendige Erinnerung an das Christentum gefährdet oder gefördert haben. Es schwant vielen, dass wir so säkular nie gewesen sind, wie wir lange vorgaben und dass dieses Eingeständnis möglicherweise eine ziemlich heilsame Einsicht ist, die gegenüber selbstgewissen Formen der

Sakralisierung des Nichtmehrreligiösen in der Moderne vorsichtiger werden lässt. Doch die Schattenseite der Religiosifizierung, auch kultureller Identitäten, ist größer. Sie verwischt die klaren Analysen über die Herkunft des Terrors, sie hält soziale und politische Probleme für vorgeschoben und zwingt alles einer Religion auf, die bei Lichte gesehen ebenso vielschichtig ist wie das Christentum vielerlei Auslegungen hat und nur in ihren politischen Kontexten zu verstehen ist. Sie verzichtet so letztlich auf die gründliche Diskussion des Verhältnisses von Aufklärung und Gewalt, von Freiheit und Bindung, von lebbareren Unterschieden und einer auf den Menschenrechten basierenden Intoleranz, die genauso nötig ist wie die Anerkennung der Differenz.

Unter den Staubwolken der zerbröselnden Hochhausmonumente haben viele tausende Menschen ihr Leben gelassen. Und das Töten geht weiter. Ohne Aussicht auf ein Ende. Dafür gibt es viele Gründe, für die die deutsche Gesellschaft nichts kann. Doch wir können einiges für ein Klima tun, in dem junge Migranten nicht auf die Anwerbungsversuche von Terroristenmachern eingehen, weil sie einen Platz in unserer Gesellschaft gefunden haben, auf dem es um mehr geht als ums Geldverdienen. Wir können etwas für ein Klima tun, in dem kritisches Unterscheidungsvermögen und ein kühler Kopf wichtiger für die Debatte um den Islam in Deutschland sind als heiße Ressentiments und dumpfe Ängste. Wir sollten uns fragen, welche Güter der westlichen Überlieferung wir leichtsinnig für gegeben halten, obwohl sie täglich erstritten werden müssen. Gegen die Evidenzen einfacher Bilder und lockerer Parolen: Ein emphatisches Verhältnis zur Aufklärung bei gleichzeitiger Einsicht in die Grenzen der menschlichen Vernunft, eine Debattenkultur, die zwischen Politik, Wissenschaft, Recht und Religion klug zu unterscheiden vermag

und Räume des Zögerns vor schnellen Lösungen und dummen Abkürzungen pflegt. Die Kirchen sind hier in besonderer Weise gefragt. Sie sollten ein Kontakthof werden für die, die nicht glauben, dass das, was ist, schon alles ist. Bei allen harten und weichen Differenzen liegt hier das Gemeinsame der Religionen. Deshalb sind auch Theater, Kinos und Museen so wichtig. Weil hier die zum Zuge kommen, die der Evidenz starker Bilder und starker Gefühle etwas entgegensetzen: Gegenbilder einer Gesellschaft, die sich in schöner Regelmäßigkeit selbstkritisch befragt, was nach dem 11. September 2001 anders geworden ist.

Um Jahre zurückgeworfen 9/11 und die Folgen für Völkerverständigung und Integration

Aiman A. Mazyek — Politik & Kultur 5/2011

Ein etwas ungewöhnlich warmer Herbsttag war der 11. September in Deutschland. Ich hatte damals mein privates Büro im Dachgeschoss unseres Hauses, die Hitze staute sich dort oben. An diesem Tag gab es für mich zum Glück keine Auswärtstermine, ein ganz gewöhnlicher Bürotag, lediglich am Abend stand die Mitgliederversammlung des Lions-Club an, welche aber der Präsident wegen nachfolgender Ereignisse bestürzt absagte. Was war passiert?

Ich erinnere mich genau, mein Schwager rief an und sagte nur »seht fern« und legte auf. Meine Frau rief von unten nach mir. Ich rannte die Treppe runter ins Wohnzimmer und was ich am Bildschirm sah, war grässlich, war unwirklich; ein versteinert wirkender Ulrich Wickert, dem es die Sprache verschlug, als dann der zweite Turm auch einstürzte... Ich rang um Fassung, als die Erklärungsmuster um Osama bin Laden in den Medien ausgebreitet und begleitend die tanzenden palästinensischen Kinder gezeigt wurden – erst viel später, zu spät, stellte sich heraus, dass dies veraltete Aufnahmen waren und gar nicht im unmittelbarem Zusammenhang mit diesem Weltereignis standen. Denn diese Bilder brannten sich in das kollektive Gedächtnis vieler Menschen ein. Spätestens jetzt wurde vielen klar: Die nächsten Jahre werden die Muslime weltweit im Kontext die-

ses einschneidenden Ereignisses betrachtet und es wird uns auf Jahre, wenn nicht auf Jahrzehnte, im Bemühen um Völkerverständigung, Integration und den Dialog der Religionen zurückwerfen. Schnell verfassten wir als Zentralrat der Muslime eine unmissverständliche Pressemitteilung, in der wir die Tat scharf verurteilten. Die harte Zeit brach an.

Seitdem ist viel zu dem Thema gesagt worden, viele Erklärungen haben wir verfasst, Terror und Gewalt verurteilt und klar gemacht, dass der Islam friedlich ist und die überwältigende Mehrheit der Muslime in Frieden leben möchte. Wir sind auf die Straßen gegangen, um zu demonstrieren, dass wir uns als Muslime nicht von Extremisten missbrauchen lassen wollen. Viele Menschen haben uns geglaubt, viele jedoch nicht. Der 11. September hat das Vertrauen in die Muslime erschüttert, er hat dem Islam maßgeblich geschadet – und vor allem hat er viele tausend Menschen auf dem Gewissen – darunter Juden, Christen, Nichtgläubige und sehr viele Muslime. Die Folgen waren schrecklich – insbesondere für den Irak und später Afghanistan. Die Welt ist seitdem nicht wieder zur Ruhe gekommen, viele Kriege wurden vom Zaun gebrochen und noch immer meinen viele Menschen, der 11. September wäre ein Triumph des Islams über den Westen. Völlig verrückt. Auch das Gegen-

teil ist übrigens nicht der Fall. Die gesamte Menschheit hat verloren, leidet bis heute unter dieser menschenverachtenden Tat und ihren ebenso menschenverachtenden und vernichtenden Folgen.

Während unmittelbar nach dem 11. September noch führende Politiker und auch die Kirchen besonnen reagierten und davor warnten, die Muslime und den Islam ständig in den Kontext von Gewalt und Terror zu stellen und die Muslime unter Generalverdacht zu nehmen, änderte sich die Einstellung gegenüber Muslimen mit der Zeit grundlegend. Sicherheitsgesetze, Rasterfahndung und vieles andere mehr verstärkten diesen Eindruck und heute kommt keine Islamdebatte mehr ohne das Sicherheitsthema aus, wie man zuletzt am Präventionsgipfel sehen konnte. Auch als Folge des 11. Septembers weigert sich manch führender Politiker bis heute hartnäckig, eine fundierte Islampolitik zu formulieren. Eine Vision, wie der Islam in das deutsche Staatsgefüge integriert werden kann, fehlt gänzlich und noch zu oft wird Sicherheitspolitik auf den Rücken der Muslime gemacht, anstatt eine mutige Integrationspolitik zu formulieren. Überhaupt – auch gestärkt durch das Islam-bashing mancher Islamkritiker, die hinter ihrer Kritik geschickt ihre rassistischen Einstellungen zu verbergen wissen, wurde die Islamdebatte immer mehr zur Folie von vielen anderen Themen unserer Gesellschaft, sei es die eigentümliche deutsche Befindlichkeit, die Fragen danach, wohin unser Land demografisch steuert oder wie patriotisch wir Deutsche eigentlich sein dürfen und zu guter Letzt die negative Erörterung darüber, wie viel Religion unser Land verträgt, wie dies ein Bundesverfassungsrichter anlässlich des folgenreichen Kopftuchurteils provokant diskutierte. Um Muslime geht es dabei in Wirklichkeit schon lange nicht mehr. Die Islamdebatte nach dem 11. September fungierte zuneh-

mend als Eyecatcher und kaum ein Politiker oder Kirchenoberhaupt kann scheinbar ohne irgendein Statement zum Islam auskommen, sei es noch so falsch oder substanzlos. Aber darum geht es ja wie gesagt nicht.

Die Kontextuierung Islam verspricht Aufmerksamkeit, weil die Debatte schrill, inszenierend und tendenziös geführt wird, wie man das augenscheinlich an Abhandlungen über die kruden Thesen eines Thilo Sarrazin aktuell erfahren kann. Mit einem gehaltvollen Dialog, den sich viele Intellektuelle, Künstler, besonnene Politiker und Kulturschaffende und nicht zuletzt die Muslime selber gewünscht haben, hat das schon lange nichts mehr gemein. Nicht selten fühle ich mich an die Gladiatoren erinnert, die eine bestimmte Rolle in der Arena zu erfüllen hatten – heute wird deren Rolle wiederum in Teilen in Talk-Shows integriert. Der Muslim ist dabei meist der Buhmann, der Verfechter der Antithese zu den freiheitlichen Werten des Westens. Natürlich hält diese Dialektik weder den realen Gegebenheiten noch den mittlerweile mannigfach angefertigten wissenschaftlichen Untersuchungen stand, welche im Zuge des 11. September die Muslime zunehmend als Lieblingsprobanden auserkoren haben.

Auch ist Terror weder besonders islamisch noch besonders christlich, sondern entspringt einer menschenverachtenden Einstellung, wie der furchtbare Terroranschlag in Norwegen dies uns nochmals ausdrücklich vor Augen hält. Auch wenn der oder die Attentäter noch so oft die Religion als Motiv in den Mund nehmen: Terror hat keine Religion. Die Folgen dieses fehlerhaften Umgangs mit dem Islam sind nun deutlich erkennbar: Der antimuslimische Rassismus? Der antimuslimische Rassismus steuert in Deutschland seinem Höhepunkt entgegen. Kaum eine Woche vergeht, in der nicht irgendein muslimisches Gotteshaus geschändet oder

mit Brandsätzen beworfen wird. Kaum ein Tag, an dem nicht Muslime auf offener Straße wegen ihrer Religion angepöbelt oder sogar misshandelt werden. Wer meint, hier Opfergehabde zu erkennen, der möge einfach die Zeitungen genauer lesen, dafür braucht man auch nicht gleich den schrecklichen aus dem Motiv der Islamfeindlichkeit heraus begangenen grausigen Mord an der Muslima Marwa El-Sherbini zu zitieren.

Das Klima gegenüber Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland im Allgemeinen und Muslimen im Besonderen hat sich kontinuierlich verschlechtert. Aus Deutschland wandern in Folge dessen immer mehr Menschen z. B. in die Türkei aus als umgekehrt. Dies geht aus Zahlen des Statistischen Bundesamtes für 2010 hervor, worin eine Trendwende zu erkennen ist. Demnach haben abzüglich der Einwanderer fast 6.000 Migranten das Land Richtung Bosphorus verlassen, die große Mehrheit von ihnen sind Ausländer, die übrigens meist Deutsche mit türkischen Wurzeln sein dürften. Der Anteil der muslimischen und türkischen Akademiker dürfte dabei überproportional hoch sein. Diese, weil auch mobiler, sagen sich: Lieber in der Türkei willkommen zu sein als ein Paria in Deutschland. Und so lässt unser Land nolens volens Deutsche mit türkischen Wurzeln in das Land ihrer Eltern abziehen. Da wirkt es fast wie Hohn, wenn jüngst der Bundeswirtschaftsminister Philipp Rösler dazu aufforderte, die Einwanderung von Hochqualifizierten zu erleichtern. Er sprach sich für eine »neue Willkommenskultur« aus. »Fachkräfte aus dem Ausland müssen sich hier auch wohlfühlen. Deutschland muss weltoffen sein, nicht nur während der Fußballweltmeisterschaft, sondern 365 Tage im Jahr«, appellierte der FDP-Vorsitzende kürzlich in einem Interview. Doch die Zeichen auf den Straßen sprechen eine andere Sprache. Anschaulich gemacht durch einen jüngsten

Vorfall, bei dem selbst das öffentlich-rechtliche Fernsehen nicht davor zurückschreckt, in seinem Kulturmagazin (»Aspekte«) am Freitag eine Sarrazin-Inszenierung aus Kreuzberg auszustrahlen, welche von der Empörung über den angeblich intoleranten Türken in der einschlägig bekannten deutschen Tageszeitung mit den vier Buchstaben begleitet wird. Zu Recht hat der Deutsche Kulturrat dieses Vorgehen scharf kritisiert.

Passend dazu die theatralisch vorgetragene Inszenierung des Neuköllner Bürgermeisters Heinz Buschkowsky, der sich seit Jahren in seinem Bezirk seiner Wiederwahl sicher sein kann, weil fast ein Drittel der Neuköllner (Türken und Araber) wegen der erschwerten Einbürgerungsvorgaben keinen deutschen Pass haben und somit nicht wählen können.

Insbesondere Ausländer mit entsprechendem Bildungsgrad fühlen sich vor allem deswegen und wegen vielen anderen Gründen hierzulande nicht mehr wohl. Die populistischen Aussagen des amtierenden bayerischen Ministerpräsidenten Horst Seehofer, denen zufolge man den Zustrom von Türken und Arabern stoppen soll – übrigens wider besseres Wissen und geradezu volksverdummend an der Statistik vorbeiredend – tun ihr übriges.

Zugleich aber hat die Türkei gerade gut ausgebildeten Deutsch-Türken Jobs und Karriere zu bieten. Seit der Ministerpräsident Recep Tayyip Erdoğan an der Macht ist, wächst das Land mit enormen Wirtschaftsaufschwüngen stabil an. Selbst deutsche Unternehmen investieren viel in das Land und betrachten die Türkei längst als integralen Bestandteil von Europa.

Sicherheitssorge statt Bedrohungsangst

Der 11. September und seine Folgen aus politikwissenschaftlicher Sicht

Herfried Münkler — Politik & Kultur 5/2011

Der zur Zeit vermutlich wirkmächtigste Effekt des 11. September 2001 ist zugleich der am wenigsten erwähnte – jedenfalls im Zusammenhang mit den Auswirkungen der Anschläge auf unser Sicherheitsbedürfnis: Die Attacken mit entführten Verkehrsflugzeugen haben nämlich die Sicherheitsberechnungen für Atomkraftwerke dramatisch verändert, weil mit einem Schlag nicht mehr der Zufall, sondern die böse Absicht zur Grundlage der Risikowahrscheinlichkeit wurde – jedenfalls dann, wenn man eine realistische Sicherheitsüberprüfung vornahm. Mit der Umstellung von Zufall auf Absicht aber stieg das sogenannte Restrisiko ins Unermessliche, denn selbstverständlich war und ist keines der deutschen AKWs gegen Flugzeuge gesichert, die gezielt in die Anlagen hineingesteuert werden. Als die Atomkraftwerke gebaut wurden, hat niemand mit solchen Angriffen gerechnet.

In der jüngsten Debatte über Sicherheit und Risiko bei der Nutzung der Atomenergie haben jedoch Anschläge, wie die vom 11. September, eine zentrale Rolle gespielt, und sie haben dort, wo das Risiko eines Erdbebens oder Tsunamis gegen Null tendierte, die Sicherheitsbilanz der Anlagen entscheidend verschlechtert. Auf Deutschland bezogen lässt sich also sagen: Der eigentliche Verlierer des 11. September war die Atomindus-

trie, und der größte Nutznießer war die Antiatombewegung. Wer über die Folgen des 11. September nachdenkt, muss bereit sein, sich auf Paradoxien einzulassen: Diejenigen, die sich über die mitunter ausufernden Maßnahmen der Terrorismusprävention am meisten beklagt und aufgeregt haben, haben davon im Ergebnis den größten politischen Gewinn eingestrichen. Dass die Katastrophe von Fukushima nicht als Folge einer in Deutschland ganz unwahrscheinlichen Naturkatastrophe abgetan wurde, war – auch – eine Folge des 11. September und der anschließenden Sicherheitsdebatte.

Eine andere, zurzeit noch eher untergründige Folge ist die allmähliche Umstellung der Sicherheitskultur von Bedrohung auf Verletzlichkeit. Der sicherheitspolitische Umgang mit Verletzlichkeit ist erheblich schwieriger und komplexer als der mit Bedrohung. Letztere kommt von außen, sie wird identifiziert und analysiert, und dementsprechend können mehr oder weniger geeignete Abwehr- und Verteidigungsmaßnahmen ergriffen werden. Verletzlichkeit dagegen stellt man an sich selbst fest. Weil man nicht weiß, wer einen angreifen könnte, und weil die Gefahren, denen man ausgesetzt ist, diffus sind, kann man sich nicht auf den bedrohlichen Kontrahenten konzentrieren, sondern muss voll Sorge permanent sich selbst beobachten

und auf verletzliche Stellen abtasten. Man muss also sehr viel mehr auf der Hut sein als bei einem identifizierten Gegner, den man abschrecken oder abwehren kann. Die objektiven Gefährdungen dürften in der Zeit des Kalten Krieges deutlich höher gewesen sein; die Sorge um die eigene Sicherheit dagegen ist nach dem 11. September gestiegen. Man kann dies als irrational bezeichnen, aber dann hat man nicht begriffen, was das Problem ist: Es ist die im Gefolge des 11. September stattgefundene Umstellung der Sicherheitskultur von Bedrohung auf Verletzlichkeit, die unsere Sicherheits Sorge gesteigert hat.

Zunächst freilich hat man versucht, dieser sicherheitspolitischen Umstellung zu entgegen, indem man sich auf die Konstruktion eines Gegners konzentrierte, der geeignet war, die am 11. September sichtbar gewordenen Gefährdungen sicherheitspolitisch als neue Bedrohung zu repräsentieren. Dieses Konstrukt wurde wechselweise als »Islam« oder »arabische Welt« bezeichnet, insofern die Attentäter des 11. September sich damit verbinden ließen und sie dort auch die größte Zustimmung für ihre Attacken gefunden hatten. So wurde (und wird immer noch) die Debatte über Terrorprävention durch eine zusätzliche Debatte über die politische und kulturelle Transformation der muslimisch-arabischen Welt und die Integration von Migranten aus diesem Raum in die Gesellschaften des Westens überlagert. Man hoffte, die im Prinzip teuren Maßnahmen zur Verminderung der eigenen Verletzlichkeit begrenzen zu können, indem man die Akteure, die diese Verletzlichkeit nutzen konnten, unschädlich machte. Oder indem man verhinderte, dass aus politisch Missgelaunten Terroristen wurden. Mit der Zeit stellte sich jedoch heraus, dass dieses Projekt zeitraubend und sehr viel teurer war, als man ursprünglich gedacht hatte. Auch zerfiel sehr bald die inoffi-

zielle und so nie angestrebte Koalition zwischen den am Fortbestand der US-Dominanz interessierten Kräften und den eher der politischen Linken Zuzurechnenden, die anstelle operativer Terroristenbekämpfung auf die Beseitigung der sozialen und politischen Verhältnisse setzten, aus denen die Terroristen kamen.

Der Verlauf der Afghanistan-Intervention zeigt den allmählichen Zerfall der Hoffnung, man könne das Problem zum Verschwinden bringen, in dem man es »an der Wurzel« packe. So wurden der Einsatz westlicher Truppen und die Präsenz zahlloser Nichtregierungsorganisationen in Afghanistan anfänglich damit gerechtfertigt, dass man auf diesem Wege das Land aus Armut und Rückständigkeit herausführen und in eine Region stabilen Friedens und relativen Wohlstands verwandeln wolle. Jetzt, da der schrittweise Abzug der Truppen auf der politischen Tagesordnung steht, ist eigentlich nur noch von Stabilität die Rede, und man denkt darüber nach, wie man sogenannte »gemäßigte Taliban« an dieser Stabilität interessieren könne. Aus einem großen Projekt zur Veränderung Zentralasiens ist die Aufgabe geworden, ohne größeren politischen Gesichtverlust wieder einigermaßen heil aus dem Land herauszukommen.

Dennoch hat das demnächst zehnjährige Afghanistan-Engagement des Westens, das mit den Anschlägen vom 11. September eng verbunden ist, die geostrategische Weltsicht grundlegend verändert beziehungsweise ist selbst ein Indikator dieser Veränderung. Vor den Anschlägen auf die Twin Towers und das Pentagon gingen viele Politikwissenschaftler davon aus, dass im 21. Jahrhundert nur noch Kommunikation und Austausch zwischen den großen wirtschaftlichen Ballungsräumen eine Rolle spielen und der Rest in politischer und wirtschaftlicher Bedeutungslosigkeit verschwinden würden. Die-

ses Zentrum-Peripherie-Gefälle hat es immer gegeben, aber die neuen Vorhersagen liefen auf den endgültigen Bedeutungsverlust der Peripherie gegenüber den amerikanischen, europäischen und ostasiatischen Zentren hinaus. Mit dem 11. September hat sich die Peripherie auf der weltpolitischen Bühne zurückgemeldet. Auch wenn sie politisch bedeutungslos ist und allenfalls ein Reservoir von Rohstoffen darstellt, kann sie doch über Nacht zu einer Bedrohung der Prosperität in den Zentren werden. Die Piraten vor der somalischen Küste sind ein anderes Beispiel dafür. Die vermutlich noch lange nachwirkende Lehre des 11. September lautet also, dass man in den Zentren die Peripherie im Auge behalten muss: Wie und mit welchen Instrumenten freilich, ist politisch nach wie vor umstritten.

Die Sehnsucht nach neuen Idealen Von der Psychologie des Terrors

Wolfgang Schmidbauer — Politik & Kultur 1/2011

Es ist jedem Religionspsychologen vertraut, dass sich in einem hierarchisch verfestigten, an die gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit angepassten Glauben periodisch Bewegungen entfalten, die sich zurück zu den Ursprüngen wünschen, Verfälschungen und Verderbtheiten der gegenwärtigen Praxis beklagen und mehr oder weniger erfolgreiche Reformen einleiten. Im Christentum kennen wir die Reformation, die den Ursprung des Glaubens gegen die Amtskirche vertrat. Schon lange vorher hatten sich Ordensstifter wie Franz von Assisi bemüht, zur Ursprünglichkeit der Lehre Christi zurückzufinden. Dostojewski hat in seiner Erzählung »Der Großinquisitor«, einem Kapitel aus den Brüdern Karamasow, die Tragik dieses Konflikts dargestellt. Dort lässt ein hoher Vertreter der Amtskirche den wieder auf die Erde kommenden Heiland verhaften und spricht ihm das Recht ab, zu lehren. »Wir haben Deine Tat verbessert und sie auf das Wunder, das Geheimnis und die Autorität gegründet. Und die Menschen freuten sich, dass sie wieder geführt wurden wie eine Herde ...«

Im Islam werden die entsprechenden Bewegungen Salafismus genannt, Reformbemühungen, die sich an der Zeit der Vorfahren (arab.: Salaf) orientieren und es sich zum Ziel setzen, Muhammads reine Lehre wiederherzustellen. Theologisch steht das

Konzept der Einzigartigkeit Gottes im Mittelpunkt, wie bereits bei den Wahhabiten in Saudi-Arabien. Praktiken wie Amulette, Gräberkult, Heiligenverehrung und das Feiern von Muhammads Geburtstag werden strikt abgelehnt, nicht unähnlich den Bewegungen der Ikonoklasten und Puritanern in der christlichen Geschichte.

Aus der Perspektive vieler heutiger Muslime steht die Welt auf dem Kopf. Gott hat ihnen durch das Siegel der Propheten, durch Muhammad, den letzten Menschen, der eine göttliche Offenbarung empfangen hat, ein Versprechen gegeben, an dem sie nicht zweifeln dürfen. Es war nicht nur der reine, wiederhergestellte Glaube der Urväter, den Muhammad kündete, sondern auch der weltliche Lohn für die Gläubigen: Macht, Erfolg, Herrschaft. Ein Jahrtausend lang wurde dieses Versprechen erfüllt. Die Reichen der arabischen Kalifen und der osmanischen Sultane gehörten zu den Mächtigsten der Erde. Seit dem Beginn der Neuzeit hingegen ist die Bedeutung der islamischen Welt geschrumpft. Da Gott unmöglich dafür verantwortlich sein kann, muss es am verunreinigten, geschwundenen Glauben der Muslime liegen.

Die Anziehungskraft, welche die Vision eines gereinigten, gleichzeitig uralten und ganz neuen Glaubens für das menschliche

(und vor allem das jugendliche) Selbstgefühl hat, liegt in der Verbindung von Grandiosität und Aggression. Die Rückkehr zu einer ursprünglichen, von einer entwerteten Umwelt verratenen religiösen Orientierung schafft eine Dynamik, die an das Motto »viel Feind, viel Ehr« erinnert, das die junge Generation schon immer fasziniert hat. Die Suche nach den Ursprüngen schafft einen kleinen guten Kern in einer Welt, mit der man sich in großartiger Vereinfachung jede tiefere Auseinandersetzung ersparen kann.

Jeder Heranwachsende muss seinen Platz in der Realität finden. Er soll lieben und arbeiten lernen. Die Zukunft lockt ihn und bedroht ihn auch. Er lebt in einer seelisch instabilen Welt; seine Eltern verstehen wenig von seinen Träumen, von seinen Wünschen nach einer anderen Welt als der, die sie ihm vorschlagen. Die Sehnsucht des Jugendlichen richtet sich auf das eigene Innere. Heftige Unsicherheiten sind die Folge, die sich sehr gesteigert haben, seit immer mehr mediale Kanäle die Welt der Jugendlichen erreichen. In Büchern und Filmen sind Gefühle und Überzeugungen immer deutlich und stark. Was ich aber in mir finde, ist unsicher, verschwommen, gemischt, von Zweifeln durchsetzt. Ist, was ich empfinde, wirklich Liebe, Glaube? Wo finde ich Halt, der mich vor der Regression in kindliche Anlehnungsbedürfnisse bewahrt und Perspektiven eröffnet?

Aus dieser Dynamik gewinnen Salafismus und seine Steigerung zur islamistischen Ideologie ihre Anziehungskraft für junge Männer, die entweder als Kinder von Migranten nach ihren Wurzeln suchen und sie bei ihren angepassten Eltern nicht finden oder aber von ihrer christlichen Ursprungsfamilie so enttäuscht sind, dass die Teilhabe an einem neuen Glauben mit einfachen Regeln ihnen eine Lösung ihrer Selbstgefühlsprobleme und der mit diesen verknüpften Ängste und Depressionen verspricht.

Das männliche Selbstgefühl ist empfindlicher und labiler als das weibliche. Das kleine Mädchen gewinnt in den meisten Fällen schon früh einen belastbaren Kern, weil es sich mit der Person identifizieren kann, die in aller Regel die erste im menschlichen Leben ist: mit der Mutter. Der kleine Junge identifiziert sich ebenfalls mit der Mutter, doch muss er diese Identifizierung auch wieder aus sich vertreiben, sie in sich bekämpfen, sie in eine Desidentifizierung überführen. Daher ist sein Selbstgefühl weniger belastbar. Während die Frau lernt, aus einer unterlegenen Position das Beste zu machen, Kränkungen zu verarbeiten und sich durch Bündnisse und Intrigen durchzusetzen, sind Männer ungeübt, mit Kränkungen fertig zu werden. Sie gehen eher zum Gegenangriff über, kränken andere, verstricken sich in Schlägereien, um ihrer Ohnmacht und Bedeutungsarmut auf keinen Fall zu begegnen. Diese psychische Dynamik wirkt sich umso heftiger aus, je schwächer der Vater in der Ursprungsfamilie repräsentiert ist.

Im August des Jahres 1999 wurde ein deutscher Staatsbürger, Steven Smyrek, von dem Bezirksgericht in Tel Aviv wegen Unterstützung der radikal-islamischen Hisbollah zu zehn Jahren Haft verurteilt. Er hatte gestanden, einen Selbstmordanschlag in Israel zu planen. Der 1994 zum Islam übergetretene Deutsche war Ende 1997 bei der Einreise nach Israel festgenommen worden. Bei ihm waren eine Kamera und Landkarten sichergestellt worden. Smyrek gestand in einem ersten Verhör (und widerrief später), er habe für die Hisbollah belebte Plätze in Israel fotografieren wollen, die sich für einen Anschlag eigneten.

Seine Geschichte ist die eines vielfältig gekränkten Jugendlichen. Seine Eltern trennten sich früh, die Mutter heiratete später einen britischen Soldaten, der seinen Stiefsohn prügelte und in ein Internat abschob.

Smyrek fand sich nach seiner Bundeswehrzeit mit dem Leben außerhalb der Kaserne nicht zurecht und wurde drogenabhängig. Nach einigen Jahren wurde er von der Polizei aufgegriffen und wechselte die Rolle. Er sagte als Kronzeuge gegen seine Hintermänner aus. So erhielt er eine milde Strafe und suchte eine neue Lösung für seine Selbstunsicherheit: Er konvertierte 1994 zum Islam und wurde besonders fanatisch. In dem folgenden Jahr steigerte Smyrek seine Ruhelosigkeit zu der Idee, sich dem bewaffneten Kampf gegen Israel anzuschließen. Die Teilnahme am Dschihad wird zum Beweis, dass er ein wahrhaft Gläubiger ist – und gleichzeitig zu einem Weg, alle Selbstzweifel und alle eigene Kränkbarkeit auszulöschen. Ob tatsächlich geplant war, ihn als Selbstmordattentäter zu rekrutieren, wie Smyrek selbst behauptet, oder ob seine Mutter Recht hat, die das alles für Aufschneiderei ihres Sohnes hält, ist nicht mehr zu klären.

Auch die Mitglieder der sogenannten Sauerland-Gruppe stammen aus zerbrochenen Familien; auffällig ist – ähnlich wie bei Smyrek – der Mangel an einer positiv erlebten Vaterbeziehung. So liegt die Hypothese nahe, dass die Attraktion des salafitischen Islams für junge Männer darin liegt, Defizite in dem Angebot männlicher Vorbilder in der Ursprungsfamilie zu kompensieren.

Augen ohne Gedächtnis sehen nichts

Persönliche Reflexionen zu 9/11

Almut S. Bruckstein Çoruh — Politik & Kultur 5/2011

Die Berichte über das Attentat in New York am 11. September 2001, die Video-Loops mit den Bildern der brennenden und zu Staub zerfallenden Türme haben mich damals in der Öffentlichkeit überrascht, am Bahnhof Zoo, auf dem Bildschirm gleich neben dem Reisecenter.

Ich kam von Jerusalem nach Berlin, hatte mich entschieden, eine Weile in dieser Stadt zu leben, in der Hoffnung, in Berlin etwas neu zu beginnen: so etwas wie eine Renaissance der kosmopolitischen jüdischen Traditionen in Wissenschaft und Kunst, die ich in Israel auf traurige Weise verloren sah. Ich kam mit Neugierde auf das pulsierende, »neue« Berlin in die Stadt, und einer meiner ersten Eindrücke waren die Fernseh-Bilder aus New York, die schon Minuten nach dem Attentat in immer wiederholten Endlos-Schleifen ihre lähmend-fesselnde ästhetische Wirkung entfalteten: schlanke Türme, der Inbegriff westlicher Freiheit, versinken in Staub und Asche, immer wieder, vor den Augen aller. Wie alle war ich fasziniert vom Schrecken der Bilder, aber auch schockiert von ihrer obsessiven Wiederholung, von der unmittelbaren Prägung einer Ikonographie des Schreckens, die schon Minuten nach dem Attentat den Charakter der Prägung einer Marke annahm, eine Marke, die auch bald genutzt wurde: einerseits, um eine »Koalition der Willigen« für

einen Krieg gegen den Irak zu schmieden; andererseits, um das »Fremde unter uns« zu konfigurieren. Das Letztere geschah auf eine Weise, die ich von Beginn an extrem unheimlich fand. Die endlosen in schamloser Unwissenheit geführten öffentlichen Debatten über bestimmte Begriffe der klassischen islamischen Theologie in Verbindung mit politischer Gewalt fand ich beängstigend, die wahllose Aneinanderreihung von Attributen wie »9/11«/»Islam«/»Scharia«/»islamistischer Terror«/»Dschihad«/»Koran«/»Kopftuch«/»patriarchalische Gewalt«/»Ist der Islam vereinbar mit unserer freiheitlichen demokratischen Grundordnung«, und so weiter, atemberaubend in ihrer Verkettung literarischer Begriffe, die keiner wirklich kennt, mit den Phänomenen verbrecherischer Gewalt, die wir alle ächten. Die Juden haben sich im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert gegen Kollektivanschuldigungen ähnlicher Prägung wehren müssen: Die Halakha und der Talmud seien rückständig, unvereinbar mit der Aufklärung, unethisch und homophob; jüdische Intellektuelle haben damals gerichtliche Prozesse gegen öffentliche Beleidigungen des Judentums geführt. Vor diesem Hintergrund ist es ermutigend, dass es Anfang dieses Jahres endlich ein erstes offizielles Treffen zwischen dem Zentralrat der Juden und dem Zentralrat der Musli-

me in Deutschland gab, um über Rassismus und Fremdenfeindlichkeit in dieser Republik zu sprechen, auch die Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland hat sich dieses Jahr mit Vertretern des Zentralrats der Muslime zu Gesprächen getroffen, und das Jüdische Museum Berlin veranstaltet noch in diesem Herbst sein Jubiläumssymposium zum Thema »Visionen der Zugehörigkeit – Juden, Türken und andere Deutsche«, um die Ressourcen pluraler Identitäten in Deutschland zu feiern und zu stärken.

Dennoch, anders als in London nach dem 7/7 U-Bahn Attentat 2005, wo Bürgermeister Ken Livingstone noch am selben Tag öffentlich betonte, die Londoner würden sich als Folge dieses Attentats auf keine Diskriminierung ihrer Muslime einlassen, und auch anders als nach dem Attentat des jungen »Kreuzfahrers« in Oslo, der im Namen der Religion kaltblütig mordete, worauf Hunderttausende sich dagegen wehrten, in diesen rohen Gewaltakten etwas anderes zu sehen als die ungeheuerliche Tat eines verblendeten Verbrechers, tut sich Deutschland immer noch schwer mit dem öffentlichen Protest gegen die Gleichung »Islam ist Gewalt«, die nach »9/11« auch bei Liberalen und Feministinnen hoffähig geworden ist. Die Hartnäckigkeit, mit der das Bild der terroristischen Gewalt in der deutschen Öffentlichkeit an allem »Islamischen« haften bleibt, ob an Kopftüchern, an Moscheen oder Minaretten, hat mich überrascht, die Unbildung und Unverfrorenheit erschreckt, mit der sich liberale Islamkritiker mit den gewaltsamsten Interpreten islamischer Traditionen verbündet haben, ohne es zu merken. Wenn wir sagen: »Der Islam kennt keine Aufklärungstraditionen«, was anderes bedeutet dies, als dass wir den inklusiven Gestus der Schriften von Ibn Ruschd, Al-Farabi, Maimonides, Ibn Arabi vergessen haben, und uns mit denen liieren, die diesen gleichermaßen negie-

ren, wie bestimmte Potentaten in Afghanistan, Saudi-Arabien oder Pakistan? Wissen deutsche Islamkritiker, welche Gesellschaft sie wählen, wenn sie Islam und Gewalt im selektiven Zitieren von Suren zusammendenken, und für welche Auslegungen sie Partei ergreifen, wenn sie meinen, patriarchale, militärische, terroristische Gewalt und islamische Theologie gehörten zusammen? Würde es sich nicht lohnen, die judeo-arabischen Philosophen einmal mehr an den deutschen Schulen zu lehren, die im 13. Jahrhundert über die Unwissenheit im Umgang mit religiöser Tradition unter anderem Folgendes zu sagen hatten:

»Die meisten Leute lesen die Schrift »wörtlich«, sie erklären gar nichts, berühren niemals etwas tieferes, haben nicht einen Funken von jener menschlichen Begabung, die Dinge selbständig zu durchdenken. Sie sind ein Armutszeugnis, man soll ihrer ungläublichen Dummheit gewahr sein, sie zwingen und demütigen [die Schrift] ohne davon auch nur die leiseste Ahnung zu haben, in die primitivsten Niederungen des Geistes, sie verdunkeln den Glanz unserer Religion und sind verantwortlich für den primitiven Ruf, den unsere Tradition bei den Völkern der Welt genießt – Gott gäbe, diese Leute würden schweigen, oder zumindest zugeben, dass sie von den Worten der Weisen nichts verstehen.« (Moses Maimonides, Einleitung in die Mischna)

Dass dies ein jüdischer Gelehrter schrieb, macht die Sache nur noch dringlicher, er hatte Dutzende arabisch-islamische Zeitgenossen, die dasselbe sagten. Warum lehren wir diese Art von arabischer Aufklärung, die es auch in der persischen, osmanischen, türkischen Literatur in Fülle zu finden gibt, nicht an deutschen Schulen, vorausgesetzt, dass die Intellektuellen, die dies zu organisieren vermöchten, nicht des Zwangs zur Apologie bald müde werden und sich offenere Orte

suchen? Wo in der deutschen Öffentlichkeit doch niemand eine Scheu zu haben scheint, alles Mögliche sonst über Islam, Koran, islamische Tradition zu verbreiten? Wissen die Pädagogen und Politiker, Journalisten und Juristen, wen sie verspotten, wenn sie sich für islamische Kultur ohne Aufklärung, ohne Kunst, ohne Weltoffenheit, ohne Demokratie entscheiden, denn dies bedeutet es doch wohl, zu sagen, »die muslimisch-arabische Welt« oder auch die »Deutschen mit muslimischem Migrationshintergrund« müssten dies alles erst lernen, und »erst einmal ankommen in unserer Gesellschaft«? Liegt darin nicht ein Hohn gegenüber denjenigen, die für eine offene, kritische Lektüre der Literatur, Geschichte, Kunst, der traditionellen wie der säkularen Quellen mit ihrem eigenen Leben eintreten, mit ihrem intellektuellen wie physischen Leben, hier wie anderswo, jetzt wie schon immer? Wie der Literaturwissenschaftler Nasr Abu Zayd, sel. A., oder der nach England vertriebene israelische Historiker Ilan Pappé, oder der iranische liberale Theologe Abdulkarem Soroush, oder der palästinensische Dichter und Kulturwissenschaftler Abdul-Rahim Al-Shaikh, der in Berlin an die Grenzen des politischen Establishments geraten ist, weil er die Nakba beim Namen nannte? All diese prägen ein »neues Denken«, das nichts, gar nichts, mit der ästhetisch-politischen Ikonographie der Bilder von »9/11« zu tun hat.

Würde es nicht lohnen, neben den »Nächten zum Ramadan« mit seinem bunten Programm auch diesem »neuen (alten) Denken« in Deutschland mehr Gehör zu verschaffen – und daneben ein bisschen mehr Geld für Sprachförderung bereitzustellen, damit das »Islamische« nicht ständig mit sozialer Misere verwechselt wird? Ebrahim Moosa, ein führender islamischer Theologe, der in den USA lebt, hat vor Jahren ein Buch geschrieben über den klassischen arabischen Theo-

retiker Al-Ghazali, in dem er behauptet, die islamische Kultur könne gar nicht anders als säkular denken, da ihr Gottesbegriff für billige politische Repräsentationsfiguren im strengen Sinne gar nicht zu haben sei. Man muss einer solchen These ja nicht zustimmen, aber man könnte sie doch wenigstens öffentlich diskutieren, vielleicht schwände dann die sichere Überzeugung, dass Osama bin Laden und »9/11« rechtmäßige Erben »islamistischer« Lehren seien. Sie entpuppten sich dann als etwas anderes: Doppelgänger, die nur Blinde zu täuschen vermögen, denn »Augen ohne Gedächtnis sehen nichts«! (Carmen Castillo)

Nine eleven und die Christen

Friedrich Wilhelm Graf — Politik & Kultur 5/2011

Religiös motivierter Terror ist eine seit dem frühen 19. Jahrhundert immer wieder wahrnehmbare Konstante der modernen Religionsgeschichte. Hohe Gewaltbereitschaft aus Glaubensgründen ließ sich schon vor dem 11. September 2001 weltweit in vielerlei Gestalt beobachten. Hindu-Nationalisten zündeten in Teilen Indiens die Tempel von Buddhisten und Kirchen der Christen an. Evangelikale Abtreibungsgegner überfallen im protestantischen Bible Belt der USA Gynäkologen, die staatlich legale Abtreibungen vornehmen. Und buddhistische Mönche in Tibet richteten die Aggression gegen sich selbst und verbrennen sich öffentlich, um gegen die als illegitime Besatzung erlittene Herrschaft Chinas zu protestieren. Nordirische Protestanten ziehen in die Wohnquartiere der Katholiken, um Konflikte anzuhetzen und Schlägereien zu provozieren. Immer geht es den Glaubenstägern darum, auf sich aufmerksam zu machen, für ihre je eigene religiöse Sicht der Welt zu werben. Religiös motivierter Terror ist als reale, oft brutale Gewalt zugleich auch symbolische Kommunikation: Die Täter wollen größere Öffentlichkeit erzeugen, ihre Getreuen, gerade aber auch potenzielle Anhänger mobilisieren und zudem vor ihrem Gott Zeugnis ablegen, ihm beweisen, dass sie für seine Sache in den »Heiligen Krieg« zu ziehen bereit

sind. Deshalb verfassen sie »Bekennerschreiben« und schreiten religiös gut vorbereitet zur Tat, etwa nach ritueller Reinigung, Meditation und Gebet.

Alle diese Kennzeichen moderner Glaubensgewalt haben sich auch am 11. September beobachten lassen. Von sonstigen religiösen Gewalthandlungen haben sich die Attacken des 11. September im Kern nur durch ein einziges Element unterschieden: ihre bewusst gewollte und effektiv inszenierte globale Dimension. Die Öffentlichkeit, vor der man den eigenen Glauben durch die Bereitschaft zum Martyrium, Opfertod und die Hinrichtung von Vertretern der bösen, sündhaften, westlich-kapitalistischen Welt bezeugen wollte, war eine globale Medienöffentlichkeit. Die Twin Towers beziehungsweise das World Trade Center zu zerstören, bedeutete die symbolische Vernichtung des altbösen Feindes, des modernen Konkurrenzkapitalismus im Zeitalter seiner globalen Expansion. Und nichts symbolisiert eine moderne, offene, durch starke Freiheit des Einzelnen geprägte Gesellschaft und Demokratie nun einmal stärker als die USA, die »neue Welt«. Die Angriffe des 11. September waren kein muslimischer Kreuzzug gegen »die Christen«, sondern die mediale Inszenierung eines »Heiligen Krieges« gegen jenes Sündenbabel, das – aus der Sicht der Frommen – durch die

Abkehr von Gottes Gesetz, durch Konsumismus, Hedonismus, Vergötzung des Fleisches beziehungsweise pornografischen Sexismus und zügellose Freiheit des Einzelnen geprägt ist. Hier sollte schon einmal das Weltgericht vorweggenommen werden, symbolisch und mit starken Zeichen, damit wir Sünder wissen, was uns am Ende der Zeiten bevorsteht.

»Hat der 11. September eine Bedeutung für die christliche Religiosität?«, lautete die Frage, die mir gestellt wurde. Der erste Teil der Antwort lautet: Ja, der 11. September hat eine elementare kritische Funktion für alle religiösen Menschen, aus welcher Glaubens-tradition auch immer. Die feigen, widerlichen Morde des 11. September können die Frommen für die fundamentalen Gefährdungen jeden Glaubens sensibilisieren. Religion ist nicht, wie viele Gläubige meinen, als solche gut. Aber Religion ist auch nicht, wie manche mehr oder minder radikale Agnostiker oder aggressive Atheisten behaupten, als solche schlecht. Religion ist, wie alle anderen Phänomene und Ausdrucksformen menschlicher Kultur auch, zutiefst zweideutig. Sie kann ebenso gut wie schlecht sein. Sie kann heilsame Wirkungen entfalten, aber auch äußerst destruktive, zerstörerische. Sie kann zur Humanisierung des Menschen beitragen und so zu einer Kultur der Zivilität. Doch sie kann auch die bestialischen, irrationalen Triebkräfte im Menschen stärken und immer neu Aggression, Enthemmung, wahnhafte Selbstüberschätzung fördern.

Die konstitutive Zweideutigkeit, Ambivalenz alles Religiösen hängt sehr mit den Besonderheiten religiöser Sprache zusammen. In allen religiösen Überlieferungen der Menschheit ist von transzendenten Wesen und numinosen, geheimnisvollen Mächten die Rede. Die Frommen beten etwa zu Gott, und das ist für die einen Jahwe, die anderen Allah und die wieder anderen der gute Vater Jesu Christi. Gott wird hier wie dort vor-

gestellt als Schöpfer des Himmels und der Erde, und man schreibt ihm Allmacht zu. Er gilt als ein ewiges, alle Zeit in sich begreifendes und jeden Moment durchdringendes Wesen, über das hinaus nichts Höheres, Mächtigeres gedacht werden kann. Gerade in der Allmachtsvorstellung wird die hohe Gefährlichkeit religiöser Symbolsprache besonders deutlich. Von der Allmacht Gottes können die an ihn glaubenden Frommen so reden, dass sie sich der Grenzen ihrer eigenen Macht bewusst werden. Gott ist ewig, wir von ihm geschaffenen Wesen hingegen sind endlich, zeitlich, sterblich. Wenn die Frommen den ewigen Schöpfergott preisen, dann führt dies, im gelingenden Fall, zur vertieften Einsicht ins Geschaffensein, zur Anerkennung der eigenen Grenzen.

Gut ist Religion, wenn sie Demut lehrt und fromme Selbstbescheidung. Schlecht ist sie, wenn sie die genau gegenteilige Haltung befördert: statt Demut Omnipotenzfantasien und statt Selbstbegrenzung Selbstentgrenzung. Nicht selten lässt sich beobachten, dass sich der Fromme mit seinem Gott gleichschaltet, etwa, indem er ganz genau zu wissen meint, was Gott nun will und von seinen Gläubigen verlangt. Der Fromme sieht sich dann als Mandator des absoluten Willens Gottes und will ohne jede Rücksicht nichts als den Plan Gottes exekutieren. Genau so entsteht religiöse Gewalt: aus dem Glauben heraus, gegen alle Widerstände durch Gott selbst legitimiert zu sein, das Reich Gottes schon hier und jetzt durchzusetzen. Der Glauben, mit dem Unbedingten eins zu sein, wird eben gegen alles bloß Bedingte unbedingt realisiert.

Der zweite Teil der Antwort lautet: Ja, der 11. September hat gerade auch für die Christen eine elementare kritische Funktion. In vielen westlichen Gesellschaften, auch in der Bundesrepublik, lässt sich immer wieder die Einschätzung hören, dass nur bestimmte Re-

ligionen Gewaltpotenziale enthielten, andere Religionen aber nicht. Oft kann man etwa lesen, dass der Buddhismus eine besonders friedliche Religion sei. Und noch öfter wird religiöse Gewalt auf den Islam verengt, etwa in der These, dass unter den drei monotheistischen Religionen der Islam sehr viel aggressiver, gewaltbereiter sei als etwa Judentum und Christentum. Aber so wenig der Buddhismus besonders friedensfreundlich ist – er wurde in Tibet etwa mit dem Schwert verbreitet –, so wenig lässt sich die Geschichte des Islams primär als eine besonders gewaltreiche Geschichte beschreiben. Mit Blick auf den 11. September können Christen ihre kritische Reflexionskraft in Sachen Religion und Glauben überhaupt, aber speziell auch in Sachen Christentum stärken. In der Bibel – und hier keineswegs nur im Alten Testament, sondern auch im Neuen Testament – finden sich zahlreiche, von harter göttlich legitimerter Gewalt zeugende Passagen. Die Erinnerung an den 11. September kann Christen dazu dienen, der Gewaltpotenziale des eigenen Glaubens ansichtig zu werden.

Die Kulturalisierung der deutschen Integrationspolitik

Grundannahmen der politischen Auseinandersetzung im Bundestag nach dem 11. September

Petra Klug — Politik & Kultur 5/2011

Die Attentate des 11. September 2001 gehörten wohl zu den wichtigsten Ereignissen, die das deutsche Verhältnis zum Islam geprägt haben. Sie sind als kollektiver Schock im kulturellen Gedächtnis verankert geblieben und so hat sich auch die Klassifizierung der Ereignisse, wie sie unmittelbar danach abgegeben wurde, in das gesellschaftliche Wissen eingeschrieben. Im Folgenden sollen daher die Einschätzungen des Deutschen Bundestages dargestellt und ihre Auswirkungen auf die deutsche Integrationspolitik nach dem 11. September nachgezeichnet werden.

Während in den Medien schon am Folgetag darüber berichtet wurde, dass Islamisten unter Osama bin Laden für die Anschläge verantwortlich seien, enthielt sich der damalige Bundeskanzler Gerhard Schröder in seiner Regierungserklärung – wie auch alle anderen Abgeordneten – am 12. September jeglicher Spekulationen über die religiöse Motivation für die Attentate. Der Bundestag äußerte sich erst in der darauf folgenden Sitzung am 19. September genauer zu Einschätzung und Folgen der Ereignisse.

Die Abgeordneten wollten den Islam eindeutig und einstimmig nicht mit Terror und Gewalt in Verbindung bringen, obwohl zu diesem Zeitpunkt keine Zweifel mehr am islamistischen Hintergrund der Tat bestanden. Gerhard Schröder sagte über die Attentate,

sie hätten – und das sei Konsens – »nichts, aber auch gar nichts mit Religion zu tun« und erhielt dafür Beifall im ganzen Hause. Einen »Kampf der Kulturen« wollte niemand darin erblicken, erst Recht nicht den Auftakt zu einem »Krieg gegen die islamische Welt«. Vielmehr sollte diese in den Krieg gegen den Terror einbezogen werden.

Konfliktstoff barg dann allerdings die Diskussion um das Zuwanderungsgesetz und das Asylrecht, die in der Debatte um den 11. September mitverhandelt wurden. Während die Abgeordneten dem Islam als Religion Hochachtung und Respekt zollten, wurde die Bedrohung durch den Terrorismus teilweise genutzt, um gegen Zuwanderung zu argumentieren. Durch die Diskussion von Migrations- und Asylrechtsfragen im Kontext der Terrorbekämpfung wurde Zuwanderung aber diskursiv mit Terrorismus gekoppelt. Eine religiöse Dimension wurde dem Terror hingegen abgesprochen. Wo in der Folge doch ein Zusammenhang zwischen dem Terrorismus und religiösen Überzeugungen angenommen wurde, etwa in der Debatte um die Menschenrechtspolitik der Europäischen Union, galt er als Missbrauch der Religion für politische Interessen.

Die Möglichkeit, dass Religion selbst politische Implikationen haben kann, wurde mit dieser Argumentation definitorisch ausge-

geschlossen. Gewaltphänomenen wurde ein religiöser Gehalt per se abgesprochen. Aus der Abwehr gegen die – im Bundestag gar nicht vorgenommene – pauschale Identifikation von Islam mit Terrorismus wurde teilweise die völlige Dissoziation von beidem – was durchaus im Kontrast zur selbstbekundeten Motivation der Attentäter des 11. September steht und letztlich einen sehr verkürzten Begriff von Religion voraussetzt. Die diskursive Kopplung von Migration und Terrorismus auf der einen Seite, auf der anderen Seite aber die Entkopplung von Religion und Terrorismus wurde zur Voraussetzung der Kulturalisierung des Integrationsbegriffes und bestimmt die Auseinandersetzung bis heute.

Die Amalgamierung von Religion und Migration

So scheint es, dass in der Integrationspolitik jeweils legitime demokratische Anliegen gegeneinander ausgespielt werden können. Gegen die Offenheit der Bundesrepublik für Menschen verschiedenster Herkunft auf der einen Seite wird die Bedrohung der Sicherheit durch die Zuwanderung auf der anderen Seite ins Feld geführt. Darüber müsse »man offen reden können, ohne der Ausländerfeindlichkeit bezichtigt zu werden«, wie es Wolfgang Bosbach in der Debatte zum 11. September formulierte. Auf den Vorwurf des Rassismus folgt regelmäßig der Vorwurf der Verharmlosung des Islamismus. Und auf die Forderung von Maßnahmen gegen den Islamismus folgt häufig der Vorwurf des Rassismus.

Was dieses forcierte Aneinandervorbeireden erst ermöglicht und dabei von beiden Seiten geteilt wird, ist der implizierte Zusammenhang zwischen Islam und Zuwanderung, der den Abgeordneten ganz selbstverständlich scheint. Zwar sind viele Migrantinnen und Migranten in Deutschland muslimisch, von der Mehrheit aber auf jede

Einzelne und jeden Einzelnen zu schließen wäre fatal. Denn die Herkunft eines Menschen aus einem islamisch geprägten Land sagt überhaupt nichts darüber aus, ob dieser muslimisch oder christlich ist oder ob er vielleicht an überhaupt keinen Gott glaubt. Oft sind es gerade Menschen, die sich religiös verfolgt oder zumindest bedrängt fühlen, die sich entschließen auszuwandern. Ebenso wenig ist der Islam als Universalreligion auf bestimmte ethnische Gruppen oder Länder beschränkt, wie man beispielsweise an den mittlerweile zahlreichen deutschstämmigen Konvertitinnen und Konvertiten sehen kann. Und spätestens seit den Geständnissen von Mitgliedern der sogenannten Sauerland-Gruppe sollte auch klar geworden sein, dass islamistisch motivierter Terrorismus auch von Deutschen ohne Migrationshintergrund ausgehen kann.

Islamismus mit Zuwanderung zu assoziieren bildet aber nicht nur möglicherweise gefährliche blinde Flecken bei der Terrorismusbekämpfung. Menschen aufgrund ihrer Herkunft bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben, also beispielsweise Zuwanderinnen und Zuwanderer aus der Türkei, dass sie muslimisch sind, ist im Kern rassistisch – unabhängig davon, welche konkreten politischen Vorschläge daraus erwachsen mögen. Schon die Assoziation von einer bestimmten Herkunft mit einer bestimmten Religion bildet also die rassistische Grundierung der deutschen Integrationspolitik nach dem 11. September. Aber dieser kulturalistische Fehlschluss findet sich nicht nur im Bundestag, sondern ist bis hin zu sich antirassistisch verstehenden Initiativen der Zivilgesellschaft verbreitet. Sicherlich lässt sich Kritik am Islam für rassistische und fremdenfeindliche Argumentationen nutzen. Kritik an einer Religion aber gerade im Namen des Kampfes gegen Rassismus oder Fremdenfeindlichkeit pauschal zurückzuweisen,

basiert auf derselben rassistischen Grundannahme wie die Indienstnahme von Religionskritik zur Propagierung rassistischer Ressentiments.

Kulturalisierung der Integrationspolitik

Dies hatte und hat auch Konsequenzen für die Integrationspolitik der Bundesregierung. Anerkennung von Migrantinnen und Migranten in Deutschland wird seit dem 11. September stärker als Zugeständnis an die islamischen Gemeinschaften in Deutschland denn als soziale und rechtliche Gleichberechtigung gedacht, die die Gesellschaft integrieren und egalisieren würde. Damit werden aber die Probleme der Muslimas und Muslime anstelle der aller Migrantinnen und Migranten behandelt. Und umgekehrt etabliert der säkulare Staat damit auch die Religion als primäres Identifikationsangebot für junge Migrantinnen und Migranten in Deutschland. Denn diese Kulturalisierung der Integrationspolitik drängt dazu, den Weg zu mehr politischer Teilhabe über die Religion zu gehen, statt etwa auf Basis der Grundrechte gegen rassistische Diskriminierung zu kämpfen.

Der Staat setzt damit gerade die Religion als Modus der Integration – einer Religion aber, die gar nicht alle Migrantinnen und Migranten teilen. Für Andersgläubige, für liberale Muslimas und Muslime, für nicht-anerkannte Minderheiten im Islam oder Atheistinnen und Atheisten kann diese spezielle Form der Anerkennung aber gerade zu einer Verschärfung ihrer Situation führen. Die bundesdeutsche Integrationspolitik begibt sich – wie auch viele zivilgesellschaftliche Initiativen zum Thema – mit dieser Strategie also möglicherweise in ein Dilemma. Wenn gesellschaftliche Integration über die Anerkennung von Kultur oder Religion statt über die politischen und sozialen Rechte der Einzelnen hergestellt wer-

den soll, kann vollständige Anerkennung nur heißen, die Grundrechte und damit die Menschenrechte zu relativieren und zumindest dort, wo sie den religiösen Normen zuwiderlaufen. So weit nämlich der Dialog der Religionen auch tragen mag, Religionen bergen normative Ordnungskonzepte, die die Menschen reglementieren. Teilweise fördern diese die Menschenrechte, sehr oft jedoch verstoßen sie gegen diese, betrachtet man etwa die Ungleichbehandlung von Männern und Frauen, die Verfolgung von Homosexuellen, das Verbot, seine Religion zu wechseln oder Einschnitte in der Meinungsfreiheit. Daher werden die Menschenrechte auch von vielen religiösen Gemeinschaften nicht anerkannt.

Eine solche Form der religiösen Normierung zu kritisieren, ist nicht rassistisch. Es ist die Voraussetzung von kulturellem und religiösem Pluralismus in Deutschland. Rassistisch wird Integrationspolitik dann, wenn Menschen aufgrund ihrer Herkunft pauschal eine religiöse Orientierung unterstellt wird. Es ist zu befürchten, dass diese Weichenstellung, die nach dem 11. September unter dem Eindruck der nahen Ereignisse und der akuten Angst vor einem Kampf der Kulturen entstanden ist, sich soweit verfestigt hat, dass es schwer sein wird sie aufzubrechen. Im Sinne einer modernen Integrationspolitik wäre aber genau das die Herausforderung.

9/11 und die Welt danach

Lars Klingbeil — Politik & Kultur 5/2011

Der 11. September 2001 hat die Welt verändert. Noch heute ist er Bezugsdatum für viele politische und gesellschaftliche Veränderungen. Auch die persönliche Erinnerungskraft an dieses Datum ist bei den Menschen ausgeprägt. »Wo warst du 9/11?« ist eine Frage auf, die jeder Mensch eine Antwort geben kann.

Ich persönlich habe damals in Manhattan gelebt und gearbeitet. Ich erinnere mich gut an die ersten Meldungen über den Einschlag eines Flugzeugs ins World Trade Center, an die ersten Vermutungen über einen Terroranschlag, an meine Gefühlslage zwischen Angst und Neugier. Mein damaliger Chef bei der Friedrich-Ebert-Stiftung sagte an diesem Tag zu mir: »Das wird die Welt verändern.« Er sollte Recht behalten. Die »Ruhe« nach dem Ende des Kalten Krieges war schlagartig vorbei. Zehn Jahre danach möchte ich versuchen, die sicherheitspolitischen Konsequenzen und Auswirkungen für die USA, aber vor allem für Deutschland aufzuzeigen.

Der Blick in die USA

In den USA war nach den Anschlägen eine offensichtliche Solidarität zu spüren, das Bedürfnis nach nationaler Stärke und der Wille, die Verantwortlichen zur Rechenschaft zu ziehen. »Make no mistake, the United States will hunt down and punish those responsible for these cowardly acts.« (George

W. Bush, 11. September 2001). Zum einen konnten die USA sich der Unterstützung der Welt in diesem Moment sicher sein. Zum anderen hatten die Anschläge von New York und Washington mehr als nur den Afghanistan-Einsatz zur Konsequenz. Sie waren auch Basis für George W. Bushs Doktrin vom »vorbeugenden Krieg«, um die Gefahr durch Terroristen zu bekämpfen. Die Bush-Regierung und ihr neokonservatives Umfeld waren in der Ideologie getrieben, die Welt nun auf eine neue Grundlage zu stellen. Man war der festen Überzeugung, Unrechtsregime wie in Afghanistan oder im Irak zu stürzen und durch ein nation-building dort demokratische Staaten nach westlichem Vorbild zu schaffen.

Am Beispiel des Irak-Einsatzes wurde aber schnell deutlich, dass die schwarz-weiße Welt der Neokonservativen nicht funktioniert. Das Desaster des Irak-Feldzugs führte in den USA zu einem Stimmungsumschwung, an dessen Ende die Wahl von Barack Obama zum 44. Präsidenten stand. Aber auch wenn Obama einen versöhnlichen Ton gegenüber der Welt anschlug, ist seine Art und Weise, Sicherheitspolitik zu betreiben, als pragmatisch zu beschreiben. In seiner Nobelpreis-Rede argumentierte er für den gelegentlichen Einsatz von Gewalt: »To say that force is sometimes necessary is not a call to cyni-

cism – it is a recognition of history; the imperfections of man and the limits of reason.« (Barack Obama, Dezember 2009). Als Präsident zielt Obamas Sicherheitspolitik darauf ab, die internationalen Engagements des US-Militär zu reduzieren. Er verlangte den Bündnispartnern dabei mehr Aktivität ab und mahnte sie, die Augenhöhe zu suchen. Gerade Europa stellt dies vor eine ungeklärte Herausforderung. Gleichzeitig verstand Obama es, neue Player wie Indien und China einzubinden.

Amerikanische Sicherheitspolitik wird immer von einer gewissen Überheblichkeit gekennzeichnet sein. Diese Überheblichkeit beruht aber auch auf einer Verantwortung, die der Rest der Welt den USA zuschreibt. Zehn Jahre nach 9/11 hat Obama den neokonservativen Weg der Bush-Administration korrigiert. Gleichzeitig stellt er hohe Anforderungen an die Bündnispartner. Die Auswirkungen sind in Europa und vor allem in Deutschland spürbar.

Der Blick nach Deutschland

Die sicherheitspolitische Welt Deutschlands hat sich seit dem 11. September 2001, mehr oder weniger ungewollt, verändert. Im Gegensatz zu den USA gab es hier nur wenige politische Vordenker, die einen Wandel definiert haben. Die direkte Reaktion auf die Anschläge war die Proklamation der »uneingeschränkten Solidarität« durch Bundeskanzler Gerhard Schröder. Der Ausdruck »uneingeschränkt« wird im Nachhinein oft kritisiert. Dabei wird vergessen, unter welchem Eindruck die Welt im September 2001 stand. Die Anschläge waren nicht nur ein Angriff auf die USA, sondern auf die ganze westliche Welt und unsere Vorstellung von Freiheit.

Die uneingeschränkte Solidarität und der NATO-Bündnisfall nach Artikel 5 führten zum deutschen Engagement in Afghanistan. Es wurde versucht, die »Stabilisierungsmissi-

on« in Afghanistan möglichst leise abzuwickeln, in der Hoffnung, ohne großen Schaden den Einsatz zu überstehen. Eine Debatte um die Frage, warum der Einsatz in Afghanistan für Deutschland notwendig ist, gab es nur rudimentär. Der Irak-Krieg wurde richtigerweise boykottiert. Argumentativ blieb es jedoch häufig auch hier bei einem »dagegen oder dafür«. Eine Argumentation, wann ein Einsatz deutscher Soldaten im Ausland angebracht sein könnte, sucht man vergebens.

Die fehlende klare Linie in der Sicherheitspolitik ist offensichtlich für die Zeit seit dem 11. September. Bis zum Ende des Kalten Krieges war klar, wo die Bedrohung lauert. Dem Kalten Krieg folgte eine Zeit der sicherheitspolitischen Ruhe, in der die größte Herausforderung für die deutsche Sicherheitspolitik die Transformation der Bundeswehr war. Die Transformation ist nach wie vor Herausforderung. Jedoch fehlt eine argumentative Verknüpfung zum Verhalten Deutschlands in der internationalen Sicherheitspolitik. Das Ziel, einen gesamtgesellschaftlichen Konsens in der Sicherheitspolitik öffentlich zu definieren, wird nicht verfolgt.

Der Mangel an Konsistenz oder Strategie in der deutschen Sicherheitspolitik zieht sich wie ein roter Faden durch die letzten Jahre. Zum einen bewirbt sich Deutschland seit Jahren um einen ständigen Sitz im UN-Sicherheitsrat und verweist auf den Willen, international mehr Verantwortung zu übernehmen. Zum anderen hat sich Deutschland in der Libyen-Krise weder verantwortungsvoll noch konform mit dem Verhalten seiner Verbündeten gezeigt. Darüber hinaus ist die neue sicherheitspolitische Realität der Gesellschaft fremd. Beim Thema Afghanistan bewegt sie sich zwischen »Deutschland wird am Hindukusch verteidigt« und »Nichts ist gut in Afghanistan«. Die sicherheitspolitischen Auswirkungen von 9/11 scheinen weder in der Gesellschaft noch in der Politik an-

gekommen zu sein. Deutschland nimmt 20 Jahre nach dem Kalten Krieg eine neue Rolle ein. (Wirtschafts-)Politisch füllen wir diese aus, sicherheitspolitisch bleiben wir jedoch zu oft Zuschauer.

Gerade die deutsche Rolle müsste es sein, die sicherheitspolitische Integration der Europäischen Union voranzutreiben und dafür zu sorgen, dass Europa mit einer deutlichen und klaren Stimme spricht. Antrieb und Grundgedanke muss dabei Stärkung sowie Ausbau ziviler Konfliktlösungen sein. Ein sicherheitspolitisch einiges Europa kann Basis für eine neue transatlantische Lastenteilung sein. Solange Deutschland sich seiner Verantwortung nicht bewusst ist, wird es das europäische Projekt sehr schwer haben.

9/11 hat die Welt verändert. Wir leben in einer Zeit neuer sicherheitspolitischer Herausforderungen und Gefahren. Deutschland sollte den 10. Jahrestag der furchtbaren Attentate dazu nutzen, eine Bilanz der sicherheitspolitischen Veränderungen zu ziehen, den Blick nach vorne zu richten und seine Verantwortung zu diskutieren.

4

Muslimisches Leben

Mit Beiträgen von:

Reinhard Baumgarten, Sawsan Chebli, Stephanie
Doetzer, Abdulla Elyas, Stefanie Ernst, Melih Kesmen,
Götz Nordbruch, Ingrid Pfluger-Schindlbeck, Erol
Pürlü, Nadjib Sadikou, Gabriele Steffen, Hacı Halih
Uslucan und Reinhold Zemke

Stadtteilentwicklung als gesellschaftliches Projekt

Gabriele Steffen — Politik & Kultur 5/2012

Benachteiligte Stadtteile mit vereinten Kräften wieder voranzubringen, ist ein Ziel des Bund-Länder-Programms »Soziale Stadt«. Unterstützt und organisiert durch ein Stadtteilmanagement, engagieren sich Menschen für umfassende Verbesserungen in ihrem Quartier – für Bildung, Kultur, Gesundheit, Verkehr, Wirtschaft, Wohnen, Freiflächen, im Städtebau. Bürgerinnen und Bürger, die auch Muslime sind, gehören selbstverständlich dazu. Noch manch offene Fragen gibt es in der Zusammenarbeit mit Moscheevereinen und -gemeinden. In den Wohnsiedlungen existieren meist gar keine Moscheen. Offenheit für Differenz weisen vor allem solche Stadtquartiere auf, die über das Wohnen hinaus durch eine große Vielfalt an Nutzungen – wirtschaftlicher, sozialer, kultureller Art – geprägt sind.

»Soziale Stadt«

Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Erzählcafé – darunter viele Ältere und Alteingesessene – besuchen eine Moschee. In einem anderen Stadtteil beteiligt sich eine Moscheegemeinde an der jährlichen Putzaktion. Dies sind zwei kleine Beispiele aus dem Stadtteilmanagement, das zu den Kernpunkten des Programms »Soziale Stadt« gehört. Dieses 1999 aufgelegte Bund-Länder-Programm der Städtebauförderung verfolgt den zukunfts-

weisenden Ansatz, Verbesserungen im sozialen, kulturellen, im baulichen, städtebaulichen, ökologischen und wirtschaftlichen Bereich im Zusammenhang, ressort- und trägerübergreifend zu verwirklichen und die unterschiedlichen finanziellen und personellen Ressourcen kombiniert zu nutzen. Die Menschen vor Ort sollen selbst die hauptsächlichen Akteure der Entwicklung sein – engagierte Einzelne, Vereine, Initiativen, Kirchengemeinden, öffentliche Einrichtungen und die Wirtschaft im Quartier. Das Stadtteilmanagement soll die örtlichen Potenziale stärken. Es soll dazu beitragen, dass sich Bewohnerorganisationen, stabile soziale Netze und Bürgerbewusstsein für den Stadtteil entwickeln und Entwicklungen in Gang kommen, die sich über die Dauer der Förderung hinaus auf längere Sicht selbst tragen.

Zwar lassen sich Armut, Arbeitslosigkeit, Bildungsarmut und Segregation nicht alleine durch ein Städtebauprogramm beheben. Dennoch ist das Programm in vieler Hinsicht eine Erfolgsgeschichte: In den benachteiligten Stadtteilen sind Veränderungen sichtbar und spürbar – baulich-städtebaulich ebenso wie in Bezug auf Image, Zusammenleben und Engagement. Soziales und kulturelles Kapital ist gewachsen und Investitionen haben vielfache weitere ausgelöst. Bedauerlicherweise wird das Programm drastisch reduziert.

Unter den Menschen, die sich engagieren, sind viele muslimischen Glaubens. Moscheegemeinden und -vereine gehören selbstverständlich zu den zivilgesellschaftlichen Akteuren, deren Beteiligung ausdrücklich erwünscht ist. Aber es gibt oft Fragen, ganz verschiedene. Soll eine Gruppe junger Frauen für ihr Projekt einer dezidiert religiös geprägten Kinder- und Altenbetreuung eine Förderung aus dem Stadtteilstift erhalten? Was trennt die »liberalen« Aleviten von den Sunniten? Wenn eine muslimische Gemeinde sich zu den Grauen Wölfen bekennt und den Wolfsgruß zeigt, soll man den Kontakt abbrechen – oder den Gesprächsfaden nicht abreißen lassen? Warum können so wenige Deutsche Türkisch? Was ist, wenn eine christliche Gruppierung an ihrem Stand beim Stadtteilstift auch missionierende Broschüren auslegt (»Özlem findet Jesus«)? Es gibt wohl nicht die einzig richtige Antwort. Wichtig sind vor allem die Auseinandersetzung, der Kontakt, die Kenntnisnahme. Und vor allem gibt es nicht die Repräsentanten »des« Islams, sondern ein breites Spektrum muslimischen Lebens in Deutschland.

Glaubensausübung im eigenen Stadtteil bleibt oft schwierig

Verbindend ist die gemeinsame Praxis, die gemeinsame Erfahrung, der gemeinsame Alltag. Und auch die Identität als Stadtteilstiftbürgerin oder -bürger – viele identifizieren sich in erster Linie mit ihrem Quartier. Die Konstruktion von Fremdheit ist freilich hartnäckig. Durchaus gut gemeint werden Menschen »mit Migrationshintergrund« als erstes nach ihrer Herkunft gefragt, als Fremde (»ihr« versus »wir«) angesprochen, wird von Begegnung »der Kulturen« und »der Religionen« gesprochen. Und in den Medien sind Bilder von Frauen mit Kopftuch und fremd wirkender Kleidung, möglichst bei der Zubereitung ausländischer »Spezialitäten«, ein-

fach beliebter als beispielsweise Bildungsprojekte mit Frauen, denen man das Migrantisches nicht ansieht.

Ein Hauptproblem ist aber: In den Stadtteilen, in denen ich mich um ein Stadtteilmanagement im Rahmen der »Sozialen Stadt« kümmere, gibt es mit einer Ausnahme gar keine Moscheen, weder in einem umgenutzten Altbau noch erst recht als Neubau. Dies hat damit zu tun, dass es sich um Wohnsiedlungen handelt, in denen es zwar regelmäßige Kirchen, aber nur wenig andere Nutzungen gibt, auch meist keine Räume zur Umnutzung als ersten Einstieg. Die Moscheen sind dann außerhalb, im Gewerbe- oder Industriegebiet. Wie sehen Stadtstrukturen und Stadtquartiere aus, in denen Moscheen überhaupt möglich sind?

In manchen Stadtteilen kommen Menschen trotz großer Heterogenität ohne großes Aufsehen miteinander zurecht, in anderen stößt schon ein Kinderspielplatz oder ein Haus für Asylbewerber auf Abwehr. Aller Voraussicht nach wird Heterogenität in den kommenden Jahrzehnten verstärkt die Gesellschaft kennzeichnen. Vor einigen Jahren sind wir in einem Forschungsprojekt der Frage nachgegangen, wie der Umgang mit Fremdheit und auch Konflikten, das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft, in unterschiedlichen Lebenslagen, mit unterschiedlichen Lebensstilen und Wertvorstellungen in unterschiedlich geprägten Stadtteilen gelingt.

Ein wesentliches Ergebnis war: Der Umgang mit Differenz und ein auskömmliches Zusammenleben hat viel mit stadträumlichen Verhältnissen zu tun. Eine besondere Rolle spielt dabei, ob in einem Stadtteil neben dem Wohnen eine Vielfalt anderer – wirtschaftlicher, sozialer, kultureller – Nutzungen vorhanden ist. Funktional gemischte Quartiere erbringen im Vergleich mit Wohnsiedlungen andere Leistungen für die Gesell-

schaft und für die Alltagsorganisation der Einzelnen mit ihren jeweiligen Bedürfnissen, und sie eröffnen andere Möglichkeiten. Durch den auch wirtschaftlichen Austausch können Menschen »füreinander nützlich« sein (Louis Wirth). Er hat große Bedeutung für den Umgang mit Fremdem und Anderem, für beiläufige aber regelmäßige Kontakte in alltagspraktischen Zusammenhängen, den Kontakt zur Arbeitswelt und für die lebensweltlichen Qualitäten eines Stadtteils aus Sicht seiner verschiedenen Nutzerinnen und Nutzer. Auch anderswo unerwünschte Nutzungen – vom Projekt für Wohnungslose bis eben zur Moschee – werden eher akzeptiert. Die Anwesenheit von »Fremden« gehört zum Alltag. Lebendigkeit und Vielfalt werden ganz überwiegend als Vorteil erfahren.

Ein Beispiel ist die östliche Innenstadt von Esslingen. Sie ist außerhalb der Stadtmauern vor allem in der Industrialisierung entstanden. Von Beginn an gab es neben Gewerbe, Wohngebäuden und bemerkenswerter Infrastruktur (wie dem schönen Jugendstilbad) eine große Vielfalt an religiösen Orten unterschiedlicher Glaubensrichtungen – von Betkreisen im Wohnzimmer bis hin zu sichtbaren Kirchen, in jüngerer Zeit auch einige Moscheen in umgenutzten Räumen. Dort entsteht ein Moscheebau, zwar eher am Rand, aber in exponierter Lage, an der bedeutenden Bahnlinie, die charakteristische Silhouette der Stadt erkennbar prägend, direkt neben der bereits erbauten griechischen Kirche, die als größte griechisch-orthodoxe Kirche in Europa außerhalb Griechenlands gilt. Das Projekt war und ist nicht unumstritten. Aber nach intensiven Debatten in der Öffentlichkeit, einem Runden Tisch, Nachbarschaftsgesprächen, viel Entgegenkommen des Vereins bei der, auch architektonischen, Konzeption hat der Gemeinderat zugestimmt, und die Bebauung schreitet – den finanziellen Möglichkeiten entsprechend langsam –

voran. Der Stadtteil selbst ist bei einem sehr hohen Migrantenanteil nie zum »Problemgebiet« geworden. Migranten haben an der Stadt mitgebaut: durch Erwerb und Renovierung von Altbauten, durch wirtschaftliche Existenzgründungen. Die kleinteilige Nutzungsvielfalt sorgt für eine anhaltend hohe Lebensqualität im Stadtteil. Dazu beigetragen hat eine Strategie der kontinuierlichen Stadterneuerung. Stadtteile zu entwickeln, in denen Zusammenleben auch unter den Bedingungen von Differenz auskömmlich ist, durch klugen Städtebau und soziale Organisation – das ist als zivilgesellschaftliches Projekt für Gegenwart und Zukunft gar nicht hoch genug zu schätzen.

Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung

Zwischen Hinterhof und Boulevard, Zentrum und Stadtrand

Reinhold Zemke — Politik & Kultur 5/2012

In Deutschland ist seit den 1990er-Jahren eine verstärkte Nachfrage nach Standorten für Moscheen zu konstatieren, die bis dato in der Hauptsache in umgenutzten Fabriketagen oder Wohnungen »unsichtbar« untergebracht waren.

Die Trendwende und der Beginn dieses neuen Booms werden durch den Bau der Fatih-Moschee in Pforzheim markiert, die nach langen Debatten 1992 eröffnet wurde und am 26. September 2012 ihr 20-jähriges Jubiläum feiert. Die Standortsuche beginnt im Jahr 1988 und wird schließlich durch einen Grundstückstausch zwischen Moscheevereiner und Stadt vollzogen. Die in das Gewerbe- und Industriegebiet der Stadt eingebettete Lage an einer Hauptverkehrsstraße bietet aus der Sicht der Stadt gute Parkmöglichkeiten, die an den Standorten der Vergangenheit oftmals Anlass für massive Beschwerden der Anwohner gewesen waren.

Die Nutzungsvielfalt von Moscheen ist groß und korrespondiert mit der historischen Bedeutung von islamischen Gebetshäusern als weltliches und religiöses Zentrum einer islamischen Gemeinde. Über Räume zum Beten hinaus ist die Kombination mit weiteren, assoziierten Nutzungen der Regelfall, die von Wohn- und Mehrzweckräumen (vor allem für Versammlungen und Fortbildungen) über Einzelhandels-

und Gastronomienutzungen (z. B. Läden für Betbedarf, Teestuben) bis hin zu Bibliotheken und Räumen für die Kinder- und Jugendfreizeit reichen. Wenn – planerisch begründete – Nutzungskonflikte auftreten, stehen verkehrsinduzierte Lärmimmissionen und nicht ausreichend vorhandene PKW-Stellplätze eindeutig im Vordergrund. Diese treten zumeist bereits während der Planungs- und Bauphase und nicht erst beim Betrieb der fertig gestellten Moschee auf.

Das Spektrum vormals anders und zu Moscheen umgenutzter Gebäude ist vielfältig und unterstreicht, wie wenig gebäudespezifisch die Anforderungen einer Moschee sind. Bekannt sind neben Wohnungen z. B. ehemalige Kindergärten, Bahnhöfe, Hotels und Gaststätten, Kinos und Diskotheken, Hallen aller Art und – eine Bankfiliale. Freistehende Moscheeneubauten werden in Deutschland eindeutig vom Typus der türkisch-osmanischen Kuppelmoschee geprägt, die wie ein märchenhaftes Gebilde aus 1001 Nacht in verschiedenen städtebaulichen und nutzungsstrukturellen Umfeldern anzutreffen ist und je nach Lage, Größe und Nutzungsmischung sehr verschiedene Anforderungen an die planerische Konfliktbewältigung formulieren kann. Städtebaulich integriertere Lösungen im Zentrum großer Städte sind eher die Ausnahme. Beispielhaft genannt seien

hier die Omar-Ibn-Al-Khattab-Moschee an einer exponierten Ecke am Görlitzer Bahnhof in Berlin-Kreuzberg und die Yavuz-Sultan-Selim-Moschee am Luisenring in Mannheim. Beide füllen Baulücken im Sinne einer Stadtreparatur aus, knüpfen an die Baufluchten und -höhen der benachbarten Gebäude an und nehmen damit erkennbar Bezug auf die sie umgebende – europäische Stadt.

In den rund 11.000 deutschen Gemeinden sind derzeit ca. 2.600 Gebetsräume und rund 200 sichtbare neue Moscheen bekannt. Ca. 120 sollen im Bau sein. Niemand führt hierüber genau Buch. Städtebaulich prägend wirken die Neubauten regelmäßig nicht durch ihre Anzahl oder ihre, im Vergleich zu christlichen Kirchen eher geringe Baumasse, sondern hauptsächlich durch ihre orientalischen Stilelemente – Kuppel und Minarett. Diese Stilelemente zeichnen auch für den Laien eindeutig das »islamischste« Gebäude überhaupt aus und sind zusammen mit dem Ruf des Muezzin und klappenden Autotüren in den frühen Morgenstunden die Reizthemen, die in der Planungsphase im Stadtteil erörtert werden.

Die juristische Debatte um den Ruf des Muezzin wurde vor allem Ende der 1990er-Jahre geführt und blieb in ihrem Umfang genauso überschaubar, wie die Entscheidungen deutscher Verwaltungsgerichte, die vor allem Fragen der Zumutbarkeit zusätzlicher Verkehrsbelastungen sowie Fragen nach dem zulässigen städtebaulichen Maßstab von Moscheen im Kontext ihrer Umgebung zu beurteilen hatten.

Rechtsstaatliche Säkularität und grundgesetzlich garantierte Religionsfreiheit, zu der unzweifelhaft auch der Bau der für die Ausübung der jeweiligen Religion erforderlichen Gebäude gehört, sind in diesem Zusammenhang hohe Rechtsgüter, deren Übersetzung auf die Ebene und in die Sprache des Städtebaurechtes den Verwaltungsgerich-

ten deutlich weniger Schwierigkeiten macht als manchen Städten und Gemeinden, die hier teilweise sozio-kulturelle oder symbolische Konflikte »mitverhandeln« wollen. Bei der bauplanungsrechtlichen Beurteilung der Zulässigkeit von Vorhaben ist jedoch allein auf städtebauliche Gesichtspunkte zu achten. Baunutzungsverordnung und Baugesetzbuch sind – wie das Grundgesetz auch – weltanschaulich neutral auszulegen. Ein städtebaurechtlich nicht zu beanstandender Standort ist bei all dem jedoch nicht gleichzusetzen mit einer städtebaulich und stadtentwicklungsplanerisch optimierten Konzeption, für deren Entwicklung keine Patentrezepte existieren. Empfohlen wird die schwierige Suche nach einem innovativen Entwurf, der gleichermaßen zukunftsweisend für die Muslime in ihrer neuen Heimat wie auch für die nichtmuslimische Mehrheitsbevölkerung ist: eine Synthese aus traditionell islamischer und moderner Architektur, die städtebaulich eindeutig auch Bezug auf ihr Umfeld nimmt. Ein »sich öffnendes« Gebäude entspricht auch dem Anspruch vieler Moscheevereine. Vermieden werden sollte »Beliebigkeit«, zum Beispiel durch Verwendung vielleicht »moderner«, mit dem Gebäudetyp aber nicht verbindbarer Stilelemente und die weitere Nutzungsintensivierung in den Blockinnen- und Hofbereichen, die vor allem in den stadtzentraleren Lagen der Großstädte vielfach die einzigen Orte der Ruhe sind.

Im Hinblick auf eine verbesserte städtebauliche und gesellschaftliche Integration von Moscheen erscheinen besonders Standorte in typischen Gewerbegebieten an der Peripherie – in denen auch christliche Kirchen üblicherweise nicht errichtet werden – völlig ungeeignet. Fehlende Wohnnachbarn und ausreichende Erschließung machten gerade diese Orte in der Vergangenheit jedoch besonders attraktiv für den Neubau von Moscheen.

Die Standortplanung für Moscheen sollte konzeptionell verstärkt in die integrierte Stadtentwicklungsplanung einer Stadt bzw. eines Stadtteils eingebettet werden, die als Koordinierungsinstrument nicht erst seit 2007, als die für das Bauwesen zuständigen Minister der Europäischen Gemeinschaft sich in Leipzig auf die Eckpfeiler der europäischen Stadtentwicklungspolitik verständigten (BMVBS 2007), stetig an Bedeutung gewonnen hat. Mit ihren zentralen Merkmalen: Zusammenführung unterschiedlicher Betrachtungsräume (Region, Stadt, Stadtteil) und -ebenen (baulich-räumliche, wirtschaftliche, umweltrelevante, soziale, kulturelle, imageprägende Aspekte) sowie ressortübergreifende Zusammenarbeit und Zusammenführung aller relevanten Akteure über Politik und Verwaltung hinaus – Bürger, Vereine, Unternehmen –, ist das Instrument der integrierten Stadtentwicklungsplanung prädestiniert, für die Kommunikation von Moscheebauvorhaben zu sorgen und Migranten stärker als bisher in Aushandlungs- und Abstimmungsprozesse im Stadtteil zu integrieren.

Planungskultur und Verfahren sollten nach den bisherigen Erfahrungen offensiv mit den Anliegen der muslimischen Bevölkerung umgehen, Standortalternativen ggf. auch kontrovers diskutieren sowie christliche Kirchen und Medien frühzeitig in den Informationsaustausch einbeziehen.

Die Moschee selbst kann dabei die sozial-räumliche Plattform werden, die für den Austausch der Kulturen benötigt wird und ihn sichtbar und transparent machen. Auch die baulich-räumliche Struktur und die Ausstattung der neuen Moscheen mit Tagungs- und Veranstaltungsräumen prädestinieren sie für diese Aufgabe. Besteht die Moschee als Gebäude dann auch noch aus der hier empfohlenen städtebaulichen Synthese aus erkennbar islamischer Architektur und erkennbarer Auseinandersetzung mit dem Ort, der eu-

ropäischen Stadt, an dem sie realisiert wird, dann erleichtert sie der (nicht islamischen) Mehrheitsgesellschaft tendenziell die Akzeptanz als Ort des kulturellen Austausches. Zu fragen ist dabei jedoch, ob die neuen Moscheen mit diesem indirekten »Integrationsauftrag« nicht auch überfordert sein können.

Normalität im Zusammenleben ist das Ziel

Stefanie Ernst im Gespräch mit Erol Pürlü — Politik & Kultur 5/2012

Über Jahrzehnte hinweg sprach man, wenn es um muslimische Gotteshäuser ging, fast ausschließlich von Hinterhofmoscheen. Mit Blick auf Bauten in Köln, Berlin und anderen Städten scheint sich das Bild der Moschee erheblich gewandelt zu haben. Wie schätzen Sie diese Veränderungen der letzten Jahre ein?

Viele Moscheen wurden in den vergangenen Jahrzehnten als Provisorien errichtet, da viele Muslime annahmen, dass sie wieder in die Heimat zurückkehren würden. Man hat damals einfache Räumlichkeiten geschaffen, um den religiösen Bedürfnissen wie dem Freitagsgebet und Festgebeten nachzugehen. In den 1990er-Jahren gelangten Muslime zu der Erkenntnis, dass für viele eine Rückkehr unrealistisch geworden war. Die zugewanderten Muslime hatten in Deutschland eine Heimat gefunden und ihre Kinder und Enkelkinder sind hier geboren und aufgewachsen. Die ehemaligen Gastarbeiter begannen hierzulande zu investieren, in dem sie Wohnungen oder Häuser kauften und sich wirtschaftliche Existenzen aufbauten. Dazu gehörte auch der Bau von würdigen Gotteshäusern.

Heutzutage haben wir sehr viele sehenswürdige Moscheen in Deutschland, seien es klassische Moscheen mit Minarett und

Kuppel, aber auch solche Gebetsräume, die in Kulturzentren integriert und von außen nicht als «klassische Moschee» zu erkennen sind. Die Moschee gehört mittlerweile zum Stadtbild in Deutschland.

Hat sich die gesellschaftliche Akzeptanz der sogenannten Mehrheitsgesellschaft gegenüber Bauten von Moscheen und muslimischen Kulturzentren verändert, gar entspannt?

Die Haltung der sogenannten Mehrheitsgesellschaft gegenüber Moscheen und Kulturzentren ist sehr unterschiedlich. Die hängt von vielen unterschiedlichen Faktoren ab: Wie gut kennt man die Träger der Moscheegemeinden? Inwieweit bringt sich die Moscheegemeinde im Stadtteil aktiv ein? Auch die Berichterstattung über den Islam in den Medien spielt eine Rolle.

Während Moscheen in Gewerbegebieten kaum Probleme in der Mehrheitsgesellschaft hervorrufen, kommt es in Wohngebieten immer wieder zu Konflikten. Wir haben auch die Erfahrung gemacht, dass selbst ein Umzug innerhalb des gleichen Stadtteils Konflikte auslösen kann, weil die Menschen sehr wenig über muslimisches Leben in Deutschland wissen oder weil rechte Gruppen Ängste und Vorurteile bewusst schüren.

Welche Konflikte existieren weiterhin?

Es gibt immer wieder Bürgerinitiativen oder rechtsradikale Gruppierungen, die den Moscheebau für ihre eigenen Zwecke instrumentalisieren und so Angst und Vorurteile in der Gesellschaft schüren. Auch gibt es Befürchtungen seitens der Anwohner, dass ein Moscheebau zu Verkehrsproblemen oder Lärmbelästigung im Stadtteil führen könnte oder gar zu Wertverminderung ihres eigenen Anwesens.

Abhilfe könnte man also schaffen durch einen noch intensiveren Dialog auf der unteren Ebene in den Gemeinden, Städten und Stadtteilen vor Ort, indem man aufeinander zugeht, sich kennenlernt und gemeinsame Informationsveranstaltungen organisiert. Dies funktioniert dann besser, wenn Vertreter der Kommunen und der jeweiligen Moscheegemeinden miteinander an einem Strang ziehen. Schließlich geht es um die Muslime und die Moschee des jeweiligen Stadtteils. Informationsveranstaltungen mit Kirchengemeinden, Bürgerinitiativen und gesellschaftlichen Organisationen in der Nachbarschaft können gegebenenfalls vorhandene Befürchtungen entschärfen und zu einem besseren Verständnis und freundschaftlichem Miteinander beitragen.

Welche konkreten Wünsche würden Sie an die Politik und die Gesellschaft stellen, um die Lage und die Akzeptanz der muslimischen Kulturzentren unter städteplanerischer Sicht zu verbessern?

Wir denken, dass durch die gesellschaftliche und politische Partizipation der muslimischen Gemeinden, wie beispielsweise durch die Gleichstellung der islamischen Religionsgemeinschaften, mittel- bis langfristig so etwas wie Normalität im alltäglichen Zusammenleben eintreten wird. Dann wird der Bau eines Kulturzentrums oder einer Moschee wie der eines jeden anderen Gebäudes be-

trachtet werden. Muslimisches Leben ist ein Teil Deutschlands. Wir wünschen uns, dass dieses muslimische Leben und die Vielfalt in Deutschland als eine Chance und nicht als Gefahr wahrgenommen wird. Gerade rechte Gruppierungen nutzen die Ängste der Mehrheitsgesellschaft für Stimmungsmache gegen muslimisches Leben. Deutschland ist das Zuhause von vielen unterschiedlichen Religionen: Muslimen, Christen, Juden, Hindus, Buddhisten, alle leben miteinander in unserem Land. Überfremdungsszenarien entsprechen nicht der Realität und schaden der Gesellschaft im Ganzen.

Der Tag der offenen Moschee (3. Oktober) erfreut sich außerordentlicher Beliebtheit. Durch ihn rücken Moscheen buchstäblich ins Blickfeld der nichtmuslimischen Gesellschaft. Kulturzentren hingegen scheinen weiterhin oftmals ein Randdasein zu führen. Wie viele muslimische Kulturzentren existieren in Deutschland?

Wir als Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) betreiben um die 300 Bildungs- und Kulturzentren bundesweit. Ein islamisches Kulturzentrum beherbergt meistens auch eine Gebetsstätte, also eine Moschee.

Seitdem in unserer Moschee in Köln Ehrenfeld im Jahre 1996 der Tag der Deutschen Einheit mit Politik, Kirche und Gesellschaft gefeiert wurde, veranstalten wir am 3. Oktober den Tag der offenen Moschee. Seit fünf Jahren findet diese Aktion unter dem Schirm des Koordinationsrates der Muslime (KRM) statt, dessen Gründungsmitglied der VIKZ ist.

Wie können sich unsere Leserinnen und Leser die Aktivitäten in muslimischen Kulturzentren vorstellen?

Islamische Kulturzentren orientieren sich an den Bedürfnissen ihrer Mitglieder und Besucher. Daher sind in vielen Kulturzentren reli-

giöse, soziale und kulturelle Dienste vorzufinden. Bundesweit leiten wir ca. 300 Kulturzentren, welche ein umfangreiches Angebot an religiösen und auch sozialen Diensten anbieten.

Unser religiöses Angebot umfasst fünf tägliche Gebete, Freitags- und Festgebete sowie Religionsunterricht. Auch bieten wir seelsorgerische Tätigkeiten und Beratung. Einen besonderen Fokus legen wir auf die Bildungsarbeit für Kinder- und Jugendliche. Unser Angebot umfasst hier beispielsweise Hausaufgabenbetreuung und Nachhilfe sowie Sprach- und Computerkurse. Das freizeitpädagogische Angebot, welches sportliche Aktivitäten, Fahrten und Freizeitbetreuung umfasst, findet ganzjährig statt.

Der Verband der Islamischen Kulturzentren e.V. wurde 1973 mit dem Ziel gegründet, den Bedürfnissen der damaligen muslimischen, vor allem türkischen Gastarbeiter in Deutschland nachzukommen. Was hat sich an dieser Zielrichtung in den letzten knapp 40 Jahren geändert?

An der Zielrichtung, hat sich nicht viel geändert. Jedoch haben sich die Bedürfnisse der ehemaligen Gastarbeiter, die nunmehr dauerhafte Bürgerinnen und Bürger dieses Landes und hier beheimatet sind, verändert. Auch die jungen Generationen stellen andere Anforderungen an uns. Während zu Beginn unseres Engagements die religiöse Betreuung im Vordergrund stand, haben wir unser Angebot mit den Jahren stetig den neuen Anforderungen angepasst. Heutige Schwerpunkte islamischer Kulturzentren des VIKZ sind, neben der religiösen Bildung, die muslimische Seelsorge und die außerschulische Förderung von Kindern und Jugendlichen. Im Rahmen unserer Bildungsarbeit bieten wir Sprachförderung, Nachhilfe und Fachkurse zu verschiedenen Themenbereichen.

Ein weiteres Ziel ist es, die Jugendlichen zu gesellschaftlicher Mitverantwortung und sozialem Engagement anzuregen.

Besonders Kinder- und Jugendliche benötigen Orte des Rückzugs, sei es in der Stadt oder auf dem Land. Decken die Kulturzentren diese Ansprüche ab?

Moscheen übernehmen in den letzten Jahren immer häufiger soziale Aufgaben für Kinder und Jugendliche. Viele Moscheegemeinden haben vor einigen Jahren begonnen, eine Jugendarbeit auf- und auszubauen. Diese ist ein besonderer Schwerpunkt des VIKZ.

In den Moscheegemeinden des VIKZ wird neben der Bildungsarbeit in Form von Hausaufgabenhilfe oder Nachhilfe auch Jugendarbeit angeboten. Letztere erstreckt sich auf freizeitpädagogische Elemente wie Spiel, Sport und Reisen oder auch auf Elemente politischer und kultureller Bildung. Es bestehen auch offene Angebote wie Teestuben und Möglichkeiten, in eigenen Räumen diverse Gesellschaftsspiele zu spielen. Diese Angebote werden von Kindern und Jugendlichen gerne angenommen.

Jedoch finanzieren wir diese Arbeit weitgehend ohne öffentliche Mittel, sondern durch Spenden unserer Mitglieder. Die ständige Erweiterung unseres Angebotes lässt uns auch neue Wege gehen. Erst in neuerer Zeit entwickeln wir gleichberechtigte Kooperationen mit anderen Akteuren. So hat der VIKZ im letzten Jahr mit der Otto-Benecke-Stiftung erfolgreich das Projekt PARTIMO durchgeführt, das vom Bundesfamilienministerium gefördert wurde. Ziel dieses Projektes war die Professionalisierung der Jugend- und Bildungsarbeit des VIKZ. Dabei spielte die Partizipation von Jugendlichen eine besondere Rolle. Von Anfang an wurden die Ideen und Wünsche der Zielgruppe in Workshops erarbeitet und in den Planungen berücksichtigt. Das Interesse und die Zu-

friedenheit der Jugendlichen konnte so erhöht werden. Die wissenschaftlich erarbeiteten Konzepte im Rahmen des Projektes werden nun in den Gemeinden des Verbandes umgesetzt. Mit der Entwicklung professioneller Strukturen soll den Bedürfnissen und Ansprüchen von Kindern und Jugendlichen entsprochen werden.

Gegenwärtig führen wir mit der Otto-Benecke-Stiftung das Projekt »Bildungs-Brücken: Aufstieg!« durch, das ebenfalls vom Bundesfamilienministerium gefördert wird. Ziel des Modellprojektes ist es, zugewanderte Eltern zu befähigen, die Bildungsverläufe ihrer Kinder zu begleiten. Hierfür werden die Eltern über zentrale und dezentrale Angebote zur Information über das deutsche Bildungssystem und zur persönlichen Weiterbildung informiert. Die Kompetenzen der Eltern werden gestärkt, um die Potenziale der Kinder aktiv zu unterstützen.

Wie wichtig ist für Sie als Verband der interkulturelle Dialog? Sind Kulturzentren Orte, an denen Begegnungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen verstärkt stattfinden könnten?

»Wir haben Euch zu Stämmen und Völkern gemacht, damit ihr einander kennen lernt« ist ein quranischer Vers, der für uns ein Leitmotiv darstellt. Unser Verband setzt sich seit den 1970er-Jahren für den interkulturellen Dialog ein. Der VIKZ ist heute ein wichtiger Dialogpartner auf Bundes- und Landesebene. Damals waren die christlichen Kirchen vornehmlich die Dialogpartner.

Heute brauchen wir einen gesamtgesellschaftlichen Dialog, denn wir sind nicht nur religiöse Menschen, die zur Moschee gehen. Die gemeinsamen Begegnungen finden auch im öffentlichen Raum, in Restaurants, Geschäften, Krankenhäusern, in allen erdenklichen Situationen des Alltags, statt. Jede Begegnung zeigt immer wieder, dass wir in

Deutschland viel Gemeinsames haben und doch wenig voneinander wissen. Deshalb sind Kulturzentren wichtige Orte der Begegnung zwischen Muslimen und Andersgläubigen in dieser Gesellschaft.

Vielen Dank für das Gespräch.

waymo – Plattform für junge Muslime

Abdulla Elyas — Politik & Kultur 1/2012

Auf den ersten Blick könnte waymo.de eine ganz gewöhnliche Medienwebseite für Jugendliche sein. Verschiedenste Uploads von Unterhaltung bis Dokumentation, Bilder, Videos und Audios werden geteilt, hochgeladen, kommentiert und freudig diskutiert. Doch abgesehen davon, dass mehr Satire als Comedy zu sehen ist, mehr Dokumentationen und Sachinformationen zu finden sind als in anderen Jugendforen, dreht sich hier vieles um das Thema Islam.

Grundsätzlich unterscheidet sich der Internet-Medienkonsum eines muslimischen Jugendlichen nicht sonderlich von dem seines nichtmuslimischen Klassenkameraden: Man hat seine Freunde auf Facebook, man teilt Videos auf Youtube und tauscht sich über Twitter aus. Waymo sieht sich als Ergänzung und bietet ein wenig von alledem, mit einem bewusst gewählten thematischen Schwerpunkt.

Die Idee entstand 2006, als man bei Youtube schon lange keinen Überblick mehr hatte und sich auf der Suche nach islamisch-deutschen Inhalten im Dschungel der abermillionen Videos verlor. Die mangelnde Übersicht und die nicht zufriedenstellende Qualität des Angebots waren die Hauptbeweggründe, warum sich fünf Jugendliche ehrenamtlich zusammenfanden und waymo ins Leben riefen. Zudem wollte man Netz-

werke schaffen und fördern, die jugendlichen Muslimen bei ihrer Identitätssuche helfen – ein Thema, das grundsätzlich jeden Jugendlichen beschäftigt, Muslime in Deutschland umso mehr. Selbstverständlich ist waymo als Plattformanbieter vor allem geprägt von den Aktivitäten seiner Nutzer. Doch anders als bei Youtube und Facebook werden regelmäßig auch hier neue inhaltliche Akzente gefördert. So geschehen zum Beispiel durch das Ausrufen des Wettbewerbs »Poet gesucht« vor einigen Monaten. Die sehr erfreulichen Einsendungen waren eine Verknüpfung aus jugendlich-muslimischen Inhalten über Gott und die Welt und das Muslimsein in Deutschland, eingebettet in moderne, deutsche Sprachkunst. In der Jury saßen neben dem Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime Aiman A. Mazyek auch der Schriftsteller Feridun Zaimoglu und die Moderatorin Kristiane Backer. In Events wie diesem bekommt das abstrakte »Kulturschaffen« eine befreiend konkrete Prägung, getrieben durch die sprachliche Kreativität der jungen Nutzer. Über »Integration« redet hier längst keiner mehr.

Inzwischen machen viele engagierte muslimische Jugendliche von diesem Angebot Gebrauch. Waymo wird täglich mehrere tausend Mal angeklickt. Aber auch im nichtmuslimischen Bereich ist waymo durch seine In-

halte und Wettbewerbe bekannt. So wurde über den Comedy-Wettbewerb von waymo auf Spiegel online, bei 3sat und anderen bundesweiten Medien positiv berichtet. Häufig werden die Projekte und Wettbewerbe mit anderen muslimischen Webseiten und Initiativen gestartet, sei es mit der Muslimischen Jugend Deutschland, myumma.de, dem Modelabel Styleislam oder auch der Jugendzeitschrift Cube Mag.

Der typische waymo-Nutzer ist zwischen 15 bis 25 Jahre alt, bewusst religiös, oft gesellschaftlich engagiert und nicht selten mit einem guten Schuss Selbstbewusstsein ausgestattet. Die Journalistin und Autorin Julia Gerlach schreibt diese muslimischen Jugendlichen dem Phänomen »Pop-Islam« zu. Wenn man täglich auf waymo ist und den Jugendlichen zuschaut, sieht man, dass sie sich nur ungern unter einem Label subsumieren lassen. Zu facettenreich und bunt sind die vorhandenen Strömungen; manchmal eher Sturm und Drang, manchmal eher konservativ und manchmal auch völlig liberal. Nicht selten wird deswegen kontrovers und lebhaft diskutiert.

Verstärkt werden in letzter Zeit auch satirische und gesellschaftskritische Videos auf der Plattform geteilt. Behandelt werden etwa Themen wie Rassismus und Fremdenfeindlichkeit, welche waymo-Nutzer momentan offenbar verstärkt beschäftigen. Die Verarbeitung dieser Themen in Videos und Bildern erleichtert in jedem Falle eine konstruktive Auseinandersetzung hiermit – waymo setzt sich mit seinem Angebot dafür ein, dass das Gefühl »Bewusst Muslim, bewusst Bürger« bei seinen Mitgliedern gefördert wird und ein harmonisches Miteinander in der Gesellschaft immer möglich bleibt.

Muslim, deutsch und aktiv

Muslimische Jugendkulturen in Deutschland

Götz Nordbruch — Politik & Kultur 1/2012

»Religiosität ist mir wichtig, aber sie ist nicht alles«, erklärt Melih Kesmen. Genauso wichtig wie sein Glaube sind ihm sein Beruf, seine Herkunft aus dem Ruhrgebiet und seine türkische Identität. Die Art, wie Kesmen den Islam lebt, spiegelt seine Erfahrungen im Einwanderungsland Deutschland wider. Mit der Türkei, dem Herkunftsland seiner Eltern, hat seine Religiosität nur noch am Rande zu tun.

Kesmen steht für eine Generation deutscher Muslime, für die alte Gewissheiten immer weniger Bestand haben. Für den Gründer und Designer des Modelabels »Styleislam«, das sich auf islamische Lifestyle-Produkte spezialisiert hat, ist seine Religiosität auch eine Reaktion auf seine Umwelt. Wie ein Punk reagiere er mit seiner Art, den Glauben zu leben, auf die »Missverständnisse und Zerrbilder«, die in der Öffentlichkeit über den Islam bestehen.

Der Islam ist mit diesen Jugendlichen in Deutschland angekommen. Schließlich zeigt sich im Alltag junger Muslime immer stärker der Einfluss der Sozialisation in der deutschen Gesellschaft. Zwar identifiziert sich eine große Zahl junger Muslime immer noch mit den Herkunftsländern der Eltern. Und auch weiterhin spielen Religion und ethnische Identität für die lebensweltlichen Erfahrungen und Orientierungen von jungen Muslimen eine prägende Rolle. Dennoch ist es

gerade auch in der Begegnung und Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft von großer Bedeutung, dass junge Muslime ihr Selbstverständnis entwickeln.

Verschiedene Studien, die in den vergangenen Jahren durchgeführt wurden, bestätigen die Bedeutung, die der Religion im Alltag junger Muslime zukommt. Dabei ist das Bild keineswegs einheitlich. So beschrieben sich in einer 2007 veröffentlichten Studie 87,2 % der befragten muslimischen Schüler als gläubig. Diese religiöse Selbstwahrnehmung ist allerdings nicht gleichbedeutend mit einer konsequenten Einhaltung islamischer Praktiken. 35,8 % der Befragten erklärten, sie würden nie oder nur ein paar Mal im Jahr beten; 46,9 % gaben an, nie oder nur ein paar Mal im Jahr eine Moschee oder ein Gebetshaus aufzusuchen.

Ein wichtiges Ergebnis der Studien, die in den vergangenen Jahren unter Muslimen durchgeführt wurden, besteht auch in der Bedeutung von Diskriminierungserfahrungen, die Jugendliche im Alltag machen. So gaben in einer Studie 80 % der befragten jungen Muslime an, in den vergangenen zwölf Monaten persönlich mit Ausgrenzung oder Abwertung der eigenen Person konfrontiert worden zu sein. Knapp 27 % der Befragten beschrieben diese Erfahrungen als schwere oder sehr schwere Form der Diskriminie-

rung. Diese Ergebnisse decken sich mit der Einschätzung vieler Muslime, die Mehrheitsbevölkerung stehe den Muslimen überwiegend ablehnend gegenüber.

Das Modelabel »Styleislam« bringt diese Mischung von Erfahrungen und Orientierungen beispielhaft zum Ausdruck. In der Selbstdarstellung heißt es: »Die Skizzen, Motive und Slogans auf unseren Produkten sind nicht nur funky, sondern haben auch Inhalt. Wir kommunizieren den Islam in der Sprache der Jugend, ohne dabei unsere Werte zu verlieren. Checkt unsere Produkte und zeigt, wer wir sind. ›Styleislam – go spread the word.« Die Slogans, die man sich hier auf T-Shirts und Kapuzenpullover drucken lassen kann, reichen von »I love my prophet« bis hin zu »Go Halal«. Das selbstbewusste Bekenntnis zum Islam und zur Gemeinschaft der Muslime steht dabei im Mittelpunkt. »Ummah – be part of it« lautet ein Slogan, der mit der Zugehörigkeit zur weltweiten Gemeinschaft des Islams wirbt. Junge Muslime interessieren sich aber nicht nur für Fragen des Islams und der islamischen Gemeinschaft. In den vergangenen Jahren ist zudem ein verstärktes Interesse an ehrenamtlichem und gesellschaftspolischem Engagement zu beobachten. Das Projekt »Öko-Muslime« der Muslimischen Jugend in Deutschland (MJD) ist ein Beispiel dafür, wie ein wichtiges gesellschaftliches Thema aufgegriffen und in bürgerschaftliches Engagement umgeleitet wird. In dem Projekt geht es darum, das Umweltbewusstsein unter Muslimen zu stärken. In den vergangenen Jahren sind zahlreiche Initiativen entstanden, in denen junge Muslime auf diese Weise ihr Selbstverständnis als deutsche Muslime zum Ausdruck bringen. Vereine wie die MJD, die Lichtjugend oder die Lifemakers, die mit ihren Sommerfreizeiten, Lokalgruppen und Internet-Angeboten auf die Interessen von Jugendlichen ausgerichtet sind, haben mittlerweile starken Zulauf.

Hier spielt die Stärkung der islamischen Identität in Deutschland eine wichtige Rolle. »Es ist schwer, als junger Muslim seine Religion richtig kennen zu lernen.«, heißt es beispielsweise in einer Selbstdarstellung der MJD. Ihr geht es daher darum, »den jungen Muslimen bewusst zu machen, wie wichtig der Wissenserwerb im Islam ist. In der lokalen Arbeit und bei den Kursen erhalten die Jugendlichen Grundlagenwissen. [...] Statt ›rumzuhängen« können die Jugendlichen ihre Religion kennenlernen und praktizieren, Aktivitäten planen und organisieren und in der Gemeinschaft mit anderen muslimischen Jugendlichen viel Spaß haben.« In dieser Orientierung besteht ein wichtiger Bruch mit der Jugendarbeit der großen islamischen Verbände. Im Mittelpunkt steht hier nicht mehr der Bezug zu den Herkunftsländern der Eltern, sondern die Einbindung in die deutsche Gesellschaft. Dies spiegelt sich beispielsweise in Veranstaltungen, in denen der Austausch mit christlichen Trägern, der Polizei oder anderen nichtmuslimischen Akteuren der Zivilgesellschaft gesucht wird.

Dieses Engagement ist nicht gleichbedeutend mit einem Aufweichen religiöser Werte und Überzeugungen. Vereine wie die MJD stehen für sehr konservative religiöse Vorstellungen, die bisweilen auch in Vorbehalten gegenüber gemischtgeschlechtlichen Veranstaltungen und vermeintlich unislamischem Verhalten zum Ausdruck kommen.

In diesem Selbstverständnis zeigt sich ein deutlicher Unterschied zu salafistischen Spektren, die in den vergangenen Jahren verstärkt um junge Muslime werben. Seit 2005 entstanden in Deutschland zahlreiche Netzwerke um salafistische Prediger, die sich der Da'wa, der Missionsarbeit unter Muslimen und Nichtmuslimen, verschrieben haben. Mit ihren wortgetreuen Lehren versprechen charismatische Prediger wie Pierre Vogel oder Ibrahim Abou Nagie gerade Jugendlichen

Halt und Orientierung. Biographische Konflikte und jugendliche Unsicherheiten werden hier mit rigiden Glaubenssätzen und dem Angebot einer verbindlichen Gemeinschaft der Muslime beantwortet. Dabei setzen sie auch auf die street credibility ihrer Fürsprecher. So bemühen sich salafistische Initiativen in der jüngeren Vergangenheit vermehrt, mit ehemaligen Rappern, die sich einer salafistischen Strömung angeschlossen haben, um neue Anhänger zu werben. Die Bekehrung dieser »bad boys« zu gottesfürchtigen Muslimen steht für einen vermeintlichen Ausweg aus der Perspektivlosigkeit vieler junger Muslime.

Junge Muslime sind wie Nichtmuslime auf der Suche nach Identität, Gemeinschaft und Orientierung. Ihre Erfahrungen in der Mehrheitsgesellschaft spielen dabei eine immer wichtigere Rolle. Gerade junge Muslime sehen im Bekenntnis zum Islam und in der Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft immer weniger einen Widerspruch. Eine Einbürgerung des Islams ist insofern nicht gleichbedeutend mit einem Zurückdrängen des Islams in den privaten Raum. Als deutsche Staatsbürger bemühen sich junge Muslime zunehmend, ihre Interessen auch in die hiesige Gesellschaft einzubringen.

Jung, muslimisch, aktiv

Das JUMA-Projekt in Berlin

Sawsan Chebli — Politik & Kultur 4/2012

Im Sommer des Jahres 2010 erscheint das Buch »Deutschland schafft sich ab« von Thilo Sarrazin. Monatelang erleben wir in Deutschland eine hochemotionale und in weiten Teilen unsachliche Debatte über die Integration von Muslimen und ihre Zugehörigkeit zu Deutschland. Studien werden veröffentlicht, die einen direkten Zusammenhang zwischen der Religiosität und der Gewalt von jungen Muslimen konstatieren. Die These lautet: je religiöser, desto gewaltbereiter. Vermeintliche Islamexperten melden sich und meinen genau zu wissen, was junge Muslime denken, was ihre Motivation und ihr Antrieb ist und wie sie zu diesem Land stehen. Die Jugendlichen selbst kommen nur selten zu Wort. Die Senatsverwaltung für Inneres und Sport in Berlin sah darin eine Gefahr für den friedlichen Zusammenhalt in der Gesellschaft. Das Risiko, so die Grundannahme, dass sich junge Menschen von der Gesellschaft abwenden, empfänglich sind für bestimmte Ideologien und sich radikalieren, steigt, je stärker sich junge Muslime aufgrund ihrer Religion ausgrenzen, ausgegrenzt und diskriminiert fühlen. Demnach musste ein Forum geschaffen werden, das den Dialog mit jungen Muslimen auf Augenhöhe und im Respekt füreinander gewährleistet. Aus diesen Überlegungen heraus entstand das JUMA-Projekt.

JUMA steht für jung-muslimisch-aktiv. Juma bedeutet im Arabischen zudem »Gemeinschaft«. Das Projekt verfolgt zwei Ziele: Erstens geht es darum, die Stimme muslimischer Jugendlicher hörbar zu machen, ihnen die Möglichkeit zu bieten, ihre Meinungen und Positionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit zu artikulieren. Ein weiteres Ziel des Projekts ist es, junge Muslime dafür zu gewinnen, Verantwortung zu übernehmen und Gesellschaft mitzugestalten. Sie sollen als Multiplikatoren und Vorbilder aufgebaut werden und andere junge Menschen mit auf den Weg nehmen. Für die Umsetzung dieser Ziele arbeitet das Projekt eng mit muslimischen Gemeinden und Verbänden zusammen.

Träger des JUMA-Projekts ist die RAA (Regionale Arbeitsstellen für Bildung, Integration und Demokratie). In gemeinsamer Steuerungsverantwortung mit der Berliner Innenverwaltung wird das JUMA-Projekt umgesetzt. Der Schirmherr ist der Senator für Inneres und Sport, Frank Henkel. Zielgruppe sind junge Muslime zwischen 15 und 25 Jahren. Die Auswahl der Jugendlichen erfolgt vor allem über Moscheevereine und islamische Jugendorganisationen. Bisher nahmen ca. 100 muslimische Jugendliche aus Berlin teil. Es sind Sunniten wie Schiiten dabei. Unter ihnen folgen einige einem streng orthodoxen Islam, andere orientieren sich eher su-

fisch-spirituell. Auch ethnisch spiegelt JUMA eine große Vielfalt wider. Es sind 14 verschiedene Ursprungsländer vertreten. Trotz dieser Vielfalt haben alle JUMAs ein Ziel: Als junge Muslime Gesellschaft mitgestalten. Eine Teilnehmerin hat dies mit einem Satz auf den Punkt gebracht: »JUMA ist vielfältig und doch eins«.

JUMA setzt auf Empowerment und Ownership. Die Jugendlichen bestimmen das Programm. So haben die JUMAs im Rahmen einer Open-Space-Veranstaltung im März 2011 sechs Themen ausgewählt, die künftig den Kern ihres Engagements bilden sollten: Medien, Chancengleichheit, Partizipation, Identität, muslimische Vielfalt, politischer Umgang mit dem Islam. Im Mai 2011 wurde der Teilnehmerkreis durch Jugendliche anderer Konfessionen erweitert. So ist die Themengruppe JUGA entstanden. JUGA steht für jung-gläubig-aktiv und soll den interreligiösen Dialog im JUMA-Projekt fördern.

Die Aktivitäten des Projekts erfolgen in drei Bereichen: erstens Diskussionsrunden mit Entscheidungsträgern aus Politik, Medien, Wissenschaft und Kultur, zweitens Aktionen und drittens Fortbildungen. Im ersten Projektjahr wurden mehr als 60 Veranstaltungen durchgeführt. Diese reichten von großen Podiumsveranstaltungen im Berliner Abgeordnetenhaus bis zu kleineren Gesprächsrunden im Deutschen Bundestag, in Stiftungen, Moscheen und Kirchen.

In diesen sieben Themengruppen treffen sich die Jugendlichen mindestens zweimal im Monat, um Inhalte zu vertiefen und Positionen zu entwickeln, über die sie dann mit ihren Gesprächspartnern diskutieren. Zu diesen zählen unter anderem der Präsident des Deutschen Bundestages, Dr. Norbert Lammer, der Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland, Stephan Kramer und die Islamwissenschaftlerin, Professorin Dr. Gudrun Krämer. Die JUMAs treffen aber

auch Akteure, die islamkritisch sind. Das Gespräch mit dem Autor und Islamkritiker Hamed Abdel Samad wurde von allen Beteiligten als wichtige Erfahrung und Bereicherung empfunden.

Damit die JUMAs ihre Vorstellungen, Ziele und Ideen auch in die Tat umsetzen können, unterstützt das Projekt die Planung und Umsetzung von Aktionen und Kampagnen. Anlässlich des 10. Jahrestages der Terroranschläge vom 11. September hat die interreligiöse JUGA Gruppe unter dem Motto NEIN! ELEVEN den Song »Sweet Coexistence« entwickelt. Zum Song haben die Jugendlichen ein Video gedreht und einen vier Meter hohen »Common Future Turm« gebaut, bestehend aus 200 von Kindern und Jugendlichen mit ihren Wünschen und Hoffnungen für eine friedliche Zukunft bemalten und beschrifteten Kisten. Der Turm wurde im Jüdischen Museum Berlin ausgestellt.

Im Rahmen der Wahlen zum Berliner Abgeordnetenhaus im September 2011 haben die JUMAs eine Kampagne gestartet, um für eine größere Wahlbeteiligung unter Muslimen zu werben. Es wurden Wahlprüfsteine veröffentlicht, ein Wahlauftritt von 50 Berliner Imamen und Moscheevorständen organisiert und die Freitagspredigt vor dem Wahlsonntag genutzt, um für den Urnengang zu werben. In diesem Jahr wird JUMA eine Aktion zum Einfluss islamischer Kulturen auf europäische Zivilisationen Europas durchführen. Diese Kampagne dient dazu, das Selbstbewusstsein junger Muslime zu stärken und Inklusion zu fördern. Gleichzeitig sollen auch Beiträge und Mitwirkungen anderer Kulturen zu muslimischen Errungenschaften verdeutlicht werden. Kooperationspartner sind das Museum für Islamische Kunst und das Deutsche Historische Museum. Diese Kampagne ist eingebettet in die Zielsetzung von JUMA für die nächsten Wochen und Monate. Durch gezielte Ansprachen sollen künftig

vor allem junge Menschen, die auf der Suche sind nach Identität und gesellschaftlich vor allem durch Bildungsdefizite abgehängt sind, gestärkt und der Versuch unternommen werden, ihnen eine Heimat zu vermitteln. Die JUMAs können hier als Vorbilder fungieren. Eine Teilnehmerin von JUMA hat es so formuliert: »Mein Beitrag für JUMA ist genau der Beitrag, den ich für Deutschland, meine Heimat, sehe. Ich fühle mich verpflichtet, als Bürgerin mit anzupacken und zu helfen, wo es auch nur geht. Mit JUMA kann ich nicht nur mein eigenes Wissen erweitern, sondern ich helfe auch den Generationen muslimischer Jugendlicher nach uns, sich der Gesellschaft zugehörig zu fühlen und ihnen zu zeigen, dass dies im Einklang mit der Religion und Herkunft möglich – sogar perfekt – ist.« Diese Worte machen deutlich, dass JUMA kein Projekt ist, sondern eine Vision.

Erziehung zwischen den Kulturen Wertewelten muslimischer Jugendlicher im Klassenzimmer

Nadjib Sadikou — Politik & Kultur 1/2012

Niemand dürfte daran zweifeln, dass unsere gegenwärtige Gesellschaft eine Schaubühne von diversen Lebensentwürfen und Wertewelten ist. Die immer wachsenden Migrationsströme, die globalisierten Finanz- und Warenmärkte und nicht zuletzt die transnationalen Informationsflüsse beziehungsweise Medienstrukturen haben dazu geführt, dass einerseits die Grenzen zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« zusehends verwischen und das Ineinanderfließen verschiedener kultureller Codes und Scripts andererseits ansteigt. Die Debatten um »Trans-Konzepte« und das Stichwort »Postmoderne« lassen eine Gesellschaftsdiagnose erschließen, die auf Prozesse zunehmender kultureller Heterogenität, aber auch Kategorien der Vermischung von Denk- und Handlungsmustern hinweist.

Dieses heterogene Gesellschaftsbild zeigt sich prototypisch in der Erziehung beziehungsweise (Selbst-)Bildung muslimischer Jugendlicher: Sie sind nicht nur von der Bildungsinanz ihrer jeweiligen Familie mit deren entsprechenden Werten geprägt, sondern nehmen die von außen an sie herangetragenen »symbolischen Anrufungen« (Louis Althusser) an und werden somit zu einem Kompositum formiert und formatiert. Ihre Erziehung verläuft daher nicht monokulturell, sondern erfolgt zwischen den christlich

orientierten Werten der Schule und den islamisch geprägten Riten des Elternhauses. Sich zwischen schulischen Anforderungen und familiären Gepflogenheiten zu bewegen, bedeutet daher für diese muslimischen (aber auch für andere nichtchristliche) Jugendlichen ein Sammeln von diversen Werten und Werten, das ihnen erlaubt, sich die im Klassenzimmer vermittelten Werte mit einer »doppelblickenden« Wahrnehmung anzueignen und kraft dessen die radikale Logik des »Entweder-Oder« zu Gunsten einer aus- und verhandlungsfördernden Haltung abzulegen.

Die Macht der flexiblen Werteaushandlung

Das Aufwachsen zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen sollte bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland keineswegs zu einer Tragödie werden. Die Begegnung und Auseinandersetzung mit andersreligiösen Werten sollte vielmehr zu einer Entfaltung des Selbstverständnisses und der religiösen Flexibilität in der Zivilgesellschaft und speziell im Klassenzimmer beitragen. In diesem kleinen pädagogischen Raum, wo die Schülerschaft verschiedene kulturelle Hintergründe aufweist, müssen die meisten muslimischen Jugendlichen in Deutschland, vor allem wenn sie nicht über

den Kreißsaal zugewandert sind, den Spagat zwischen den verschiedenen Wertevorstellungen der Familie und der Schule bewältigen: In vielen muslimischen Familien werden Werte wie Zusammengehörigkeit, Ehrenhaftigkeit und Loyalität vermittelt, während in der Schule der Fokus vielmehr auf dem Individualismus liegt. Dies stellt dennoch in Anbetracht der jugendlichen Trends beziehungsweise Entwicklungen der letzten Jahre keine Problematik mehr da. Die verschiedenen Labels und Slogans wie zum Beispiel »Türkisch und Deutsch!«, »Muslimisch-Weiblich-Deutsch!« oder »Pop-Islam« und »Style-islam« deuten unverkennbar auf das Engagement vieler muslimischer Jugendlicher, ihre »plurale Identität« (Amartya Sen) kund zu tun, indem sie mit allen Mitteln ihre aufgeklärte Religiosität zu kontextualisieren versuchen und den interkulturellen beziehungsweise interreligiösen Dialog auf eine originelle Art gestalten. Auf der Homepage der Muslimischen Jugend in Deutschland (MJD) lässt sich lesen, dass das Hauptanliegen darin bestünde, den Dialog zwischen verschiedenen Religionen, Nationalitäten und Kulturen zu vertiefen. Ähnliche gesellschaftsreligiöse Einstellung ist dem Projekt »Junge Islam Konferenz – Berlin 2011« inhärent, das Schülern und Studenten relevantes wie übergreifendes Hintergrundwissen zu den Themenbereichen Verhandlungsinteraktion sowie zur sozialen und politischen Lage von Muslimen vermitteln will.

Das Verbot einer Radikalität beziehungsweise das Gebot einer Flexibilität, das dem Engagement vieler muslimischer Jugendlicher in Deutschland zugrunde liegt, lässt sich in der islamischen Bildungsphilosophie der ersten abassidischen Bildungseinrichtung Baitul-Hikma im Bagdad des beginnenden 9. Jahrhunderts n. Chr. zurückverfolgen, in der Erziehung als individuelle und zugleich gesamtgesellschaftliche Verantwort-

ung wahrgenommen wurde. (Vgl. Harry Harun Behr »Mein Gott – Dein Gott«). Der Koran selbst verpflichtet im Vers 13 der 49. Sure zu dieser Flexibilität wie folgt: »O ihr Menschen, wir haben euch von einem Mann und einem Weib erschaffen und euch in Völker und Stämme eingeteilt, damit ihr liebevoll einander kennen mögt«. In dieser Passage ist zweierlei festzuhalten: (1) Es geht hier nicht um eine Trennung zwischen Christen, Muslimen, Juden usw., sondern vor allen Dingen um »Menschen«, unabhängig von kultureller und religiöser Zugehörigkeit. (2) Das genannte »Kennenlernen«, das eine permanente Aushandlung impliziert, muss nicht an der Oberfläche bleiben. Man sollte eher zu einem Punkt kommen, wo der Angehörige einer Religion A nicht die Anhänger der Religion B als ungläubig abqualifiziert, sondern mit ihnen in einen Dialog tritt. Das arabische Verb »Ta anrafa« ist hier nicht mit »An rafa« zu verwechseln, denn Letzteres bedeutet lediglich »kennen«. Das Prefix »Ta« (ت), in »Ta anrafa« kann als Synonym für »zwischen« oder »mit« übersetzt werden. Ich würde sogar hier behaupten, dass es um eine gebührende Anerkennung von anderen Religionen und deren Werte geht. Es handelt sich hier daher nicht um eine passive Toleranz, nicht um ein Feigenblatt, hinter dem sich moralische Indifferenz und intellektuelle Schwäche à la Thilo Sarazzin verbergen. Es geht vielmehr – wie man bei vielen muslimischen Jugendlichen im Klassenzimmer beobachten kann – um eine »Kunst der Verschränkung« von Werten. Ich meine damit eine Haltung beziehungsweise eine mentale Disposition, die sehr reich an Überschneidungen und Wechselwirkungen, an Zusammenhängen und Aushandlungen ist. Im Manuskript einer Rundfunksendung in SWR2 am 24. April 2005 über »Daheim in der Fremde« bringt der aus dem Iran stammende und in Deutschland aufgewachsene Schriftsteller Navid Kermani diese

Kunst der Verschränkung und Aushandlung von Wertewelten wie folgt zum Ausdruck: »[...] Zum Beispiel sieze ich meine Eltern auf Persisch, was im Deutschen nicht mehr möglich ist, ohne sich lächerlich zu machen. Also versuchte ich schon damals zu vermeiden, meine Eltern auf Deutsch anzusprechen. [...] Ich suchte andere, indirekte Formulierungen, denn andernfalls hätte ich sie duzen müssen, und das wäre mir unangenehm gewesen.« Aufgrund der beschriebenen transreligiösen und -kulturellen Ressourcen vieler muslimischer Jugendlicher muss der Diskurs über Werte mit ihnen neu gestaltet werden.

Wertediskurs mit muslimischen Jugendlichen im Klassenzimmer

Das oben dargestellte Engagement vieler muslimischer Jugendlicher, ihre Religion und ihre jeweiligen Kulturen in Deutschland einzubürgern, ohne sie zurückzudrängen, dürfte ein unverkennbares Signal sein für eine Korrektur beziehungsweise eine neue Haltung von Lehrkräften im Klassenzimmer. Bei muslimischen Jugendlichen, die ein interkulturell und -religiös verwobenes Leben führen, muss jede Thematisierung von Werten nicht zu undifferenzierten Schlüssen führen, zumal es manche kulturelle Elemente gibt, die mit der Religiosität dieser Jugendlichen mitschwingen. Lehrkräfte dürfen hier nicht zu einer »undifferenzierten Reaktion« (Tzvetan Todorov, »Die Angst vor den Barbaren«) greifen, sondern müssen im Klassenzimmer eine sachliche Diskussion gestalten, die auf der Suche nach Ähnlichkeiten und gegenseitiger Akzeptanz von Differenzen gründet. Nur auf diesem Weg kann die selbstverständliche Konfluenz von Werten wahrgenommen und das Klassenzimmer als eine Plattform der Erziehung zwischen den Kulturen und Religionen erfolgreich genutzt werden.

Muslime als gewalttätige Machos?

Zum Zusammenhang von Geschlecht, Gewalt und Religion

Haci Halih Uslucan — Politik & Kultur 1/2012

Der öffentliche Diskurs um muslimische Jugendliche ist nach wie vor von Klischeebildern durchzogen, gleichwohl hierzu in den letzten Jahrzehnten eine substanzielle empirische Forschung existiert.

Geht es um die Mädchen, werden Mitleids- und Beschützeraffekte aktiviert und gefragt, wie man diese »armen und unterdrückten Wesen« von ihren »barbarischen Vätern und Brüdern« befreien kann. Der Diskurs über Jungen dagegen ist vielfach von Empörung und Skandalisierung begleitet: »jung, brutal, muslimisch«, manchmal auch noch »leistungsunwillig« und »verloren«. Zwar wird intensiv thematisiert, welche Probleme diese Jugendlichen uns, der Mehrheitsgesellschaft, machen, doch dass diese in ihrem Leben auch Probleme haben, wird kaum zur Kenntnis genommen. Die ethnisierende Macht der »Negativklischees«, wie Michael Tunç das präzise herausarbeitet, produziert dabei »systematische blinde Flecken« und verdeckt oder ignoriert andere, aber genauso relevante lebensweltliche Themen (Tunç, Männlichkeiten in der Migrationsgesellschaft, 2010). Denn denkbar ist auch, dass ein offensives, selbstbewusstes und forderndes Auftreten von jungen Muslimen ein Zeichen darstellt, dass dieses Land nun auch zu ihrer Heimat geworden ist, sie bestimmte Gleichheitsgrundsätze verinner-

licht haben und Rechte fordern, die lange das Privileg der Einheimischen waren. Damit fallen sie aber als »Aufmuckende« auf.

Verlässt man aber diesen normativ zurichtenden Blick, so ist erst einmal zu konstatieren, dass die Jugend stets einen Schwellenzustand und eine gefährdete Übergangsphase darstellt, unabhängig von religiöser Ordnung und Zugehörigkeit. Denn die Jugend – als ein Transitorium – ist eine Phase intensiver Sinnkonstruktionen, die die Individuen vor besondere Anforderungen stellt. Zugleich ist sie eine Zeit physischer (Pubertät) und psychischer Umbrüche (aktive Identitätsentwicklung), in denen alle Jugendlichen gehäuft Normabweichung, Rebellion und impulsives Verhalten zeigen. Die dabei sich entwickelnden Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit beziehungsweise geschlechtsspezifischer Sozialisationsmuster sind zum einen sowohl auf herkunftskulturelle Vorgaben zurückzuführen, werden auf der anderen Seite jedoch auch von sozialstrukturellen Merkmalen sowie Einflüssen der Aufnahmegesellschaft, so etwa Akzeptanz in der Peergroup etc., auf komplexe Weise modelliert (Huxel, Männlichkeit kontextualisieren, 2008).

Die Engführung von Religion (Islam) und der Gewaltbelastung ist aus empirisch-psychologischer Sicht kaum haltbar; denn die

Forschungen zur Entwicklung Jugendlicher weisen zum einen das Geschlecht und zum anderen das Alter (beziehungsweise das Erstauffälligkeitsalter) sowie die frühe Gewalterfahrung im Elternhaus als die stärksten Prädiktoren für die Entwicklung und Aufrechterhaltung von devianten Verhaltensweisen aus; nicht aber – entgegen allen Kulturalisierungen – die religiös-kulturellen Aufwachensmuster.

Was heißt das? So legen zum Beispiel die Auswertungen eines 40-jährigen Kriminalitätstrends in England zwischen den Geschlechtern sehr klar dar, dass zum einen eine dramatische Verschiebung von einem 11:1 Verhältnis im Jahre 1957 zu einem 4:1 Verhältnis im Jahre 1995 stattgefunden hat, es also auf der einen Seite eine leichte Angleichung der Geschlechter gibt, aber dennoch die überwältigende Mehrheit männlichen Geschlechts ist (Rutter, *Antisocial Behavior by Young People*, 1998). Auch Studien in Deutschland berichten weitestgehend von einem 4:1 Verhältnis.

Darüber hinaus ist das Alter, ab dem eine kriminelle Tat begangen wird (»age of onset of antisocial behavior«), ein relativ zuverlässiger Hinweis für eine spätere kriminelle Belastung. Ein früher Beginn geht mit einer erhöhten Gewalt- und Delinquenzrate einher. Nicht zuletzt sind Personen, die im Elternhaus Gewalt erfahren, stärker der Gefahr ausgesetzt, später auch selbst gewalttätig zu werden. Auch hängt die Entwicklung gewalttätigen Verhaltens vom Bildungshintergrund ab. Das gilt sowohl für intrakulturelle als auch interkulturelle Variationen der Gewaltausprägung. So ist zum Beispiel die höhere Gewaltbelastung von Hauptschülern gegenüber Gymnasiasten ein Befund, der sich durch viele Studien durchzieht (Popp u. a., *Es gibt auch Täterinnen*, 2001). Der besuchte Schultyp ist oftmals ein Indikator künftiger beruflicher Zukunftsperspektiven von

Jugendlichen. Schüler mit einem schlechten oder fehlenden Schulabschluss spüren, dass ihre Zukunft eher unplanbar ist und sie konjunkturellen Lagen ausgeliefert sind. Diese Resignation kann dann auch in Aggression oder andere deviante Verhaltensweisen münden.

Die Implikation ist also, will man nicht diffamieren, sondern seriös berichten, zuvor die zentralen Belastungsmerkmale und ihre Unterschiede zwischen Muslimen und der Vergleichsgruppe herauszuarbeiten, bevor eine religiöse oder ethnische Zuschreibung der Merkmalsausprägung erfolgt. In den eigenen Studien konnten wir feststellen, dass die Gewaltrate der türkischen Jugendlichen (von denen anzunehmen ist, dass ein Großteil auch eine islamische Religionszugehörigkeit aufweist), bei Kontrolle des Bildungshintergrundes nur bei der Akzeptanz von Gewalt signifikante Unterschiede aufwies. Es ließ sich jedoch kein statistischer Unterschied bei den aktiven Gewalttaten finden (Uslucan, *Erziehung und psychisches Wohlbefinden*, 2009).

Die Begründung von jugendlichem Gewalthandeln aus einer religiösen Motivation ist aus verschiedenen Gründen fehlgeleitet: Zunächst ist daran zu erinnern, dass muslimische Religiosität sich, unabhängig vom Einfluss der Migration, nach Glaubensrichtung oder Rechtsschulen, nationalen Prägnungen, städtischen und ländlichen Formen, Lebensalter, Grad der Religiosität unterscheidet; das heißt, das, was für die eine Richtung zutreffen mag, für die andere schon nicht mehr zutrifft.

Auch ist festzuhalten, dass entwicklungspsychologisch die religiösen Einstellungen sich erst in der späteren Adoleszenz verfestigen, zu einer Phase also, in der die Gewaltbelastungen wieder abklingen. Ferner sind für ein Verständnis von Gewalthandlungen sowohl situative als auch personelle und inter-

personelle Aspekte zu berücksichtigen. Eine Linearität von Geschlechterrollen, Gewaltakzeptanz, Stärke der Religiosität bis hin zum islamischen Extremismus beziehungsweise Radikalismus ist nicht gegeben, weil hierbei auch individuelle Persönlichkeitsmerkmale, wie etwa die Ambiguitätstoleranz, rigide, autoritäre Persönlichkeit und die konkrete Situation auf das Gewalthandeln entscheidenden Einfluss haben. Abschließend ist in Erinnerung zu rufen, dass muslimische Religiosität in den gegenwärtigen Diskursen stark implizit aus einer Perspektive des Integrationsrisikos betrachtet wird, dabei aber kaum die auch vorhandenen positiven Ressourcen für die Persönlichkeitsentwicklung gesehen werden, die aber einen wichtigen Baustein zum Verständnis muslimischer Identitäten bilden.

»Mein Gesicht ist privat« Warum manche Frauen Gesichtsschleier tragen und Deutschland sich eine Burka-Debatte sparen sollte

Stephanie Doetzer — Politik & Kultur 1/2012

Schwarz verhüllt von Kopf bis Fuß, nur ein Augenschlitz bleibt frei: Für Menschen in Jeans und T-Shirt gibt es wohl kein Kleidungsstück, das mehr Kopfschütteln auslöst als der islamische Gesichtsschleier. Die Person darunter ist nicht zu sehen – und eignet sich dadurch umso besser als Projektionsfläche für eigene Vorstellungen. Doch die bisherigen europäischen Burka-Debatten führen in eine Sackgasse. Weil diejenigen nicht zu Wort kommen, um die es geht: Frauen, die selbst einen Gesichtsschleier tragen.

Seit drei Jahren führe ich Gespräche mit Frauen, die Gesichtsschleier tragen. Angefangen hat es mit einer Begegnung auf der Damentoilette in Doha. Eine neue Kollegin stand am Waschbecken, lüftete ihren Gesichtsschleier und lächelte ein so offenes Lächeln, dass wir die nächste halbe Stunde vor den Toiletten standen und uns über Gott und die Welt unterhielten.

Noura hat mich eingeführt in die Welt der vollverschleierten Frauen. In eine Welt, die wenig zu tun hat mit jenen Vorstellungen, die die öffentlichen Debatten in Europa prägen, wenn es um den Gesichtsschleier geht.

Es beginnt mit der Wortwahl: Die Frauen selbst sprechen nicht von »Burka«. Burkas sind die hellblauen Säcke, hinter denen afghanische Frauen unter den Taliban verschwanden. Da sie weder in Europa noch

in der arabischen Welt getragen werden, braucht es dort keine »Burka-Debatte«. Die Debatte ist, wenn überhaupt, eine über den Niqab, jenes Stück Stoff vor Nase und Mund, das in Kombination mit einem Hijab, also einem Kopftuch, und einer Abaya, einem meist schwarzen Übergewand, getragen wird.

Wer Gesichtsschleier in Paris diskutiert, das Thema aber mit Fotos aus Peshawar illustriert, der zeigt damit, dass er entweder nicht weiß, worum es geht oder mit falschen Assoziationen spielt. Doch worum geht es den Frauen selbst, jenen vollverschleierten Frauen, die in den öffentlichen Debatten allenfalls als Objekte auftauchen, fast nie als eigenständige Individuen?

Noura hat damals einen Satz gesagt, der mir in Interviews immer wieder begegnet ist: »Mit dem Gesichtsschleier fühle ich mich sicher. Ich bin nicht mehr so nervös. Der Schleier ist mein Schutzschild.« Ein Schutzschild braucht nur diejenige, die die Welt draußen als latente Bedrohung empfindet und genau dieses Gefühl ist bei meinen Gesprächspartnerinnen weit verbreitet. Die einen, vor allem in den Golfstaaten, sind so behütet aufgewachsen, dass sie sich die Welt nie erschließen konnten: Es gibt keine Kontakte zu Männern außerhalb des direkten Familienkreises, kein Alleine-durch-die-Stadt-Gehen, kaum einen Moment ohne Aufsicht.

Andere – darunter viele Konvertitinnen – haben mit der Welt experimentiert, sich daran die Finger verbrannt und in einer streng formalistischen Religiosität einen Rückzugsort gefunden.

Gemeinsam haben viele dieser Frauen, ob Muslimin qua Geburt oder Konversion, den Wunsch »alles richtig zu machen«. Nur sehr wenige betrachten das Tragen eines Gesichtsschleiers als islamische Pflicht, fast alle betonen, dass es eine freie Entscheidung sei, heben sich aber gerade durch die »Freiwilligkeit« von jenen Glaubensschwestern ab, die sich »nur« ans Notwendige halten.

Überraschend mag sein, dass Frauen hinter dem Gesichtsschleier sich nicht selten als »Feministinnen« bezeichnen. Sie sagen, sie wollen nicht nach Äußerlichkeiten beurteilt werden, nicht Modetrends hinterherhecheln, sondern nach ihren inneren Werten beurteilt werden. Dass auch der Gesichtsschleier letztlich eine Äußerlichkeit ist, vielleicht sogar eine islamische Mode, wird von manchen geflissentlich übersehen – und von anderen für die eigenen Zwecke genutzt. Trägt eine Frau den Gesichtsschleier, um ihrer Religiosität Ausdruck zu verleihen, kann sie sich in vielen islamisch geprägten Gesellschaften darauf verlassen, dass ihr in konservativen Kreisen ein guter Ruf vorausseilt. Mögen auch säkulare arabische Muslime noch so sehr über den Niqab schimpfen, all diejenigen, die in einer strengen Religiosität die Lösung aller arabischen Probleme sehen, treten einer vollverschleierte Frau mit Achtung, oft Bewunderung entgegen. Das bisher Gesagte gilt vor allem für Frauen, die sich für den Gesichtsschleier entscheiden, in deren Familien er aber nicht zur Tradition gehört. Oft wird der Niqab gegen den Widerstand der Eltern durchgesetzt, die Tochter grenzt sich ab von ihrer kulturellen Herkunft und vertraut lieber saudischen Fernsehpredigern als dem Kulturislam der eigenen Familie.

In den arabischen Golfstaaten, in denen der Niqab oft zum Anstand gehört, herrscht mehr Pragmatismus vor. »Wir denken nicht viel darüber nach, wir tragen das einfach«, erklärt mir Nashwa in Doha. Die Religion taucht in diesen Gesprächen nur am Rande auf. Viel wichtiger sind die praktischen Vorteile, die ein Gesichtsschleier dort mit sich bringt.

»Arabische Gesellschaften sind so indiskret«, klagt eine junge Frau in Katar. »Die Frauen in der Familie meines Mannes fragen mich dauernd: ›Warum war dein Handy aus? Wie geht es mit Deinem Mann? Wann habt ihr das letzte Mal miteinander geschlafen? Warum bist Du noch nicht schwanger?‹ Der Gesichtsschleier ist meine Art zu sagen: Haltet Euch aus meinem Leben heraus – das geht Euch nichts an!«

Viele der Frauen fühlen sich unter ständiger Beobachtung – und tragen in den Shopping Malls von Doha und Dubai den Gesichtsschleier nicht aus religiösen Gründen, sondern einfach, um nicht erkannt zu werden. Wer hinter einem Gesichtsschleier aber ein Mauerblümchen erwartet, liegt meistens falsch: Während manche Musliminnen mit Hilfe des Schleiers tatsächlich einer als dekadent empfundenen Welt den Rücken zukehren, wissen andere mit dem Gesichtsschleier zu kokettieren und ihre Weiblichkeit in Szene zu setzen. In Kombination mit hohen Absätzen und teurer Handtasche wird der Ganzkörperschleier vom Versteck zum Hingucker. »Wieso sollten es fremde Männer verdienen, mich zu sehen? Mein Gesicht ist privat!«, sagt mir eine perfekt geschminkte katarische Diva mit einer solchen Portion Stolz, dass sich die Frage nach der »Unterdrückung« erübrigt.

Fast allen gemeinsam ist jedoch eine bestimmte Auffassung vom Verhältnis zwischen Mann und Frau: Jede Begegnung gilt als sexualisierte Begegnung. Indem der Schleier den ganzen Körper bedeckt, dehnen

sich die Definitionen von Reiz und Scham auf besondere Weise aus: Alles wird zum Schambereich – und zugleich gilt alles als sexueller Reiz. Jedes Haar, jede Nase, jeder Unterarm. Für einige Frauen sogar die Stimme, weshalb im Extremfall auch ein Gespräch mit Männern als anstößig gilt.

Was bedeutet das für Deutschland? Zweierlei: Ein großer Teil der vollverschleierten Frauen sind Touristinnen aus den Golfstaaten, die Shoppen gehen oder Familienangehörige zum Klinikaufenthalt in Deutschland begleiten. Ihretwegen lohnt sich keine Debatte. Die anderen wiederum tragen den Niqab aus Überzeugung und verteidigen vehement ihre Wahl – mit umso flammenderen Worten, je mehr Gegenwind sie spüren. Niqab-Foren im Internet sind voll von Frauen, die sich gegenseitig ermuntern: Je schwieriger der Alltag mit dem Schleier, so heißt es, desto reicher wird Allah ihre Entscheidung einst belohnen. Wer den inner-islamischen Diskurs zum Thema über die letzten Jahre hinweg mitverfolgt hat, der weiß: Wenig hat dem Gesichtsschleier solchen Auftrieb gegeben wie das Burka-Verbot in Frankreich.

Doch was, wenn eine Frau tatsächlich vom Ehepartner zum Schleier gezwungen wird? Meine Interviewpartnerinnen waren in ihren Antworten eindeutig: »Dann muss sie sich einen anderen Mann suchen.« Und fast alle fügten hinzu: »Wenn er genug Macht über seine Frau hat, sie zum Schleier zu zwingen, dann hat er auch genug Macht, sie nicht mehr aus dem Haus zu lassen.« Wem also ist mit einem Verbot geholfen? Niemandem. Allenfalls jenen islamischen Fernsehpredigern, die die Munition für ihre Predigten am liebsten aus Europa bekommen.

Verhängte Ansichten

Was steckt oder besser wer steckt eigentlich hinter einem Niqab oder einer Burka?

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 5/2012

Es ist ein Bild für die Götter. Ein Bild zum Schmunzeln, zum Weinen, zum Zweifeln und zum Verzweifeln. In Amasra, einer vor mehr als zweieinhalbtausend Jahren von Pontusgriechen gegründeten Stadt am Schwarzen Meer, fotografiert eine junge Frau aus Saudi-Arabien Bazarszenen. Mit ihrem iPad lichtet sie Kinder ab, fotografiert Frauen beim Einkaufen, Männer beim Teetrinken, Händler im Gespräch, schlafende Katzen, dösende Hunde. Ihr beliebter Ehemann schaut in engem T-Shirt und halblangen Hosen bei 36 Grad im Schatten zu. Alles normal. Aber eines irritiert. Die ob ihrer gewandten Bewegungen und schlanken Gestalt offenbar junge Frau trägt ein Abāya genanntes schwarzes Ganzkörpergewand, schwarze Handschuhe, ein schwarzes Kopftuch und einen, Niqāb genannten, schwarzen Gesichtsschleier. Den schmalen Seeschlitz verbirgt eine breite Sonnenbrille. Sie fängt die Welt in ihrer Vielfalt und Schönheit mit ihrem iPad ein. Sie selbst versperrt sich dieser Welt, verweigert sich den Menschen, die sie fotografiert und huscht wie ein dunkler Schatten durch die sonnendurchfluteten Gassen Amasras.

Wandelnde Zelte werden diese Erscheinungen von Spöttern in Istanbul genannt. Sie gelten ihnen als lebender Beweis für die Fortdauer einer Beduinenkultur in den arabischen Ländern am Persischen Golf. In großer

Zahl kommen sie alljährlich in die Metropole am Bosphorus. Sicher, auch in München, Berlin, Stuttgart und Köln tauchen sie auf. Aber nirgends außerhalb ihrer Herkunftsländer sind sie so zahlreich wie in Istanbul. Das türkische Tourismusministerium umwirbt sie. Sie sind der islamisch-konservativen Führung des Landes hochwillkommen. Sie treten »gesittet« auf; sie geben viel Geld aus; sie kaufen gern und teuer ein und sie hängen nicht wie westliche Touristen Bier und Wein trinkend in und vor den Kneipen Istanbuls herum. Doch in ihrer schwarzen Unkenntlichkeit und ihrem konsumorientierten Auftreten verkörpern sie zwei gleichermaßen bedenkliche Grundströmungen unserer Zeit: eine rückwärts gewandte Deutung der Religion sowie einen ans religiöse grenzenden Materialismus. Beides ist gleichermaßen Gift für unseren gestressten Planeten.

Die Vollverschleierung wird sowohl mit der Tradition in den arabischen Golfländern als auch mit religiösen Vorschriften aus den Tagen des Propheten begründet. Auf der arabischen Halbinsel – dem Stammland des Islams – hat sie sich erst mit dem Auftreten des sektiererischen Predigers Muhammad Abdul Wahab im 18. Jahrhundert beim einfachen Volk langsam etabliert. In den städtischen Zentren des Hidschas – Mekka, Medina, Dschidda und Taif – hatten Jahrhunderte

te lang nur die vornehmen Frauen einen Gesichtsschleier getragen. Sie eiferten noblen Byzantinerinnen und Perserinnen nach, die sich außer auf eine religiöse Gesinnung vor allem auf eine gewachsene Hochkultur stützten. Der zumeist durchsichtige Gesichtsschleier früherer Musliminnen war Mittel zur Nachahmung der kultivierten Welt. Der Gesichtsschleier von heute bedeutet Rückzug und Aussperrung. Das verschleierte Antlitz versagt sich elementaren Grundformen des menschlichen Miteinanders, der menschlichen Kommunikation und Interaktion. Ein unverhülltes Gesicht erzählt mehr als 1.000 Worte. Die Literatur wäre arm ohne die Beschreibungen dessen, was in den Gesichtern von Menschen zu lesen ist. Der moderne Schleier ist ein Indikator tiefer Verunsicherung, die sich zu der Gewissheit verstiegen hat, der Stoff vor Stirn, Nase und Mund verleihe Würde, Sicherheit und Gewissheit. Es ist überhaupt nicht verwunderlich, dass die Zahl der Munāqabāt genannten Trägerinnen solcher Gesichtsschleier in vielen islamischen Ländern immer mehr zunimmt. Viele islamische Gesellschaften stehen unter gewaltigem wirtschaftlichem und sozialem Stress. Die weitaus meisten Munāqabāt tragen den Niqāb mehr oder weniger aus freien Stücken. In Ägypten ist im Juli mit »Maria TV« ein Programm auf Sendung gegangen, das ausschließlich von Munāqabāt präsentiert wird. Vollverschleierte Frauen sprechen über Kinder, Kochen und Karriere. Kein Make-up, keine Falte, kein Lächeln lenkt vom gesprochenen Wort ab. Wie viel Erfolg die nicht identifizierbaren Macherinnen auf Dauer haben werden, ist offen. Für wie glaubwürdig die Zuschauer derart verschleiert verlesene Meldungen halten, dürfte auch Anthropologen, Soziologen und Verhaltensforscher beschäftigen – wenn es denn überhaupt je untersucht werden sollte. Der Niqāb gilt mehr und mehr Frauen in von Arbeits- und Pers-

pektivlosigkeit geplagten muslimischen Ländern als Symbol urislamischer Gesinnung und ist Ausdruck der Sehnsucht nach ungeprübten, reinen Zuständen. Aus dem Blickwinkel menschlicher Entwicklung kann er nur in eine Sackgasse führen. Liebesheiraten werden seltener, arrangierte Ehen – oft unter Verwandten – nehmen zu. Die genetische Vielfalt wird eingeschränkt, Erbkrankheiten summieren sich. Saudi-Arabien, das Land mit den meisten Niqāb-Trägerinnen, gehört übrigens zu den Ländern mit der höchsten Scheidungsrate in der islamischen Welt.

I love my prophet

Stefanie Ernst im Gespräch mit Melih Kesmen — Politik & Kultur 1/2011

Das junge Label »Styleislam« kombiniert Streetstyle mit einer besonderen Note Orient. »Wir kommunizieren den Islam in der Sprache der Jugend, ohne dabei unsere Werte zu verlieren«, lautet die Selbstbeschreibung. Welche Werte und Ansichten dahinter stehen, erläutert der Gründer von »Styleislam«, Melih Kesmen, im Interview.

Styleislam ist ein junges deutsches Modelabel. Verstehen Sie sich als typischen Vertreter des »Pop-Islam«?

Ich würde mich und das Unternehmen nicht als Teil dieser Strömung begreifen. Ich sehe mich selbst als Muslim, der in eine europäische Realität reingeboren wurde, worin für mich überhaupt kein Widerspruch besteht. Ich bin stolz auf meine europäisch-muslimische Identität. Soziokulturell bin ich ein absoluter Deutscher. Und damit bin ich keine Ausnahme. Wir Muslime leben eine völlig andere Realität, als die, die in den Medien diskutiert wird.

Styleislam ist Teil der Jugendkultur?

Ja, wir begreifen uns als Teil der Streetculture.

Ihr Unternehmen ist im nordrhein-westfälischen Witten angesiedelt. Man würde Sie geografisch eher in Berlin vermuten.

Warum wir unseren Firmensitz in Witten haben, werde ich des Öfteren gefragt. Ausschlaggebend ist die Nähe zum Ruhrgebiet, einer Gesamtmetropole mit einer ganz eigenen urbanen Kultur und einem ganz bestimmten Lebensgefühl. In Witten ist man mitten im Pott.

Was hat Sie dazu bewogen, dieses ungewöhnliche Label zu gründen?

Seit dem 11. September hat sich sehr viel verändert. Als Muslim stand man plötzlich unter Generalverdacht. Das habe ich sehr stark zu spüren bekommen. Den Menschen in meinem Umfeld ging es ähnlich. Die Blicke, die uns begegneten, hatten sich plötzlich verändert. Ich und viele andere Muslime fühlten daraufhin eine große Ohnmacht. Ereignisse, die uns Muslime in den Mittelpunkt rückten, mehrten sich. Golfkrieg, diverse Anschläge im Nahen Osten und in Europa, Terrorpräventivgesetze. Als dann die Mohammed-Karikaturen veröffentlicht wurden, empfand ich einen großen Drang, der verzerrten Darstellung der Muslime eine Art kreativen Widerstand entgegenzustellen. Deshalb habe ich mir ein T-Shirt mit dem Spruch »I love my prophet« bedruckt und bin damit auf die Straße gegangen. Die Menschen haben dieses von der Grundaussage sehr positive Statement wahrgenommen und sich über

die Verbindung von Liebe und Islam Gedanken gemacht. Eine solche Verbindung hat bei Vielen eine perplexen, aber alles in allem positive Reaktion ausgelöst. Die Unterhaltungen, die durch mein T-Shirt angestoßen wurden, waren toll.

Sie wurden auf der Straße von Passanten auf Ihr T-Shirt angesprochen?

Ja, absolut. Damals lebte ich in London. Dort herrscht eine ganz andere Gesprächsbereitschaft als in Deutschland. Und auch am heutigen Feedback unserer Kunden merke ich, dass die Sprüche Gespräche über den Glauben und das Zusammenleben anstoßen. Während des Ramadans z. B. ist die Hemmschwelle viel geringer, einen Menschen an der Bushaltestelle anzusprechen, wenn er ein Ramadan-Shirt trägt. So kommen die Menschen miteinander ins Gespräch. Das war mein Ziel. Ich wünsche mir eine Stärkung des Austauschs auf der Straße, den ehrlichen Austausch von Muslimen und Nicht-Muslimen auf der Straße.

Wer kauft Mode und Accessoires von Styleislam?

Unsere Kunden sind zwischen 18 und 24 Jahren. Unsere Produkte werden von sehr vielen jungen Frauen gekauft. Etwa 25 % unserer Kunden sind Nicht-Muslime, was ich klasse finde. Daran zeigt sich doch, dass viele Menschen begriffen haben, dass es uns um universelle Botschaften geht.

Spüren Sie die Auswirkungen der aktuellen innenpolitischen Lage?

Ich bin genauso betroffen, wie die »biodeutsche« 79-jährige Tante Helma. Deutschland ist auch mein Land und wenn Terrorordnungen existieren, habe ich genau dasselbe mulmige Gefühl, wie alle anderen auch. Man muss den Menschen klar machen, dass

das, was von Terroristen und Fanatikern als Islam verkauft wird, alles andere als Islam ist. Menschen kidnappen meine Religion und tun Dinge, für die ich mich rechtfertigen muss.

Hat der Rechtfertigungsdruck zugenommen?

Absolut. Meine Eltern sind normale Gastarbeiter, von denen manch einer sagen würde, dass bei ihnen die Integration gescheitert sei. Als Gastarbeiter war die Beherrschung der deutschen Sprache von sekundärer Bedeutung. Was damalige Arbeitgeber interessierte, war ein Beschäftigter, der seine Arbeit erledigte. Reden war nicht von Bedeutung und das Erlernen der deutschen Sprache wurde somit weder gefördert, noch gefordert. Sie haben zwar darauf geachtet, dass ich einen guten Weg einschlage, aber eine besondere Förderung habe ich nicht erhalten. Dies heißt nicht, dass sie mich nicht wohlbehütet erzogen haben und mich nicht immer innerhalb ihrer Möglichkeiten unterstützt haben. Sie haben ihr Bestes gegeben und ich habe meinen Weg gemacht. Ich würde mir wünschen, dass die positiven Beispiele der Integration viel mehr in den Vordergrund gerückt werden, um so jungen Menschen aus den sozialen Brennpunkten eine Perspektive aufzuzeigen. Durch die Verbreitung von Klischees und Vorurteilen wird der Graben in der Gesellschaft nur immer größer. In letzter Zeit werde ich immer öfter von Stiftungen und Ämtern eingeladen, um vor Jugendlichen meine Lebensgeschichte und Erfahrungen zu schildern und ihnen Mut zu machen. Darunter sind auch immer viele nicht-muslimische Jugendliche. Die Politik muss beim Thema Migration viel stärker auf Vorbildfunktionen setzen. Identitäten dürfen in diesem Zusammenhang nicht geleugnet werden. Ich habe meine 20 Jahre gebraucht, um meine eigene Identität zu finden.

Übernehmen Sie selbst diese Vorbildfunktion? Engagieren Sie sich innerhalb Ihres Unternehmens konkret für junge Menschen?

Unsere Devise lautet: Junge Menschen muss man fördern. Bei Styleislam bilden wir betrieblich aus. Vorzugsweise Mädchen mit Kopftuch und das nicht, um umgekehrten Rassismus zu betreiben, sondern weil gerade sie extrem benachteiligt werden.

Ist Styleislam Ausdruck eines neuen, auch kreativen Selbstbewusstseins junger Muslime in Deutschland?

Ja, denn es existiert eine Gruppe europäischer Muslime, die kreativ und selbstbewusst ist und die etwas bewegt. Ganz egal, ob wir Waschmaschinen, Schuhe oder Blumentöpfe produzieren. Zukünftig geht es darum, dass sich Jugendliche mit den Taten der hier lebenden Muslime stärker als bislang identifizieren können. Wir müssen den nachfolgenden Generationen zeigen, dass all das funktionieren kann, ohne die eigene Identität über Bord zu werfen.

Die Verbindung von Mode und Religion stößt sicherlich auch auf Widerspruch. Wie nehmen Sie dieses polarisierende Moment von Styleislam wahr?

Es gibt immer wieder Kritiker, die uns vorwerfen, wir nutzen das Wort Islam im Zusammenhang mit Mode, um den Islam durch die Hintertür mehrheitsfähig zu machen. Seltener paranoid anmutende Aussagen sind das. Einigen Christen passt es eben nicht, dass wir Jesus als Bruder von Mohammed benennen.

Und wie reagieren konservative Muslime auf die knallbunten, gelegentlich auch provozierenden Logos und Sprüche?

Auch in muslimischen Kreisen meint der ein oder andere, was wir machen hätte nichts

mit dem Islam zu tun. Schließlich hätte der Prophet so etwas niemals getan. Über solche Aussagen kann ich nur schmunzeln. Es wird immer Menschen geben, die wollen, dass wir Muslime ausschließlich orientalische Folklore betreiben.

Vielen Dank für das Gespräch.

Zur Symbolik des Kopfhaares

Ingrid Pfluger-Schindlbeck — Politik & Kultur 1/2012

Das menschliche Haar und die gestalterische Form, die man ihm gibt, werden in allen Gesellschaften mit kulturellen Bedeutungen ausgestattet. In den Sozialwissenschaften wird daher zwischen dem physischen und dem kulturellen Körper unterschieden, wobei sich letzteres auf die symbolischen Bedeutungen bezieht, die dem menschlichen Körper zugeschrieben werden. Als ein Bestandteil des Körpers unterliegt auch das Haar universal der kulturellen Prägung und kann als ein öffentliches Symbol für bestimmte soziale Bedeutungen gelten.

Ethnographische Beispiele aus den unterschiedlichsten Regionen der Welt, die das Verhalten gegenüber dem menschlichen Haar untersuchen, legen den Schluss nahe, dass das Kopfhaar universal mit Sexualität assoziiert wird und dass der Umgang mit Haar in engem Zusammenhang mit sozialer Kontrolle zu sehen ist. Andere Kriterien wie die Religion, der insbesondere im Kontext von Muslimen in Fremd- und Selbstzuschreibung eine große Rolle zugemessen wird oder die kulturspezifische Auffassung von Geschlechterrollen sind Komponenten, die diese Assoziation mitbestimmen können.

Die Debatten um das Kopftuch verweisen darauf, dass dem weiblichen Kopfhaar und Körper große symbolische Bedeutung zukommen. Die neue Dauerausstellung »Wel-

ten der Muslime« im Ethnologischen Museum greift diese Thematik am Beispiel historischer und gegenwärtiger islamischer Bekleidung auf. In der Diskussion um die »Verschleierung« wird oft auf zwei Koranverse verwiesen, die jedoch nur allgemein zum Verhalten und zur Kleidung von Frauen Bezug nehmen. Vers 53 aus Sure 33, der auch als hijab-Vers bekannt wurde, bezieht sich zunächst auf das Verhalten gegenüber dem Propheten und seinen Frauen: »Ihr die da glaubet, tretet nicht in die Gemächer des Propheten, eh man euch angemeldet hat, zum Essen, [...] und wenn ihr seine Frauen (die des Propheten) bittet um Geräth, so bittet, daß zwischen sei ein Vorhang. Das ist euch unverfänglicher für eure Herzen und für ihre Herzen.« (Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert 2001, 314 f.)

Das keusche Verhalten, das von allen gläubigen Frauen erwartet wird, wird in Sure 24, Vers 31 angesprochen: »Sag auch den gläubigen Frauen, daß sie zügeln ihre Blicke und hüten ihre Sinnlichkeit, nicht zeigen ihre Reize, als das, was sichtbar ist davon, auch daß sie schlagen ihre Schleier um ihre Busenspalten und zeigen ihre Reize keinem, als ihren Männern oder Vätern « (ibid., 260.)

Auch wenn der Koran damit keine detaillierten Vorschriften zur Bekleidung enthält, sind die meisten Religionsgelehrten heute

der Meinung, dass beim Mann der Bereich zwischen Nabel und Knie, bei der Frau der gesamte Körper, mit Ausnahme von Gesicht und Händen, bedeckt gehalten werden sollte. Dennoch greifen Erklärungsversuche, die die Bedeckung des weiblichen Kopfhaares lediglich durch den Verweis auf die beiden oben genannten Koransuren vornehmen, zu kurz: Mit Hilfe der beiden Koransuren kann zwar die Kopfbedeckung quasi nachträglich legitimiert werden, aber der Rückgriff auf religiöse Texte erklärt nicht den symbolischen Gehalt von Haar.

Andere Untersuchungen betonen genderneutral religiöse Konzepte zur Physiologie, nach denen das Kopfhaar einen essenziellen Teil der Persönlichkeit darstellt. Bereits in der Bibel gilt das Haar als Ort einer besonderen Energie, es manifestiert die vitale Kraft des Menschen (Bibel, Buch der Richter, 13–16). Auch im muslimischen Denken gilt das Haar als Sitz der Seele, Haare repräsentieren die Person. Die religiöse Legitimation kann auch hier in Koransuren (zum Beispiel 96, 15–16) gesehen werden, in denen das Haarbüschel jeweils auf den ganzen Menschen verweist. Als Sitz der Seele haben Haare eine dauerhafte Verbindung mit ihrem Träger. Besitzt man sie, kommt es dem Besitz der Person gleich. Folglich wird der Umgang mit Haar durch viele Vorschriften geregelt. So soll abgeschnittenes Haar nicht einfach weggeworfen werden, damit es nicht in falsche Hände gerät.

Kulturspezifische Untersuchungen zum Haar, die in der Türkei vorgenommen wurden, unterstreichen die Assoziation des weiblichen Kopfhaares mit Sexualität (Delaney, *Untangling the meanings*, 1994). In der alltäglichen Praxis zeige sich dies darin, dass Mädchen ab der Pubertät ihr Haar binden und ein Kopftuch tragen, als Zeichen ihrer Geschlechtsreife und des Eintritts in die sexuelle Welt. Die Domestizierung von Haar

beziehungsweise Sexualität erfolge dann endgültig mit der Heirat, wenn die Zöpfe der Braut abgeschnitten werden. Die Kontrolle von Vater oder Ehemann über das weibliche Haar sei Ausdruck der männlichen Kontrolle über weibliche Sexualität.

Die Gefahr, die mit dem weiblichen Haar assoziiert sei und die Notwendigkeit seiner Kontrolle wird auch als Furcht vor unkontrollierter, potenziell verunreinigender weiblicher Sexualität interpretiert. (Marcus 1992, *A world of difference*, S. 75 ff.). Die kulturelle Konzeption des weiblichen Körpers als vergleichsweise offen bzw. verunreinigend bedinge dessen Konzeption als Scham und folglich die Bedeckung. Da Verunreinigung auch durch geschlechtsspezifische körpereigene Vorgänge wie Menstruation entsteht, können nur Männer durch die im Islam zur Ausübung religiöser Handlungen vorgeschriebenen rituellen Waschungen jederzeit einen Zustand der rituellen Reinheit erzielen. Ethnologische Arbeiten sehen darin eine Differenzierung zwischen den Geschlechtern, die zu Ungunsten der Frauen ausfällt. Denn der Zustand der Unreinheit bedeutet einen Ausschluss aus der moralischen Gemeinschaft der Gläubigen, die damit zu einer primär männlichen Gemeinschaft wird.

Gleichzeitig gilt langes Frauenhaar auch als Zeichen von Fruchtbarkeit und wird positiv bewertet. Zopf- und Kopfschmuck waren in vielen Fällen an das Alter und den maritalen Status eines Mädchens bzw. einer Frau gebunden. Mädchen in Mittelasien trugen ihr Haar in vielen Zöpfen, als Zeichen dafür, dass sie das heiratsfähige Alter erreicht hatten. Schwere Zopfgehänge, die ebenfalls in der Ausstellung zu sehen sind, imitierten und schmückten das Haar und verlängerten die eigenen Zöpfe. Häufig hatte der Zopfschmuck amulettartigen Charakter, um seine Trägerin vor dem Bösen Blick oder anderen unheilvollen Kräften zu schützen.

Heutzutage bestimmen viele Muslima selbst, ob sie als bewusst gewähltes Zeichen ihrer muslimischen weiblichen Identität eine islamisch korrekte Kleidung anlegen und ihr Haar verdecken möchten.

Die Last der langen Nase

Neuer Trend zur Schönheitschirurgie im Iran

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 4/2012

Früher begann der Tag für Shima beim Blick in den Spiegel mit Zweifeln. Meine Nase, dachte sie gleich morgens, ist zu groß, zu lang und irgendwie nicht richtig. Shima entschloss sich zu einer Nasenoperation. »Ich denke«, sagt die schlanke 24-Jährige, »die Operation ist zu einem ganz normalen Ereignis geworden und fast alle möchten das machen. Es ist ein Zeichen für den Wunsch nach Vollkommenheit.«

In keinem anderen Land der Welt werden aus Gründen der Schönheit so viele Nasen operiert wie im Iran. Eigentlich sei's nicht nötig gewesen, sagt Shimas ebenfalls operierte Freundin Tiva. »Aber ich wollte es unbedingt. Ich wollte die Spitze meiner Nase leicht abflachen. Das war alles. Sie hat sich auch kaum verändert. Aber nach der OP hatte ich mehr Selbstvertrauen. Ob gut oder schlecht – mein Selbstvertrauen ist jedenfalls dadurch gestiegen.«

Teheran ist die Welthauptstadt der Nose-Jobs, der Nasenoperationen. Nirgends werden prozentual so viele Nasen gekürzt, gerichtet, gestreckt, gestutzt und perfektioniert wie hier. Laut der ihm bekannten Statistiken, sagt der Schönheitschirurg Ramtin Kassiri, liegt der Iran bei Nasenoperationen weltweit an erster Stelle. Danach kämen der Libanon und Syrien sowie Länder in Lateinamerika. In den USA würden zwar auch viele

Nasen operiert, aber trotz der 300 Millionen Einwohner dort gebe es im Iran mehr Nasen-OPs. Im Iran leben rund 75 Millionen Menschen. Landesweit üben sich mehr als 3.000 Ärzte in der Kunst der plastischen Chirurgie. Die Nachfrage steigt von Jahr zu Jahr – trotz der Kosten von 1.000 bis 15.000 Euro pro Nase. Von Hollywood und Satellitenkanälen übermittelte angebliche Schönheitsideale regen iranische Frauen an. Im Mittelpunkt steht die mutmaßlich perfekte Nase. Warum auch nicht, fragt die 24-jährige Shima mit breitem Pflaster mitten im Gesicht. »Manche Frauen schneiden ihre Haare oder ändern die Form ihrer Augenbrauen. Andere wollen eben die Nase ändern. Wenn man für eine schönere Nase bereit ist, die Kosten zu übernehmen und die Schmerzen zu ertragen, warum denn nicht?«

Iranische Nasen, meint der ägyptische Rhinologe, also Nasenkundler, Hassan Foda bei einem Kongress für Schönheitschirurgie in Teheran, seien genetisch bedingt oft etwas groß geraten. Doch etwas Anderes spiele wahrscheinlich ebenfalls eine wichtige Rolle bei der Entscheidung, die Nase verkleinern zu wollen. In Ägypten treffe er täglich Patientinnen, die in dem Moment eine Nasen-OP wollten, in dem sie sich für das Kopftuch entschieden hätten. »Sie wissen, dass ihre Nase dann im Mittelpunkt steht. Und wenn

die groß ist, dann kann jeder sehen, dass sie groß ist. Vorher konnte sie das durch Haare und Make-Up kaschieren.« Im Iran herrscht Kopftuchzwang. Außerdem achten Sittenwächter auf die Kleiderordnung. Ein aufreizendes Outfit gilt als inakzeptabel. Alle Jahre wieder im Frühling werden junge Frauen von der Polizei wegen mutmaßlich loser Kleidung eingesammelt, belehrt und zuweilen bestraft.

Iranische Frauen, klagt Shima, könnten sich kaum ausdrücken. Im Ausland könnten sich Frauen zum Beispiel mit Klamotten so zeigen, wie sie möchten. Wegen vieler Verbote im Iran – sogar die Farbe der Kleidung sei eingeschränkt – schminkten sich iranische Frauen stärker. Sie wollten einfach bemerkt werden. »Sie können nur ihre Gesichter zeigen und es ist auch die einzige Freiheit, denn die Regierung verhaftet ja noch niemanden mit operierter Nase.« Shima lacht, Tiva lächelt. Die Pflaster über ihren Nasen sind gespannt. Die Nase im Zentrum der Wahrnehmung. Auf den Straßen in Teheran, Isfahan oder Mashhad sind viele junge Iranerinnen mit bandagierten Nasen zu sehen. Auch in Deutschland nehme die Zahl der Nasen-OPs zu, stellt der HNO-Arzt Guido Wölck vom Bundeswehrkrankenhaus Hamburg auf dem Kongress in Teheran fest. Aber es gebe einen entscheidenden Unterschied. In Europa insgesamt wolle man nicht unbedingt zeigen, dass die Nase operiert worden sei, sondern man wolle natürlich bleiben. Im Iran hingegen sei es auch ein gewisses Statussymbol, dass man sich die Nase operieren lassen konnte – rein finanziell. »Wenn ich durch die Straßen gehe und sehe, wie relativ aggressiv man noch das Taping, den Gipsverband zeigt, dann ist das ein großer Unterschied zu Deutschland.«

Im Iran, ergänzt der Schönheitschirurg Ramtin Kassiri, wolle man mit einer operierten Nase bisweilen auch angeben. Deshalb

trügen viele das Pflaster weiter – ein oder zwei Monate, manche sogar bis zu einem Jahr. Einige klebten sich ein Pflaster auf die Nase, ohne überhaupt operiert worden zu sein.

Auch iranische Männer haben offenbar zunehmend das Gefühl, ihre Nase sei zu groß. Denn immer häufiger ziehen Männer Schönheitschirurgen zu Rate. Für die frisch operierte Tiva ist das ein klares No-Go: Nur wenn die Operation medizinische Gründe habe, sei das in Ordnung. Aber wenn ein Mann sie nur wegen der Schönheit mache, dann habe er offenbar ein Problem. »Ein Mann mit Problemen, das würde mir nicht gefallen.« Tivas Logik? Tivas weiblich-iranische Logik? Schönheit, Eitelkeit und der Wunsch nach Bewunderung und Wahrnehmung – das soll nach Meinung Tivas und Shimas den Frauen vorbehalten bleiben. Ob Frauen oder Männer: Die plastische Chirurgie gehört in der Islamischen Republik mit hoher Inflation, steigender Arbeitslosigkeit und aufgrund ausgedehnter Wirtschaftssanktionen gegen das Land fallender Wirtschaftsleistung zu den Top-Wachstumsbranchen.

5

Muslimische Zivilgesellschaft

Mit Beiträgen von:

Mohammed Abdulazim, Ali Dere, Thomas Klie,
Matthias Kortmann, Jens Kreuter, Aiman A. Mazyek,
Christoph Müller-Hofstede, Julia Schad, Gabriele
Schulz, Nurhan Soykan, Rupert Graf Strachwitz und
Olaf Zimmermann

Nutzen für alle

Starke islamische Zivilgesellschaft

Olaf Zimmermann — Politik & Kultur 1/2011

Im Jahr 2002 legte die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages »Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements« ihren Schlussbericht vor. Diese Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages war im Jahr 1999 eingesetzt worden, ihr ging eine Große Anfrage der CDU/CSU-Fraktion aus dem Jahr 1997 voraus, im Jahr 2000 fand das Internationale Jahr der Freiwilligen statt und in verschiedenen Studien wurde der zivilgesellschaftliche Sektor vermessen; nicht zu vergessen sind die Reformen des Stiftungssteuer- und des Stiftungszivilrechts.

Die oben genannte Enquete-Kommission hat selbst einige Gutachten in Auftrag gegeben und nimmt für sich in Anspruch, das bürgerschaftliche Engagement in Deutschland gründlich in den Blick genommen zu haben. Ihre Handlungsempfehlungen dienen teilweise heute noch als Grundlage für Entscheidungen zur Förderung des bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland.

Dennoch ein kritischer Blick zurück zeigt, dass das zivilgesellschaftliche Engagement der muslimischen Community nicht berücksichtigt wurde. Selbstverständlich wurde das Engagement der Kirchen betrachtet, ebenso der christlichen Laienbewegungen. Dem muslimischen Engagement wurde aber nur ein kleiner Verlegenheitsabschnitt gewidmet. Ähnlich kritisch muss die Arbeit der En-

quete-Kommission des Deutschen Bundestages »Kultur in Deutschland« (2003 bis 2007) gesehen werden. Hier wurde sogar in einem eigenen großen Gutachten erstmals das kulturelle Engagement der Kirchen quantifiziert. Der Schwerpunkt Kultur und Kirche in Politik & Kultur geht nicht zuletzt auch auf die Debatte in dieser Enquete-Kommission zurück. Das kulturelle Engagement muslimischer Gemeinschaften spielt aber eigentlich keine Rolle.

Da ich selbst beiden Enquete-Kommissionen des Deutschen Bundestages angehört habe, zeige ich nicht nur auf andere, sondern stelle besonders bei mir selbst fest, dass das zivilgesellschaftliche Engagement von Muslimen jeweils ein blinder Fleck war. Da hilft auch das Argument wenig, dass sich von den Muslimen, die in Deutschland leben, nur ein (kleiner) Teil tatsächlich in Moscheevereinen und anderen zivilgesellschaftlichen islamischen Organisationen engagiert. Gleiches lässt sich von den Christen sagen. Auch hier engagiert sich nur ein Teil aktiv in einer Gemeinde. Dennoch hat das Wort der christlichen Kirchen Gewicht. Und das ist richtig und gut so. Und man stelle sich einmal vor, der Bundesinnenminister lädt zu einer Christenkonferenz ein, zu der Kirchen nur einen Teil der Delegierten entsenden dürfen und der Rest der Plätze am Konferenztisch blie-

be explizit kirchenfernen oder sogar kirchenfeindlichen Personen vorbehalten. Ein Sturm der Entrüstung würde sich erheben und, wie ich meine, zu Recht. Bei der Deutschen Islam Konferenz ist ein solches Vorgehen Programm und das wirft Fragen nach der Ernsthaftigkeit des Dialogangebots auf.

In der deutschen Gesellschaft, in der der Islam die drittstärkste religiöse Kraft ist, kann sich der erwähnte blinde Fleck eigentlich nicht geleistet werden. Damit das zivilgesellschaftliche Engagement von Muslimen einen größeren Stellenwert in den gesellschaftlichen Debatten bekommt, sind alle gefordert. Die muslimischen Organisationen selbst, in dem sie sich einmischen in die gesellschaftliche Diskussion, in dem sie sich einbringen in gesamtgesellschaftliche Fragen wie es auch die christlichen Kirchen machen. Viele islamische Organisationen werden dazu aus eigener finanzieller Kraft nicht im Stande sein. Es sollte daher offen darüber nachgedacht werden, wie islamische Organisationen unterstützt werden können, damit sie ein solches zivilgesellschaftliches Engagement leisten können. Dieses Engagement ist eben mehr als Selbsthilfe und Beistand, es ist auch die Ermöglichung politischer Partizipation.

Gefragt sind aber auch die anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen. Auch wir als Deutscher Kulturrat müssen uns fragen lassen, warum bislang Kontakte zu den beiden großen christlichen Kirchen eine Selbstverständlichkeit sind, diese zu den muslimischen Verbänden aber erst noch aufgebaut werden müssen. Dieses Dossier ist ein erster Anlauf zur Kommunikation. Zur Kommunikation nach innen, um die Bandbreite des Themas »Islam · Kultur · Politik« zu zeigen. Zur Kommunikation nach außen, um zu verdeutlichen, dass wir den Austausch mit der muslimischen Zivilgesellschaft suchen. Ich bin fest davon überzeugt, dass die Beseiti-

gung der blinden Flecken einen wichtigen Beitrag zur gesellschaftlichen Integration leisten und zu einem Mehr an Miteinander führen wird. Wir haben ein elementares Interesse daran, das sich eine starke islamische Zivilgesellschaft in Deutschland entwickelt. Nur sie ist der Garant für eine demokratische Entwicklung des Islams in Deutschland.

Muslimische Strukturen im Stiftungswesen

Eine Jahrtausendealte Tradition im Wandel der Zeit

Rupert Graf Strachwitz — Politik & Kultur 4/2012

Stiftungen gehören zu den ältesten kulturellen Zeugnissen der Menschheit. Sie finden sich in allen Kulturen, und dies schon seit Jahrtausenden. Stiftungen aus der frühen ägyptischen Hochkultur sind ebenso bekannt wie aus dem antiken Griechenland und Rom. Die Zeit des Hellenismus scheint in den kleinasiatischen Städten eine besondere Blütezeit des Stiftungswesens gewesen zu sein. Bis heute künden die von den Stiftern errichteten Bauten ebenso davon wie die Inschriften, die uns alles über sie sagen, was wir wissen wollen: Wer er oder sie war, wofür er oder sie gestiftet hatte, wo dies geschah, welchen Zweck die Stiftung hat und wie sie verwaltet werden sollte.

Um diese reiche Stiftungswirklichkeit transkulturell zu erfassen, müssen wir allerdings von einer engen europäischen juristischen Begrifflichkeit Abschied nehmen. Stiftungen, so wird bei globaler Betrachtung deutlich, kommen in unterschiedlicher Ausprägung vor und sind ein universelles, kulturelles und soziales Phänomen mit bestimmten definitorischen Merkmalen. Zu diesen gehört die Bindung an den anfangs formulierten Stifterwillen und gehören die Impulse, die in der Regel zur Gründung führen: der Schenkungsimpuls, der Memorialimpuls und der Durchsetzungsimpuls. Hingegen ist die materielle Ausstattung, in den USA und auch

in Deutschland oft als Kern der Stiftung gesehen, kulturell gesehen eher sekundär, die rechtliche Form sogar fast ohne Bedeutung.

Für Europa und den östlichen Mittelmeerraum wurde dennoch die Gesetzessammlung prägend, die im Jahr 534 n. Chr. von Kaiser Justinian zur Grundlage des Rechts gemacht wurde. Der Codex Justinianus, wie er genannt wurde, äußert sich detailliert zum Stiftungswesen und definiert insbesondere die *piae causae* als zentrale Ziele einer Stiftung. »*Piae Causae*«, wörtlich »fromme Zwecke«, wird als Ausdruck der ontologischen Gottesbeziehung des Menschen dem Stiftungshandeln zugrunde gelegt und umfasst eine breite Palette von Zielen, die der gläubige Mensch zur Erlangung des ewigen Heils verfolgen soll: neben der Verherrlichung Gottes besonders die Sorge um Menschen, die der Hilfe ihrer Mitmenschen bedürfen. Dieses Ziel des Stiftens wurde zum Wesensgehalt des christlichen ebenso wie des muslimischen Stiftungswesens, doch während sich in Europa etwa ab dem 18. Jahrhundert auch ein weltliches Stiftungswesen entwickelte, das Philanthropie auch ohne Gottesbezug zur Grundlage hatte, blieb im muslimischen Kulturkreis die religiöse Konnotation bis heute stärker erhalten. Jedenfalls lassen sich europäisches und muslimisches Stiftungswesen gleichermaßen auf die späten-

tike römische Tradition zurückführen. Dass auch jüdische Einflüsse (heqdesch) diese gemeinsame Stiftungstradition beeinflusst haben, ist mehr als wahrscheinlich.

Dessen ungeachtet ist das islamische Stiftungswesen, das bis heute in der islamischen Kultur einen außerordentlich hohen Rang einnimmt, im Glauben der Muslime tief verwurzelt. Der Koran nennt bekanntlich zwei Formen der Wohltätigkeit, die *zaka*, die dem Muslimen zur Pflicht gemachte Almosensteuer, und *sadaqa*, die freiwillige Almosengabe. Beide gehören zum Kern des Islams, äußern sich in vielfachen Formen und reflektieren die von der modernen Anthropologie und Soziologie herausgearbeitete Grundkonstante des Schenkens als notwendigen Teil des Lebens ebenso wie den historisch analysierten Schenkungsimpuls als wesentlichen Auslöser des persönlichen Stiftens. Dieses allerdings findet nicht unmittelbar im Koran Erwähnung, sondern in mehreren *hadith*, Aussprüchen des Propheten Mohammed. Dennoch blieb das Stiften, das auch auf vorislamische arabische Traditionen zurückgreifen konnte, als Rechtsinstitut zunächst umstritten; erst mit der Systematisierung des islamischen Rechts, der *fiqh*, ab dem 9. Jahrhundert n. Chr., kann im engeren Sinn von islamischen Stiftungen bzw. einem islamischen Stiftungsrecht gesprochen werden. Die heute in allen Ländern islamischer Kulturtradition häufigen und in ihrer Gesamtheit für das religiöse und kulturelle Leben überaus bedeutenden *awqaf*, in Nordafrika auch als *hubs* bezeichnet, stehen in der Kontinuität dieser Entwicklung.

Es verwundert nicht, dass die Staatsmacht ebenso wie in Europa immer wieder versucht hat, Einfluss auf dieses Stiftungswesen zu gewinnen. Eine vollständige Beseitigung, wie etwa in Frankreich im 18. Jahrhundert, ist jedoch trotz sehr ähnlicher und mit vergleichbaren Argumenten vorgetragener Kritik nur

ansatzweise versucht worden, während andererseits, dem deutschen Modell nicht unähnlich, staatliche Stiftungsbehörden heute vielfach und zum Teil stärker als in Europa in das Leben der *awqaf* eingreifen. Eine weitere Ähnlichkeit ist den meisten Bürgern noch weniger präsent. Wir sprechen heute, wenn wir über Stiftungen sprechen, fast immer über das säkulare Stiftungswesen, zu dem in Deutschland 20.000 bis 30.000 Stiftungen gezählt werden. Dabei übersehen wir die wahrscheinlich rund 100.000, zum großen Teil sehr alten Kirchen- und Kirchenpfundestiftungen. Beispielsweise hat fast jede Pfarrkirche in Deutschland eine Kirchenstiftung als rechtliche Eigentümerin. Damit sind die der Kirche zuzuordnenden Stiftungen bei weitem in der Überzahl. Dies ist im islamischen Stiftungswesen genauso, allerdings noch stärker ausgeprägt. Der *waqf* unterliegt dem ewigen Rechtsanspruch Gottes (*haqq Allah*) und ist dadurch theoretisch staatlichen Eingriffen und der Konfiskation des Vermögens entzogen. Diese Deutung Gottes als primärer Begünstigter entspricht dem europäischen Stiftungsverständnis des Mittelalters, das zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert zunehmend erodiert ist. Hier finden wir es in einer logisch und theologisch schlüssigen Form erhalten. Damit hängt auch in beiden Kulturen die Bevorzugung von Immobilienvermögen zusammen, das dem Anspruch ewiger Dauer eher entspricht.

Die Liste der möglichen konkreten Ziele ist lang und entspricht der Breite des *Codex Justinianus*. Der Stiftungsakt nach islamischem Recht beinhaltet die Widmung einer Sache für einen gottgefälligen Zweck (arabisch: *qurba*) durch einen Stifter (*waqif/muhabbis*), der in einer Urkunde (*waqfiya/rasm at-tabis*) alles Nähere festzulegen hat. Ob dadurch eine eigene Rechtsperson nach den allerdings erst im 18. Jahrhundert in Europa entwickelten Grundsätzen entsteht,

ist strittig. Der waqf ist wohl am ehesten der spätantiken de-facto-Autonomie zuzurechnen, wie sie auch die *pia causa* besaß. Zwischen Stiftungen, die der Allgemeinheit (*wakf khairi*), und solchen, die der eigenen Familie (*wakf ahli*) dienen, wird zwar terminologisch unterschieden, gottgefällig sind beide gleichermaßen.

Wie in Europa war und ist das Stiftungswesen in Ländern des islamischen Kulturkreises ständiger Gegenstand der wissenschaftlichen und politischen Debatte. Darüber hinaus waren Gelehrte (*ulama*) in vielfacher Hinsicht in das Stiftungswesen involviert, als Stifter, als aufsichtführende Richter (*qadi*), Verwalter und vor allem als Nutznießer. Über Jahrhunderte stellten *awqaf* die religiöse und wissenschaftliche Infrastruktur sicher. Dabei differenzierte sich die Verwaltungspraxis, begünstigt durch die Ambiguität islamischer Lehre, immer mehr aus. Erst die Kolonialherrschaft der Europäer versuchte sich an der Einführung eindeutiger Normen, die nicht selten ein Absterben der Stiftungstradition zur Folge hatte. Die politisch gewollte Reislamisierung der islamischen Mehrheitsgesellschaften hat auch eine Wiederbelebung des traditionellen Stiftungsgedankens zur Folge gehabt. Allerdings folgen die oft mit dem englischen Begriff *foundation* versehenen Neugründungen nicht notwendigerweise dem althergebrachten *Wakf*-Prinzip, sondern sind vielfach sogenannte *mu'assasa*, ein Begriff, der die wohlthätige Funktion, nicht aber die rechtliche Stellung der Institution beschreibt und auch für vereinsähnliche Institutionen Verwendung findet. Wer sich freilich als Muslimin oder Muslim in der Diaspora, also etwa in Deutschland, aufgerufen fühlt, einen *wakf* zu gründen, dem bietet das moderne deutsche Konstrukt der Stiftung in seinen unterschiedlichen Ausformungen durchaus einen grundsätzlich akzeptablen Rahmen. Auch

die Bezeichnung als *waqf* wäre dem Stifter nicht zu verwehren. Davon ist aber bisher, soweit erkennbar, noch nicht Gebrauch gemacht worden.

Muslimische Zivilgesellschaft – gibt es sie eigentlich?

Olaf Zimmermann — Politik & Kultur 4/2012

Ob nun der Islam zu Deutschland gehört oder ob die Muslime zu Deutschland gehören, über diese nur auf den ersten Blick semantischen Verschiebungen findet in Deutschland im Kern eine Auseinandersetzung über die Grundlagen unseres Gemeinwesens statt. Spielt Religion in einem weitgehend säkularisierten Gemeinwesen überhaupt noch eine Rolle? Und wenn ja, welchen Stellenwert hat sie? Gibt es Religionen erster Klasse wie das Judentum und das Christentum, Religionen zweiter Klasse wie den Islam und dann die anderen? Und wenn ja, welche Bedeutung haben dann zivilgesellschaftliche Organisationen religiöser Prägung? Gibt es auch hier eine Rangfolge?

Spannende Fragen, die auf den dahinterliegenden Diskurs verweisen, wenn über Muslime und Zivilgesellschaft nachgedacht wird. Muslime und Zivilgesellschaft – diese Fragestellung hat mindestens zwei Dimensionen. Zum einen geht es um das Engagement von Muslimen in zivilgesellschaftlichen Organisationen wie Vereinen oder Stiftungen abseits von religiösen Fragen. Zum anderen geht es um die Frage der muslimisch geprägten organisierten Zivilgesellschaft, das heißt jene Vereine und Organisationen, die sich aufgrund eines gemeinsamen religiösen Hintergrunds zusammenschließen.

Muslime in zivilgesellschaftlichen Organisationen

Muslime gehören selbstverständlich zivilgesellschaftlichen Organisationen an. Sie sind Mitglied in einem Sportverein, in einem Chor, in einem Laienorchester, in einer Theatergruppe, einem Kunstverein und vielem anderen mehr. Sie engagieren sich als Bürger für ihre Interessen oder für ihren Stadtteil und sie gestalten ihre Freizeit in Vereinen und Verbänden.

Thomas Klie zeigt in dieser Beilage, dass das zivilgesellschaftliche Engagement der Migranten gemessen an ihrem Bevölkerungsanteil überdurchschnittlich ist. Auch wenn vielfach beklagt wird, dass zu wenige Migranten in Vereinen und Verbänden präsent sind, engagieren sie sich nicht weniger als die Bevölkerung ohne Migrationshintergrund. Zusätzlich muss festgehalten werden, dass weder alle Migranten Muslime sind, sondern ebenso Christen, Juden, Hinduisten, Buddhisten oder einfach keiner Religion angehören. Zum Zweiten sind nicht alle Muslime Migranten, sondern wie Michael Blume in dieser Beilage schreibt, zu einem großen Teil Deutsche und erscheinen daher nicht in den üblichen Statistiken zur Beteiligung von Muslimen in zivilgesellschaftlichen Organisationen. Und: Hand aufs Herz, macht es

einen Unterschied, ob eine deutsche Muslima den ersten Sopran in einem Chor singt oder eine evangelische Christin aus Südkorea? Wird sich der Tenor, der Muslim ist, von dem Tenor jüdischen Glaubens unterscheiden? Doch sicherlich nicht.

Bürgerschaftliches Engagement ist zunächst losgelöst von der Religionszugehörigkeit. Menschen engagieren sich in Vereinen für sich und für andere. Weil das so ist, hat der Deutsche Kulturrat bei seinem Runden Tisch Interkultur, der von 2009 bis Ende 2011 stattfand und sich mit Fragen der interkulturellen Bildung befasst hat, religiöse Fragen weitgehend ausgeklammert. Ziel dieses Runden Tisches war es, zu eruieren, wie eine interkulturelle Öffnung von Organisationen und Institutionen aussehen kann und wie die Rahmenbedingungen verbessert werden können, damit mehr Menschen mit Migrationshintergrund an Angeboten der kulturellen Bildung partizipieren und damit sich die bestehenden Angebote stärker öffnen und interkulturell ausrichten. Religiöse Fragen spielten allenfalls am Rande eine Rolle. Zu vermuten ist, dass die Vertreter der Migrantenorganisationen an diesem Runden Tisch sehr unterschiedliche religiöse Hintergründe hatten, von katholisch über griechisch-orthodox, alevitisch, muslimisch bis hin zu keiner Religionszugehörigkeit. Ebenso ist anzunehmen, dass einige der Teilnehmer längst Deutsche sind, sich aber in Migrantenorganisationen engagieren. Dieser Runde Tisch sollte einen Beitrag zur Stärkung der Zusammenarbeit von Migrantenorganisationen und Kulturverbänden leisten. Ebenso sollte für die interkulturelle Öffnung von Kulturverbänden geworben werden. Mit diesen Anliegen befand sich der Deutsche Kulturrat auf der Höhe der Integrationsdebatte. Es geht um gegenseitige Wertschätzung, um Aufeinanderzugehen und um ein Mehr an Zusammenarbeit.

Muslimische Zivilgesellschaft

Komplizierter wird es, wenn von der muslimisch organisierten Zivilgesellschaft die Rede ist. Selbstverständlich gibt es sie. Es gibt die muslimischen Verbände auf Bundesebene und es gibt Zusammenschlüsse auf der lokalen Ebene. Gerade bei diesen Zusammenschlüssen wird in der öffentlichen Debatte aber sehr oft mit zweierlei Maß gemessen. Zum einen wird vielfach von muslimischen Verbänden erwartet, dass sie sich unmittelbar für Menschenrechtsverletzungen und Gewaltakte von Muslimen in anderen Ländern entschuldigen. Warum eigentlich, möchte ich provokant fragen? Was haben muslimische Verbände in Deutschland mit Ausschreitungen von Muslimbrüdern gegen Kopten in Ägypten zu tun? Weder gibt es eine institutionelle Verbindung, noch haben deutsche Muslime einen Einfluss darauf, was die Muslimbrüder in Ägypten machen. Es wird ja auch nicht von evangelischen Christen verlangt, dass sie sich von evangelikalen Pfarrern in den USA distanzieren, die den Koran verbrennen wollen. Zum anderen wird muslimischen Verbänden oftmals ein Misstrauen entgegengebracht, ob sie sich verfassungskonform verhalten und was hinter der Moscheetür tatsächlich passiert. Die muslimischen Verbände öffnen daher seit 1997, also in diesem Jahr zum sechzehnten Mal, die Moscheen und laden ein zur Besichtigung, zum Gespräch und zum Kennenlernen. Der Tag der offenen Moschee ist eine Einladung an alle, die sich über den Islam und das religiöse Leben in den muslimischen Gemeinden informieren wollen.

An diesem Tag gibt es auch die Gelegenheit, muslimische Kindergärten kennenzulernen oder aber etwas über muslimische Jugendarbeit zu erfahren. Denn ebenso wie es christliche und jüdische Kindergärten, Jugendgruppen, Jugendfreizeiten usw. gibt, existieren diese auch für muslimische Kin-

der und Jugendliche. Eltern, die ihre Kinder einem muslimischen Kindergarten anvertrauen, streben ebenso wie Eltern, die einen christlichen oder jüdischen Kindergarten für ihr Kind auswählen, neben der Betreuung und Erziehung auch religiöse Bildung an. Das beginnt bei jüdischen und muslimischen Kindergärten mit der Einhaltung der Speisegebote, reicht über die entsprechenden religiösen Feiern bis hin zur kindgerechten Einführung in den Glauben.

Ebenso wie junge Christen und junge Juden sich in Jugendgruppen treffen, gemeinsame Ferienfreizeiten verbringen, entstehen solche Angebote für junge Muslime. Sie sind ein selbstverständlicher Ausdruck des religiösen Lebens und dienen dazu, Gemeinschaft zu stiften, Gemeinschaft, die über das gemeinsame Erleben hinausgeht und den religiösen Bereich einbezieht. Eine konsequente und wie ich finde längst überfällige Fortsetzung dieser Aktivitäten wäre die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbands. Aiman A. Mazyek gibt hierzu in diesem Buch Auskunft.

Zivilgesellschaft und Gemeinwesen

Gibt es also eine muslimisch organisierte Zivilgesellschaft und brauchen wir sie für unser Gemeinwesen? Dass es eine eigenständige muslimische Zivilgesellschaft gibt, ist unstrittig. Einige Beispiele wurden angerissen, in dieser Beilage werden weitere vorgestellt. Sie sollten ein selbstverständlicher Teil unseres Gemeinwesens werden, so wie es die christlichen und jüdischen Verbände längst sind. Sie bieten religiös gebundenen Menschen ein Forum der Auseinandersetzung über ihren Glauben, des Austausches mit anderen und der religiös gebundenen Standortbestimmung. Die sich in den letzten Jahren verstärkenden Ansätze des interreligiösen Austausches, die sich vor allem auf die drei sogenannten Buchreligionen Juden-

tum, Christentum und Islam beziehen, sollten auch als Forum für den Austausch der religiös gebundenen Zivilgesellschaft genutzt werden. Aufgrund der Fokussierung auf den eigenen religiösen Hintergrund stellen sie keine Konkurrenz untereinander, sondern eine gegenseitige Ergänzung dar.

Aber auch die anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen sollten in der Zusammenarbeit mit muslimischen Vereinen und Verbänden ein solches Selbstverständnis entwickeln, wie es mit christlichen und jüdischen Verbänden längst der Fall ist oder aber – und das wäre die Konsequenz einer dauerhaften Ausgrenzung der muslimisch organisierten Zivilgesellschaft – insgesamt müsste die korporatistische Zusammenarbeit zwischen Staat und religiös geprägter, organisierter Zivilgesellschaft auf den Prüfstand gestellt werden. Doch dies wäre nicht nur töricht, es wäre geradezu dumm, auf die integrative Kraft von Religionsgemeinschaften und die religiös geprägte Zivilgesellschaft in unserem Gemeinwesen zu verzichten.

Gehören die Muslime oder der Islam zu Deutschland? Beides, weil beides zusammengehört. Selbstverständlich sind Muslime deutsche Staatsbürger oder leben hier teilweise schon seit Jahren. Sie sind Teil der deutschen Gesellschaft. Und ebenso selbstverständlich gehört auch der Islam zu Deutschland, nicht zuletzt weil Muslime ihn hier praktizieren und sich eine muslimische Zivilgesellschaft herausbildet. Alle gesellschaftlichen Akteure tun gut daran, die muslimische Zivilgesellschaft nicht als Zivilgesellschaft zweiter Klasse zu behandeln.

Deutschland ist inzwischen durch kulturelle wie religiöse Vielfalt geprägt. Diese findet nicht nur in unserem Straßenbild oder kulturellen Leben seinen Ausdruck, sondern ebenso in einer lebendigen muslimischen Zivilgesellschaft. Diese zu stärken und den Dialog zu vertiefen, ist das Gebot der Stunde.

Mühsames Ringen um Anerkennung Muslimische Dachverbände als zivil- gesellschaftliche Akteure in Deutschland

Matthias Kortmann — Politik & Kultur 4/2012

Für die Zivilgesellschaftsforschung sind muslimische Dachverbände aus zwei Perspektiven interessant. Einerseits handelt es sich bei ihnen zumeist um von Migranten gegründete Organisationen, die sich als Selbstorganisationen der Interessen anderer Einwanderer annehmen. Dementsprechend wird ihnen grundsätzlich das Potenzial zugeschrieben, die Bildung von Sozialkapital bei Migranten voranzutreiben, welches diese befähigt, sich in der Aufnahmegesellschaft erfolgreich zu integrieren. Andererseits handelt es sich um religiöse Organisationen, die – vor allem ihrem Selbstverständnis nach – muslimische Pendanten zu den christlichen Kirchen darstellen. Letztere werden in der Regel – beispielsweise durch José Casanova – ebenfalls der zivilgesellschaftlichen Sphäre zugeordnet, da auch in religiösen Organisationen aktive Teilnahme und demokratisches Bewusstsein gefördert würden.

Auch wenn sich muslimische Vereine und Verbände bereits vor Jahrzehnten in Deutschland gegründet haben, werden sie erst seit dem Beginn dieses Jahrtausends als (potenzielle) Akteure in der Zivilgesellschaft in Deutschland wahrgenommen. Dieses ist einerseits auf den Paradigmenwechsel der deutschen Migrations- und Integrationspolitik zurückzuführen, im Rahmen derer das Dogma vom »Nicht-Einwanderungsland

Deutschland« aufgegeben wurde und Selbstorganisationen von Migranten in der Folge an Legitimation gewannen. Andererseits rückten nicht zuletzt nach dem 11. September 2001 muslimische Einwanderer immer stärker in den Fokus. Vertreter der deutschen Politik, aber auch zivilgesellschaftliche Akteure wie die Kirchen begaben sich auf die Suche nach möglichst repräsentativen organisierten Ansprechpartnern, die für die Muslime in Deutschland sprechen können. Auch die muslimischen Verbände öffneten sich immer stärker gegenüber Vertretern von Aufnahmestaat und -gesellschaft, um die Anerkennung des Islams in Deutschland voranzutreiben und den interreligiösen Dialog mit den christlichen Kirchen oder der jüdischen Gemeinde zu forcieren. Eine deutliche Aufwertung der Verbände stellte schließlich die Einberufung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) im Herbst 2006 durch den damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble dar. Neben zehn muslimischen Persönlichkeiten kamen seitdem Vertreter der fünf größten Verbände mit Repräsentanten des deutschen Aufnahmestaates zusammen, um über Themen zu sprechen, die die Integration des Islams und der Muslime in Deutschland betreffen. Zu den beteiligten Verbänden dieser ersten Phase der DIK (2006–2009) gehörten die Türkisch-Islamische Union der An-

stalt für Religion (DITIB), der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IRD), der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) sowie die Alevitische Gemeinde in Deutschland (AABF).

Ungeachtet ihrer inzwischen aufgewerteten Rolle als Gesprächspartner ist die Position der muslimischen Dachverbände jedoch weiterhin mit Problemen behaftet. Eine zentrale Herausforderung stellt für sie der Nachweis ihrer Repräsentativität unter den in Deutschland lebenden Muslimen dar. Alle genannten Verbände definieren ihre Organisationen als Religionsgemeinschaften und möchten als solche dieselbe Anerkennung erfahren, die auch den christlichen Kirchen zuteil wurde. Letztere haben im Rahmen des deutschen Religionsverfassungsrechts eine hervorgehobene Stellung: Nach Artikel 7 des Grundgesetzes sind sie berechtigt, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen anzubieten. Artikel 140 GG sieht sogar eine Anerkennung religiöser Organisationen als Körperschaften des Öffentlichen Rechts vor. Dieser Status berechtigt sie, von ihren Mitgliedern eine Kirchensteuer zu verlangen, die durch die staatlichen Finanzbehörden erhoben wird. Darüber hinaus erhalten sie als Körperschaften oftmals Zugang zu staatlicherseits eingerichteten Gremien. Während die alevitische AABF in einigen Bundesländern zumindest als Religionsgemeinschaft nach Artikel 7 GG anerkannt wurde und dort Religionsunterricht an staatlichen Schulen anbietet, sind die Bemühungen der übrigen Dachverbände um eine offizielle Anerkennung bisher gescheitert. Verantwortliche Politiker bemängeln, dass lediglich maximal 30 % der in Deutschland lebenden Muslime in einem der vier großen islamischen Verbände organisiert sind. Letztere halten sich demgegenüber zugute, 80 % aller Moscheegemeinden in Deutschland und

damit die große Mehrheit der die religiös-islamische Infrastruktur nutzenden Muslime zu vertreten.

Eine weitere Schwächung der Verbände resultiert aus Rivalitäten, die zwischen den Organisationen bestehen. Unstimmigkeiten gibt es mitunter vor allem zwischen den türkisch-stämmigen Verbänden, die sich in Deutschland auf der Grundlage islamischer Strömungen gegründet haben, welche bereits im Herkunftsland bestanden. Der wichtigste Gegensatz ist dabei jener zwischen der den Laizismus türkischer Prägung repräsentierenden DITIB, einem Ableger der türkischen Religionsbehörde Diyanet, und den anderen sunnitischen Strömungen, die sich gegen eine strikte Trennung von Religion und Staat wenden: die Bewegungen der Süleymancılar (in Deutschland als VIKZ organisiert) und der Milli Görüş. Letztere bildet als Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) die – nach der DITIB – zweitgrößte islamische Organisation und damit das bei weitem größte Mitglied des Islamrates. Auch wenn sich die vier größten islamischen Verbände DITIB, Islamrat, ZMD und VIKZ 2007 im Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) zusammengefounden haben, bedeutet dies nicht das Ende jeglicher Disparitäten.

Aufgrund ihrer Anbindung an den türkischen Staat steht vor allem die DITIB einer strukturellen Vertiefung des KRM, der sich bis heute noch keine Satzung gegeben hat, reserviert gegenüber. Einen weiteren Gegensatz innerhalb der muslimischen Organisationslandschaft bildet jener zwischen den sunnitischen bzw. sunnitisch-schiitischen Verbänden und der alevitischen AABF. Letztere grenzt sich mitunter offensiv von den übrigen Verbänden ab und stellt sich der deutschen Gesellschaft als »liberale« Alternative zu den als konservativ-orthodox dargestellten KRM-Verbänden dar.

Auch das Bundesinnenministerium kritisierte seit Beginn der DIK eine zu konservative Ausrichtung – eines Teils – der KRM-Verbände. Unbehagen bereitete staatlichen Vertretern vor allem die – indirekte – Beteiligung der IGMG, die seit Jahren durch den Verfassungsschutz beobachtet wird und in dessen Berichten wiederholt als verfassungsfeindlich, zuletzt als integrationsfeindlich eingestuft wurde. Polizeiliche Ermittlungen gegen die IGMG wegen mutmaßlichen Steuerbetrugs veranlassten Schäubles Nachfolger Thomas de Mazière 2010 schließlich, ihrem Dachverband, dem Islamrat, lediglich eine ruhende Mitgliedschaft in der DIK anzubieten. Der Islamrat lehnte einen solchen Status ab und erklärte seinen Ausstieg aus der Konferenz. Diesem Vorbild folgte der ZMD, der seine Abkehr von der DIK mit bisher fehlenden Ergebnissen und einer mangelnden Mitsprache der islamischen Verbände begründete. Insgesamt hat sich der Fokus des Gremiums, insbesondere unter dem aktuellen Bundesinnenminister Hans-Peter Friedrich, immer stärker auf Sicherheitsthemen und den Kampf gegen den Extremismus verlagert, während eine etwaige religionsverfassungsrechtliche Anerkennung der muslimischen Verbände in den Hintergrund gerückt ist.

Diese Entwicklungen spiegeln das weiterhin ambivalente Verhältnis zwischen muslimischen Dachverbänden und deutscher Aufnahmegesellschaft wider. Zwar werden die Verbände deutlich öfter als in der Vergangenheit als Ansprechpartner der Muslime in Deutschland kontaktiert. Gleichzeitig wird vor allem staatlicherseits weiterhin in Zweifel gezogen, ob die Verbände tatsächlich die Integration von Muslimen fördern (wollen) oder nicht doch stattdessen für ein Islamverständnis stehen, das muslimische Bürger von – wie auch immer definierten – »westlichen Werten« zu entfremden droht. Der Status muslimischer Dachverbände als

zivilgesellschaftliche Akteure ist also weiterhin ein unsicherer – nicht zuletzt vor dem Hintergrund von Aussagen hoher politischer Repräsentanten, die grundsätzlich eine Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland in Frage stellen. Inwieweit sie sich dennoch als legitime Akteure in der deutschen Zivilgesellschaft etablieren können, hängt nicht zuletzt auch von den Verbänden selbst ab. So liegt es an ihnen zu entscheiden, ob sie nach Rückschlägen in Rückzugstendenzen verfallen oder weiterhin den Dialog suchen und die Voraussetzungen für ihre Anerkennung schaffen: den Abbau von Abhängigkeiten im Ausland, die Professionalisierung ihrer Verbandsstrukturen und die Steigerung ihrer Transparenz in Bezug auf ihre interne Willensbildung.

Organisation muslimischer Jugendlicher in Verbänden Das Beispiel der Muslimischen Jugend in Deutschland

Mohammed Abdulazim — Politik & Kultur 1/2012

Über die genaue Zahl der in Deutschland lebenden Muslime gibt es lediglich Schätzungen. So gehen das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge und die Deutsche Islam Konferenz in ihrem Forschungsbericht »Muslimisches Leben in Deutschland« aus dem Jahre 2009 von ca. 3,8 bis 4,3 Millionen Muslimen in Deutschland aus. Über die Zahl der muslimischen Kinder und Jugendlichen gibt es sehr unterschiedliche Schätzungen. Manche gehen von bis zu einer Million Kindern und Jugendlichen aus. Das muslimische Gemeindeleben in Deutschland findet zum großen Teil in Moscheen statt, die fast alle für »ihre« Jugendlichen ein Jugendprogramm anbieten. Die Moscheen gehören in ihrer überwiegenden Mehrheit den großen Islamverbänden in Deutschland an, welche teilweise eine eigene Jugendorganisation haben.

Mitte der 1990er-Jahre existierte eine Lücke in der muslimischen Jugendarbeit. Die damaligen Angebote stammten mehrheitlich von Moscheegemeinden und waren in den seltensten Fällen deutschsprachig. Diese Angebote orientierten sich zudem nicht nah genug an den Lebensumständen der Jugendlichen. Sie lieferten nicht die Antworten auf ihre drängendsten Fragen. Dies führte zur Gründung unabhängiger muslimischer Jugendorganisationen und -verbände mit unterschiedlichen Schwerpunkten, wie

reine Jugendarbeit, persönliche Weiterbildung oder karikatives Engagement. Bei diesen Jugendorganisationen sind die Organisationsstrukturen nicht starr und streng hierarchisch. Es ist für Jugendliche ausgesprochen wichtig, ausreichend Freiräume und vielfältige Möglichkeiten zu haben, sich so einzubringen, wie es ihren persönlichen Neigungen und Interessen entspricht.

Häufig wird die Frage gestellt, warum sich muslimische Jugendliche getrennt in muslimischen Verbänden organisieren wollen beziehungsweise müssen. Diese Frage geht einher mit der Annahme, dass es im Sinne der Integration besser wäre, wenn muslimische Jugendliche sich in bereits bestehenden Verbänden engagierten. Hierbei wird nicht berücksichtigt, welchen Stellenwert die Entwicklung einer eigenen Identität für Jugendliche hat.

Jugendliche im Allgemeinen und aufgrund ihrer besonderen Lebensumstände muslimische Jugendliche im Speziellen entwickeln beziehungsweise haben multiple Identitäten, die oft im tatsächlichen oder vermeintlichen Widerspruch zueinander stehen. Für einen großen Teil der muslimischen Jugendlichen ist Religion ein wichtiger Teil ihres Lebens und ihrer Identität. Sie hat daher einen wichtigen Einfluss auf ihre persönliche Lebensführung. Darüber hinaus haben sie

neben weiteren Identitäten aber auch eine deutsche Identität, womit ihr bewusstes oder unbewusstes Selbstverständnis als Deutsche und ihre Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft gemeint ist.

Mögliche Widersprüche zwischen diesen Identitäten bestmöglich auszuräumen, kann auf authentische Art und Weise nur eine Jugendorganisation, bei der der Glaube nicht nur thematisiert wird, sondern auch eine maßgebliche Rolle spielt. Für muslimische Jugendliche können diese Aufgabe nur muslimische Jugendorganisationen erfüllen.

In diesem Zusammenhang ist ein weiterer wichtiger Punkt erwähnenswert. Bei der Aufnahme muslimischer Verbände in die vorhandenen Strukturen der Jugendarbeit, wie den Stadt-, Landes- und Bundesjugendringen besteht erheblicher Nachholbedarf. Oft scheidet dies an formalen Kriterien, wie Mindestmitgliederzahlen, die für muslimische Jugendverbände fast nicht erreichbar sind. Jedoch muss muslimische Jugendarbeit, die sich für Verständigung zwischen den Religionen einsetzt, die Jugendliche ermutigt und befähigt, sich in der Gesellschaft einzubringen und die Mädchen und Jungen gleichermaßen fördert und berechtigt, in diesen Verbänden vertreten sein.

Vor dem erläuterten Hintergrund wurde die Muslimische Jugend in Deutschland e.V. (MJD) Mitte der 1990er-Jahre gegründet. Gemessen an ihrer Mitgliederzahl ist die MJD der größte unabhängige muslimische Jugendverband Deutschlands.

Die MJD verstand sich von Anfang an nicht nur als deutschsprachige, sondern auch als deutsche Organisation von jungen deutschen Muslimen, für die Deutschland Heimatland und Lebensmittelpunkt ist. Ziel der MJD war und ist es, mit ihrer Arbeit jungen Muslimen inhaltlich zu vermitteln sowie selbst vorzuleben, dass ihr Glaube und Leben in Deutschland in keinem Widerspruch

zueinander stehen und sie sich aktiv in die Gestaltung unserer Gesellschaft einbringen sollen. Mit den Ideen und Prinzipien der MJD haben sich viele Einzelpersonen, aber auch bereits existierende lokale Jugendgruppen identifizieren können, was zu einem schnellen bundesweiten Wachstum der MJD führte. Viele Aktivitäten der MJD finden seitdem auf örtlicher Ebene in den dutzenden Lokalkreisen statt, die jedem, auch Nichtmitgliedern, offen stehen.

Neben Lokalkreisen bietet die MJD daher auf überregionaler Ebene verschiedene AGs an. Beispiele sind die Redaktions-AG mit der Verantwortung für die Homepage inklusive ihrer Texte und Bilder sowie die Meeting-AG, die das jährliche MJD-Jahresmeeting mit weit über tausend Jugendlichen organisiert. Auch in den AGs sind viele Nichtmitglieder aktiv. Die Aufsicht über diese vielfältigen Aktivitäten der MJD übt der von der Mitgliederversammlung gewählte Vorstand aus.

Die formale Zugehörigkeit zur MJD ist weder allen Aktiven im gleichen Maße wichtig noch Voraussetzung für die Mitarbeit. Entscheidend ist vielmehr, dass die MJD einen Rahmen schafft, in dem junge Frauen und Männer, deren Lebenswelt durch besondere Bedürfnisse und Probleme geprägt ist, zusammenkommen, sich austauschen und gemeinsam erarbeiten, ob und wie sie ihre Religion in einem mehrheitlich nichtmuslimischen Land praktizieren können. Die Verantwortung dieser Fragestellungen, gleiche Lebenserfahrungen sowie Austausch und Kontakt mit anderen tragen zu einer persönlichen Verbundenheit bei, die nicht notwendigerweise in einer formalen Mitgliedschaft münden muss.

Brachliegendes Engagementpotenzial Zugangshemmnisse und -chancen für junge Muslime zu Freiwilligendiensten

Thomas Klie und Julia Schad — Politik & Kultur 4/2012

Freiwilliges Engagement trägt nicht nur zur Persönlichkeitsentwicklung und Kompetenzförderung einzelner Personen bei, sondern kann seine partizipations- und integrationsfördernden Wirkungen entfalten. Bei der öffentlichen Betrachtung von Engagementformen von Menschen mit Migrationsgeschichte stehen Aktivitäten von Migrantenorganisationen (MO) und Moscheevereinen häufig im Zentrum der Diskussion. Der Blick weitet sich aber und bezieht Fragen der Selektivität der Engagementförderung ein. Verstärkt werden mittlerweile auch Freiwilligendienste und ihre Entwicklungspotenziale im Bereich Migration/Integration in den Blick genommen. Dabei stellt sich grundlegend die Frage, warum bisher vergleichsweise wenige Migrantinnen und Migranten, besonders junge Muslime, an Freiwilligendiensten teilnehmen und wie entsprechend Zugangshemmnisse abgebaut und Teilnahmechancen erhöht werden können.

Zunächst ist der thematische Kontext näher zu betrachten. Faktisch sind zahlreiche Menschen mit Migrationshintergrund in hohem Umfang gesellschaftlich engagiert und eingebunden. Gängige Untersuchungsinstrumente erfassen dies nicht immer auf Anhieb. Von vier Millionen Muslimen, die in Deutschland leben, sind zum Beispiel mehr als die Hälfte Mitglied in einem deutschen Verein

(BAMF 2009). Zudem existieren laut einer aktuellen Erhebung des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI 2012) rund 2.350 islamische, einschließlich alevitische Gemeinden in Deutschland, von denen die Hälfte Aussagen über den Beitrag der Gemeinden zur gesellschaftlichen Integration und zu ihrer Bedeutung für das muslimische Leben in Deutschland treffen können. Es werden beispielsweise Orientierungshilfen für die deutsche Gesellschaft (etwa Sozial-, Erziehungs- und Gesundheitsberatung, Hausaufgabenhilfe) in ehrenamtlicher Form angeboten sowie deutsche Sprachkurse für Jugendliche. Im aktuellen Freiwilligensurvey (Gensicke/Geiss 2010) wird diese hohe öffentliche Aktivität von Menschen mit Migrationshintergrund, inklusive des hohen Bevölkerungsanteils der Muslime, allgemein bestätigt. Laut der Sonderauswertung des Freiwilligensurveys zu Baden-Württemberg engagierten sich 30 % der Menschen mit Migrationshintergrund im Jahr 2009 (Zentrum für zivilgesellschaftliche Entwicklung 2011). Über öffentliche Aktivität hinaus scheint beim freiwilligen Engagement, das sich auch auf das Gemeinwesen bezieht, aber mit Leitungsfunktionen oder einem speziellen Verantwortungsbereich verbunden sein kann, bisher kein Anstieg bei Menschen mit Migrationshintergrund zu verzeichnen zu sein.

Dennoch liege, laut Survey, bundesweit wie auch in Baden-Württemberg die Bereitschaft, sich zu engagieren, bei Menschen mit Migrationshintergrund höher als bei Menschen ohne Migrationshintergrund. Dieses Ergebnis deutet auf das hohe Engagementpotenzial von Personen mit Zuwanderungsgeschichte hin, das angemessener Förderung und Angebote bedarf.

Freiwilliges Engagement kann selbstorganisiert, in einer formalen Organisation oder in einem Verein stattfinden oder sich innerhalb eines Dienstes, wie dem Bundesfreiwilligendienst oder dem Freiwilligen Sozialen Jahr (FSJ), entfalten. Warum profitieren Menschen mit Zuwanderungsgeschichte jedoch erst in so geringem Maße von Engagementangeboten »etablierter« Institutionen im Freiwilligensektor und warum nehmen vergleichsweise wenige junge Muslime an Freiwilligendiensten teil? In Migrantenorganisationen und Moscheegemeinden scheint das Thema Freiwilligenförderung erst vereinzelt aufgekommen zu sein. Auf Seiten der »etablierten« Organisationen im Freiwilligensektor scheinen sowohl fehlendes Problembewusstsein, gering entwickelte interkulturelle Öffnung sowie schlicht ein Mangel an Bereitschaft für die ausbaufähige Ansprache verantwortlich zu sein. Migrantinnen und Migranten selbst sowie eigene Organisationen wissen häufig gar nicht genug von Engagementmöglichkeiten oder können Angebote aufgrund von Sprachbarrieren nicht wahrnehmen. Verschiedene Studien zur Teilnahme von jungen Menschen mit Migrationshintergrund und – angesichts der Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung in Deutschland, die von Türkeistämmigen geprägt ist – speziell zu türkischen Jugendlichen an Freiwilligendiensten, insbesondere dem FSJ, wurden bereits durchgeführt (u. a. Via/Caritas 2009, Keskin, in: Guggenberger 2000, S. 230 ff). Während bei der Befragung

von türkischen Jugendlichen im Jahr 2000 eine hohe Bereitschaft zur Teilnahme an einem FSJ sichtbar wurde, kamen die Studien insgesamt auf verschiedene Gründe für Zugangshemmnisse: Fehlende Kenntnisse über Angebote und speziell das FSJ, Skepsis gegenüber dem Konzept »Freiwilligendienste«, der Eindruck, dass Zeit verschwendet wird, die in Ausbildung oder Berufstätigkeit investiert werden sollte, (antizipierte) negative Reaktionen auf Seiten der Familie und Freunde, negative Vorurteile seitens der Träger und Einsatzstellen, befürchtete Diskriminierung, die religiöse Ausrichtung mancher Träger und deren angemessene schwierige Vereinbarkeit mit dem eigenem Glauben. Empfohlen wird, dass neben fortschreitender interkultureller Öffnung die Öffentlichkeitsarbeit intensiviert wird und die Vielfalt und Vorteile von Freiwilligendiensten stärker hervorgehoben und vermittelt werden sollten. Zudem wäre es hilfreich, stärkere Kooperationen mit Migrantenorganisationen und Moscheevereinen in diesem Bereich anzuschließen. Außerdem sollten Sensibilität und mehr Plätze in Freiwilligendiensten für Jugendliche ohne gesicherten Aufenthaltsstatus geschaffen werden (ebd.).

Neuere Entwicklungen zeigen bereits, dass vermehrt Programme konzipiert werden, die die Vernetzung und gemeinsame Trägerschaft von Migrantenorganisationen und »etablierten« Vereinen und Verbänden im Freiwilligensektor anstreben. Hier ist insbesondere das Projekt »Interkulturelle Freiwilligenagentur (IKFA) – ein Tandemprojekt mit der Türkischen Gemeinde in Deutschland« der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freiwilligenagenturen e. V. (bagfa) zu nennen, bei dem momentan zwei interkulturelle Freiwilligenagenturen in Berlin und Frankfurt gemeinsam aufgebaut werden. Dass es auch bei MO verstärkt Interesse an Freiwilligendiensten gibt, wird im Projekt »Mig-

rantenorganisationen als Träger von Freiwilligendiensten« deutlich. Als erste Organisation hat sich die Türkische Gemeinde in Deutschland als Träger für das »Freiwillige Soziale Jahr (FSJ)« etabliert (Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik). Zwei weitere MO sind mittlerweile auch Träger des FSJ – die Vereine Südost Europa Kultur und Club Dialog. Seit kurzem wird auch das Konzept »Interkulturelle Freiwilligendienste« in Baden-Württemberg verstärkt diskutiert, bei dem Kooperationsmöglichkeiten zwischen etablierten Trägern von Freiwilligendiensten unter anderem mit islamischen, jüdischen und ethnischen Verbandsvertretern ausgelotet werden sollen. Dazu wurde 2011 eine Veranstaltung in Baden-Württemberg durchgeführt, bei der eine gemeinsame Erklärung der Teilnehmer aus verschiedenen Migrantenverbänden und Religionsgemeinschaften unterzeichnet wurde, die ihr Interesse an interkulturellen Freiwilligendiensten bekunden und die Landesregierung dabei um Unterstützung bitten (Zentrum für zivilgesellschaftliche Entwicklung 2011). Zudem wurde dieses Jahr in Fortsetzung des Freiwilligendienstes aller Generationen ein neuer Dienst etabliert, der sich speziell an ältere Menschen und Menschen mit Migrationshintergrund richtet: Mit dem Landesprogramm »Mittendrin« fördert das Sozialministerium in Baden-Württemberg nun Projekte und Qualifizierungsmaßnahmen, die den Interessenlagen der Zielgruppe der Freiwilligen entsprechen.

Als Schlussfolgerungen sollten eine veränderte Wahrnehmung der schon jetzt vielfältigen Engagementformen von Menschen mit Migrationsgeschichte und eine Öffnung der Engagementförderstrategien in interkultureller Hinsicht beherzigt werden.

Bundesfreiwilligendienst und Muslime

Erfahrungen und Entwicklungen

Jens Kreuter — Politik & Kultur 4/2012

Zum 1. Juli 2011 wurde der neue Bundesfreiwilligendienst (BFD) eingeführt. Er übertrifft mit mittlerweile über 40.000 abgeschlossenen Verträgen alle Erwartungen und ist erfolgreich neben die bekannten und bewährten Jugendfreiwilligendienste Freiwilliges Soziales bzw. Ökologisches Jahr (FSJ/FÖJ) getreten. Mit insgesamt über 85.000 Freiwilligen in den verschiedenen Formaten sind wir einer Kultur selbstverständlicher Freiwilligkeit so nahe wie nie zuvor. Freiwillige jeder Altersgruppe, jeder Herkunft und selbstverständlich jeder Glaubensrichtung übernehmen wichtige gesellschaftliche Verantwortung. Gebrauch zu werden, helfen zu können, die eigene Zeit sinnvoll einzusetzen: Freiwilliges Engagement eröffnet neue Horizonte und kann den Blick auf das Leben verändern.

Gesetzlich geregelt und zugleich flexibel: der neue BFD

Freiwilliges Engagement ist vielfältig motiviert; diese Motivation kann, muss aber nicht religiös begründet sein. Der Bundesfreiwilligendienst ist in seiner Ausgestaltung den Jugendfreiwilligendiensten sehr ähnlich und offen für alle, die sich eine Zeit lang intensiv für andere engagieren wollen. Ein Einsatz dauert in der Regel ein Jahr, aber mindestens sechs und höchstens 24 Monate, und wird als

Vollzeitdienst geleistet, von über 27-Jährigen auch als Teilzeitdienst mit mehr als 20 Stunden wöchentlich. Die Freiwilligen werden grundsätzlich gesetzlich sozialversichert und können ein Taschengeld erhalten, welches eine Obergrenze von derzeit 336 Euro hat. Das Taschengeld und auch die möglichen übrigen Leistungen (Unterkunft, Verpflegung, Arbeitskleidung) werden zwischen den Freiwilligen und ihrer Einsatzstelle abgesprochen. Ein Unterschied zu FSJ/FÖJ, die als Jugendfreiwilligendienste jungen Menschen im Alter von bis zu 27 Jahren offen stehen, ist der BFD für alle Altersgruppen geöffnet.

Diese gesetzlichen Rahmenbedingungen stellen eine wichtige Absicherung von freiwilligem Engagement dar, sind aber letztendlich wohl nicht der ausschlaggebende Grund für den großen Erfolg des Bundesfreiwilligendienstes. Für viele Freiwillige stehen andere Gesichtspunkte im Vordergrund, zum Beispiel die Möglichkeiten, sich orientieren und neue Erfahrungen sammeln zu können. Dieser Wunsch vereint Freiwillige aller Hintergründe im neuen BFD.

Bisherige Erfahrungen

Der Bundesfreiwilligendienst ist nicht einmal ein Jahr alt, sodass es noch sehr früh ist, hier von »Erfahrungen« zu sprechen. Zudem

wird die Religion der Freiwilligen grundsätzlich nicht erfasst – allerdings zeigt ein Blick auf die Seite www.bundesfreiwilligendienst.de eine Vielzahl von Porträts Freiwilliger, darunter auch Namen, die eine muslimische Religionszugehörigkeit zumindest vermuten lassen. Fakt ist, dass sich in seiner Durchführung nicht nur die bekannten großen christlichen Wohlfahrtsverbände und zugehörige Einsatzstellen engagieren, sondern auch zunehmend islamische Einrichtungen, und er ein neues Einsatzgebiet eröffnet, nämlich die Integration.

Raum für freiwilliges Engagement: Islamisch geprägte Einsatzstellen

Islamisch geprägte Einsatzstellen hatten bereits im Zivildienst Tradition. Alle diese Einsatzstellen wurden nach der Aussetzung des Wehrersatzdienstes per Gesetz automatisch zu Einsatzstellen des neuen Bundesfreiwilligendienstes; zwei islamische Einrichtungen wurden seitdem neu anerkannt, weitere befinden sich im Anerkennungsverfahren. Zwar ist die Zahl islamisch geprägter Einsatzstellen im Vergleich zur Gesamtzahl noch gering. Immer selbstverständlicher bieten aber neben den Einrichtungen christlicher Prägung auch solche mit islamischem Hintergrund dem freiwilligen Engagement Raum.

Freiwilliges Engagement hat integrative Wirkung

Ganz unabhängig vom Gesichtspunkt der Religionszugehörigkeit ist festzustellen, dass freiwilliges Engagement integrative Wirkung entfaltet. Freiwilligendienste bieten in ihrer Ausgestaltung als Lerndienste abseits der formalen schulischen Bildung auch die Möglichkeit einer beruflichen Orientierung und zum Erwerb wichtiger Kompetenzen für Ausbildung und Beruf. Im Bundesfreiwilligendienstgesetz ist der Bereich Integration sogar ausdrücklich als eigenständiges Einsatzfeld

benannt, das in gleicher Weise auch in den Jugendfreiwilligendiensten weiterentwickelt werden soll. In diesem Einsatzfeld engagieren sich nicht nur Freiwillige, die selbst über einen Migrationshintergrund verfügen, sondern auch viele Angehörige der sogenannten »deutschen Mehrheitsgesellschaft«. Freiwilliges Engagement wird so zum Ort der Begegnung für Menschen unterschiedlicher Herkunft, Religion und Kultur.

Studien haben ergeben, dass Migrantinnen und Migranten in den Jugendfreiwilligendiensten FSJ/FÖJ bisher deutlich unterrepräsentiert sind, zum Bundesfreiwilligendienst liegen hierzu noch keine Zahlen vor. Das BMFSFJ (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend) hat es sich zum Ziel gesetzt, für alle jungen Menschen gleiche Zugangschancen zum freiwilligen Engagement zu schaffen. Diese Zielsetzung gilt auch für den vorgesehenen weiteren Ausbau der Jugendfreiwilligendienste und den neuen Bundesfreiwilligendienst.

Die ersten Erfahrungen mit dem Bundesfreiwilligendienst werden in einer gemeinsamen Evaluation mit den Jugendfreiwilligendiensten ausgewertet. Die Schwerpunkte der Studie, die im Herbst 2012 beginnen soll, werden dabei auf der Erfassung der individuellen und institutionellen Rahmenbedingungen, der Bildungswirkungen und einer Zielgruppenanalyse (insbesondere bezüglich der bislang wenig erreichten Zielgruppen) liegen. Auch die Integrationswirkungen freiwilligen Engagements werden hier eine wichtige Rolle spielen.

Zusammenwachsen durch Begegnung

Ein weiteres Zusammenwachsen unserer Gesellschaft ist gefordert. Freiwilliges Engagement, insbesondere die geregelten Freiwilligendienste, bieten mit ihrer Vielfalt an Einsatzmöglichkeiten und ihrer Offenheit für

alle Gesellschafts- und Altersgruppen ein großes Potenzial für dieses Zusammenwachsen. Muslimische Freiwillige und Einsatzstellen als Vorbilder und Motoren dieses Prozesses sind hier nicht nur willkommen – sie werden schlicht noch viel mehr gebraucht.

Zivilgesellschaft von morgen

Vorstellung eines Modellprojekts

Christoph Müller-Hofstede — Politik & Kultur 4/2012

Ziele und Herausforderungen

Politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft steht heute vor einer großen Aufgabe: An vielen Schulen wächst eine neue Generation von Kindern aus Einwandererfamilien heran – oft aus sogenannten bildungsfernen und sozial benachteiligten Familien in Stadtvierteln mit sogenannten Brennpunktschulen. Das in den Jahrzehnten entwickelte klassische Instrumentarium schulischer und außerschulischer politischer Bildung erreicht diese Zielgruppe praktisch nicht. Hinzu kommen Rollen- und Identitätskonflikte zwischen der Heimat der Eltern und Großeltern und der »deutschen« Umgebung, gefühlte und tatsächliche Abwertungen und Diskriminierungen im »Alltag«, die zu fatalen Selbstabgrenzungen und Segregationen führen.

Kurz: Im deutschen Bildungssystem hat sich eine deutlich wahrnehmbare »Unterschicht« herausgebildet, die mit ihren Problemen allzu oft alleingelassen wird. Viele derjenigen, die ohne ausreichende Qualifikation für eine berufliche Ausbildung die Schule verlassen (fast ein Fünftel eines Jahrgangs), kommen aus Familien mit Einwanderungserfahrungen. Dies wird zunehmend als politisches Problem empfunden. »Waren es in den 1960er-Jahren [...] die ›katholischen Arbeitermädchen vom Lande‹, so erscheinen heu-

te die ›Unterschichtjungen mit Migrationshintergrund aus den Ballungszentren‹ als die bildungsmäßig am stärksten benachteiligte Gruppe«, schreibt der Soziologe Heinz Bude in seinem viel beachteten Buch »Bildungs-panik«. Zu recht hält Bude fest, dass die Einflüsse von Geschlecht und Region für die Bildung keine Rolle mehr spielen. Dafür sei jetzt die Bedeutung von Stadtquartier, Migrationsgeschichte und Bildungshintergrund in den Vordergrund getreten.

Der Handlungs- und Interventionsbedarf für das deutsche Bildungssystem ist somit bekannt und unübersehbar: Demografische und wirtschaftliche Aspekte (Ausschöpfung des Fachkräftepotenzials) bilden mit soziokulturellen (Islam) und integrationspolitischen Aspekten eine multidimensionale Problemlandschaft mit einer kaum überschaubaren Zahl von Akteuren und »Diskursen«. Auch für die politische Bildung stellen sich hier neue Aufgaben, denn die unzureichende Inklusion und Benachteiligung dieser jungen Menschen ist demokratietheoretisch nicht akzeptabel und widerspricht dem Prinzip der Chancengleichheit. Dem stehen Strukturen und Herangehensweisen der deutschen Bildungsverwaltung gegenüber, die sich nur langsam und angesichts der föderalen Struktur der Bildungsverwaltung auch praktisch nicht »top down« verändern lassen.

Das Modellprojekt »Dialog macht Schule« sucht nach neuen Wegen und Formaten, um diese direkt in den Schulen zu erreichen, um ihnen eine Stimme – und damit Chancen der politischen Teilhabe – zu geben.

Was ist »Dialog macht Schule«?

Das Modellprojekt »Dialog macht Schule« arbeitet an ausgewählten Schulen in Berlin-Neukölln und Stuttgart seit 2009 und (über einen Zeitraum von bis zu zwei Jahren laufende) »Dialoggruppen«. Zurzeit gibt es 20 Gruppen mit fast 300 Schülerinnen und Schülern – vornehmlich aus Einwandererfamilien. Die Gruppen treffen sich wöchentlich, entweder im Rahmen freiwilliger AGs oder als Teil des Politik- oder Ethikunterrichts – wo und wann die Gruppen arbeiten, wird genau mit der Schulleitung und den Fachlehrern abgesprochen. »Dialog macht Schule« begleitet die Jugendlichen kontinuierlich über einen Zeitraum von ein bis maximal drei Jahren.

Die Rolle der Dialogmoderatoren

»Dialog macht Schule« beschäftigt ein gemischtes Team aus 17 jungen Dialogmoderatoren zwischen 20 und 35 Jahren. Fast alle kommen aus Einwandererfamilien; die »Migrationshintergründe« sind so bunt und vielfältig wie die der Schülerschaft an sogenannten Brennpunktschulen: Albanien, Griechenland, Vietnam, Türkei, Iran, Ungarn, Libanon sind die Herkunftsländer der Moderatoren. Unter ihnen sind angehende Politologen, Lehramtskandidaten, Psychologen, Kommunikationswissenschaftler und Sozialpädagogen. Die Moderatoren haben pädagogische Vorkenntnisse und Kompetenzen für die Gruppenarbeit mit Schülern. Da sie in der Regel aus Einwandererfamilien kommen und sich mit Ausgrenzungen und Problemen in der eigenen Schulzeit herumgeschlagen haben, sind sie nah dran an den Lebenswelten

der Schüler. Durch intensive Fortbildung und regelmäßige Auswertungsworkshops werden sie auf ihre Aufgabe vorbereitet.

Wie arbeitet »Dialog macht Schule«?

Kern der Methodik ist eine dialogische Herangehensweise, die den Schülerinnen und Schülern Raum für eigene Themen und Inhalte lässt sowie eine persönliche und – soweit mit der Schule verhandelbar – nicht durch schulische Zwänge bestimmte Beziehung zu den Dialogmoderatoren ermöglicht. Dabei wissen die Dialogmoderatoren, wie wichtig es ist, eine Vertrauensbasis zu schaffen, denn nur so lassen sich echte »Dialoge« auch über schwierige Themen wie Identität, Religion, Mobbing, den Nahostkonflikt und vieles andere mehr in Gang setzen.

Vertrauen aufbauen

Siamak Ahmadi und Hassan Asfour, Dialogmoderatoren aus Berlin: »Uns geht es nicht nur darum, mit den Jugendlichen ins Gespräch zu kommen, sondern darum, wie wir mit ihnen ins Gespräch kommen. Dazu gehört in erster Linie eine offene, erkundende und flexible Haltung, die idealerweise zum Gespräch einlädt. Diese Haltung erweckt Vertrauen, da sie eine Atmosphäre der Akzeptanz schafft. Die Schülerinnen und Schüler spüren dadurch, dass es um sie selbst geht und dass ihre Interessen ernst genommen werden. Vertrauen gewinnen wir auch durch die Ebene des Humors. Die Tatsache, dass wir ihren Humor verstehen, (...) weil wir ihren (sozialen) Code verstehen, führt dazu, dass sie uns als »coole« Gesprächspartner und Vorbilder sehen, die ihnen zuhören und denen sie gerne zuhören.« Kurz: Die Dialogmoderatoren schaffen für die Schüler und die Moderatoren eine neue Umgebung, in der sie sich anders wahrnehmen können, sie lernen sich gegenseitig besser kennen, sie kommen oft zu Wort, sie können ihre Meinung frei äu-

ßern und lernen in den wöchentlichen Treffen vieles ganz praktisch, was sonst recht abstrakt klingt: Perspektivenwechsel, Argumentationsfähigkeit, Teamfähigkeit, kritisches Denken und schließlich auch Selbstwirksamkeit.

Politische Aktionen ermöglichen

Die Oberstufen-AG »Radikaler Respekt« an der Otto Hahn Oberschule in Berlin Neukölln hat es ausprobiert: Aus einem Gespräch über das »Beteten« wurde ein »Projekttag«, an den die Schule noch heute zurückdenkt. Anlass war ein Gespräch in der Dialoggruppe, in der es um das Beteten in der Schule ging. Sollen Gebetsräume an den Schulen – insbesondere für gläubige muslimische Schüler – eingerichtet werden? Und ganz unabhängig davon: Wie reagieren eigentlich unsere Lehrer auf das Thema »Islam«? Warum äußern sie nur Desinteresse und Ablehnung, sehen Mädchen mit Kopftuch als Problem? Gibt es aber auf der anderen Seite auch Schüler, die die »Karte Islam« nutzen, um sich abzugrenzen oder gar auch nicht-religiöse Schüler unter Druck zu setzen?

Aus diesen Gesprächen mit ihren unterschiedlichen Perspektiven entstand ein »Projekttag«, der von den Schülern mit den Dialogmoderatoren organisiert wurde. Das Motto »Schüler machen Schule«. Die Dialoggruppe stellte Moderatoren und gab Schülern wie Lehrern in Arbeitsgruppe und im Plenum Möglichkeiten, sich über die ganze Bandbreite schulischer Kommunikation auszutauschen. Die Schulleitung unterstützte den Projekttag, nicht zuletzt, weil sie die vielen unausgesprochenen Konflikte und Ängste zum Thema »Islam« seit langem als Problem empfand. Aus dem Projekttag sind viele weitere Initiativen entstanden, in diesem Jahr arbeiten Schüler der 8. Klasse gemeinsam mit ihren Dialogmoderatoren am The-

ma »Rassismus und Ausgrenzung«; im Herbst soll die Otto Hahn Schule offiziell zur »Schule ohne Rassismus« werden. Cemel, einer der Schüler, die den Projekttag moderierten, ist inzwischen selbst Dialogmoderator und sieht sich als Vorbild für seine jüngeren Mitschüler.

Strahlkraft

Die Robert Bosch Stiftung und die Bundeszentrale für politische Bildung wollen in den nächsten Jahren Dialoggruppen an weiteren Schulen verankern. Mit möglichst vielen staatlichen und privaten Partnern soll ein bundesweites Netzwerk aufgebaut werden – für die »Zivilgesellschaft von morgen«.

Mehr Informationen und Videoclips:

<http://werkstatt.bpb.de/dialogmachtschule/>

Wir brauchen heute mehr Dialog als je zuvor

Aiman A. Mazyek im Gespräch mit Ali Dere — Politik & Kultur 1/2011

Mehr Partizipation wünschen sich viele Muslime in Deutschland. Dachverbände wie die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) sind allein schon strukturell bedingt jene Größen, die als Interessensvertreter zu den Islamkonferenzen der Bundesregierung geladen werden. Ali Dere ist seit 2010 stellvertretender Vorsitzender der DITIB. Aiman A. Mazyek sprach mit dem promovierten islamischen Theologen und ehemaligen Abteilungsleiter für Auslandsbeziehungen des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (Diyanet) über das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen.

Welche Ziele und Maßnahmen wollen Sie in Ihrer Amtszeit verwirklichen?

In meiner Amtszeit als Botschaftsrat für Religionsangelegenheiten möchte ich mit dem Wissen und der Erfahrung, die ich mitbringe, für eine qualitative hochwertige Kommunikation zwischen den zuständigen Stellen in Deutschland und unseren Vereinen und Gemeinden sorgen. Als islamischer Theologe, der in Deutschland promoviert hat, werde ich im Bereich der Etablierung der islamischen Theologie in Deutschland versuchen, sowohl meine persönlichen Erfahrungen als auch die der Türkei mit einzubringen. Mein größter Wunsch wäre es, auf rationaler Basis ge-

meinsam Lösungen für den Religionsdienst und die sonstigen Bedürfnisse zu finden. Die langjährige Erfahrung in Deutschland wird mir hierbei sicherlich eine große Hilfe sein. Ob es nun darum geht, unsere Dienste zu erweitern und damit den bestehenden Bedürfnissen entgegenzukommen, oder darum, auf neuartige Bedürfnisse zu reagieren und für diese bedarfsgerechte Angebote zu entwickeln. Ein jeder in der deutschen Gesellschaft, deren Teil wir sind, sollte das beitragen, zu dem er oder sie in der Lage ist, um unsere Zukunft gemeinsam besser gestalten zu können. Herkunft und Glaube dürfen dabei kein Problem darstellen, Vorurteile und Ängste sind außen vor zu lassen.

Ursprünglich haben die Türkei und Deutschland über verschiedene Anwerbeabkommen signalisiert, dass die Präsenz der Türken in Deutschland nur eine Frage von kurzer Dauer sein sollte. Es kam bekanntlich anders. Wie stellt sich die DITIB, die ja mit dem Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet) in der Türkei verwoben ist, diesen neuen Herausforderungen?

Die Zusammenarbeit der DITIB als Dachverband mit dem Präsidium für Religiöse Angelegenheiten, der Diyanet, beschränkt sich auf

den Bereich der religiösen Dienste. Die in den DITIB-Ortsvereinen wirkenden Religionsbeauftragten sind berufserfahrene, studierte Theologen der Diyanet. Dieses Fachpersonal wird außerdem von der Diyanet in Zusammenarbeit mit deutschen Institutionen und Einrichtungen auf ihren Dienst in Deutschland vorbereitet und ist damit auch Teil der Zusammenarbeit mit Deutschen Institutionen und Einrichtungen.

Natürlich müssen die muslimischen Migranten in Deutschland ihr religiöses Angebot und ihre religiösen Dienste, insbesondere aber die hierfür nötigen Einrichtungen und Institutionen noch weiterentwickeln. Die Diyanet ist bestrebt, ihre sinn- und niveauvolle Zusammenarbeit mit vielen Ländern Europas und Asiens auch mit Deutschland zu optimieren und somit einen Beitrag für das Land zu leisten. Ganz gleich, um welche der Theologien es sich handelt: Theologie ist offen für Neuerungen, gleichzeitig kommt sie aber aus einer gewissen Tradition, der sie treu bleibt. Für Länder wie Deutschland, in der die islamische Theologie und islamische Einrichtungen, die Religionsdienste bieten, historisch gesehen noch am Anfang stehen, ist es daher nur ratsam, wenn nicht gar unumgänglich, von den Erfahrungen der Diyanet und der Theologiefakultäten in der Türkei zu profitieren. Die Gespräche und der Austausch unter hochrangigen Vertretern beider Länder bekräftigen diese Ansicht nur.

Islamische Theologie muss etabliert, Einrichtungen und Institutionen hierfür gegründet werden. Diese Institutionen und die Lehre, die sie vertreten, müssen aber universell ausgerichtet und grenzüberschreitend sein. Mit anderen Worten: Islamische Theologie muss auf Wissenschaftlichkeit gründen, um ihrer Anerkennung willen traditionell ausgerichtet sein und fernab bleiben von jedweder regionaler oder staatlicher Politik.

Und dennoch dürfen wir trotz all dieser Aspekte nicht vergessen, dass die Lebensrealitäten vor Ort für unsere Arbeit ausschlaggebend sind. Die Erwartungen, Bedürfnisse und Wünsche der muslimischen Religionsgemeinschaften und Gemeinden haben sich über die Zeit hinweg natürlich verändert, dies sowohl qualitativ als auch quantitativ. Zeitgemäße Gemeindegarbeit, die Aufklärungs-, Bildungs-, Jugend-, Frauen- und Seniorenarbeit mit all ihren zahlreichen Facetten einschließt, gehört ebenso dazu. Das Ehrenamt war und ist in dieser Lebensrealität auch eine entscheidende Säule der Gemeindegarbeit, deren fortschreitende Professionalisierung auch zu unserem Auftrag gehört. Nur so können wir den veränderten Erwartungen und Anforderungen von Innen und Außen gerecht werden.

Während früher der Religionsbeauftragte zur Betreuung der religiösen Bedürfnisse als ausreichend erschien, gewinnt heute zur Erfüllung der Erwartungen und Anforderungen von Gemeinden und der Mehrheitsgesellschaft gleichermaßen die strukturierte Aufgabendefinition und -verteilung an Bedeutung.

Wie begegnen Sie den Aussagen, dass DITIB nicht unabhängig sei?

DITIB ist sowohl rechtlich, als auch finanziell vollkommen unabhängig. Als juristische Person ist jede ihrer Entscheidungen, deren Umsetzung und die entsprechende Verantwortlichkeit auf sie selbst zurückzuführen.

Dies gilt auch für das Finanzielle. Lediglich im Zusammenhang mit den religiösen Diensten ist eine enge Zusammenarbeit mit der Diyanet vorhanden. Dies ist keine Abhängigkeit, sondern ganz im Gegenteil der Versuch, die für den Menschen befreiende Funktion der Religion mit Hilfe einer anerkannten Religionseinrichtung an die Menschen heranzutragen.

Moscheen von DITIB sind oft Opfer von Anschlägen gewesen, zuletzt wiederholt die Sehitlik-Moschee in Berlin. Wie schätzen Sie die Situation ein?

Ich kann mir auf keinen Fall vorstellen, dass die Täter religiös sind und Respekt vor religiösen Werten haben. Diese Mängel müssen in der Schule, im Religionsunterricht und in der Familie behoben und nachgeholt werden. Ganz gleich ob es sich hierbei um eine Moschee, um ein anderes Gotteshaus oder aber um ein Wohnhaus handelt, Anschläge auf diese sind auf jeden Fall und im selben Maße zu verurteilen.

Momentan leben wir alle in einer sehr angespannten Situation. Was raten Sie Muslimen diesbezüglich?

Die besagte Verschlechterung des Klimas ist eigentlich nicht auf einen Faktor allein zurückzuführen. Daher wäre es an dieser Stelle angebracht, erst einmal die Faktoren voneinander zu trennen oder sich zumindest gewahr zu werden. Sarrazin und ähnliche Geisteshaltungen sind ein Fall für sich. Sie sagen uns etwas darüber, wie einige Menschen Fremde wahrnehmen, sie sagen uns etwas über ihre Akzeptanz gegenüber Multikulturalität und -religiosität. Zum Ausdruck bringen sie damit, dass sie die Menschen aufgrund dieser Eigenschaften unterteilen und zum Anderen erklären. Angesichts dessen sind es nicht nur die Muslime, sondern die ganze Gesellschaft in Deutschland, die sich hier noch mehr einbringen muss. Es sollte ein regelrechter Wettlauf untereinander stattfinden, um sich näher kennenzulernen, sich zu solidarisieren und das Land gemeinsam in eine bessere Zukunft zu tragen. Das, was uns allen die Zukunft weisen wird, ist Selbstvertrauen, Vertrauen in den jeweils Anderen sowie die Liebe zum Menschen. Ängste und Vorurteile hingegen sind nur hinderlich, halten den Menschen nur von guten und

sinnvollen Handlungen ab und sind im Endeffekt niemandem nützlich. Wir müssen es schaffen, diese Hindernisse zu überwinden.

Wie beurteilen Sie, dass die zweite Deutsche Islam Konferenz ohne den Islamrat stattfand, weil dieser nicht gewünscht war?

Wir haben bei jeder Gelegenheit zur Aussprache gebracht, dass eine größtmögliche Teilnahme bzw. Vertretung der organisierten Muslime an der zweiten Deutschen Islam Konferenz angebracht ist und eben diese Akteure der ersten Konferenz ebenfalls an der zweiten hätten teilnehmen sollen. Wir brauchen heute jedweden Dialog und dies mehr als je zuvor. Dass sich Muslime als Teil der deutschen Gesellschaft im Dialog mit staatlichen Instanzen und hochrangigen Vertretern des Staates befinden, bildet ein wichtiges Forum. Diese Dialogforen müssen jedoch auch entsprechend dem Sinn und dem Inhalt des Begriffs »Dialog« gestaltet werden. Die Auslegung dieser Aussage wiederum dürfte klar sein.

Vielen Dank für das Gespräch.

Tag der offenen Moschee

Gespräche mit Muslimen sind effektiver als Gespräche über sie

Nurhan Soykan — Politik & Kultur 1/2011

Jedes Jahr öffnen bundesweit bis zu 1.000 Moscheen ihre Pforten zum »Tag der offenen Moschee«, kurz ToM genannt. Diese Aktion geht auf eine im Jahre 2007 gestartete Initiative des Zentralrats der Muslime in Deutschland zurück und entwickelte sich im Laufe der Jahre zum Selbstläufer. Hunderte Moscheen aller islamischen Verbände nehmen Jahr für Jahr daran teil. Der bewusst gewählte Zeitpunkt am Tag der Deutschen Einheit soll das Selbstverständnis der Muslime als Teil der deutschen Einheit und ihre Verbundenheit mit der Gesamtbevölkerung zum Ausdruck bringen.

Der Tag wird veranstaltet zur Information, Eigendarstellung und zum gegenseitigen Kennenlernen. Öffnung und Dialog sollen stattfinden. Die Menschen sollen sich ein eigenes Bild vom Islam und den Muslimen machen und sich selbst ihre Meinung bilden. Meist führte fehlendes Wissen über Muslime zu Vorurteilen, die ein gedeihliches Miteinander in der Gesellschaft erschwerten. Dies lag auch an den beschränkten Möglichkeiten der Muslime, Wissen weiterzugeben und Fragen zu beantworten. Sprachliche Barrieren und fehlende Bereitschaft der Ansprechpartner kamen in der Vergangenheit hinzu. Durch fähige Moscheeführer wird heute dem Informationsbedürfnis der Bevölkerung Genüge getan. Viele Moscheen sorgen auch

für das leibliche Wohl ihrer Besucher und bieten musikalische Darbietungen an, was zu einer gemütlichen Atmosphäre beiträgt. Dadurch können Hemmschwellen abgebaut werden, da viele Besucher mit einem Unbehagen im Bauch kommen. Viele sind misstrauisch und wollen sich nur vergewissern, ob ihre Nachbarn den negativen Stereotypen aus den Medien tatsächlich entsprechen. Für viele Besucher ist es der erste Kontakt mit Muslimen. Manche sind enttäuscht, da sie sich eine Moschee prächtiger vorgestellt hatten, manche überrascht, da sie die Gebäude kannten und nie für eine Moschee gehalten hätten. Zum ersten Mal lud der Koordinierungsrat der Muslime (KRM) im Jahr 2007 unter dem Motto »Moscheen – Brücken für eine gemeinsame Zukunft« zu diesem Tag ein. Die vier größten islamischen Dachverbände Zentralrat der Muslime, Islamrat, Dittib und der Verein Islamischer Kulturzentren haben sich im März 2007 zu der Spitzenorganisation KRM zusammengeschlossen und verdeutlichen die Einheit der Muslime in Deutschland seither auch in der gemeinsamen Organisation des ToM.

Neben Moscheeführungen und Informationsveranstaltungen eröffnete der Tag der offenen Moschee 2007 auch die Möglichkeit, einen Einblick in den Fastentag der Muslime zu gewinnen. Er fand in dem Jahr im Ra-

madan, im Fastenmonat der Muslime statt. Der Ramadan war auch das vorherrschende Thema bei den angebotenen Vorträgen und Seminaren. Viele Gemeinden nutzten diese Möglichkeit dazu, auch das gemeinsame Fastenbrechen in das Programm aufzunehmen. Da sich der islamische Kalender nicht mit dem hiesigen Kalender deckt, fiel der ToM 2008 auf das Ramadanfest am Ende des Ramadanmonats.

Das Motto 2008 lautete »Moscheen – Orte der Besinnung und des Feierns«. Die Broschüre behandelte die Bedeutung und die Praxis von muslimischen Feiertagen, insbesondere des Ramadanfestes. Dieser Tag wurde zum Anlass genommen, die Nachbarn und Interessierten zum gemeinsamen Feiern einzuladen und sie an dem Fest der Liebe teilhaben zu lassen. »Moscheen – Ein fester Teil der Gesellschaft, 60 Jahre Bundesrepublik und die Muslime« war das Motto 2009. Ziel war es aufzuzeigen, dass Muslime in Deutschland angekommen sind und sich als Teil dieses Landes sehen. Muslime sind heute in allen Gesellschaftsschichten anzutreffen, in allen Altersgruppen. Vor 30 Jahren waren sie eine wesentlich homogenere Gruppe. Sie haben größtenteils den Gedanken aufgegeben, in die Herkunftsländer zurückzukehren, ja sie lassen sich auch zunehmend in Deutschland beerdigen. Sichtbares Zeichen der Verwurzelung und der Identifikation mit diesem Land sind auch Moscheen, die sowohl als Gebetsstätten, als auch als Bildungs- und Begegnungszentren dienen.

In der Broschüre aus dem Jahr 2009 wurde auf die Angebote in Moscheen, deren Potenziale und auf das ehrenamtliche Engagement der Muslime eingegangen, die einen wichtigen Beitrag zur Integration und zum Gemeinwohl leisten. Es wurde dazu eingeladen, auch mal einen Blick auf die oft unterschätzte Arbeit von Moscheen zu werfen. Die Resonanz war mäßig, eher rückgängig. 2009

war aber auch das Jahr der Minarettdebatte, die medial sehr stark aufbereitet wurde. Interessant war, dass das Interesse für das Innenleben der Moschee nicht einen Bruchteil des Interesses auf sich zog, wie das Minarett, das eigentlich nur Zubehör ist. Mit dem Motto »Der Koran – 1.400 Jahre, aktuell und mitten im Leben« wurde beim diesjährigen Tag der offenen Moschee das 1.400. Jahr seit dem Beginn der Offenbarung des Korans bedacht und gefeiert.

Der Koordinierungsrat der Muslime in Deutschland nahm dieses historische Ereignis zum Anlass, um ein zentrales Anliegen des Korans zum Thema des Tages der offenen Moschee zu machen. In diesem Jahr wurde in der Broschüre der Begriff der »Verantwortung« auf der Basis des Korans erläutert. Anhand verschiedener Lebensbereiche wurde gezeigt, was Muslime unter Verantwortung verstehen und wie sie dies innerhalb der Gesellschaft umsetzen möchten. Insbesondere wurde geschildert, worin die Verantwortung der Moscheen innerhalb der Gesellschaft besteht und wie man dieser Verantwortung gerecht werden kann.

Dieses Motto wurde von den Moscheegemeinden aufgegriffen und in Form von Seminaren und Koranrezitationen umgesetzt. Der Tag der offenen Moschee wird als positiver Beitrag der Muslime gesehen, der nicht aus einer Defensivhaltung oder Opferrolle heraus geleistet wird, sondern aus aktuellem Anlass. Diese Gelegenheit wird genutzt, den Islam aus einer anderen Perspektive zu zeigen, als es vorwiegend in den Medien geschieht, nämlich aus der der Muslime selbst. Das Motto betrifft das aktuelle Leben der Muslime und zeigt, was für sie wichtig ist und womit sie sich beschäftigen, worüber sie sich freuen, wie sie feiern und was sich für ein Gemeindeleben in den Moscheen abspielt. Es gibt sehr viel kritisches Material in Bezug auf Muslime, aber nur sehr wenig authentisches,

was von Muslimen selbst herrührt und ihre Begeisterung für ihren Glauben erklärt. Das ist ein großes Manko, das auch nicht durch den ToM aufgefangen werden kann. Dennoch sind solche Aktionen ein guter Anfang und bieten Anstöße, dass Gespräche über Muslime nie so effektiv sein können, wie Gespräche mit Ihnen.

Die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes ist überfällig

Gabriele Schulz im Gespräch mit Aiman A. Mazyek — Politik & Kultur 4/2012

Wenn man die in der Bundesarbeitsgemeinschaft Freie Wohlfahrtspflege zusammengeschlossenen Verbände betrachtet, gibt es derzeit die weltlichen Verbände Arbeiterwohlfahrt, Der Paritätische Gesamtverband, das Deutsche Rote Kreuz sowie die religiös geprägten Verbände Deutscher Caritasverband, Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland. Sehen Sie den Bedarf nach einem muslimischen Wohlfahrtsverband?

Ich sehe dringenden Bedarf und habe dieses in der Vergangenheit bereits mehrfach zum Ausdruck gebracht. Es gibt allerdings eine Reihe von Hindernissen, die aus dem Weg geräumt werden müssten.

Sehen Sie den Bedarf, das gesamte Spektrum abzudecken von Kindergärten bis hin zu Altenheimen?

Ich denke, dass ein muslimischer Wohlfahrtsverband den Anspruch haben muss, das gesamte Spektrum der Freien Wohlfahrtspflege abzudecken, also die Jugendhilfe, den Unterhalt von Kindergärten, Altersheimen, Beratungsangebote usw. Ich erhoffe mir dadurch eine Stabilisierung und Verbesserung der ohnehin stattfindenden Arbeit in den

muslimischen Gemeinden. Hier findet vieles auf rein ehrenamtlicher Basis statt. Eine Professionalisierung der muslimischen Arbeit in den genannten Feldern würde den Muslimen, aber auch der gesamten Gesellschaft zu Gute kommen.

Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände, Caritas und Diakonie, haben eine Verbindung zu der jeweiligen Kirche. Wie könnte eine Zusammenarbeit eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes mit den verschiedenen muslimischen Verbänden aussehen?

Zunächst bitte ich zu berücksichtigen, dass weder die katholische noch gar die evangelische Kirche ein monolithischer Block sind. Im Gegenteil, gerade in der evangelischen Kirche gibt es sehr verschiedene Glaubensrichtungen und -auslegungen. Diese waren kein Hindernis zur Etablierung eines evangelischen Wohlfahrtsverbandes. Spannender ist es doch, zu sehen, wie es gelungen ist, zu einem gemeinsamen Auftreten zu kommen. Hier können die muslimischen Verbände sich vielleicht etwas abgucken. Mit den vier Dachverbänden DITIB, Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland, Verband Islamischer Kulturzentren, Zentralrat der Muslime und als gemeinsamem Dach, dem Koordinierungsrat der Muslime, gibt es eigent-

lich einen gemeinsamen Ansprechpartner. Ich denke, wenn es gewünscht wird, gibt es sowohl auf der Bundes- als auch der Landesebene die entsprechenden Ansprechpartner. Sie müssen nur ernst genommen und ihre Kompetenz genutzt werden. Wenn die Muslime gebeten werden, einen Ansprechpartner zu benennen, könnte dieses auch erfolgen. Es ist doch eher die Frage, ob dieses auch gewünscht wird oder ob die vermeintliche Zersplitterung der muslimischen Zivilgesellschaft nicht auch ein wohlfeiles Argument ist, um zu verhindern, dass sie beispielsweise in Rundfunkräten vertreten sind oder einen muslimischen Wohlfahrtsverband gründen.

Sie sprachen eingangs von den Hindernissen, die der Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbands entgegenstehen. Können Sie diese näher beschreiben?

Zum einen wird staatlicherseits, aber auch von Seiten der bestehenden Wohlfahrtsverbände oftmals auf die angebliche Zersplitterung der muslimischen Zivilgesellschaft hingewiesen und diese als Hemmschuh für die Entwicklung eines muslimischen Wohlfahrtsverbands dargestellt. Dass dieses letztlich ein vorgeschobenes Argument ist, habe ich schon ausgeführt. Zum anderen sollte die Konkurrenz der Wohlfahrtsverbände untereinander nicht unterschätzt werden. Ein muslimischer Wohlfahrtsverband als weiterer Mitspieler wird offenkundig von manchen nicht als sinnvolle Ergänzung, sondern als Gefahr angesehen. Zum Dritten engagieren sich einige der bestehenden Wohlfahrtsverbände im Bereich der Arbeit mit Migranten oder auch mit muslimischen Gemeinden auf lokaler Ebene und erweitern damit ihr Angebotsspektrum. Hieraus entsteht eine Konkurrenzsituation, die sich als Bremse für die Entwicklung eines eigenständigen muslimischen Wohlfahrtsverbandes erweist.

Die Wohlfahrtsverbände stehen traditionell auf zwei Beinen, dem ehrenamtlichen Engagement und der hauptamtlichen Arbeit. Erwarten Sie durch die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes eine Stärkung des ehrenamtlichen Engagements von Muslimen? Oder liegt der besondere Mehrwert aus ihrer Sicht in der Stärkung der hauptamtlichen Arbeit?

Das bürgerschaftliche Engagement ist ein, wenn nicht der wesentliche Bestandteil der Arbeit in den muslimischen Gemeinden. Ich stelle allerdings immer wieder fest, dass nur wenig Wertschätzung gegenüber diesem Engagement in den Gemeinden gibt und es an Anerkennung fehlt, obwohl hier tagtäglich bürgerschaftliches Engagements stattfindet. Angefangen von der Praktizierung der fünf Pflichtenssäulen im Islam bis hin zu einer Vielzahl von Angeboten für verschiedene Zielgruppen, wie z. B. Sprachunterricht, Nachhilfe und Jugend-, Frauen- und Erwachsenenbildung. Wenn es allerdings um Angebote geht, die staatlicherseits unterstützt werden, besteht vielfach das Problem, dass ein entsprechender Wohlfahrtsverband als Träger fehlt. Das führt letztlich dazu, dass mit anderen Organisationen und nicht mit den Muslimen selbst zusammengearbeitet wird. Letztlich wird sich ein muslimischer Wohlfahrtsverband auch in seinen Standbeinen, der Verschränkung und gegenseitigen Bedingung von haupt- und ehrenamtlicher Arbeit nicht viel von den anderen Wohlfahrtsverbänden unterscheiden.

Eine hauptamtliche Struktur ist aber vonnöten, um an staatlichen Förderprogrammen partizipieren zu können?

Das ist so und ich spüre leider auch nur wenig Interesse an einer tatsächlichen Zusammenarbeit mit Muslimen. Es bestehen nach wie vor Vorbehalte.

Würden Sie sich sowohl vom Staat als auch von den bestehenden Wohlfahrtsverbänden einen Anschub wünschen, um einen muslimischen Wohlfahrtsverband auf den Weg zu bringen?

In jedem Fall. Es gibt bereits Strukturen, die aufgrund ihrer rein ehrenamtlichen Struktur und privaten Finanzierung aber an ihre Grenzen stoßen. Von diesen Strukturen eine Professionalität zu verlangen, die den bestehenden professionellen Verbänden vergleichbar ist, ist eine Überforderung, die nicht erfüllt werden kann. Weil die bestehenden Verbände im föderativen und föderalen System der Bundesrepublik voll verankert sind und die Muslime eben noch nichts Vergleichbares haben.

In der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege e. V. arbeiten die Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege zusammen. Ihr gemeinsames Ziel ist die Sicherung und Weiterentwicklung der sozialen Arbeit durch gemeinschaftliche Initiativen und sozialpolitische Aktivitäten. Die Spitzenverbände selbst sind föderalistisch strukturiert, das heißt ihre Gliederungen auf kommunaler und Landesebene sowie ihre Mitgliedsorganisationen sind überwiegend rechtlich selbstständig. Mitglieder sind derzeit: Arbeiterwohlfahrt, Der Paritätische Gesamtverband, Deutscher Caritasverband, Deutsches Rote Kreuz, Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland.

6

Vielfalt des Islams

Mit Beiträgen von:

Thomas Bauer, Reinhard Baumgarten, Thomas Großbölting, Joachim Hake, Ismail Kaplan, Volkhard Krech, Aiman A. Mazyek, Muhammad Sameer Murtaza, Regina Ammicht Quinn, Stefan Schreiner, Gabriele Schulz, Jörn Thielmann und Katrin Visse

Islamische Vielfalt

Von den Gesichtern des Islams

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 1/2011

Der Islam ist weltweit die am schnellsten wachsende monotheistische Religion. Mit mehr als 1,4 Milliarden Anhängern bildet er nach dem Christentum die zweitgrößte Religionsgemeinschaft. Muslime leben heute in nennenswerter Zahl auch in Ländern und Regionen, wo noch vor wenigen Jahrzehnten niemand mit ihrer dauerhaften Präsenz rechnete: In der Europäischen Union mit ihren knapp 500 Millionen Einwohnern sind es zwischen 18 und 20 Millionen; in Frankreich gibt es mehr als 5 Millionen und in Deutschland bis zu 4,3 Millionen Muslime. Nach Jahrzehnten unscheinbarer Existenz in Hinterhofmoscheen sind Muslime in den vergangenen Jahren mehr in Erscheinung und ins Bewusstsein der Mehrheitsgesellschaft getreten. Von muslimischen Extremisten verübte Terroranschläge in New York, Bali, Madrid, London, Casablanca, Istanbul und an zahlreichen anderen Orten der Welt haben viele Menschen hierzulande aufgeschreckt. Eine seit September 2001 häufig gestellte Frage lautet: »Warum hassen sie uns?« Mit »sie« sind nicht nur verblendete Terroristen gemeint, sondern Muslime allgemein, die aus einer Fülle von Gründen schnell unter Generalverdacht geraten. Dabei wird oft übersehen, dass die weitaus meisten Opfer terroristischer Anschläge religiös verbrämter Extremisten Muslime wa-

ren und sind, und dass Muslime mit großer Mehrheit den im Namen des Islams verübten Extremismus ablehnen. Der zweite Grund, warum der Islam in den vergangenen Jahren zu einem Dauerthema geworden ist, sind innergesellschaftliche Entwicklungen. Viele einst als Gastarbeiter nach Deutschland gekommene Muslime sind nicht in ihre Herkunftsländer zurückgekehrt. Sie haben hier Familien gegründet, Existenzen aufgebaut, Karriere gemacht und damit begonnen, ihr Gemeindeleben zu organisieren. Dazu gehören auch der Bau sichtbarer und mitunter repräsentativer Moscheen, die Einforderung von Verfassungsrechten sowie der Wunsch nach Lehrer- und Imamausbildung.

Es hat ein halbes Jahrhundert muslimischer Zuwanderung nach Deutschland gebraucht, bis der CDU-Grande und damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble zur Eröffnung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) im September 2006 bemerkte: »Der Islam ist Teil Deutschlands.« Niemand regte sich damals darüber auf. Erst als Bundespräsident Christian Wulff bei seiner Rede zum Tag der Deutschen Einheit im Jahr 2010 feststellte, auch der Islam gehöre zu Deutschland, brachen lautes Heulen und Zähneknirschen unter Politikern, Publizisten und einfachen Bürgern los. Warum tun sich viele Menschen mit dieser Feststellung hierzulan-

de so schwer? Knapp die Hälfte der hier lebenden Muslime sind deutsche Staatsbürger. Sie haben die gleichen Rechte und Pflichten wie alle Bürger unseres Landes – ihr Glaube darf dabei keine Rolle spielen. Eine gefühlte und angenommene Fremdheit steht wie eine unsichtbare Mauer zwischen Nichtmuslimen und Muslimen. Zentrale Elemente dieser Mauer sind Unwissen von- und übereinander und sich daraus speisende Vorurteile.

Der Islam kann ebenso wenig wie das Christentum als ein monolithischer Block angesehen werden. Er ist ungemein vielfältig und facettenreich. In 57 Ländern der Welt stellen Muslime eine Bevölkerungsmehrheit. In Dutzenden von Staaten bilden sie beachtliche Minderheiten. Die weitaus meisten Muslime leben heute außerhalb der einstigen nahöstlichen Stammlande. Sie sind in Indien, Pakistan, Bangladesch, Malaysia, China und vor allem Indonesien zu Hause. Der Islam hat ebenso wie das Christentum im Laufe der Geschichte Brüche und Verwerfungen erlebt. Der Graben zwischen Sunniten (90 %) und Schiiten (10 %) ist wahrscheinlich mindestens so tief wie der Graben zwischen Katholiken und Protestanten. Und ebenso wie beim Christentum weist die Geschichte des Islams dunkle Seiten der Bedrängnis, der Unduldsamkeit und des Fanatismus auf. Es ist unsinnig, das im Namen der jeweiligen Religion begangene Unrecht gegeneinander aufrechnen zu wollen.

Es ist auf der anderen Seite unlauter und unfair, 1.400 Jahre islamische Zivilisation durch die Brille kulturellen Überlegenheitsdünkels zu betrachten. Kulturen entwickeln sich, sie werden nicht über Nacht geboren. Die Entstehung von Zivilisationen sind fließende Prozesse. Vor 4.000 Jahren waren die Ägypter Träger der Hochkultur; vor 2.500 Jahren übernahmen Perser und Griechen; vor 2.000 Jahren folgten die Römer; vor 1.400 Jahren Muslime – und jenseits unseres eu-

rozentrischen Weltbildes erklimmen Inder und Chinesen ungeahnte kulturelle Höhen. Ein wesentliches Merkmal von Hochkulturen besteht darin, dass sie auf Vorangegangenen gründen, geerbte Wissensschätze nutzen und das Rad der geistigen Schöpfung mit eigenen intellektuellen Leistungen weiterdrehen. Genau das geschieht während der islamischen Blütezeit zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert. Von Wissenschaftlern muslimischer Reiche sind unendlich viele Impulse in Mathematik und Medizin, in Chemie und Astronomie ausgegangen, ohne die der Aufstieg Europas schlicht nicht möglich gewesen wäre. Die weltweit mehr als 1,4 Milliarden Muslime stehen heute vor großen Herausforderungen. Diese Herausforderungen sind aufgrund nationaler und regionaler Besonderheiten zwar sehr unterschiedlich. Doch in allen muslimischen Ländern gibt es eine erkennbare Grundthematik: Welche Auswirkungen haben Globalisierung und Moderne, die beide in enger Wechselwirkung miteinander stehen, auf die jeweiligen Gesellschaften?

In Deutschland sind viele Menschen der Meinung, unser Land sei für beides gut gerüstet, weil wir als Reiseweltmeister rund um den Globus jetten und jedes sichtbare Nabelpiercing per se Auskunft über unsere moderne Grundhaltung gibt. Die Probleme der deutschen Mehrheitsgesellschaft mit den hiesigen Muslimen zeugen indes davon, dass das Ausmaß der Globalisierung nur teilweise begriffen worden ist. Denn Globalisierung bedeutet nicht nur Flexibilität bei der Produktfertigung mit Blick auf die internationale Konkurrenz. Sie bedeutet auch Zuwanderung, weil der Arbeitsmarkt es verlangt, weil es durch moderne Technologien einen beispiellosen Informationsfluss gibt und weil Grenzen für Waren und Menschen immer durchlässiger werden. »Wir riefen Arbeitskräfte und es kamen Menschen.«

Von Max Frisch stammt diese zum geflügelten Wort gewordene Aussage. Die Menschen brachten ihre Religion, ihre Werte und ihre Traditionen mit. Wie schwer sich unsere Gesellschaft mit dem neuen Teil Deutschlands, den Muslimen, tut, haben die Debatten der vergangenen Monate deutlich gezeigt. Das Potenzial der Neuen kann genutzt werden, wenn die Furcht vor dem Fremden der Lust auf Neues weicht.

Viele Missverständnisse im Umgang mit Muslimen in westlichen Ländern basieren auf einer angenommen kulturellen Überlegenheit, die in den Vorwurf mündet, »der« Islam kenne keine Aufklärung und habe deshalb Probleme mit Demokratie und Moderne. Westlicher Überlegenheitsdünkel hat viel mit einem an Ignoranz grenzenden Eurozentrismus zu tun, der kulturelle Leistungen anderer Zivilisationen möglichst klein hält, um »eigenes« Wirken groß erscheinen zu lassen. Ein unvoreingenommener Blick in die Vergangenheit von Morgen- und Abendland könnte Erkenntnisse zu Tage fördern, die gegenseitigen Respekt und damit auch gegenseitiges Verständnis fördern. Der Islam hat viele Gesichter und Facetten: schöne und hässliche, faszinierende und abstoßende. Darin unterscheidet er sich nicht von anderen Religionen. Die Schönheit liegt bekanntermaßen im Auge des Betrachters. Dessen Herausforderung besteht darin, sich nicht zu Verklärung oder Dämonisierung hinreißen zu lassen, sondern sich um Verstehen und Verständnis zu bemühen.

Die Islamisierung des Islams

Thomas Bauer — Politik & Kultur 5/2013

Vor 30 Jahren hat der französische Historiker Maxime Rodinson mit Genugtuung festgestellt, dass »ein kultureller Essentialismus, der die Vorherrschaft der Religion hervorhob [...], der davon ausging, es gebe für jede Kultur ein dauerhaftes, ›reines‹ Modell«, aus der Islamwissenschaft weitgehend verschwunden ist. Doch genau jener Kulturalismus, der davon ausgeht, dass eine Kultur »ihre« Menschen auf unabänderliche Weise »prägt« (und vergisst, dass es die Menschen sind, die die Kultur erst machen) hat sich in vielen Medien und in der breiten Öffentlichkeit immer mehr durchgesetzt, jedenfalls dann, wenn vom Islam die Rede ist.

Sicherlich haben die Anschläge vom 11. September 2001 eine zentrale Rolle in dieser Entwicklung gespielt. Aber es ist ebenso richtig, dass die Anschläge eine bereits im Gang befindliche Entwicklung zwar auf unerhörte Weise verstärkt und beschleunigt, sie aber nicht hervorgerufen haben. Laut Human Rights Watch wird der Beginn der Islamfeindlichkeit in den USA auf die 1970er-Jahre datiert. Huntingtons »Clash of Civilizations« ist 1996 erschienen, und auch die meisten der heute aktiven »Islamkritiker« haben bereits vor 2001 publiziert. Dabei bedienten sie sich genau jener essentialistischen Denkweise, von der sich die Islamwissenschaft erfolg-

reich gelöst hatte. Doch während man sich als Islamwissenschaftler mit kulturalistischen Ansätzen nur noch blamieren konnte, hatten populäre »Islamexperten« mit ihnen umso größeren Erfolg. Um den Islam als das ganz und gar Andere hinzustellen, zogen sie sich die abgelegten Kleider an und zeichneten das Bild einer einheitlichen, ganz durch religiöse Normen geprägten islamischen Kultur, die in allem den Gegenpol zum Westen darstellt.

Die wichtigste Strategie, die islamischen Kulturen zu »verfremden«, ist das, was ich in Anlehnung an Aziz Al-Azmeh die »Islamisierung des Islams« nenne. Voraussetzung hierfür ist die Gleichsetzung von Religion und Kultur »im Islam«. Oft geschieht dies unbeabsichtigt allein deshalb, weil die »islamische Kultur« die einzige Weltkultur ist, die nach ihrer Religion benannt ist. Die 36 Bände der »Fischer Weltgeschichte« tragen entweder die Titel von Epochen (»Vorgeschichte«), Völkern (»Griechen und Perser«) oder geographische Bezeichnungen (»Indien«, »Afrika«). Einzige Ausnahme sind die Bände über den »Islam«. Diese Gleichbenennung führt häufig zu dem Fehlschluss, es gebe »im Islam« tatsächlich keinen Unterschied zwischen Kultur und Religion. Damit ist der Boden für die folgenden »Islamisierungsschritte« bereitet:

1. Durch die Bezeichnung »islamisch« wird auch für religionsferne Bereiche eine religiöse Identität suggeriert, etwa wenn man von »Islamischer Medizin« spricht, obwohl sie die (vielfach von Christen und Juden betriebene) Fortentwicklung der antiken Medizin darstellt, die keinerlei religiöse Komponente hat.

2. Gesellschaftliche Bereiche in islamischen Kulturen, in denen Religion kaum eine Rolle spielt, werden ignoriert oder marginalisiert. Dies gilt etwa für die klassische arabische und persische Literatur, die über mehr als ein Jahrtausend einer der wichtigsten gesellschaftlichen Diskurse war. So ist es kein Zufall, dass es über die Geschichte der islamischen Theologie gute Darstellungen in deutscher Sprache gibt, während eine brauchbare Geschichte der arabischen Literatur in einer westlichen Sprache bis heute fehlt. Ein ähnliches Desinteresse lässt sich auch für die arabische Literatur der Gegenwart verzeichnen, trotz zahlreicher Übersetzungen und eines rastlosen Engagements von Kleinverlagen.

3. In vielen gesellschaftlichen Bereichen gab es verschiedene, oft widersprüchliche Diskurse, deren Nebeneinander aber dank einer hohen Ambiguitätstoleranz weitgehend akzeptiert wurde. So gab es auf dem Gebiet der Politik religiöse Diskurse in der Theologie und im Recht neben weitgehend säkularen Diskursen in Herrscherratgebern, der Dichtung und der Philosophie. Im Sinne der »Islamisierung des Islams« werden nun die religiösen Diskurse als die typischen, die nichtreligiösen als untypisch und unwichtig abgewertet, auch wenn dies der historischen Realität nicht entspricht.

4. Diskurse, die religiöse Elemente enthalten, werden auf diese religiösen Elemente reduziert. So werden etwa die nichtreligiösen

Elemente des »islamischen« Rechts häufig übersehen. Gewalttaten von Gruppen wie der Hamas oder der des irakischen Widerstands werden als ausschließlich religiös motiviert dargestellt, auch wenn die Akteure vorwiegend national argumentieren.

5. Gibt es verschiedene religiöse Diskurse nebeneinander, wird derjenige, der nach westlichen Maßstäben der »konservativste« und »radikalste« ist, als Norm betrachtet, etwa wenn der Wahhabismus Saudi-Arabiens als besonders »orthodox« bezeichnet wird, obwohl islamische Gelehrte aller Richtungen und Regionen den Wahhabismus als extremistisch, ja gar als unislamisch, verurteilen. Vollends pervertiert wird dieses Islambild schließlich von einigen »Islamkritikern«, die den Dschihadismus von al-Qaida, den fast alle Muslime ablehnen, für den »wahren« Islam halten (und damit einer Meinung mit den Dschihadisten sind).

Besonders tückisch an der Islamisierung des Islams ist, dass sie nicht nur von Nichtmuslimen betrieben wird, sondern auch von Muslimen selbst. Das Islambild muslimischer Fundamentalisten ähnelt verblüffend demjenigen nichtmuslimischer »Islamkritiker«. In beiden Fällen steckt sicherlich eine »Angst vor der Moderne« dahinter, die Sehnsucht nach einem einfachen Weltbild in einer komplexen Welt.

Doch noch ein weiteres kommt hinzu. Die klassische islamische Kultur war in hohem Maße eine »Kultur der Ambiguität«. Ein Jahrtausend lang wurde Phänomenen der Vieldeutigkeit, Vagheit und Widersprüchlichkeit eine hohe Toleranz entgegengebracht. Man war stolz auf die Varianten des Korantextes, auf die Möglichkeit, Koranverse auf viele unterschiedliche Weisen auszulegen, man störte sich nicht daran, dass in vielen Lebensbereichen unterschiedliche, oft einander wi-

dersprechende Normen galten, und man begeisterte sich an literarischen Texten, die die Vieldeutigkeit ins Extrem steigerten. Diese Ambiguitätstoleranz ging in vielen islamischen Gesellschaften im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts verloren, als man sich mit mächtigen, aber weitgehend ambiguitätsintoleranten westlichen Ideologien auseinandersetzen musste. Hier bot sich der Rückgriff auf leicht ideologisierbare, fundamentalistische Strömungen als attraktivere Lösung an. Aus ihnen ließ sich eine islamische, ambiguitätsintolerante Ideologie formen, die der westlichen Herausforderung eher gewachsen zu sein schien als die Differenziertheit und Komplexität der islamischen Tradition. Genau diese ideologisierte, nach Ambiguitätslosigkeit strebende Form des Islams bot sich nun auch für den Westen zur Konstruktion eines »Feindbilds Islam« an. Feindbilder müssen immer ambiguitätsfrei sein. So kam es zu einer fatalen Korrespondenz zwischen islamischem Fundamentalismus und westlicher Islamfeindschaft, deren gemeinsamer Nenner die Idee einer ambiguitätsfreien Kultur ist.

Doch nun scheint sich eine andere Entwicklung anzubahnen. Der Glaube an Ideologien ist in den arabischen Ländern ins Wanken gekommen. Der »Arabische Frühling« könnte ein Durchbruch zu einer neuen, wieder ambiguitätstoleranteren islamischen Kultur sein. Umso dringender ist es, dass nun auch das westliche Islambild revidiert wird.

Warum ist es so schwer, religiöse Vielfalt zu leben? Eine zeithistorische Erkundung am Beispiel des Islams

Thomas Großbölting — Politik & Kultur 1/2013

Der Streit um den Auftritt von koranverteilenden Salafisten, die Diskussion um die Beschneidung von muslimischen Jungen, die Konflikte um die Errichtung von Moscheen oder das Tragen eines Kopftuches – auch wenn die mediale Berichterstattung kein verlässlicher Indikator für die Wahrnehmung des Islams in Deutschland ist, so zeichnet sich doch in diesen Beispielen eine Tendenz ab: Die Deutschen, so hat eine empirische Befragung des Exzellenzclusters Religion und Politik aus dem Jahr 2011 ergeben, haben einen wesentlich kritischeren Blick auf den Islam als beispielsweise ihre europäischen Nachbarn in Frankreich, Dänemark oder den Niederlanden. Stärker als die dortige Bevölkerung sind sie gegen den Bau von Moscheen oder Minaretten und sprechen sich weniger dafür aus, den Anhängern anderer Religionen gleiche Rechte zuzugestehen.

Es sind nicht direkte Kontakte zu Muslimen, die diese Anschauung prägen, im Gegenteil: In Deutschland, so gaben die Befragten an, gibt es besonders wenige Kontakte zwischen nicht-muslimischen Deutschen und Angehörigen islamischer Glaubensgemeinschaften. Es sind eher unwillkürliche Übertragungen der internationalen Berichterstattung mit ihren Beispielen tatsächlichen oder vermeintlichen islamischen Terrors, die die Wahrnehmung beeinflusst. Die-

ser Zusammenhang existiert aber nicht nur in Deutschland, sondern auch anderswo. Warum also tut sich die deutsche Gesellschaft anscheinend besonders schwer, mit religiöser Pluralität im Allgemeinen und mit dem Islam im Speziellen?

Um Gründe dafür ausfindig zu machen, bietet es sich an, den Blick vor allem auf die Mehrheitsgesellschaft selbst zu richten. Von den Klassikern der Migrationsforschung wie Georg Simmel und anderen lernt man eines zuallererst: Es sind in der Regel nicht die wenigen Migranten, die die Situation in einer Gesellschaft entscheidend bestimmen. Stattdessen sind es die vielen bereits heimischen Menschen und die von ihnen getragenen Konventionen, Mentalitäten und gesellschaftlichen Strukturen, die ihrerseits determinieren, wie sich die »Neuen« integrieren oder außen vor bleiben. In welchen Formen und mit welcher Ausrichtung sich islamisches Leben in Deutschland entwickelte, war abhängig von den Strukturen des vorzufindenden sozialen, politischen und religiösen Feldes. In diesem Sinne hat jede Gesellschaft den Islam, den sie verdient – so hat es 2001 der niederländische Soziologe Jan Rath formuliert.

Islamisches Leben in Deutschland ist kein neues Phänomen. Bereits seit dem 19. Jahrhundert gab es Muslime in Deutschland. Aber

erst mit der in der Bundesrepublik einsetzen- den Arbeitsmigration wuchs die islamische Gemeinschaft zu einer sozial, politisch und auch religiös bedeutsamen Größe, die auch öffentlich breit wahrgenommen wurde. Die Wahrnehmung der Einwandernden als religiöse Menschen setzte erst zeitverzögert ein: Die gesellschaftliche Selbstverständigung über die Migration kam in den 1970er-Jahren weitgehend ohne Bezug auf den Islam aus. Nach zeitgenössischer Ansicht waren es vor allem Arbeitskräfte auf Zeit, sprich: »Gastarbeiter«, die nach Deutschland kamen, so dass sich die Frage nach ihrer Religion oder anderen Einstellungen erübrigte.

Erst im Diskurs der 1980er-Jahre wurden aus den einwandernden Türken, Afghanen, Pakistani und den Angehörigen arabischer Länder »die« Muslime und »der« Islam. Bis in die zwischen 2006 und 2009 vom Innenministerium abgehaltene »Islamkonferenz« setzt sich diese Tendenz zur Essentialisierung islamischer Religion fort. Nicht soziale, politische oder kulturelle Belange vereinten nun in der Wahrnehmung die Gruppe der Migrantinnen und Migranten, sondern vor allem deren Religiosität. Mit dieser Engführung wird nicht nur die darüber hinausgehende Vielfalt von Interessen und Positionen innerhalb dieser Gruppe beiseite gewischt, sondern auch die internen Veränderungen in der Religiosität bleiben unberücksichtigt. Ähnlich avancierte Religion auch bei der Konstruktion der Opposition zu einer Identitätsressource. Als Gegengruppe traten nicht »die Christen« auf, sondern die Nicht-Muslime. Selbst die großen christlichen Kirchen boten sich nicht wegen ihrer besonderen Botschaft als dem Staat und der Gesellschaft angemessene Religionen an, sondern betonten in Abgrenzung zum Islam vor allem ihre stärker säkulare Ausrichtung. Der Bezug auf Religion entwickelte sich eher abstrakt: Das Christentum gewann in die-

sen Abwehrreflexen nicht als religiöse Überzeugung an Gewicht, sondern vor allem als Traditionselement eines »abendländischen« Kulturkreises. Das Läuten von Kirchenglocken beispielsweise erscheint auf dem Hintergrund dieser Haltung weniger als Einladung zur Messfeier, sondern vor allem als Teil des Brauchtums.

Dieser Diskursverlauf entsprach der religionspolitischen Konstellation: Vor allem die deutsche Politik agierte auch in den 1980er-Jahren und zum Großteil bis heute in den Bahnen, die sich im Verhältnis von Staat und Kirche in der jungen Bundesrepublik ausgebildet hatten. Im Grundgesetz von 1949 hatte man wesentliche Bestimmungen der Weimarer Verfassung übernommen. In der politischen Praxis füllte man dieses Gesetzeswerk aber wesentlich religionsaffiner. In Schule und Hochschule, in der Aufsicht der öffentlich-rechtlichen Medien, durch die staatliche Kirchensteuerhebung – die evangelische und die katholische Kirche wurden in vielfacher Hinsicht in das öffentliche Leben eingebunden. Ihre Stellung als Körperschaft des öffentlichen Rechts gab diesem Engagement das juristische Fundament. Diese als »hinkende Trennung« von Kirche und Staat charakterisierte Konstellation existiert in vielen Belangen bis heute.

Das Zusammenspiel von Staat und christlichen Kirchen hat zur Überwindung des Zweiten Weltkriegs erheblich beigetragen. Der dafür zu zahlende »Preis« war eine Ausblendung der Ansprüche anders religiöser und nicht-religiöser Menschen. Der »Preis« stieg mit der stärkeren Pluralisierung und Heterogenität des religiösen Feldes: Aktuell sind nur noch ca. ein Drittel der Bundesbürger Mitglieder der protestantischen, ein weiteres Drittel Angehörige der katholischen Kirche. Ein weiteres Drittel ist nicht-konfessionell gebunden. Hinzu kommt eine Zahl von derzeit vier Millionen Muslime

und viele Angehörige anderer Religionsgemeinschaften oder neureligiöser Bewegungen. Die aktuelle Religionspolitik wie auch die gesellschaftliche Diskussion religiöser Fragen orientiert sich aber nach wie vor in hohem Maße an der »hinkenden Trennung« von Staat und christlichen Kirchen. Auf diese Weise werden sie der neuen Heterogenität im religiösen Feld nicht gerecht. Die Privilegierung der christlichen Großkonfessionen blockiert die Integration von Gemeinschaften anderen religiösen Bekenntnisses. In Deutschland stoßen »neue« Religionsgemeinschaften wie der Islam religionspolitisch in dem Maße an eine »gläserne Decke«, wie die Privilegierung der christlichen Großkonfessionen die gleichberechtigte Integration anderer Religionsgemeinschaften in Frage stellt.

Gleich ob Staatskirchentum oder Laizismus: Jedes Arrangement zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften ist auf religiöse Neutralität und Unparteilichkeit als eine Form des gleichen Abstands zwischen Staat und den verschiedenen Religionsgemeinschaften angewiesen. Die Garantie von Religionsfreiheit von staatlicher wie auch von Bindung an Verfassung und Gesetz von Seiten der religiösen Gruppen sind weitere Bausteine für ein gedeihliches Miteinander. Wenn aber der Abstand des Staates zu allen Religionsgemeinschaften grundsätzlich gleich ist und zugleich auch die Rechte der Nichtreligiösen gewährleistet sind, dann spricht nichts gegen eine kooperative Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat, Gesellschaft und Religionsgemeinschaften.

Was glauben Muslime?

Grundsätze und Ziele des Islams

Aiman A. Mazyek — Politik & Kultur 1/2011

Alle reden über den Islam, kaum einer fragt die Muslime selbst nach ihrer Religion. Und wer das Wort Scharia meint aussprechen zu können, denkt, er wäre schon Experte. Dies beschreibt ungefähr die gegenwärtige Situation der hektischen Islamdebatte hierzulande. Passend und beinahe entlarvend, was Johann Wolfgang von Goethe bereits zu Anfang des 19. Jahrhunderts in seinem West-östlichen Divan dazu zu sagen pflegte:

*Närrisch, daß jeder in seinem Falle
Seine besondere Meinung preist!
Wenn Islam Gott ergeben heißt,
Im Islam leben und sterben wir alle.*

(Hamburger Ausgabe, Bd.2, S. 56)

Der Islam – übersetzt Frieden und Hingabe zu Gott – geht von der Einheit der Menschheit aus und betrachtet die Menschen als eine gemeinsame Gesellschaft (Gemeinschaft). Die Menschen sind Geschöpfe des Einen Schöpfers und Kinder eines gemeinsamen Vaters und einer gemeinsamen Mutter, Adam und Eva. Er betrachtet sich nicht als eine besondere Gesellschaft mit Vorrechten unter den Menschen, sondern ist verpflichtet, Gerechtigkeit und Güte allen Menschen entgegenzubringen.

Gottes Barmherzigkeit

Jeder Mensch ist für seine Taten verantwortlich, für die er am Jüngsten Tag Rechenschaft ablegen muss und für die er letztendlich bestraft wird (Hölle) oder belohnt wird (Paradies). Dabei kann und soll der Gläubige stets auf Gottes Barmherzigkeit hoffen. Gott stellt seine Barmherzigkeit gegenüber seinen Geschöpfen im Koran als grenzenlos dar. In einem Ausspruch des Propheten spricht Gott: »Meine Barmherzigkeit überwiegt meinen Zorn«. Barmherzigkeit ist im Übrigen die Eigenschaft Gottes, die im Koran die häufigste Erwähnung findet. Von 112 Suren des Korans beginnen 111 mit den Worten »Im Namen des Allerbarbers des Barmherzigen.«

Unser Bündnis mit Gott ist stets von der Hoffnung getragen, dass unsere Vergehen und Versäumnisse vom Barmherzigen vergeben werden. Gott sagte mittels seines Gesandten Mohammad: »O Mensch, wenn auch deine Missetaten bis zu den Wolken des Himmels reichten, und du Mich um Vergebung bittest, so vergebe ich dir.« (Hadith kudsi nach at-Tirmisi)

Eindringlich ruft Gott die Menschen im Koran auf: »Verliert nicht die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit. Gewiss, Gott vergibt alle Sünden. Er ist ja der Allvergebende und Barmherzige.« (Sure 39: Vers 53).

Toleranz und Achtung gegenüber Andersgläubigen

Der Islam bedeutet Frieden und der Muslim ist angehalten, mit Gott, seinen Mitmenschen und sich selbst in Frieden zu leben. Das tägliche »Salamu alaikum« (übersetzt »Friede sei auf Dir«) – der muslimische Friedensgruß – erzieht uns zu dieser Haltung.

Die Verschiedenartigkeit und bunte Vielfalt der Menschen ist übrigens ein Zeichen Gottes und von Gott gewollt: »Oh ihr Menschen, Wir haben euch von einem männlichen und weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennen lernt. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch.« (49:13) (4:1) Das ist der Grund der Verschiedenheit der Menschen, damit sie einander kennenlernen. Maßstab und Bewertung aller Menschen ist nicht ihre Volks- oder Rassenzugehörigkeit, sondern die Gottesfürchtigkeit, d. h. die Tat und die Rechtschaffenheit eines Menschen machen ihn zu einem besseren oder schlechteren Menschen.

Der Islam garantiert die Freiheit der Religionsausübung, manifestiert in den Koranversen »Es gibt keinen Zwang im Glauben« (2:256) und »Euch eure Religion und mir meine Religion« (109:6). Daraus leitet der Zentralrat der Muslime in Deutschland in seiner im Jahre 2002 herausgegebenen »Islamischen Charta« ab: »Daher akzeptieren sie [die Muslime: Anm. d. Red.] auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben.« Der Großteil der islamischen Gelehrten und der Muslime in Deutschland allemal sind sich darin einig, dass es keine Rivalität zwischen Koran und dem Grundgesetz gibt – man kann ein guter Muslim sein und (deshalb gerade) ein guter und loyaler Staatsbürger. Unmissverständlich heißt es an anderer Stelle in der Charta: »Das Gebot des islamischen Rechts,

die jeweilige Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein. Die Existenz verschiedener Religionsgemeinschaften ist ebenfalls von Gott gewollt, »denn wenn Allah gewollt hätte, hätte Er euch (Juden, Christen und Muslime) zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren, dann wird Er euch kundtun, worüber ihr uneins waret.«

Als abrahamitische Religionen und Träger göttlicher Offenbarungen, als »Leute der Schrift« müssen Muslime Juden und Christen respektieren und anerkennen. Zudem spricht der Koran von allen Propheten und vor allem von Moses und Jesus mit großem Respekt. Jesus wird von den Muslimen als großartiger Prophet mit einer großartigen Mutter verehrt: »Und Wir haben Jesus, dem Sohn Marias, die deutlichen Zeichen zukommen lassen und ihn mit dem Geist der Heiligkeit gestärkt.« (2:253)

Der Koran verpflichtet Muslime, mit den Andersgläubigen den Dialog auf beste Art und Weise zu führen. »Und streitet mit ihnen auf die beste Art.« (29:46) Hier ist »streiten« im Sinne von Streitkultur gemeint. Durch die Erlaubnis einer Tisch- und Ehegemeinschaft mit Christen und Juden wird den Muslimen die gesellschaftliche Praktizierung ermöglicht. Die Grundlage für einen zivilisierten Umgang miteinander ist uns durch unsere Religionen gegeben. Gerade bei den drei monotheistischen Weltreligionen überwiegen die Gemeinsamkeiten.

Das Gottesbild

Der Islam verkündet eine reine Form des Monotheismus. Gott ist der Eine Gott; Er ist unteilbar und hat niemand neben sich. Er ist unvergleichlich und nichts ist Ihm auch nur

ähnlich. Nichts geschieht ohne Seinen Willen. Er ist der Erste, der Letzte, der Ewige, der Unendliche, der Allmächtige, der Allwissende. Er ist der Schöpfer und Erhalter aller Dinge. Er ist der Gerechte, der Allerbarmer, der Gnädige, der Liebende, der Gütige, der Erhabene, der Preiswürdige, der Wahrhaftige. Seine Eigenschaften und Namen sind in den 99 Namen im Koran beschrieben.

Einheit der Religionen

Der Islam betont den einheitlichen Ursprung aller monotheistischen Religionen. Nach seiner Lehre sind dem menschlichen Geist, trotz seiner großen Möglichkeiten, bestimmte Grenzen gesetzt, die er weder mit den exakten, noch mit empirischen Wissenschaften überschreiten kann. So liegt für den Menschen das sichere Wissen um die letzten Wahrheiten jenseits dieser Grenzen, und die einzige Quelle, die dem Menschen für die Erreichung dieses Wissens offen steht, ist die göttliche Offenbarung, die ihm von Anbeginn der Zeit zur Verfügung stand. Die Propheten des Einen Gottes erschienen im Verlauf der Geschichte in jedem Land und bei jeder Gemeinschaft und überbrachten den Menschen die Weisungen Gottes. Die Menschheit wurde so auf die letzte und an die ganze Welt gerichtete Botschaft stufenweise vorbereitet. Diese letzte göttliche Offenbarung, die durch den letzten Propheten Muhammad überbracht wurde, berichtigt und ergänzt alle vorherigen Botschaften Gottes.

Diese letzte ist bis auf den heutigen Tag den Menschen unverändert geblieben. Der Muslim glaubt an alle Propheten, von Adam über Abraham, Moses, Jesus bis hin zu Muhammad ohne Unterschied und verehrt sie alle. Die Muslime glauben an alle göttlichen Offenbarungen, von der Thora über die Psalmen und das Evangelium bis hin zum Koran, der letzten dieser Offenbarungen, die unver-

fälscht geblieben ist, und die all das enthält, was der Mensch zu einem gottgewollten Leben benötigt.

Einheit Lebensweg

Der Islam ist ein Lebensweg, der sich auf alle Bereiche des menschlichen Daseins erstreckt und der in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Natur, ihren Gesetzen und ihren Anforderungen steht. Islam ist das in die Praxis umgesetzte Wissen um die Existenz Gottes, die Wahrhaftigkeit Seiner Propheten, Seiner Bücher, Seiner Engel und des Lebens nach dem Tode. Ein Muslim ist derjenige, der die Gesetze Gottes in allen Lebenssituationen befolgt, und die islamische Gesellschaft ist die nach Wissen um den Willen Gottes strebende Gemeinschaft, in der jeder Einzelne direkt und ohne Vermittlung eines Priesters mit Gott in Verbindung steht. Und schließlich ist die islamische Gesellschaft die jedem Nichtmuslim respektvolle Toleranz entgegenbringende Gemeinschaft der Gottgläubigen, denn das Wort Islam hat sowohl die Bedeutung Hingabe und Unterwerfung unter den Willen Gottes, als auch die Bedeutung Frieden.

Vernunft und die Pflicht nach Wissen zur Pflicht

Der Islam betrachtet die Vernunft als ein kennzeichnendes Merkmal des Menschen und als eine Gabe Gottes. Sie ist der Grund für die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott und gleichzeitig sein Führer in allen Lebenssituationen. Weil der Islam der Vernunft einen so bedeutenden Platz einräumt, darf es für menschenverachtende Kulte und willkürlich verhängte Dogmen keinen Platz geben. Der Islam macht das Streben nach Wissen zur Pflicht eines jeden Muslims. Er geht sogar so weit, die wissenschaftliche Arbeit zum Gottesdienst zu erheben. In ständigem Appell fordert der Koran den Menschen dazu auf, die

Natur zu erforschen, damit er die Existenz Gottes und Seine Eigenschaften erkennt. Im Koran findet der Muslim die Grundlagen und Richtlinien für ein wissenschaftliches Forschen. Die einzige Einschränkung auf diesem Gebiet besteht darin, dass die Forschung selbst nie zum Ziel werden darf, sondern immer ein Mittel zur Erreichung menschlichen Fortschritts und zur Vervollkommnung der Moral bleiben muss.

Ziele des Islams

Der Islam befasst sich nicht nur mit dem ewigen Leben im Jenseits, sondern er richtet sein Augenmerk in gleichem Maße auch auf das diesseitige Leben. Sittliche Vollkommenheit, sozialer Fortschritt, wirtschaftliche Gerechtigkeit, zwischenmenschliche Liebe und Barmherzigkeit, politische Vernunft und Friede sind Ziele, die der Islam zur Erreichung wahren menschlichen Glücks in diesem Leben und im jenseitigen Leben zu verwirklichen sucht.

Pflichten des Muslims und die fünf Säulen des Islams

Zur ersten Säule im Islam gehört die »Shahada«, das Glaubensbekenntnis im Islam: »La ilaha illallah wa muhammad al-rasullallah« – übersetzt aus dem Arabischen: »Es gibt keinen Gott außer Allah und Muhammad ist sein Gesandter.« Der Islam schreibt den Gläubigen das tägliche Gebet vor. Dadurch wird neben der äußeren Reinigung durch Waschung auch die Reinigung der Seele erzielt. Die Vermögensabgabe (Zakat) ist nicht nur ein Faktor des sozialen Systems des Islams, sondern auch gleichzeitig ein Mittel zur seelischen Entlastung, denn sie soll allein aus dem Glauben an Gott gezahlt werden. Das vorgeschriebene Fasten im Monat Ramadan gibt dem Gläubigen nicht nur ein Mittel zur Erlangung von Selbstbeherrschung, sondern erinnert ihn auch an die He-

rensandung des heiligen Korans. Die Pilgerfahrt nach Mekka schließlich lässt den Gläubigen die Hinwendung an Gott, die Opferbereitschaft und die Brüderschaft der Muslime aus aller Welt spüren. Neben diesen Hauptpflichten, die dem Gläubigen vorgeschrieben sind, gehören noch zu den islamischen Vorschriften weitere Gebote und Verbote, die dem Menschen den Weg zu einem glücklichen Leben in dieser Welt und einem gottnahen ewigen Leben im Jenseits weisen. Somit kann jede Arbeit des Menschen zum Gottesdienst werden, nämlich dann, wenn sie gemäß der prophetischen Tradition und mit der aufrichtigen Absicht gegenüber Gott durchgeführt wird.

Alevitentum und Aleviten in Deutschland

Eine Religionsgemeinschaft mit dem Streben nach freundschaftlichem Dialog

Ismail Kaplan — Politik & Kultur 1/2011

In Deutschland leben ca. 700.000 türkei-stämmige Aleviten. In der Türkei schätzt man die Zahl der Aleviten auf 25 Millionen, die türkischer, turkmenischer, kurdischer und arabischer Herkunft sind. Auch im Nord-Iran, Syrien, Irak, Bulgarien, Mazedonien, Kosovo leben Aleviten, die sich Alevi, Bektaschi, Ehl-i Hakk oder Kızılbaş nennen.

Das Alevitentum bietet eine umfassende Sicht auf die Welt, die Entstehung des Universums, die Vervollkommnung des Menschseins, die Beziehungen zwischen Gott und Mensch, Menschen untereinander sowie zwischen Menschen und Natur. Aufgrund der spezifisch alevitischen Weltsicht wird das Alevitentum als eine eigenständige Religionsgemeinschaft bezeichnet.

Das Alevitentum

- betont das »Eins-Sein« bzw. »Eins-Werden«, d. h. es sieht im Prozess des »Eins-Werdens« das Ziel einer innigen Verbindung von Gott und Mensch, die als »Eins«, einem Ausdruck der Vollkommenheit, aufgefasst wird;
- hat als Ziel, dass der Mensch auf der Welt versucht, durch sein Bestreben die Vervollkommnung zu erreichen;
- ist ein Gemeinschaftsweg dahingehend, dass die Gemeinsamkeit der Gläubigen

und ihr Eintreten füreinander betont werden. Das gemeinsame Gebet im Cem-Haus und die Herstellung des »Einvernehmens (rıızalık)« unter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern bei den Cem-Gottesdiensten und im Alltag, zielt auf die Reifung und letztlich Vervollkommnung aller Menschen in der Gemeinde ab.

Aleviten glauben an Gott (Hak) und Gottes Wort (Hak kelamı/Gerçek). Dabei wird der Ausdruck »Gottes Wort« als ein sehr viel umfassenderer Begriff gebraucht, als es im allgemeinen Sprachgebrauch üblich ist. Er beschränkt sich nicht auf »Heilige Texte«. So wie die »Heilige Kraft« universell ist und in allem Lebenden und besonders in der Seele des Menschen anteilig vorhanden ist und wirkt, so umfasst nach alevitischer Vorstellung auch der Begriff »Gottes Wort« alles, was Menschen im Laufe der Zeit an Wissen und Erkenntnis erreicht und angesammelt haben. Auch die »Heiligen Bücher« werden als ein Bruchteil dieser Unendlichkeit angesehen, der dem menschlichen Geist von Gott zugänglich gemacht worden ist. Aus dieser Überzeugung heraus akzeptieren Aleviten alle heiligen Bücher und ehren sie mit dem Spruch: »Alle vier Bücher (Psalmen, Thora, Bibel und Koran) sind Gotteswort.«

Aleviten unterstützen wissenschaftliche Aktivitäten auch deshalb, weil wissenschaftliche Arbeit – ob nun im naturwissenschaftlichen oder geisteswissenschaftlichen Bereich – einen Teil des Gottesgeheimnisses lüften kann. Sie wünschen, dass die wissenschaftlichen Forschungen und die sich daraus ergebenden Errungenschaften den Menschen und der Natur dienen. Die kollektiv gesehene Vernunft der Menschheit ist ein Teil der göttlichen Wahrheit. Dabei ist das bisher von Menschen erworbene und zu einer Vielfalt von Anwendungen weiterentwickelte Wissen doch nur ein winziger Ausschnitt aus dem göttlichen Wissen und zugleich aus der göttlichen Wahrheit. Aleviten glauben an eine heilige Kraft des Schöpfers, die auf die Menschen als »Seele/can« übertragen wurde. Für die Aleviten fordert der Glaube an die heilige Kraft im Menschen von jedem Menschen ein aktives Bemühen um persönliche Vervollkommnung und den Dienst in einer alevitischen Gemeinde. Für die Aleviten wird die Teilhabe der Menschen an der heiligen Kraft als eine Gabe Gottes verstanden. Zu dieser Teilhabe gehört dann auch die Gabe des Verstandes (akil), der es ermöglicht, dass Menschen Gott und seinen Willen erkennen können. Nach diesem Glauben wird der Mensch (gemeint ist hier die Seele des Menschen als das Wesentliche, das seine Persönlichkeit ausmacht) als Widerspiegelung (yansıma) Gottes betrachtet. Aus dieser Überzeugung heraus können Aleviten das Gotteswort als Menschenantlitz malen – als Ausdruck des Glaubens, dass Gott sich seinen Menschen in seinem Wort auch in einem menschlichen Antlitz zeigen will. Nach alevitischem Verständnis hat jeder Mensch, sei er Alevit, Christ, Sunnit oder Schiit, Frau oder Mann, Anteil an der heiligen Kraft, besitzt somit also auch Eigenschaften Gottes. Gott wollte seine Schönheit durch die Erschaffung des Menschen zeigen. Hier wird

auch als Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes betont, dass Gott keinen Unterschied macht in seiner Zuwendung zu den Menschen. Aus dieser Überzeugung heraus glauben Aleviten daran, dass Gott alle Menschen gleichwertig geschaffen hat. Aleviten betonen dies in folgendem Spruch: »Betrachte alle Religionsgemeinschaften und alle Ethnien als gleichwertig.« Die Ungerechtigkeiten auf der Welt können nach alevitischer Auffassung nicht als von Gott vorbestimmt und gewollt erklärt werden. Es sind allein die Menschen, die im Umgang miteinander Ungerechtigkeiten und Gewalt, die nach alevitischer Auffassung gegen Gotteswillen sind, produzieren. Ein Gegensatz sowohl zur sunnitischen als auch zur schiitischen Orthodoxie besteht darin, dass anatolische Aleviten die Scharia, das islamische Rechtssystem für religiöse und weltliche Angelegenheit, nicht als das Wort Gottes akzeptieren und daher ablehnen.

Die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) ist der Dachverband der Aleviten in Deutschland, der seit 1991 besteht und in dem zurzeit 130 alevitische Ortsgemeinden organisiert sind. Die AABF hat ihren Sitz in Köln. Die AABF hat das Hauptziel, die kulturelle Identität sowie die religiösen und philosophischen Werte der in Europa lebenden Aleviten zu bewahren und die Entwicklung dieser Werte zu fördern. Als Dachverband fördert die AABF u. a. die soziale und gesellschaftliche Integration der Migrantinnen und Migranten in Deutschland unabhängig von Herkunft und Religion. Daher tritt sie der Fremdenfeindlichkeit, dem Rassismus und den Übergriffen auf Fremde entschieden entgegen. Sie strebt mit den Vereinen und Gesellschaften freundschaftliche Dialoge an, die sich um die Lösung gesellschaftlicher Probleme kümmern. Auf der Basis gegenseitiger Toleranz fördert die AABF das friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens und Kultur.

Die AABF hat schon 2005 einen Status als Religionsgemeinschaft der Aleviten erreicht. Mit der Einführung des alevitischen Religionsunterrichts in den Grundschulen wird dieser Status mit Leben gefüllt. Es gibt weiterhin wichtige Schritte und Herausforderungen für Aleviten, um sich als eine gleichberechtigte Religionsgemeinschaft in dieser Gesellschaft mit Rechten und Pflichten zu entwickeln.

Sufitum – die mystische Dimension des Islams

Asketen, Einsiedler, Derwische und Hochschullehrer

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 1/2011

Indonesien ist mit rund 210 Millionen Muslimen das bevölkerungsreichste islamische Land. Anders als in Syrien, dem Iran oder Nordafrika ist der Islam nicht mit berittenen Eroberern ins Land gekommen. Die Lehre aus dem fernen Arabien erreichte die indonesische Inselwelt etwa ab dem 13. Jahrhundert auf dem Seeweg durch Händler und vor allem durch Mystiker. Populär und zur Religion der Massen wurde der Islam ab Mitte des 15. Jahrhunderts mit dem Wirken der sogenannten Wali Songo – den Neun Heiligen. Die Wali Songo werden im Volksglauben bis heute als Wohltäter, Wunderheiler, Magier, Erleuchtete und Heilsbringer verehrt und verklärt.

Sunan Gunung Jati ist einer dieser Wali Songo. Das Grabmal des islamischen Mystikers im Norden der javanesischen Küstenstadt Cirebon ist ein Baukomplex von der Größe eines Fußballfeldes. Früh am Morgen schon fahren erste Busse mit Pilgern vor. Sie stammen aus Serang, Bandung, Surabaya oder der Hauptstadt Jakarta. Viele kommen auch von den Nachbarinseln Sumatra, Borneo oder Sulawesi, um am Grab des Wali zu beten. Von dem Ziarah genannten Besuch des Schreins versprechen sich die Wallfahrer Barakah (Segen) und Ghaffur (Vergebung). Allein im Raum Cirebon gibt es mehr als 300 Plätze der Verehrung, die von Pilgern

aller Glaubensrichtungen aufgesucht werden. Auf ganz Java sind es etliche Tausend. Zum Schrein von Sunan Gunung Jati pilgern nicht nur Muslime. Auch viele hinduistische und buddhistische Wallfahrer beten an der letzten Ruhestätte des Wali. Viele javanesische Mystiker bedienten sich zur Verbreitung ihrer Lehre des Wayang Kulit genannten Stabpuppenspiels. Geschickt verstanden sie es, alte javanesischen Legenden mit islamischer Lehre, Geschichte und Werten zu verknüpfen. Die Abbildung menschlicher Wesen wird von orthodoxen Muslimen bis heute als problematisch angesehen. Deshalb bedienten sich die Sufimeister eines Tricks: Sie ließen Puppen aus Leder (Kulit) hinter einer beleuchteten Leinwand tanzen, so dass davor nur deren Schatten (Wayang) zu sehen war. Massenhaft strömten die Menschen zum Wayang Kulit, das ihnen Spaß, Unterhaltung und Kurzweil bot.

Die Bezeichnung »Sufi« leitet sich wahrscheinlich von dem arabischen Wort *sūf* ab, das Wolle bedeutet. Als Sufi werden in der Frühzeit des Islams jene Menschen bezeichnet, die sich als Zeichen ihrer spirituellen Suche in Wollgewänder hüllen. Es sind Asketen und Einsiedler. In der Einsamkeit des Sinai, der syrischen Wüste, dem iranischen und jemenitischen Hochland widmen sie sich dem Gottgedenken. Später wird der Begriff Sufi

auf all jene ausgedehnt, die sich – allein oder in Gemeinschaft – mystischen Übungen hingeben, um Gott näher zu sein. In den vergangenen Jahrhunderten hat es im christlichen Abendland nicht an Versuchen gemangelt, das Sufitum zu erklären. Oft war von einer morgenländischen Sekte die Rede, von Magiern und Zauberern, von Menschen, die Schlangen beschwören, unbeschadet über glühende Kohlen laufen und sich Schwerter in den Leib bohren. Die Worte *fāqir* und *derwīsh* tauchen in unserer Sprache häufig als Synonyme für Bettel- und Wandermönche auf, denen übernatürliche Fähigkeiten nachgesagt werden.

Eine wunderbare Beschreibung dessen, was Sufitum ist, gibt im 13. Jahrhundert der türkischpersische Mystiker Jelāludīn Rūmī: »Eines Tages trifft eine Gruppe Blinder auf einen Elefanten. Erstaunt über dieses wundersame Wesen versuchen sie, es zu beschreiben. ›Das ist ein mächtiger Thron‹, sagt der Erste und umfasst ein Bein des Elefanten. ›Nein‹, widerspricht der Zweite, der sich am Ohr des Tieres festhält, ›es ist ein gewaltiger Fächer‹, und ein Dritter ruft: ›Ihr irrt, das ist eine gewöhnliche Wasserpeife‹ und zieht am Schwanz des Elefanten.« Die islamische Mystik ist in ihrer äußeren Erscheinung und ihrem inneren Wesen extrem vielfältig und umfangreich. Die Tradition der Sufis reicht vom Propheten Mohammed bis in unsere Tage. Weltabgewandte Asketen finden sich neben liebestrunknen Dichtern, Wanderderwische neben Hochschullehrern, Magier neben Handwerkern, Kaufleuten und Rechtsgelehrten, Poeten neben Kriegern. Es gibt eine kaum überschaubare Zahl an mystischen Systemen und Schulen und sehr unterschiedliche Schwerpunkte beim Fortschreiten auf dem geistigen Pfad. Aber sie haben alle dasselbe Ziel: den Menschen auf seinem Weg zu Gott zu leiten. Dafür wurden etwa seit dem 10. Jahrhundert praktische und theore-

tische Lehrmethoden ausgearbeitet, die sich auf den bātin genannten »inneren Sinn« des Korans beziehen. Die rasche Ausdehnung des islamischen Herrschaftsgebiets in der Frühzeit des Islams findet bei den meisten Muslimen Beifall – nicht zuletzt wegen der reichen Beute. Aber es werden auch Stimmen laut, die vor der Verführung weltlicher Reichtümer und irdischer Macht mit dem Koranwort warnen: »Alles, was auf Erden ist, wird vergehen außer seinem Angesicht.«

Hassan al-Basri war einer jener frühen Mahner. Er warnte die junge islamische Gemeinschaft davor, in blankem Materialismus zu ertrinken. Der Meister forderte seine Schüler auf, gottgefällig zu leben und den Götzen Reichtum und Macht zu entsagen: »Oh Menschenkind, du wirst alleine sterben und mit dir alleine wird abgerechnet werden. Sei mit dieser Welt, als ob du nie da gewesen wärest, und mit dem Jenseits, als ob du es nie verlassen hättest.«

Traditionell kennt der Sufiweg vier aufeinanderfolgende Stufen: Auslöschung der sinnlichen Wahrnehmung; Aufgabe individueller Eigenschaften; Sterben des Egos; Aufgehen ins göttliche Prinzip. Wie lange ein Derwisch auf welcher Stufe verharret, hängt von seiner spirituellen Entwicklung ab. Zumeist werden die Muridūn genannten Schüler von einem Murshid genannten Meister angeleitet. Auf dem Sufipfad sollte der Gottsucher vier Stationen durchschreiten: *Schari'a* (islamische Pflichtenlehre); *Tariqa* (mystischer Weg); *Haqīqa* (Wahrheit); *Ma'rifa* (Erkenntnis).

Das Sufitum kennt keineswegs nur weltabgewandte und entsagungsvolle Gottsucher. Im Lauf der islamischen Geschichte haben sich immer wieder einflussreiche Bruderschaften herausgebildet, die über eine große Anhängerschaft und damit auch über viel weltliche und teils auch militärische Macht verfügten. Der oftmals mit den Herrschern verhandelten religiösen Orthodoxie waren

sowohl der weltliche Einfluss als auch viele als *bid'a* (Neuerung) diskreditierten Sufi-Praktiken ein Dorn im Auge. Die innerislamische Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Mystik hat in den vergangenen Jahren wieder deutlich an Schärfe gewonnen. In Afghanistan und vor allem in Pakistan sind zahlreiche Schreine von Sufi-Heiligen durch orthodoxe Eiferer zerstört worden, mystische Zeremonien werden gestört, Derwische getötet.

Die Sufi-Bruderschaften befinden sich weltweit seit einigen Jahrzehnten in spürbarem Niedergang. Die Hauptgründe dafür liegen in einer fortschreitenden Säkularisierung und – hervorgerufen durch moderne Unterhaltungsmedien – auch eine Profanisierung islamischer Gesellschaften. Die Bruderschaft als Hort sozialen Lebens und emotionalen Erlebens ist durch moderne Massenunterhaltung ersetzt worden.

Gleichzeitig lässt sich aber ein wachsendes Interesse an islamischer Mystik in säkularen westlichen Gesellschaften feststellen. Seit den 1970er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat es eine Fülle populärwissenschaftlicher Bücher über das Sufitum gegeben. Der türkisch-persische Mystiker Jeläludīn Rūmi erfreut sich dabei besonderer Beliebtheit und Wertschätzung. Einer Legende zufolge soll in den frühen Dezembertagen des Jahres 1273 die Erde in und um die mittelanatolische Stadt Konya gebebt haben. Es war die Zeit, als Dschelaleddin Rumi im Sterben lag. Die Überlieferung gibt den Meister mit den Worten wieder: »Die Erde ist hungrig. Bald wird sie einen fetten Brocken bekommen und Ruhe geben.« Kurz darauf starb Rumi und Konya versank in tiefe Trauer. 66 Jahre war jener Mann alt geworden, der schon zu Lebzeiten als Gelehrter, Dichterkönig und Pol der Zeit über die Maßen verehrt worden war. 26.000 Verse umfasst das größte von Rumis Werken, das *Mathnawi*, das

in unseren Tagen eine unerwartete Renaissance erlebt. Die Mystik des Dschelaluddin Rumi ist zeitlos und findet seit einem dreiviertel Jahrtausend immer neue Anhänger. Gewiss hängt das mit Mevlana Rumis unorthodoxer Offenheit zusammen.

*Siehe, ich starb als Stein und
stand als Pflanze auf
Starb als Pflanz' und nahm
darauf als Tier den Lauf
Starb als Tier und war ein Mensch
Was fürcht ich dann,
Da durch Sterben ich nie
minder werden kann?
Wieder, wenn ich wird' als Mensch
gestorben sein,
Wird ein Engelfittich mir erworben sein.
Und als Engel muss ich sei geopfert auch,
Werden, was ich nicht begreif,
Ein Gotteshauch.*

(Übers. Friedrich Rückert)

Jüdisches und christliches Erbe im Koran

Die Offenbarungen vorislamischer Propheten

Stefan Schreiner — Politik & Kultur 1/2011

Tora, Evangelium und Koran – nach den Worten Ibn Taimiyyas (1263–1328) bilden sie »eine zusammenhängende Tradition« (vgl. Sure 3,3–4), und der islamische Reformator Muhammad Abduh (1849–1905) ergänzte: »Die Tora, das Evangelium und der Koran sind nicht nur drei zusammenhängende Bücher, sondern in ihrer Abfolge vervollständigt sich die göttliche Unterweisung der Menschen, und die wahre Religion enthüllt ihren Glanz durch die Jahrhunderte.«

Dass die Bibel in die islamische Überlieferung hineingehört, hatte der Prophet selbst erklärt. Einem von Abū Huraira (um 600–678) überlieferten Hadith zufolge gefragt, was der islamische Glaube beinhaltet, hatte er geantwortet: »Glaube bedeutet, dass du an Gott, Seine Engel, Seine Schriften, Seine Gesandten und die Begegnung mit Ihm (beim Jüngsten Gericht) glaubst, und dass du an die Auferstehung glaubst.« Damit wiederholte er, was er den Gläubigen zuvor verkündet hatte: »Der Gesandte [Gottes] glaubt an das, was zu ihm herabgesandt worden ist von seinem Herrn, und die Gläubigen alle glauben an Gott, Seine Engel, Seine Schriften und Seine Gesandten – wobei wir keinen Unterschied machen zwischen einem Seiner Gesandten [...]« (Sure 2,285). Und die Gläubigen ihrerseits bekennen: »Sprecht: Wir glauben an Gott und [an das], was zu

uns herabgesandt worden ist, und [an das], was herabgesandt worden ist zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen [Israels], und [an das], was Mose und Jesus von ihrem Herrn gegeben worden ist, und [an das], was den Propheten gegeben worden ist, wobei wir keinen Unterschied zwischen einem von ihnen machen. IHM wenden wir uns zu.« (Sure 2,136) Deswegen ist es »für den Muslim verpflichtend«, sagt Muhammad Hamidullah, »nicht nur an den Koran zu glauben, sondern auch an die gesamten Offenbarungen der vorislamischen Propheten«. Das sind nach dem Koran:

1. die »Blätter Abrahams« (Sure 87,18–19);
2. die »Tora des Mose« bzw. die Mose gegebene Schrift (Sure 2,53; 11,17; 46,12);
3. die »Psalmen« Davids (Sure 4,163; 17,55);
4. die Johannes (dem Täufer) gegebene »Schrift« (Sure 19,12);
5. und das »Evangelium«, die Schrift, die Jesus gegeben worden ist (Sure 5,46 u. ö.).

In der Summe also die Schriften, die als »Bücher der Bibel« überliefert sind. Mit anderen Worten: Nach dem Koran sind die Schriften der Bibel ebenso Teil seiner Vorgeschichte, wie der Koran Teil der Nachgeschichte der Bibel ist.

Dass zwischen Koran und Bibel sowie jüdischer und christlicher nachbiblischer Überlieferung eine enge inhaltliche Beziehung besteht, ablesbar an den im Koran begegnenden zahlreichen biblischen und nachbiblischen Geschichten (Speyer, Die biblischen Erzählungen im Quran; Tottoli, Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature), kann daher nicht nur nicht überraschen, sondern ist ebenso geschichtlich wie theologisch begründet:

- theologisch durch die eben genannte Abfolge der Propheten (Sure 4,163; 5,44–49 u. ö.), die nacheinander, »jeder Prophet an seinem Ort seinem Volk in seiner Sprache zu seiner Zeit« (16,368; 14,4; 21,25), die Eine Botschaft des Einen Gottes verkündet haben. In Muhammads Wirken hat sie ihr »Siegel« erhalten (Sure 33,40), zugleich weist die durch ihn vermittelte Botschaft auf den Anfang zurück, indem sie zum einen die »natürliche, schöpfungsmäßige Religion« (Sure 30,30) und zum anderen deren erste geschichtliche Verwirklichung, die »Religion Abrahams« wiederherstellt (Sure 4,125 u. ö.); und
- geschichtlich durch den Kontext des Auftretens und der prophetischen Verkündigung Muhammads, an dessen Gestaltung nicht zuletzt Juden(tum) und Christen(tum) ihren Anteil hatten (Reynolds, The Qur'an in its Historical Context).

Wenn auch über die religiöse Orientierung und das geistig kulturelle Niveau der jüdischen und christlichen Gemeinden im vorislamischen Arabien, und insbesondere über den Stand ihrer theologischen Bildung, nicht so viel bekannt ist, wie notwendig wäre, um schlüssige Aussagen zu machen, erscheint es dennoch unbestreitbar, dass Juden und

Christen mit ihren heiligen Schriften und deren Auslegung ebenso zur Verbreitung monotheistischen Gedankengutes in Arabien beigetragen – wobei sie im altarabischen Harnifentum einen Bundesgenossen hatten – sowie das ihre geleistet haben, den Boden für die Aufnahme der durch Muhammad vermittelten Botschaft zu bereiten. Unübersehbar ist zudem auch, dass die Entfaltung der in dieser Botschaft enthaltenen Lehren von ihren Anfängen her in so engem Kontakt zu jüdischen und christlichen Überlieferungen erfolgte, dass nicht nur ein nicht unerheblicher Teil ihrer wesentlichen Lehrbegriffe daraus übernommen wurde, sondern es schon im Koran heißt: »So du [Muhammad] im Zweifel bist über das, was Wir dir herabsandten (im Koran), so frage diejenigen, welche die Schrift vor dir lasen (Juden und Christen).« (Sure 10,94) Mit anderen Worten: Wie die biblisch-nachbiblische Überlieferung dem Koran als dessen Subtext eine notwendige Verstehenshilfe ist, so ist der Koran seinerseits Teil der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Bibel und leistet einen Beitrag zu ihrer Auslegung(sgeschichte) (S. Schreiner, Der Koran; Reynolds, The Qur'an and its Biblical Subtext). Dementsprechend haben denn auch jahrhundertlang muslimische Gelehrte biblisch-nachbiblische, jüdische und christliche Überlieferungen in ihre Auslegungen des Koran einbezogen (Karoui, Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba).

Und noch im 15. Jahrhundert sah sich Burhan ad-Din Ibrahim b. Umar al-Biqā'i (1406–1480) veranlasst, einen Traktat über die Notwendigkeit des Gebrauchs der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments in der Koranauslegung und zugleich deren Rechtfertigung zu verfassen (Saleh, In defense of the Bible). Wenn auch das trinitarische Bekenntnis der Christen nach muslimi-

schem Verständnis den wahren Monotheismus aufweicht und als Tritheismus verstanden worden ist (Sure 4,171; 5,73) und allein die jüdische Auffassung vom Monotheismus dem monotheistischen Bekenntnis des Islams entspricht – weswegen sich über Jahrhunderte Juden und Muslime viel näher waren, als Juden und Christen es je gewesen sind –, war es eben das gemeinsame biblische Erbe, dass der Koran mit Blick auf Juden und Christen gleichermaßen zu der Feststellung gelangt: »Unser Gott und euer Gott ist einer (und derselbe), und IHM wenden wir uns zu« (Sure 29,45/5), und damit verbietet, dass Juden, Christen und Muslime einander als »Ungläubige« ansehen; denn, so der Korankommentator Ğalāl ad-Dīn al-Mahallī (gest. 1459) zum zitierten Koranvers: »Sie alle befolgen des Einen und Selben Gottes Wort und Gebot.«

Glauben leben, wechseln, aufgeben Konversionen zum und aus dem Islam

Jörn Thielmann — Politik & Kultur 1/2011

Gelebte, gar sichtbare Religiosität ist heutzutage in Deutschland eine Irritation für viele Menschen. Besonders deutlich wird dies bei Muslimen: bei solchen, die seit Geburt Muslime sind, ebenso wie bei solchen, die den Islam erst angenommen haben, also konvertiert sind. Ebenso irritierend – und in der Öffentlichkeit nahezu unbekannt – ist aber auch, dass auch Muslime ihren Glauben aufgeben, entweder ganz und gar oder durch einen Wechsel zu einer anderen Religion. Bei den meisten Muslimen geschieht dies nicht so plakativ und laut, wie bei den Mitgliedern des »Zentralrats der Ex-Muslime«.

Ich werde in diesem Text drei Phänomene ansprechen: Zunächst die Rekonversion von Muslimen, also born-again-Erscheinungen. Zweitens soll es um zwei Formen von Aufgabe des islamischen Glaubens gehen, die beide unter islamischer Perspektive als Apostasie, Glaubensabfall, thematisiert werden: den Wechsel vom Islam zu einer anderen Religion und die generelle Aufgabe des Glaubens, also Agnostizismus oder Atheismus.

Mit dem Phänomen der Konversion ist das der sogenannten Rekonversion eng verbunden. Hier eignen sich geborene Muslime den Islam bewusst neu an, werden also zu born-again-Muslimen. Den Orientierungsrahmen bildet die globale »umma«, die weltweite Gemeinschaft der Muslime. Der Islam

der born-again-Muslimen ist in der Regel ein dekulturalisierter, dehistorisierter und deethnisierter Islam, der sich an der »goldenen islamischen Frühzeit« und dem Vorbild des Propheten Muhammad ausrichtet und historisch gewachsene religiös-kulturelle Traditionen und Gewohnheiten aufgibt. Diese Form des Islams ist auch für manche Konvertiten attraktiv, die ohne eigene muslimisch-kulturelle Prägung sich den Islam als Glaubenspraxis aneignen müssen. Der Bezug auf die prophetische Tradition kann dazu führen, dass muslimische Männer – gerade auch Konvertiten – mit Turbanen und Pluderhosen, die über dem Knöchel enden, durch deutsche Fußgängerzonen laufen, um ein Beispiel jenseits des notorischen Kopftuches oder gar des Gesichtsschleiers zu wählen. Durch das pittoreske Bild sollte man sich allerdings nicht täuschen lassen. Die derart zum Ausdruck kommende Religiosität ist in der Regel hochmodern: individualisiert, schriftorientiert, vernunftbetont.

Die Zahl der Rekonvertiten hat im letzten Jahrzehnt sicherlich zugenommen. Ein zentraler Grund dafür ist die Ethnisierung des Islams. Das meint, dass Menschen, die augenscheinlich aus der islamischen Welt stammen, vor allem, wenn nicht gar ausschließlich, als Muslime angesprochen werden, egal, ob sie Muslime sind und wie es um ihren per-

sönlichen Glauben bestellt ist. Hinzu kommen intensive, oft auch islamophobe, öffentliche Debatten über den Islam, wie in diesem Jahr anlässlich der Thilo Sarrazin-Thesen und der Rede des Bundespräsidenten zum Tag der Deutschen Einheit. Bei manchen Muslimen führt dies zu einer bewussten Identifikation mit dem Islam und ihren Mitmuslimen und der eigenen Position als Muslim, ein Phänomen, das ich im Anschluss an Max Frisch das »Andorra-Phänomen« nenne. Neben dieser Initialzündung zur Glaubensintensivierung von außen tritt natürlich immer wieder auch die individuelle Sinn- und Glaubenssuche, die zum Studium des Islams alleine und in Gruppen und zu intensiverer Glaubenspraxis, die sehr verschieden sein kann, führt.

Es kommt allerdings ebenso dazu, dass Muslime ihren angestammten Glauben aufgeben, dass sie sich einer anderen Religion zuwenden oder gar nicht mehr glauben. Konversionen aus dem Islam heraus sowie die Glaubensaufgabe von Muslimen sind bislang kaum Gegenstand der Forschung und werden auch in der muslimischen Gemeinschaft nicht offen thematisiert. Das liegt sicherlich an dem hohen Grad der Tabuisierung des Abfalls vom Islam in muslimischen Gesellschaften, der darüber hinaus nach klassischem islamischem Recht mit dem Tod zu bestrafen ist. Allerdings ist diese Strafe im gesamten 20. Jahrhundert weltweit so gut wie gar nicht vollstreckt worden. Die Zunahme der Konversion von Muslimen vor allem zu evangelikalen Gruppierungen, wie z. B. unter iranischen Schiiten in Europa und den USA, aber auch im Iran selbst zu beobachten, ist von Menschenrechtsorganisationen dokumentiert, aber bislang nicht wissenschaftlich untersucht worden. Auch in Deutschland werden Muslime Christen und lassen sich taufen. Die beiden großen Kirchen, aber auch die für Muslime wegen ihrer intensiven Reli-

giosität und sozialen Wärme häufig attraktiven Freikirchen unterschiedlichster Prägung hängen dies jedoch nicht an die große Glocke, um die soziale Einbettung – gelegentlich auch das Leben – ihrer neuen Glaubensschwestern und -brüder in ihre Familien und Bekanntenkreise nicht zu gefährden. Dass Papst Benedikt XVI. in der Osternacht 2008 den aus Ägypten stammenden Muslim und stellvertretenden Chefredakteur des »Corriere de la Sera«, Magdi Allam, vor den Augen der Welt taufte, ist die absolute Ausnahme. Magdi Cristiano Allam ist seit Juli 2009 Mitglied des Europäischen Parlaments.

Das Bekenntnis, Atheist oder Agnostiker zu sein, führt in der Regel zur sozialen Isolation oder nötigt zum Wegzug aus der vertrauten Umgebung und hat in vielen islamischen Ländern gravierende rechtliche Folgen. Auch der Versuch neuer Antworten auf theologische Fragen – und die können durchaus die reiche islamische Tradition nutzen – beschert Muslimen heute enorme Probleme, siehe den Fall des im Sommer 2010 verstorbenen ägyptischen Professors Nasr Hamid Abu Zaid, der jahrelang in den Niederlanden im Exil leben musste, nachdem seine Ehe vom Kassationshof, dem höchsten ägyptischen Zivilgericht, auf Antrag einer Gruppe von Anwälten wegen Glaubensabfalls zwangsgeschieden worden war.

Der berühmte Koranvers »Es gibt keinen Zwang in der Religion« (la ikraha fi-d-din, Sure 2, 256), der für unsere heutigen Ohren wie eine Grundlegung von Religionsfreiheit klingt und heute so auch im interreligiösen Dialog und bei der Diskussion der Frage, ob der Islam mit einer säkularen Umwelt koexistieren kann, benutzt wird, ist kritisch zu befragen, ob er diese Toleranz und Freiheit tatsächlich meint und garantiert. Die in Princeton arbeitende dänische Historikerin und Islamwissenschaftlerin Patricia Crone hat die wesentlichen exegetischen Positionen dazu

in Geschichte und Gegenwart zusammengetragen und beim 30. Deutschen Orientalistentag in Freiburg 2007 (<http://orient.ruf.uni-freiburg.de/dotpub/crone.pdf>) vorgestellt und dies verneint. Dass Muslime in Europa oder Nordamerika mit den entsprechenden Menschenrechtsdiskursen und den daraus resultierenden Praktiken leben und durch moderne Medien eine globalisierte und vernetzte Welt entsteht, schafft innerhalb der islamischen »umma«, der islamischen Gemeinschaft, weltweit eine starke Dynamik der Veränderung, intensiviert noch durch die massiven sozio-ökonomischen Umbrüche der heutigen Zeit. Muslime sind zwar immer noch intensiver mit ihrer Religion verbunden als der Durchschnitt der Christen. Aber die religiöse Praxis schwächt sich auch in islamischen Ländern ab – und die Zahl der Muslime, die de facto Agnostiker oder Atheisten werden oder zu einer anderen Religion übertreten, nimmt zu.

So verwundert es nicht, dass der »Zentralrat der Muslime in Deutschland«, einer der bundesweiten Zusammenschlüsse von Muslimen in unserem Land, in seiner »Islamischen Charta« vom 20. Februar 2002 – nach durchaus heftigen Diskussionen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft und auch innermuslimische Kritik hervorrufend – in Art. 11 festhält, dass jeder Mensch das Recht hat, seine Religion zu wechseln, eine andere Religion zu wählen oder sich gar für Religionslosigkeit zu entscheiden. Andere Verbände haben sich dem in öffentlichen Stellungnahmen angeschlossen.

Vielen – und gerade den frommen! – Muslimen ist in den letzten Jahren im Zusammenhang mit der intensiven Debatte um die Stellung des Islams in Deutschland klar geworden, dass sie, wenn sie für sich Freiheiten in der Glaubensausübung fordern, auch für die Freiheiten anderer Menschen eintreten müssen, selbst wenn dies bedeutet, Re-

ligionslosigkeit und Glaubenswechsel weg vom Islam akzeptieren zu müssen. Das ist ein durchaus schmerzlicher Prozess, der aber auch als Chance begriffen wird, den wesentlichen Glaubenskern des Islams neu zu fassen und im Leben der gläubigen Muslime in den Anfechtungen und Schwierigkeiten der globalisierten Moderne zu vertiefen.

Sind interreligiöse Bewegungen politisch relevant?

Offene Gesellschaft, religiöse Vielfalt

Regina Ammicht Quinn — Politik & Kultur 1/2011

In New York City fanden zuletzt Proteste statt für und wider das, was fälschlicherweise »die Moschee am Ground Zero« genannt wird, eigentlich aber ein muslimisches Gemeindezentrum zwei große Straßenblocks entfernt von »Ground Zero« ist. In unterschiedlichen Umfragen für New York wurde deutlich, dass die Ablehnung des Projekts bei Menschen in der unmittelbaren Nachbarschaft – Manhattan – erheblich geringer ist als in den Vororten Queens und Staten Island.

Ähnliches spielt sich derzeit in Europa ab. Bei der Volksabstimmung über das Minarettverbot im November 2009 in der Schweiz votierten vor allem die Menschen der ländlichen und alpinen Regionen für das Verbot – die Menschen in den kulturell und religiös vielfältigen Städten sprachen sich mehrheitlich gegen das Verbot aus. So unterschiedlich die Situationen sind, so deutlich ist, dass es einen Nenner gibt: Angst. Es ist Angst vor der Bedrohung durch einen radikalen und gewalttätigen Islamismus; es ist in gleicher Weise die Angst vor dem schlechthin Fremden; es ist die Angst vor »den Türken«, die, wie kürzlich zu lesen war, sich nicht integrieren wollen, die Ausbreitung der Unterschicht vorantreiben und pauschal mit dem »Islam« identifiziert werden. Und es ist die Angst davor, dass die kulturelle Identität ins Wanken gerät und neu definiert werden muss.

In Europa zeigt sich dies immer wieder an der Diskussion von gesellschaftlichen Einzelproblemen mit Blick auf das Thema Religion. In angstgeleiteten Diskursen wird sichtbar, dass – Stichworte: Kopftuch und Burka – gesellschaftliche Probleme am Körper von Frauen ausgehandelt werden, die dort nicht entstehen und nicht gelöst werden können. So muss etwa klar unterschieden werden zwischen Kopftuch und Niqab. Niqab, der Gesichtsschleier, erschwert oder verhindert direkte Kommunikation. Damit ist er kein geeignetes Bekleidungsstück für eine offene Gesellschaft, die auf demokratische Teilhabe setzt. Verbote aber scheinen hier wenig sinnvoll zu sein und stehen in Gefahr – gerade im Hinblick auf die Förderung der Gleichstellung von Frauen – einen gegenteiligen Effekt zu haben.

Die Frage nach konkreten Konflikten im Zusammenhang mit der religiösen Vielfalt einer Gesellschaft lassen sich aber auch nach innen wenden: Wie hält es die Mehrheitsgesellschaft, die in unterschiedlicher Tiefe christlich geprägt ist, mit den Kreuzen in öffentlichen Räumen, die trotz des Urteils des Bundesverfassungsgerichts (16. Mai 1995) nach wie vor Kontroversen auslöst? Kreuze in öffentlichen Räumen sind nicht – wie es in Diskussionen häufig geschieht – vergleichbar mit »Kopftüchern« in öffentlichen Räu-

men. Ein Grundsymbol und eine ausschließlich auf Frauen bezogene Bekleidungs Vorschrift bewegen sich nicht auf derselben Ebene. Die Frage aber bleibt: Sollen Kreuze aus öffentlichen Räumen entfernt werden? Hier könnte man theologisch wie politisch fragen: Warum? Warum um Gottes willen? Wir sollten rassistische, nationalistische, menschenverachtende Symbole aus unseren öffentlichen Räumen entfernen und ein strenges Auge dafür haben, wo solche Symbole sich in unsere öffentliche Räume – die Werbung ist hier ein Beispiel – einschleichen. Warum aber erscheinen Kreuze auf der gleichen Ebene wie rassistische oder menschenverachtende Symbole? Warum werden sie als bedrohlich wahrgenommen? Das ist eine Frage, die im politischen Kontext entsteht und die wir Christinnen und Christen zu beantworten haben.

Die weltanschauliche Neutralität eines Staates in religiösen Fragen kann die Form von Restriktionen annehmen. Religiöse Symbole sollen dann aus der Öffentlichkeit verschwinden. Dies würde nicht ohne Verletzungen oder Machtkämpfe geschehen. Die weltanschauliche Neutralität des Staates in religiösen Fragen aber kann auch durch gut verstandene Pluralität verkörpert werden. Die Kreuze, die weder dekorativ noch nostalgisch noch abgrenzend verstanden werden, sollten bleiben. Und vielleicht befinden sie sich dann bald in guter Gesellschaft mit anderen Grundsymbolen, die in anderen religiösen Sprachen von Leid und Beendigung des Leids, von Tod und Leben, von Schuld und Erlösung und letztlich von der Geschwisterlichkeit der Menschen sprechen.

Es ist nicht die Aufgabe des Staates zu klären, welche Religion »Recht« hat. Es ist aber Aufgabe des Staates, Räume zu eröffnen und Strategien zu entwickeln, bei denen klar wird, dass jeder friedens- und freiheitsliebende Mensch ein Recht auf Religi-

on hat. Klare Grenzen ergeben sich dort, wo keine kulturelle oder religiöse Verhaltensweise gegen Menschenrechte verstoßen darf. In einem religiös vielfältigen Gemeinwesen ist die angemessene Form von Religionsbegegnung der Dialog. Ein solcher interreligiöser Dialog basiert grundlegend auf drei Schwerpunkten: auf Vertrauen, Respekt und Engagement. Vertrauen auf das wechselseitige Wohlwollen; Respekt vor den je eigenen Lebens- und Glaubenskontexten; gemeinsames Engagement der Religionen für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung.

Das klingt gut – aber gleichzeitig leben wir in einer konfliktgeladenen Welt, in der allzu viel Naivität gefährlich ist. Genau hier stehen wir auf der »Glaubensgrenze«: Alle Religionen sind in sich vielschichtig; und viele von ihnen haben extreme Schichten. Es gibt nationalistische Hindus und kriegerische Muslime, es gibt fundamentalistische Juden und antisemitistische Christen. Gerade dort, wo intolerante, kriegerische oder fundamentalistische Strömungen innerhalb von Religionen mächtig werden, brauchen wir die Antwort und die Strategie des interreligiösen Dialogs. Die Gefahr von Fundamentalismus ist also kein Argument gegen interreligiösen Dialog, sondern das wichtigste Argument dafür. Menschen im interreligiösen Dialog erinnern uns an die gemeinsame Basis von Religionen. Und sie erinnern uns daran, dass Religionen kein Herrschaftsinstrument sein dürfen, sondern Lebensformen sind, die auf Frieden und Gerechtigkeit zielen. Sie sind das Gewissen ihrer je eigenen Religion.

Und so braucht jede Politik die Arbeit interreligiöser Bewegungen. Das Scheitern der Religionsdialoge ist nicht nur eine Gefahr für Frieden und Sicherheit der Gemeinwesen. Es ist häufig auch ein Scheitern der Grundideale, auf denen diese Gemeinwesen aufbauen. Die Diffamierung derer, die das muslimi-

sche Gemeindezentrum in New York bauen wollen, ist ein Angriff auf den Kernbestand amerikanischen Selbstverständnisses: Glaubens- und Gewissensfreiheit. Für uns christliche Europäer gilt: Nicht die religiöse Vielfalt ist ein Angriff auf das Selbstverständnis des »christlichen Abendlands«. Der Angriff auf das Selbstverständnis des »christlichen Abendlands« und der Widerspruch gegen Kernpunkte der eigenen Tradition ereignet sich dort, wo »die Anderen« aufgrund ihres Andersseins mit Misstrauen betrachtet, ausgegrenzt oder verachtet werden.

Aufklärung ist der Schlüssel zur Verständigung

Gabriele Schulz im Gespräch mit Aiman A. Mazyek — Politik & Kultur 1/2013

Vor zwei Jahren erschien das erste Dossier »Islam · Kultur · Politik«. Aiman A. Mazyek hat den Deutschen Kulturrat bei der Erstellung beraten. Politik & Kultur fragt nach, was sich in diesen zwei Jahren getan hat.

Herr Mazyek, vor gut zwei Jahren haben Sie uns bei der Erstellung des ersten Dossiers »Islam · Kultur · Politik« beraten. Wenn Sie die letzten zwei Jahre Revue passieren lassen, können Sie Veränderungen in der Wahrnehmung von Muslimen in Deutschland feststellen?

In jedem Fall: Vor allem sind qualitative Veränderungen auszumachen. So ist beispielsweise die Berichterstattung über den Islam sachlicher und fundierter geworden. Auch die Beilage »Islam · Kultur · Politik« hat hierzu einen Beitrag geleistet. Worunter aber die muslimische Community nach wie vor zu leiden hat, sind die Vermischungen, die teilweise nach wie vor anzutreffen sind. So werden vielfach soziale und wirtschaftliche Fehlentwicklungen, die das Zusammenleben in einem Stadtteil erheblich beeinträchtigen, eins zu eins mit dem Islam gleichgesetzt. Nach meinem Eindruck besteht bei vielen Menschen in Deutschland zudem eine tiefe Verunsicherung, die zum einen ökonomisch bedingt ist, was beispielsweise den Erhalt des

Arbeitsplatzes, der immer größer werdenden Schere zwischen Arm und Reich, aber auch mit einer Verunsicherung mit Blick auf die Zukunft des Erhalts unserer Gesellschaft und seinen Werten. Minderheiten, wie beispielsweise die Muslime in Deutschland, werden dann schnell zu Blitzableitern dieser Frustrationsprozesse und es gibt Vereinfacher wie beispielsweise Rechtsextreme, die solche Stimmungen gezielt nutzen und daraus politisches Kapital schlagen.

Haben Sie den Eindruck, dass die Veränderungen im arabischen Raum in den letzten beiden Jahren zu einer veränderten Wahrnehmung des Islams in Deutschland beigetragen haben?

Ich denke, viele Menschen in Deutschland waren erstaunt, dass die Menschen in den arabischen Staaten für Menschenrechte, für Demokratie und für Freiheit auf die Straße gegangen sind. Dass sie etwas riskiert haben, einige sogar ihr Leben. Die Wahrnehmung dieser Menschen in Deutschland hat sich verändert.

Das Kölner Urteil zur Beschneidung eines Jungen hat zu einer neuen Diskussion zur Beschneidung von Jungen jüdischen oder muslimischen Glaubens geführt. Hat sich dadurch die Zusammen-

arbeit von jüdischen und muslimischen Verbänden intensiviert?

Wir haben eigentlich auch vorher schon gut zusammengearbeitet, nur wurde diese Zusammenarbeit von außen weniger wahrgenommen. Nach diesem Urteil, das sich im Übrigen letztlich als ein Fehlurteil herausgestellt hat, haben sich alle drei großen Religionsgemeinschaften in Deutschland – Christen, Juden und Muslime – zu Wort gemeldet und es abgelehnt. Ich habe den Eindruck, dass dieses Urteil auch von gewissen »fundamentalistischen« Atheisten genutzt wird, um Religion insgesamt als barbarisch und archaisch hinzustellen und so zu versuchen, Religion aus der Öffentlichkeit zu vertreiben. Das Thema Beschneidung kommt ihnen gerade Recht, um nun Muslime und Juden zu kriminalisieren und zu diskriminieren. Die Beschneidung ist für Juden und Muslime seit Jahrtausenden ein komplikationsarmer, der Hygiene dienender und bewährter Ritus. Dieser Ritus wird nun, nach meinem Eindruck unter dem Deckmantel des Kindeswohls, zum Anlass genommen, um das Judentum und den Islam insgesamt zu diskreditieren und so das Sorgerecht der Eltern und ihre Religionsfreiheit einzuschränken. Eine neue Dimension ist, dass Angehörige einer Religion bei der Befolgung von religiösen Vorschriften wie der Beschneidung der Strafverfolgung ausgesetzt sind. Ich bin aber guter Dinge, dass das vom Deutschen Bundestag auf den Weg gebrachte Gesetzesvorhaben Klarheit schafft und die Beschneidung in Deutschland wieder straffrei möglich sein wird. Mich hat an der Diskussion nach dem erwähnten Kölner Urteil erstaunt, dass viele von denjenigen, die energisch für Toleranz und die europäische Aufklärungstradition eintreten, selbst so wenig tolerant sind und eine der Grundtugenden der Aufklärung, den Respekt vor Religionen und der Religionen untereinander, bei sich selbst einfach

fallenhaben lassen. Aufklärung heißt im besten Sinne, dass jemand areligiös sein kann oder nicht, es bedeutet aber nicht, dass die Religion aus dem öffentlichen Leben zurückgedrängt werden soll.

Sie haben eben ein schönes Stichwort genannt: Aufklärung oder die Grundtugenden der Aufklärung. Gerade dem Islam wird sehr oft vorgeworfen, dass er eine Religion sei, die Aufklärung nicht mitgemacht habe. Wie sehen Sie das?

Die Muslime wissen, dass der Islam die Menschen vor 1.400 Jahren aus ihrer Unmündigkeit mündig gemacht hat. Im Islam wurden zu der Zeit geradezu revolutionäre Grundsätze festgeschrieben, dazu gehört die Gleichheit von Mann und Frau vor Gott und dem Gesetz oder auch von Menschen unterschiedlichen Aussehens und Religion. Und ganz entscheidend: Der Islam war nie antiwissenschaftlich. Große wissenschaftliche Erkenntnisse, aus denen wir heute noch schöpfen, der Mathematik, der Naturwissenschaft, aber auch der Philosophie sind im Lichte des Islams erst entstanden. Es waren Muslime, die die hellenistische Tradition wieder zum Leben erweckt haben, indem sie die alten Griechen, z. B. die Schriften Aristoteles ins Arabische übersetzt und damit wieder zugänglich gemacht haben. Ein wesentliches Element der Aufklärung, die griechische Philosophie, wurde erst durch Muslime aufgearbeitet und vor der Versenkung gerettet. Darüber hinaus gab und gibt es im Islam keine Trennung oder gar Rivalität von Wissenschaft und Religion oder Religion und Vernunft, keine Trennung von Profanem und Geistigem. Dies steht fundamental der europäischen Entwicklung vor der Aufklärung entgegen. Bei all der berechtigten Forderung, dass die Muslime sich um Aufklärung bemühen müssen, im Sinne einer dynamischen In-

terpretation ihrer Religion im 21. Jahrhundert, sollte man nicht vergessen, dass die Geschichtsverläufe im Orient und Okzident nicht parallel verliefen und die Muslime im Mittelalter aufgrund ihrer Religion zu solch wissenschaftlichen und fortschrittlichen Denken und Handeln fähig waren.

Sie haben auf die Tradition des Islams verwiesen, dennoch steht die Frage nach einem ähnlichen Prozess, wie ihn die Aufklärung im europäischen Kontext ausgelöst hat, noch im Raum?

Ich bin davon überzeugt, dass Muslime ihre Religion mit Blick auf die Gegenwart immer wieder neu hinterfragen müssen. Der Islam ist eine dynamische Religion. Er verlangt geradezu Antworten auf neue Fragen. Das betrifft nicht nur neue Entwicklungen in der Medizin wie beispielsweise Organtransplantation oder die moderne Sterbebegleitung, sondern ebenso philosophische oder politische Entwicklungen. Diesen Prozess könnte man auch fortlaufende Aufklärung nennen. Es wäre aber, wie gesagt, vermessen zu behaupten, dass in der islamischen Welt ein gleicher Prozess wie in Europa stattfinden müsste, damit sie dann mit Europa auf Augenhöhe korrespondieren kann. Nochmals: In der islamischen Welt gab und gibt es keine dem Christentum vergleichbare Rivalität zwischen Religion und Ratio. Ich will es an einem Beispiel verdeutlichen: Ein wichtiger Impuls zur Entwicklung der Astronomie war es, die Gebetszeiten festzulegen, ohne jedes Mal den Sonnenstand neu beobachten zu müssen. Die astronomischen Kenntnisse wurden dann unmittelbar genutzt, um hieraus Gebetstabellen zu erstellen, später dann als Computerprogramm. Die Religion hat also die Wissenschaft gefordert, der Koran beschreibt Naturereignisse wie z. B. die Entwicklung eines Menschen im Mutterleib detailgetreu und fordert die Menschen

auf, darüber zu forschen und Erkenntnisse zu sammeln. Gott ruft in seinen koranischen Offenbarungen die Menschen zigmal und unmissverständlich dazu auf, ihren Verstand zu benutzen.

Sie sprachen von gesellschaftlichen Veränderungen, die vom Islam aufgenommen werden und die in der religiösen Praxis einen Niederschlag finden. Haben Sie dabei eine weltweite Debatte vor Augen oder können Sie sich vorstellen, dass der Islam in den verschiedenen Weltregionen ganz unterschiedliche Ausprägungen annimmt?

Der Islam ist aus seiner Tradition heraus von verschiedenen Rechtsschulen geprägt, die die islamische Rechtslehre bunt und vielschichtig entwickeln lassen hat. Die Rechtsschulen entstanden insbesondere einige Jahrzehnte nach dem Ableben des Propheten. Sie haben die Werke des Propheten interpretiert. Diese Rechtsschulen waren regional verortet. Zum Beispiel die Rechtsschule nach Imam Hanafi, der damals in der heutigen türkischen und syrischen Region gelehrt hat, die Rechtsschule nach Imam Maliki im maghrebischen Teil, die Rechtsschule Schafii in Ägypten und weitere, wie hanbalitische auf der arabischen Halbinsel oder die jafaritische im heutigen Iran mögen hier genannt werden. In den Rechtsschulen wurden unterschiedliche Interpretationen des Islams ausgeprägt, mit unmittelbaren Rückwirkungen auf das gesellschaftliche Leben. Da heute die Schriften allein aufgrund der technischen Möglichkeiten einfach zugänglich sind, findet eine stärkere Auseinandersetzung mit den Rechtsschulen statt und zugleich ist eine gewisse Harmonisierung der Rechtsmeinungen festzustellen.

Es entsteht also eine globale muslimische Community?

Genau. Zwar gab es sie als Idee einer gemeinsamen globalen Weltgemeinschaft, ähnlich der Idee von Fraternité oder im arabischen der »Ummah« schon damals durch den Propheten manifestiert, aber aufgrund der globalen Vernetzung, der schnelleren Verfügbarkeit von Informationen aus den verschiedenen Regionen, verändert sich der gesellschaftliche, aber auch der religiöse Diskurs. Ganz spannend ist dabei, dass zum Beispiel auch ein Thema wie Religionsfreiheit dadurch in der islamischen Welt ausgedehnter diskutiert wird oder wie muslimische Intellektuelle, Politiker oder Wissenschaftler sich weltübergreifend Gedanken machen, wie ein gerechter, demokratischer Staat aussehen kann. Das ist eine sehr spannende Frage unter anderem vor dem Hintergrund der bereits angesprochenen Entwicklungen in Nordafrika. Ich bin mir sicher, dass diese Diskussionen auch in Europa ihren Niederschlag finden. Sie werden einerseits von der in Europa praktizierten und seit über 60 Jahre friedlichen Zeit der Demokratie angeregt, andererseits werden sich in der Zukunft Muslime hoffentlich noch stärker in die Debatten um das gesellschaftliche Leben in Europa einmischen.

Der Philosoph und Denker Muhammad Iqbal, der sich intensiv mit Hegel und seiner Philosophie auseinandergesetzt hat, hat mich zur folgender Überlegung inspiriert: Erkenntnis stets als einen Erkenntnisstrahl zu betrachten, der kein Ende hat, sondern stets weitergedacht werden muss. Ein solches Denken schließt die Auffassung aus, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt der Höhepunkt der Geschichte erreicht wurde. Eine solche Auseinandersetzung setzt voraus, ohne Scheuklappen, offen für die Debatten und Diskurse über den eigenen Tellerand zu schauen. Es gibt zahlreiche Beispiele von muslimischen Denkern, die diese Offenheit im Denken und Handeln zeigen. Ich

würde mir wünschen, dass dies in der gesellschaftlichen Debatte um den Islam auch in Deutschland stärker wahrgenommen würde.

Herr Mazyek, das war ein sehr schönes Schlusswort. Ich danke Ihnen herzlich für das Interview.

Aufklärung und Islam

Goethe, Lessing und andere Vordenker

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 1/2011

*Närrisch, daß jeder in seinem Falle
seine besondere Meinung preist!
Wenn Islam Gott ergeben heißt,
Im Islam leben und sterben wir alle.*

*Ob der Koran von Ewigkeit sei?
Darnach frag' ich nicht! ...
Dass er das Buch der Bücher sei
Glaub' ich aus Moslemen-Pflicht.*

So spricht Johann Wolfgang von Goethe in seinem Buch »Der West-Östliche Divan« (Hamburger Ausgabe, Bd. 2, S. 56). Wir schreiben das Jahr 1819. Der deutsche Dichterstürst ist damals 70 Jahre alt. Er kann auf eine einzigartige Karriere als politischer Beamter und Schriftsteller zurückblicken. Seine Gedichte, Dramen, erzählenden Werke, seine naturkundlichen, autobiografischen und literaturtheoretischen Schriften haben ihn berühmt gemacht. Der Geheimrat von Goethe ist eine Instanz, ein lebendes Denkmal, eine kulturelle Autorität.

»Im Islam leben und sterben wir alle.« Das sind starke Worte, aber man darf ihn ruhig beim Wort nehmen«, sagt Katharina Mommsen. Es komme dabei aber in besonderem Maße auf das Wort Islam an und welche Bedeutung Goethe ihm beigemessen habe, erläutert die 85-Jährige. Bis 1992 war sie Professorin für Germanistik an der amerikanischen Elite-Universität Stanford. 1956 promovierte sie in Tübingen mit der Dissertation »Goethe und 1001 Nacht«. Seit 60 Jahren beschäftigt sich Katharina Mommsen mit Goethes Verhältnis zum Islam.

»Der Dichter«, so kokettiert Goethe 1816, »lehnt den Verdacht nicht ab, dass er selbst ein Muselman sei.« Drei Jahre später erscheint »Der West-Östliche Divan«. Im September 1820 vermerkt Goethe in einem Brief an Carl Friedrich Zelter: »Weiter kann ich nichts sagen, als dass ich hier mich im Islam zu halten suche.«

War Goethe Muslim? »Nein«, sagt die Goethekennerin Katharina Mommsen bestimmt. Sie hat diese Frage schon oft gehört. »Goethe war kein Muslim.« Goethe habe den Begriff Islam als sich dem Willen Gottes ergeben verstanden. In diesem Sinne habe er auch sein Verhältnis zu Gott verstanden. Goethes Verhältnis zum Islam als Religion sei ambivalent gewesen. »Aber wenn Sie dem nachgehen, wie er auf die Bibel reagiert hat, das ist auch ambivalent – und so auf fast jede Lehre. Er war ein sehr beweglicher Geist und ließ sich nicht indoktrinieren.«

Als Jugendlicher nimmt Goethe in Frankfurt Hebräischunterricht. Der evangelische Christ will die Quellen seiner Religion besser verstehen. Über das Studium des Hebräischen kommt er mit dem Arabischen in Be-

rührung. Der jung schon bibelfeste Goethe entdeckt über den Sprachunterricht den Koran und damit erwacht sein Interesse an der Kultur des Islams.

Goethe ist ein Kind der Aufklärung. Es ist die Epoche, in der das Denken mit Mitteln der Vernunft von althergebrachten und überholten Vorstellungen und Ideologien befreit werden soll. Der aufgeklärte Mensch soll nicht mehr schicksalhaft an die Vorgaben der weltlichen und geistlichen Obrigkeiten gekettet sein. Er soll sein Leben und Denken selbst bestimmen. Die europäische Aufklärung bricht mit der überkommenen christlichmittelalterlichen Lebenshaltung und leitet einen geistigen Emanzipationsprozess ein. Die Sicht auf die eigene Kultur ändert sich. Die Sicht auf fremde Kulturen weitet sich. Muslime, so der Erlanger Islamwissenschaftler Hartmut Bobzin, werden mit anderen Augen gesehen. »Das Interesse wendet sich ab von dem Bestreben, den Islam zu widerlegen. Man sieht in ihm eine Alternative, die sehr stark von der Vernunft geprägt ist. Luther hatte das noch polemisch gewendet, er hatte gesagt: Im Islam ist ja nur eitel Vernunft.«

Jahrhunderte lang werden Muslime als Gegner, Konkurrenten und Bedrohung wahrgenommen, von denen nichts Gutes zu erwarten ist. Die anhaltende Angst vor den Muslimen weckt das Interesse an deren Religion. Es gilt, den Feind zu kennen und zu studieren. Mit der Reformation setzt eine Intensivierung des Studiums der antiislamischen Literatur ein, die das Mittelalter in reichem Maße hervorgebracht hat. 1543 wird der 400 Jahre zuvor von Robertus Ketensis ins Lateinische übersetzte Koran auf Veranlassung Luthers bei Bibliander in Basel erstmals gedruckt. Ein halbes Jahrhundert später überträgt ihn Salomon Schweiger ins Deutsche. Zahlreiche Übersetzungen in andere europäische Sprachen folgen – trotz kirchlicher

Verbote. Der vielsprachige Johann Wolfgang von Goethe hat die zu seiner Zeit verfügbaren Koranübersetzungen gelesen und kommt zu folgendem Schluss: »Und so wiederholt sich der Koran Sure für Sure. [...] Nähere Bestimmungen des Gebotenen und Verboteenen, fabelhafte Geschichten jüdischer und christlicher Religion, Amplifikationen aller Art, grenzenlose Tautologien und Wiederholungen bilden den Körper dieses heiligen Buches, das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt.« (Johann Wolfgang von Goethe, Noten und Abhandlungen).

Goethe ist nicht der einzige große Geist seiner Zeit, der sich um eine andere Sicht auf den Islam bemüht. Auch Johann Gottfried Herder, Friedrich Rückert und vor allem Gotthold Ephraim Lessing versuchen, das über Jahrhunderte gepflegte Bild vom unkultivierten, irrgläubigen Muslim zu korrigieren. Dahinter steckt nach Meinung des Tübinger Theologen Karl Josef Kuschel die Absicht, den Islam strategisch aufzuwerten. Der Islam soll als eigenständige Religion und nicht mehr als antichristliche Häresie angesehen werden. »Das Islambild, das Lessing zweifellos schon von seinem Elternhaus mitbekommen hat, ist bestimmt durch die Antiislamschriften Luthers.« Der gesamten mittelalterlichen Theologie gilt der Islam als verdammungswürdiger Irrglaube. Der Koran wird als Machwerk des Teufels angesehen, Mohammed als triebgesteuerter Lügenprophet geschmäht, Muslime gelten einerseits als Geißel und Zornesrute Gottes wider die eigene Verderbtheit, und andererseits als Werkzeug des Teufels, um die Christenheit zu zerstören.

Ebenso wie Goethe bezieht Lessing sein Wissen über Muslime von einer sich langsam entwickelnden Orientwissenschaft, die den Islam unabhängig vom Einfluss christli-

cher Kleriker und kultureller Überlegenheitsdünkel erforscht. Unter ihnen ist in Leipzig mit Johann Jakob Reiske ein genialer Arabist. In seinen Schriften vertritt Reiske die These, dass die kulturelle Leistung der islamischen Welt den Leistungen der abendländischen Welt in nichts nachstehe. 1734 erscheint in London eine Koranübersetzung auf Englisch. Verfasser ist der Gelehrte George Sale, der 25 Jahre im Orient gelebt hat. In seiner Einführung schreibt er: »Die große Lehre des Korans ist die Einheit Gottes; diese wieder herzustellen war der Hauptzweck seiner (Mohammeds) Mission. Als eine Grundwahrheit wurde durch ihn wiederbelebt, dass es niemals mehr als eine wahre Religion gegeben hat und niemals eine andere geben wird.«

In den Ohren vieler christlicher Geistlicher des frühen 18. Jahrhunderts sind das ungeheuerliche Worte. Das Buch des Erzfeindes – die viel geschmähte Türkenbibel – wird quasi auf eine Stufe mit der Heiligen Schrift der Christen gestellt. Für die bibelkundigen Aufklärer Goethe und Lessing ist das nicht verwunderlich. Für sie gibt es im Kern nur eine Religion in verschiedenen Ausformungen. Diesen Gedanken im christlichen Europa auszusprechen, bedeutet im 18. Jahrhundert, sich dem Vorwurf der Ketzerei auszusetzen.

Der Aufklärer Lessing macht jedoch trotz heftiger Anfeindungen christlicher Geistlicher genau diese Idee zum Grundgedanken seines berühmten Bühnenstücks Nathan der Weise. Die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam haben den gleichen Ursprung und die gleiche Botschaft: Den Glauben an einen Gott. Sie sind wie drei identisch gefertigte Ringe und unterscheiden sich lediglich durch ihre unterschiedlichen Träger. Wer Träger des ersten Ringes und wer Träger einer Kopie ist, bleibt in Lessings Ringparabel offen, doch lässt er Nathan weisen Rat geben:

*Es strebe von euch um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hilf'! Und wenn sich dann der Steine
Kräfte*

*Bei euern Kindes-Kindeskindern äußern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weiser Mann auf diesem Stuhle sitzen
Als ich; und sprechen.*

So spricht Nathan der Weise in Lessings Ringparabel über den Wettstreit der Religionen. Folgende Worte finden sich im Koran in Sure 5, Vers 44–48: »Für jeden von euch haben wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er will euch prüfen, in dem, was er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren. Dann wird er euch kundtun, worüber ihr uneins waret.«

Lessings Ringparabel und die zitierten Koranverse haben die gleiche Botschaft: Religionen sind verschieden, weil Gott es so will; Gläubige aller Religionen sollen um das Gute wetteifern; wer glaubt, ergibt sich dem Willen Gottes. Zwischen beiden Texten liegen knapp 1.150 Jahre. Dazwischen liegen auch muslimische Eroberungen, christliche Kreuzzüge, spanische Rückeroberung, Türkenkriege, Kolonisation. Berge von Leichen, Ströme von Blut. Unendliches Leid, Tod und Verderben im Namen der Religion, die jeweils als die einzig wahre angesehen wird.

Der Jude Nathan weist in Lessings Stück mit seiner klugen Rede den Muslim Saladin auf die Gleichwertigkeit der drei monotheistischen Religionen hin. Lessing wählt bewusst zwei Vertreter der Jahrhunderte lang von Christen verfeimten Religionen Juden-

tum und Islam, um seinen Gleichheitsgedanken auszudrücken. Mit der Figur des muslimischen Saladin würdigt Lessing das, was von Luther noch abschätzig zurückgewiesen wurde: Glaube und Vernunft widersprechen sich nicht – nicht im Islam und nicht in anderen Religionen. Lessing hat gelebt, gedacht und geschrieben im Geiste des Dialogs der drei abrahamitischen Religionen. Goethe hat den Dialog zwischen Morgen- und Abendland gesucht – nicht aus Schwärmerei, wie Katharina Mommsen nicht müde wird zu betonen, sondern aus Wissensdurst.

Vieles von dem, was Dichter und Denker, Gelehrte und Wissenschaftler der Aufklärung über Judentum und Islam gedacht und geschrieben haben, ist in den nachfolgenden Epochen vergessen, umgedeutet und – vor allem zur Kolonialisierung islamischer Länder – instrumentalisiert worden. Gerne wird heute mit dem Gefühl der Überlegenheit auf die Errungenschaften der europäischen Aufklärung mit der Bemerkung verwiesen, im Islam lasse diese Aufklärung noch auf sich warten. Dabei bleibt völlig unberücksichtigt, wie und warum sich Denker der Aufklärung mit dem Islam befasst haben. Manche Verse aus Goethes »West-östlichem Divan« erscheinen der Goethekennerin Katharina Mommsen heute im Lichte des vermeintlichen Zusammenpralls der Kulturen wie prophetische Weckrufe.

*Sinnig zwischen beiden Welten
Sich zu wiegen
Lass ich gelten
Darum zwischen Ost und Westen
Sich bewegen
Sei's zum Besten.*

Wie religiös sind Muslime in Deutschland? Und mit welchen Folgen?

Volkhard Krech — Politik & Kultur 5/2011

In den Debatten über die Frage, wie Menschen unterschiedlicher kultureller und ethnischer Prägung in der deutschen Gesellschaft zusammenleben können und sollen, spielen immer wieder religiöse Themen eine Rolle. Dazu tragen geopolitische Ereignisse wie etwa die Anschläge vom 11. September 2001 ebenso wie regionale Aktivitäten religiöser Extremisten bei. Religion birgt somit eine Doppeldeutigkeit: Ihr wird nicht nur Frieden stiftendes Potenzial beigemessen, sondern sie gibt auch immer wieder Anlässe für Konflikte. Zumal angesichts der häufig zu vernehmenden Rede von der »Wiederkehr des Religiösen« und der »postsäkularen Gesellschaft« Religion trotz aller interreligiösen Dialoge nicht selten als ein »Integrationshemmnis« erachtet wird. Die Prominenz und zugleich Ambivalenz des Religiösen ist Grund genug dafür, danach zu fragen, wie es mit der religiösen Dimension des Islams in Deutschland steht. »Religiöse Dimension« heißt es deshalb, weil komplexe Größen wie »das Christentum«, »der Islam«, »das Judentum« oder »der Buddhismus« zwar auch, aber keineswegs nur religiöse Gebilde sind. Sie stellen eine Mischung aus Religion, Ethnien, Nationen, kulturellen Identitäten und diversen politischen Positionen dar. Aufschluss über die Religiosität der in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslime

gibt eine Umfrage, die die Bertelsmann-Stiftung 2008 unter rund 2.000 deutschen Musliminnen und Muslimen unterschiedlich gewichteter Richtungen durchgeführt hat und die auf Konzepten des Religionspsychologen Stefan Huber beruht. Das wichtigste Ergebnis lautet: Musliminnen und Muslime sind – gemessen an der deutschen Gesamtbevölkerung – überdurchschnittlich hoch religiös. Während 18 % der deutschen Gesamtbevölkerung hochreligiös sind, sind dies unter Muslimen mehr als doppelt so viele, nämlich 41 %. Hochreligiös zu sein bedeutet, dass Religion im Leben eines Menschen, in seiner Weltanschauung, in seinen Gefühlen und Handlungen, eine bedeutende Rolle spielt. Dieser Unterschied zeigt sich auch in den einzelnen Dimensionen des Religiösen. Für vier von fünf Musliminnen und Muslime steht die Existenz Allahs außer Frage, und mehr als jeder Dritte hat häufig persönliche Erfahrungen mit ihm.

Wie aber wirkt sich die besonders hohe Religiosität unter den Musliminnen und Muslimen im Alltag aus? Die Speisevorschriften, das Fasten während des Ramadan und Vorschriften zur rituellen Gebetswaschung (Wudu) einzuhalten sowie einmal im Leben nach Mekka zu pilgern (Hadsch), ist für zwei Drittel der Muslime ziemlich oder sehr wichtig, aber nur für rund ein Drittel, den Bekleidungsvorschriften zu folgen. Ebenso viele

sind der Ansicht, dass Frauen ein Kopftuch tragen sollen. Für 72 % ist es dagegen ziemlich oder sehr wichtig, die Pflichtabgabe (Zakat) zu leisten. Die Pflicht zum fünfmal täglich zu praktizierenden Gebet (Salat) halten 28 % ein, persönliche Gebete (Du'a) führen hingegen 60 % mindestens einmal am Tag durch. Am Gemeinschafts- beziehungsweise Freitagsgebet nimmt wöchentlich jeder dritte Muslim teil (die Hälfte der Männer und 21 % der Frauen).

Was die Folgen für das religiöse Feld angeht, so schließt sich eine hohe Religiosität nicht mit der Toleranz gegenüber Anders- oder Nichtgläubigen aus – im Gegenteil: Hochreligiöse Muslime stehen mit 76 % dem religiösen Pluralismus sogar positiver gegenüber als nichtreligiöse (mit 60 %). Das hängt mit dem hohen Maß an Reflexivität zusammen. Sie ist bei hochreligiösen im Vergleich zu religiösen und erst recht zu nichtreligiösen Muslimen mehr als doppelt so stark ausgeprägt. Insbesondere hochreligiöse Muslime denken häufig über religiöse Fragen nach, wollen mehr über religiöse Themen erfahren und sind dementsprechend anderen Religionen gegenüber offen eingestellt.

In Bezug auf außerreligiöse, insbesondere politische Folgen der hohen Religiosität von Muslimen ist der »Fundamentalismus« ein wichtiges Thema. Allerdings ist der Begriff schillernd und wird im religiösen, politischen und wissenschaftlichen Kontext sehr unterschiedlich verwendet. Unter religiösem Fundamentalismus sei hier zunächst eine ganzheitliche religiöse Haltung verstanden, die vor allem durch eine exklusive Bindung an eine bestimmte religiöse Ausrichtung charakterisiert ist. In diesem Sinne sind 18 % der Muslime in Deutschland als in religiöser Hinsicht fundamentalistisch oder mit einer Tendenz zu religiösem Fundamentalismus zu charakterisieren. Sie haben ein apokalyptisches sowie dualistisches Welt-

bild, sind der Überzeugung, dass vor allem Muslime zum Heil gelangen und wollen dementsprechend andere Menschen für den Islam gewinnen. Diese Haltung muss in gesellschaftlicher Hinsicht jedoch noch nicht problematisch sein. Möglicherweise schwierig wird es erst, wenn der religiöse Fundamentalismus politische Folgen zeitigt. Hier besteht allerdings kein Anlass zur Sorge, denn drei Viertel der fundamentalistischen Muslime sind dem religiösen Pluralismus gegenüber tolerant eingestellt; das sind ebenso viele wie bei den Muslimen insgesamt. 17 % der in religiöser Hinsicht als fundamentalistisch zu bezeichnenden Muslime geben zwar an, dass ihre religiöse Haltung große Auswirkungen auf ihre politische Einstellung hat. Aber auch damit sind noch längst nicht zwangsläufig islamistische Tendenzen verbunden. Laut dem Verfassungsschutzbericht 2010 wird das islamistische Potenzial in Deutschland 0,9 % der muslimischen Bevölkerung geschätzt. Das sind 4,5 Promille der gesamten deutschen Bevölkerung und in etwa so viel, wie der politische Rechtsextremismus aufweist. Damit muss und kann eine rechtsstaatlich verfasste Demokratie fertig werden.

Insgesamt ist zu beachten, dass »der Islam« in Deutschland ebenso wenig wie »das Christentum« in religiöser Hinsicht eine einheitliche Größe ist. Gemäß einer Totalerhebung der religiösen Landschaft in Nordrhein-Westfalen gehören zwar 50 % aller hier lebenden Muslime einer Moscheegemeinde an. Allerdings existieren in diesem Bundesland 34 verschiedene islamische Organisationen und Strömungen. Trotz der Vielzahl verschiedener – hauptsächlich ethnisch differenzierter – Richtungen beginnt sich der Islam in Deutschland bereits seit Längerem einheitlich zu organisieren. Laut den Befunden der NRW-Studie rechnen sich über 80 % aller Moscheegemeinden den Mitgliedsorganisationen des Koordinationsrates der Mus-

lime in Deutschland zu. Diese Zahlen dürften in etwa auf ganz Deutschland zu übertragen sein. Zusammenfassend ist der Islam in Deutschland stark religiös geprägt, weist aber wie das Christentum, das Judentum, der Buddhismus und andere Religionen unterschiedliche Religiositätsmuster auf; neben hochreligiösen Muslimen gibt es ebenso Kulturmuslime, vergleichbar den Kulturprotestanten. Der Islam ist auch in seiner religiösen Ausrichtung in Deutschland angekommen. Das muss jedoch, wie die Befunde zeigen, kein Hemmnis für ein friedliches Zusammenleben sein. Wenn dem Islam neben den rechtsstaatlich abverlangten Pflichten dieselben Rechte zuerkannt werden, wie sie die christlichen und andere Religionsgemeinschaften besitzen, erweist sich der viel beschworene »Zusammenprall der Kulturen« auf religiöser Grundlage als eine Chimäre.

Religion und liberaler Verfassungsstaat

Der christlich-islamische Dialog an der Katholischen Akademie in Berlin nach 9/11

Katrin Visse und Joachim Hake — Politik & Kultur 5/2011

Der 11. September 2001 bedeutete für die öffentlichen Diskussionen um den Islam zweifellos eine Zäsur und hatte sichtbare Folgen für die Aufmerksamkeiten kirchlicher Akademien. War der christlich-muslimische Dialog zuvor vor allem durch ein elementares Interesse an persönlichem Kennenlernen und religiös-theologischem Wissen bestimmt, so standen mit einem Schlag harte politische Themen im Fokus der Aufmerksamkeit: der vermeintliche »Clash of Civilizations«, der Heilige Krieg und religiöser Fundamentalismus, das Verhältnis von Monotheismus und Gewalt und vieles andere mehr. Atmosphärisch schien der bisherige Dialog an ein Ende gekommen zu sein; jäh hatte er seinen harmlosen Seminarcharakter verloren, wurde in der politischen Öffentlichkeit ausgetragen und begleitet von gemischten Gefühlen: dem Verdacht, bislang »blauäugig und blind« gewesen zu sein einerseits sowie neuen Solidaritätserfahrungen, wenn Christen Muslime beherzt vor islamophoben Polemiken in Schutz nahmen andererseits.

Genauer und realistischer werden die Schwierigkeiten eines religiösen Dialogs gesehen: Für ein Gespräch über intime Dinge wie den eigenen Glauben ist eine tiefe Vertrauensbasis und eine Kultur der Diskretion notwendig. Was das bloße Wissen betrifft, lässt sich vieles in Büchern besser nachlesen.

Einen weiteren Einschnitt im Dialog von Islam und Christentum in Deutschland markierte in positiver Weise die vom damaligen Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble initiierte Islamkonferenz. Viele Aufgaben, die bis dahin die Kirchen übernommen hatten – Anwalt für muslimische Anliegen zu sein oder zwischen Staat und Moschee zu vermitteln – erübrigten sich alsbald, da diese Verbindung nun direkter hergestellt war. Nachdem im Zusammenhang der Islamkonferenz das Gespräch mit dem Islam vor allem politisch und kulturell geführt wird, ist es eine Aufgabe der Akademien, die Bedeutung der theologischen Perspektive dieses Dialogs auf der Grundlage realistischer und tragfähiger religionspolitischer Unterscheidungen erkennbar zu halten. Gegenstand des streitbaren Gesprächs sind vor allem die Hermeneutik heiliger Texte, Bildung und Tradition, das Zueinander der Geschlechter und Generationen sowie immer wieder das Verhältnis von Religion und Staat. Dieser Dialog schärft die Gabe der Unterscheidung: Wo ist von Theologie, von Kultur und von Politik die Rede und wie sind diese Fragen konkret aufeinander bezogen? Gegen eine oft medial entwirklichte Diskussion im Streit der Positionen setzt der Dialog konkret an: Die christlichen Kirchen und Akademien bieten ihre Expertise und ihre langjährige Er-

fahrung an, wenn es um konkrete Themen geht wie die Etablierung von muslimischer Seelsorge in Krankenhäusern, Gefängnissen usw. oder auch bei der Entstehung islamischer Lehrstühle an deutschen Universitäten. Das christliche Verständnis für religiös motivierte Anliegen – und die Erfahrung, dass auch die Kirchen (vor allem die katholische) die Bejahung der Religionsfreiheit und des liberalen Rechtsstaates erst »erringen« mussten – erweist sich als kostbarer Hintergrund für die anstehenden Debatten im politischen Raum.

Im Vergleich zu den Dialoginitiativen vor 9/11 gibt es mittlerweile bedeutend mehr gut ausgebildete und eloquente Muslime, die nicht nur auf Augenhöhe ihren Dialogpartnern Rede und Antwort stehen, sondern auch ihre eigenen Anliegen selbstbewusst vertreten. Christen machen die Erfahrung einer lebendigen und bewegten muslimischen Community, was Bewunderung, Staunen und Neid erzeugt: Da finden sich einige Gläubige mit der Vision eines Moscheebaus zusammen, und das entstehende Bauwerk verändert nicht nur die ganze Gemeinde, sondern reißt einen ganzen Ort mit; da finden Fortbildungen für Ehrenamtliche als muslimische Seelsorger statt, und die Anbieter kommen der Nachfrage gar nicht hinterher; da tagen Muslime und Nicht-Muslime über Fragen der Islamischen Theologie, und keiner will trotz des vollen Programms eine Pause machen; da entstehen aus Idealismus Zeitschriften und Verlage, um die hiesige Debattenkultur zu bereichern – und so verschiebt sich kontinuierlich und beharrlich der Dialog hin zu einer tieferen Verbundenheit in gegenseitiger Bereicherung. Der Ort von Glaubensgemeinschaften in Gesellschaft und Politik wird neu bestimmt und kulturelle Voraussetzungen religiöser Einstellungen und Identitäten werden erkennbarer. Mehr noch als vor 9/11 gilt, dass Fragen religiöser

Identität im weltweiten Austausch kommuniziert werden. Dennoch bleibt das Lokale der Ort, an dem diese den Lackmустest bestehen müssen. Unter den säkularen Metropolen nimmt Berlin eine Sonderstellung ein. José Casanova hat Europas »Angst vor der Religion« beschrieben, und diese ist in Berlin trotz aller Weltläufigkeit immer wieder spürbar. Hier ist es für Glaubende – Muslime wie Christen – entscheidend, ihren Mitbürgern die Angst vor der Religion zu nehmen, indem sie ihnen unter anderem zeigen, wie sie jeweils aus ihren eigenen Quellen den säkularen, demokratischen und liberalen Verfassungsstaat bejahen und anerkennen.

Eine Postkartenaktion der Katholischen Akademie in Berlin im September 2010, für die die Sprechblase der Hauptstadtkampagne gefüllt wurde mit dem Slogan »be Muslim, be Christian, be Berlin«, war der Versuch eines Beitrags hierzu. »Warum sollten sich junge Menschen in Europa nicht als Glaubende politisch engagieren können, ohne ihre Loyalität zum Staat oder ihre Festigkeit im Glauben zu gefährden? Was erleben gläubige Menschen unter den aktuellen Bedingungen der religiösen Landschaft? Wie wirken sich die Früchte der Säkularisation, die wachsende Vielfalt religiöser Gemeinschaften, eine neue Sichtbarkeit religiöser Symbole und zunehmende Beachtung religiöser Themen in gesamtgesellschaftlichen Kernbereichen auf das Leben einzelner Glaubender aus; und welche Bedeutung haben religiöse Gemeinschaften für den Einzelnen und für die Umwelt?«, lauteten die elementaren Fragen auf der Rückseite der Karte, mit der gläubige Muslime und Christen zu einer abendlichen Diskussion mit muslimischen und christlichen Religionsintellektuellen aus anderen europäischen Großstädten eingeladen wurden.

Wie also vertragen sich der Eigensinn des Glaubens und die selbstverständliche Aner-

kennung der liberalen Demokratie? Die Antwort auf diese Frage ist konkret und muss ständig neu ausgehandelt und bewährt werden. Mit ihrer unterschiedlichen Geschichte und den verschiedenen Erfahrungen eint Muslime und Christen die Perspektive, die die Deutsche Islam Konferenz nicht haben kann: die bleibende Gebundenheit an das, was ihnen offenbart wurde und die Aufgabe, ihren jeweiligen Glauben in neuen Kontexten immer wieder neu zu deuten, so dass die Zukunft ihrer religiösen Vergangenheit ebenso wie ihre Herkunft unter den Bedingungen liberaler Demokratie sichtbar wird und zur Geltung kommt.

Gemeinsames Kernethos von Judentum und Islam

Was kann das »Projekt Weltethos« zum jüdisch-muslimischen Dialog beitragen?

Muhammad Sameer Murtaza — Politik & Kultur 1/2012

Die imaginäre Vorstellung von »den« Juden prägt die Sichtweise vieler Muslime heute und ist die Wurzel des islamisch verbrämten Antisemitismus. Damit ist deutlich, dass der jüdisch-muslimische Dialog von entscheidender Bedeutung ist. Das Projekt »Gemeinsames Kernethos von Judentum und Islam«, das seit 2010 von der Stiftung Weltethos und seit 2011 mit Unterstützung des Zentralrats der Muslime durchgeführt wird, reagiert auf den unübersehbar gewordenen Handlungs- und Interventionsbedarf. Dabei handelt es sich um ein neues Format, das sich gezielt an jene richtet, die es betrifft und die als Multiplikatoren innerhalb der muslimischen Community wirken können: nämlich Jugendliche muslimischen und jüdischen Glaubens, die sich in den Moscheen und Synagogen engagieren.

Im Mittelpunkt steht dabei das Verbindende, das Juden und Muslime gemeinsam haben. Sowohl das Judentum als auch der Islam lehren das Doppelgebot der Gottesliebe und Nächstenliebe. Bei Letzterem setzt die Idee des Weltethos an.

Die Stiftung Weltethos leistet damit eine Pionierarbeit, denn in der Regel erhalten junge Muslime durch diese Vorträge zum ersten Mal einen objektiven Zugang zum Judentum. Damit ist ein Angebot geschaffen worden, bei dem sie sich eine eigene Meinung bil-

den und diese vertreten können. Es wird für ein Gefühl der Achtung gegenüber dem Judentum und dem Islam geworben; wie auch zu einer gefestigten Meinung von dem Anderen ermutigt, die auch dem Sturm aktueller politischer Ereignisse im Nahost-Konflikt standhält und zwischen der jüdischen Religion und der Politik des Staates Israel, zwischen der islamischen Religion und fehlgeleiteten Selbstmordattentätern zu differenzieren weiß.

Konzeption des Projektes

Das Ziel des Projektes ist es, das monolithische imaginäre Bild von »dem« Judentum und »dem« Islam aufzubrechen, indem darauf verwiesen wird, dass Juden und Muslime zu dem einen Gott beten, dass sie beide sich an denselben Lebensmodellen und dem gleichen Ethos orientieren, die sich in den Leben und Lehren der biblischen und koranischen Leitfiguren wiederfinden.

Da es ein solches Projekt auf Gemeindeebene bisher noch nicht gegeben hat, müssen die Moscheevereine sehr früh kontaktiert werden, in der Regel etwa drei bis vier Monate vor der eigentlichen Veranstaltung. Im Vorfeld müssen ausführlich das Ziel und die Inhalte des Vortrages besprochen und die Eckpunkte der Kooperation, die Erwartungen an die Moscheegemeinde und ihre Auf-

gaben geklärt werden. Dies garantiert aber letzten Endes nicht, dass der Vortrag dann auch stattfindet. Mehrmals wurde trotz aller Vorbereitung die Veranstaltung seitens des muslimischen Kooperationspartners abgesagt, so dass monatelange Arbeit vertan war und das Projekt somit ins Stocken geriet. Ebenso ist es zu beklagen, dass Kontaktversuche zu jüdischen Gemeinden bisher wenig erfolgreich waren.

Da sich das Projekt als ein lernendes Projekt versteht, bedarf es Kreativität, um den gesetzten Zielen gerecht zu werden. Deshalb kommen neben der reinen Wissensvermittlung in Form von Vorträgen auch andere didaktische Mittel zum Einsatz. So werden beispielsweise gemeinsam die Offenbarungsschriften erkundet, indem ohne Quellenverweis ein Textfragment vorgetragen wird, das entweder auf das Humanitätsprinzip oder die Goldene Regel verweist. Anschließend wird miteinander die Textbedeutung erschlossen. Erst dann – oft zum Erstaunen aller – wird die Quelle, ob hebräische Bibel oder Koran, bekannt gegeben, was abermals den Moment des Gemeinsamen hervorhebt.

Inhaltliche Kernpunkte

Indem das Projekt sich an den Lebensmodellen der gemeinsamen Prophetenerzählungen orientiert, wird auf das bestehende religiöse Wissen der Teilnehmer zurückgegriffen und diese Ressource als grundlegender Baustein genutzt, um auf das gemeinsame Ethos zu verweisen. Unterstützt wird dies auch dadurch, dass der Vortragende selbst praktizierender Muslim ist, was einer vertrauensvollen Beziehung zum muslimischen Publikum dienlich ist, da in den anschließenden Diskussionen die Jugendlichen authentisch ihre Gefühle und Einstellungen zum Judentum zur Sprache bringen. Der Referent kann dann aus einer dialogischen Position heraus sein eigenes nicht immer vorurteilsfreies

oder unkompliziertes Verhältnis zum Judentum darlegen. Dadurch übernimmt er auch ein Stück weit eine Vorbildrolle ein.

Im Kern wird vermittelt, dass die hebräische Bibel und der Koran von Anfang an einen universellen Horizont haben. Zentral sind: die Würde des Menschen, Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und soziale Verantwortlichkeit. Auf diese Weise verwehren sich die Gläubigen aller Religionen einer inhumanen Auslegung ihrer Religion. Schließlich ist das Humanum die Mindestanforderung an jede Religion und ihre Auslegungen. Ein weiterer wichtiger Punkt ist der Gedanke der Gemeinschaft in Abraham. Juden und Muslime sollen sich gegenseitig als abrahamische Geschwister wahrnehmen, deren Frömmigkeit, Hoffnungen, Träume, aber auch Sorgen gar nicht so unterschiedlich sind.

Bisherige Erfahrungen während des Projektes

Die bisherigen Erfahrungen des Projektes haben gezeigt, dass jede Veranstaltung im Rahmen dieser Initiative anders ist. So hatte es der Veranstalter »Islamische Gemeinschaft deutschsprachiger Muslime« beim Eröffnungsvortrag in Berlin nicht geschafft, die eigene Gemeinde zu mobilisieren und in der Folge fand der Vortrag vor einem Muslim und drei jungen Menschen jüdischen Glaubens statt. Gott sei gedankt blieb es nur bei diesem Fehlstart.

In Mainz gelang es mit dem Verein Islamische Informations- und Serviceleistungen, die erste Dialoggruppe zu gründen, bei der inzwischen zweimal vor zahlreichem Publikum referiert wurde, das sich aus Christen und Muslimen zusammensetzte. Inhaltlicher Schwerpunkt der Diskussion bildete die Frage nach der Achtung des Judentums und jüdischer Religiosität als Heilsweg. Für viele Muslime ist es nur schwer vorstellbar, dass führende Gelehrte des Mittelalters wie

der Universalgelehrte Al-Ghazali diese Unterscheidung gelehrt haben. Zu sehr wird die heutige Glaubenslehre geprägt von dem einfachen und einfältigen Schwarz-Weiß-Denken der nur schlecht ausgebildeten Gelehrten Saudi-Arabiens.

Die zweite Dialoggruppe entstand beim muslimischen Verein Voices in Reutlingen. Auch hier wurde einerseits die Diskussion von der Heilsfrage bestimmt und andererseits von dem jüdischen Selbstverständnis, Gottes auserwähltes Volk zu sein. Letzteres bereitet Muslimen große Verständnisschwierigkeiten, da der Islam den Stammeswesensmitsamt seinem Gruppenchauvinismus abschaffen und durch den Neo-Stamm der muslimischen Umma ersetzen wollte. Gerade junge Muslime fürchten, dass durch ein auserwähltes Volk die Gleichheit der Menschen vor Gott nicht mehr besteht.

Die dritte Dialoggruppe bildet die Jugendgruppe des Islamischen Sozialdienst- und Informationszentrums in Stuttgart. Hier drehte sich der Dialog um die Frage, wie sich das Handeln der jüdischen Siedlungsbewegung, die sich ja als religiös versteht, in Einklang mit den noachidischen Geboten zu bringen ist. Ein anderer Teilnehmer fragte vorsichtig, wie der israelische Staat diesen Landraub und die damit verbundene Vernichtung der palästinensischen Existenz mit dem eigenen Ethos der Kain-und-Abel-Erzählung gutheißen könne.

Die vierte Dialoggruppe entstand beim Verein Islamische Mädchen Alzenau e.V., wo auch zum ersten Mal neben dem Vortrag die Dokumentation »Spurensuche – Das Judentum« vorgeführt wurde. Besondere Erwähnung verdient die Tatsache, dass diese jugendlichen Muslimas die Veranstaltung weitgehendst im Alleingang und im Widerstand zur ansässigen Moscheegemeinde organisiert haben. Von dieser kam nämlich der Einwurf, man solle vor einem Dialog mit dem

Judentum zuerst über die Geschehnisse in Palästina sprechen. Dass die Islamischen Mädchen Alzenau dennoch an dem Vortrag festhielten, bestätigt den gewonnenen Eindruck, dass es in der muslimischen Community zunehmend ein ernsthaftes Interesse am Judentum gibt, das man bisher nur durch die Brille des Nahost-Konfliktes kennengelernt hat. Alle bisherigen Veranstaltungen haben gezeigt, dass das Publikum durchaus in der Lage war, zwischen der jüdischen Religion und dem Staat Israel zu unterscheiden und differenzierte Fragen zu stellen.

Ein erstes Zwischenfazit

Nach den ersten zwei Jahren kann vorsichtig ein erstes von noch vielen kommenden Zwischenfazit gezogen werden. Bei aller Schwierigkeit ist es der Stiftung Welthos gelungen, ein neues Format zu entwickeln, das es so bisher in der muslimischen Community nicht gegeben hat. Ausdrücklich muss auch das Engagement des Zentralrats der Muslime hervorgehoben werden, der ganz offen das Problem in der eigenen Community erkannt und wiederholt Beiträge von Seiten der Stiftung zu dieser Thematik veröffentlicht hat und somit ein wichtiger Multiplikator ist.

Durch die eingerichteten Dialoggruppen wird es künftig leichter sein, Veranstaltungen in größerer Regelmäßigkeit durchzuführen und damit Basiswissen, Perspektivwechsel, Einfühlungsvermögen, dialogische Gesprächsmethode und Achtung vor dem Anderen in der muslimischen Community zu verankern und damit einen Beitrag zur Überwindung des islamisch verbrämten Antisemitismus zu leisten.

Hoffnung, dass dies gelingen kann, machen die muslimischen Jugendlichen, die neugierig und wissbegierig bereit sind, die Stereotypen von »den« Juden hinter sich zu lassen. Allerdings wird dies nur möglich

sein, wenn sich auch die jüdische Community stärker in dieses Projekt einschaltet. Denn die Geschichte des jüdisch-muslimischen Dialogs können nur sie gemeinsam schreiben, indem sie sich begegnen und einander vertrauen lernen. Be-ezrat haschem, in scha Allah, so Gott will.

7

Islamische Theologie und religiöse Bildung

Mit Beiträgen von:

Katajun Amirpur, Rauf Ceylan, Eva-Maria El-Shabassy,
Ismail Kaplan, Milad Karimi, Angela Kaya, Mouhanad
Khorchide, Hamideh Mohagheghi, Erol Pürlü, Annette
Schavan, Nikolaus Schneider und Gabriele Schulz

Denken lassen: Das islamische Denken ... Deutschland kann der Ort einer modernen Theologie werden

Katajun Amirpur — Politik & Kultur 1/2011

Viele islamische Denker und Intellektuelle teilen heute das Ansinnen, dass das islamische Denken einen Erneuerungsprozess durchmachen muss. Doch andererseits verhindern die politisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen vielerorts in der islamischen Welt, dass Debatten über Reformansätze geführt werden können. Deutschland könnte theoretisch ein solcher Denkraum sein, den das islamische Denken dringend bedarf. Es bedarf einer freiheitlichen Umgebung, um sich kreativ der gegenwärtigen Problemlage widmen zu können.

Mohsen Kadivar und Mohammad Shabestari sind zwei iranische Geistliche, die sich um ein modernes Verständnis von Religion bemühen. Beide haben nach Wegen gesucht, Demokratie und Menschenrechte mit den Vorschriften des Islams in Einklang zu bringen oder zumindest auszuöhnen. Gleichzeitig stehen sie exemplarisch dafür, mit welchen Sanktionen zu rechnen ist, wer für einen modernen Zugang zur koranischen Offenbarung oder für einen Neuansatz in der islamischen Rechtswissenschaft eintritt: Mohsen Kadivar, der heute im US-amerikanischen Exil lebt, wurde für seine Ideen inhaftiert und inzwischen für vogelfrei erklärt. Mohammad Mojtahed Shabestari wurde zwangsemeritiert und zum Ketzer erklärt. Als Denker, die in einem real existierenden

islamistischen Staat lebten, mag sich ihnen die Notwendigkeit der Reform stärker gestellt haben. Ihr Denken könnte jedoch für die Lösung des Problems, das sich den Muslimen heute stellt, deutlich nutzbarer gemacht werden, wären sie nicht der ständigen Gefahr ausgesetzt, für ihre Ideen mit Leib und Leben bezahlen zu müssen.

Dabei ist ihr Anliegen nicht einmal neu: Schon die Gründungsväter des islamischen Reformismus, Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh und Rashid Rida plädierten für eine innere Reform des Islams. Die Rückständigkeit der islamischen Welt habe ihre Ursache in einem statischen, inflexiblen Islamverständnis und der blinden Nachahmung der Altvordenen. Deshalb forderten sie eine moderne, den veränderten Umständen angepasste Interpretation des Korans. Dieser Ansatz hat im Wesentlichen heute noch Bestand und das Gleiche gilt für die grundsätzliche Frage, die mittels dieses Ansatzes gelöst werden soll: Wie kann der Muslim gleichzeitig modern und authentisch sein? Und diese Frage betrifft die in Deutschland und Europa wie die in islamischen Ländern lebenden Muslime gleichermaßen.

Kadivars Hauptthese, die sicherlich der Aussage Recht gibt, er sei ein post-islamistischer Intellektueller, könnte man folgendermaßen zusammenfassen: Die Menschen er-

warteten zwar, dass ihnen die Religion generelle Prinzipien und Werte an die Hand gebe, aber die praktischen Angelegenheiten gehörten eher in den Bereich der sogenannten »menschlichen Erfahrungen«, eine Formulierung, die ein Code sein dürfte für »säkulare Normen«. Deshalb würden, so Kadivar, in unterschiedlichen geschichtlichen Perioden unterschiedliche politische und ökonomische Systeme benötigt.

Kadivars Lösung für die Frage, wie Muslime heute gleichzeitig religiös sein und die Menschenrechte akzeptieren können, ist der von ihm sogenannte »spirituelle Islam«. Den spirituellen Islam versteht er als die Alternative zum Rechtsislam, dem es um die bloße Durchsetzung der rechtlichen Vorschriften in der Gesellschaft geht. Der spirituelle Islam besinnt sich dagegen auf die Ziele der Offenbarung und bezieht die zeitlichen und örtlichen Umstände des Zeitalters ihrer Herabsendung mit ein. Er orientiert sich am Geist der Religion und verwirklicht die letztendlichen Absichten des Islams. Das wirkliche Kriterium für Religiosität ist demnach, theoretisch und praktisch mit den Zielen der Sendung in Einklang zu stehen. Entscheidend ist die von Herzen kommende Frömmigkeit, wie Kadivar formuliert, und nicht die Aufrechterhaltung der äußeren zeit- und ortsgebundenen Formen, die aus der Zeit der Offenbarung stammen.

Ein weiterer Denker, der mit einem bemerkenswerten Ansatz des »islamischen Neudenkens« aufwartet, ist Shabestari. Der 1936 geborene Shabestari hat sich nach einem traditionellen Studium der Rechtswissenschaft auf die spekulative scholastische Theologie spezialisiert, der die Rationalisierung der Glaubensprinzipien des Islams obliegt. 1970 übernahm Shabestari die Leitung der iranischen Moschee in Hamburg. Hier entwickelte er sein Interesse für die moderne protestantische Theologie. Nachdem er 1978

nach Iran zurückgekehrt war, wurde Shabestari 1980 Mitglied des Parlaments, entfremdete sich dem Regime aber schnell. 1985 wurde er auf einen Lehrstuhl für Theologie an die Universität Teheran berufen und spezialisierte sich neben der islamischen Philosophie auf das Fach Vergleichende Religionswissenschaften. Seinen Lehrstuhl musste er allerdings nach einer Säuberungsaktion Mahmud Ahmadinejads an den Universitäten, der zahlreiche Dozenten zum Opfer fielen, im Jahre 2007 aufgeben.

Kurz nach seiner Zwangsemeritierung ist Shabestari mit einer neuen These an die Öffentlichkeit getreten. Sie besagt, der Koran sei keineswegs das Wort Gottes, sondern »eine prophetische Lesart der Welt«. Kurz gesagt meint Shabestari: Nicht nur die Exegeten der Religion, mit denen er sich zuvor jahrzehntelang als Hermeneutiker beschäftigte, hätten bloß ihr eigenes Verständnis der Offenbarung formuliert; dasselbe gilt auch für den Propheten Muhammad. Der Koran ist kalâm-e nabavi, das prophetische Wort – also nicht kalâm ollâh, das Wort Gottes. Er ist das »Ergebnis der Offenbarung, nicht die Offenbarung selbst«. Der Koran ist »eine monotheistische Lesart der Welt im Lichte der Offenbarung«.

Diese Überlegung resultiert für Shabestari aus seiner Übertragung der Sprechakttheorie Ludwig Wittgensteins auf den Koran. Shabestari schlussfolgert daraus, dass der Sprecher des Korans nur ein Mensch gewesen sein kann: Nur ein Mensch sei in der Lage, an dem Sprachspiel, das auch der Koran ist, teilzunehmen; nur er ist in der menschlichen Praxis der Sprache beheimatet. Die Textwerdung in einer menschlichen Sprache sei ohne einen menschlichen Sprecher nicht möglich, denn nur ein Mensch beherrsche das Sprachspiel. Diese These, mit der sich Shabestari gegen das zentrale Dogma des Islams wendet, ist sehr angreifbar. Denn es ist

nicht umsonst ein Axiom islamischen Glaubens, dass im Koran Gott spricht. Der Koran text sagt dies so eindeutig aus, und es geht so deutlich aus ihm hervor, dass die Theologen im Islam nicht einmal die Notwendigkeit verspürt haben, die Verbalinspiration als solche zu reflektieren – im Gegensatz zum Christentum. Zahlreiche Stellen im Koran betonen ausdrücklich, dass der Koran Gottes Wort ist, und Muhammed der Überbringer der Offenbarung. Der Punkt, auf den es ankommt, ist jedoch: Shabestaris These sollte in einer freiheitlichen Denkatmosphäre diskutiert werden können. Sie ist durchaus gut begründet und enthält zahlreiche interessante Gedanken. Sie vom Tisch zu wischen, indem man den Verfasser der Ketzerei beschuldigt, ist eines Glaubens nicht würdig, der sich in seiner Vergangenheit sehr wohl gegen harte Kritik verteidigen und durchzusetzen vermochte – mit Argumenten und nicht, indem man den Kritiker totsclug.

Islamische Studiengänge in Deutschland

Tübingen, Münster/Osnabrück als Vorreiter

Annette Schavan — Politik & Kultur 1/2011

Die Integration von Mitbürgerinnen und Mitbürgern mit Migrationshintergrund ist eine wichtige gesellschaftspolitische Aufgabe in Deutschland. Integration sichert den sozialen Zusammenhalt unserer Gesellschaft und ist daher in unser aller Interesse. Zu einer gelingenden Integration trägt in besonderer Weise der gegenseitige Respekt vor unterschiedlichen religiösen Bekenntnissen und Traditionen bei. Er ist geprägt von gegenseitigem Vertrauen und einem friedlichen Miteinander der verschiedenen Religionen und Kulturen.

Der Wissenschaftsrat, der die Bundesregierung in Angelegenheiten der Wissenschaft berät, hat in seinen »Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften« vom Januar 2010 den Aufbau von Islamischen Studien an staatlichen Hochschulen in Deutschland vorgeschlagen. Das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unterstützt diesen Vorschlag.

Deutschland ist weltweit das Land mit der längsten und umfangreichsten Erfahrung mit der Theologie als einer Wissenschaft. Deshalb sind die deutschen Universitäten besonders geeignet, auch muslimischen Religionsgelehrten und Theologen die Möglichkeit zur Arbeit an einer Theologie zu geben, die die Substanz des Glaubens wahrt und eine

zeitgemäße Interpretation gewährleistet. Die Einrichtung Islamischer Studien an deutschen Hochschulen schließt nicht nur eine wissenschaftliche Lücke, indem sie die Chance zu einer historisch-kritischen Methode im Umgang mit dem Koran eröffnet, sondern sie ist auch Teil einer zeitgemäßen und überzeugenden Integrationspolitik, da sie durch die ausgebildeten Theologen unter anderem auch einen sinnvollen bekenntnisorientierten schulischen Religionsunterricht ermöglicht. In Deutschland leben schätzungsweise rund vier Millionen Muslime, die nach dem Christentum die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in unserem Staat bilden. Viele davon wünschen für ihre Kinder religiöse Bildung, wie sie hier auch Kindern im christlichen Religionsunterricht traditionell ermöglicht wird. Die Kinder sollten von Lehrkräften unterrichtet werden, die eine Ausbildung an einer deutschen Hochschule nach den hier üblichen hohen Standards und auf der Grundlage des Grundgesetzes erfahren haben. Religionsunterricht an den Schulen bietet eine wichtige kulturelle und theologische Orientierungshilfe, er vermittelt Ethik und Moral und fördert die Identitätsfindung von Kindern und Jugendlichen. Religionsunterricht unterstützt Kinder und Jugendliche darin, den eigenen Glauben zu reflektieren und zu artikulieren. Und er fordert dazu auf,

sich mit Werten auseinanderzusetzen – den eigenen wie auch den Werten anderer. Das halte ich in einer pluralen Gesellschaft für eine entscheidende Voraussetzung, um den notwendigen Dialog der Kulturen zu führen.

Um eine flächendeckende Einführung islamischen Religionsunterrichtes in Deutschland sicherstellen zu können, werden schätzungsweise rund 2.000 Lehrkräfte benötigt. Eine fundierte Ausbildung dieser Lehrkräfte ist ohne ein entsprechendes universitäres Umfeld, das auch anspruchsvolle Islamische Studien umfasst, nicht vorstellbar. Grundsätzlich liegt die Entscheidung über die Einrichtung von Zentren für Islamische Studien an deutschen Hochschulen bei den Ländern und Universitäten. Das BMBF sagt seine Unterstützung für vielversprechende Standorte zu, verbindet diese aber gleichzeitig mit hohen Anforderungen. Die drei wichtigsten sind:

- Die Länder und Universitäten müssen bereit sein, bereits in der Aufbauphase einen substanziellen finanziellen Beitrag zu leisten und die Zentren nach Auslaufen der flankierenden BMBF-Förderung in vollem Umfang zu tragen. Nur so können in Deutschland Islamische Studien entstehen, die dauerhaft leistungsfähig und international konkurrenzfähig sind.
- Die Universitäten müssen über ein wissenschaftliches Umfeld und Fächerspektrum verfügen, das die neu entstehenden Islamischen Studien darin unterstützt, wissenschaftliche Qualitätsstandards einzuhalten. Allein die intensive Kooperation mit anderen benachbarten Fächern, insbesondere den christlichen Theologien, der Islamwissenschaft und der Religionswissenschaft sowie einer Lehramtsausbildung, kann dies gewährleisten.

- Schließlich haben die Universitäten beim Aufbau Islamischer Studien forschungsrechtliche Belange zu beachten: Zum einen genießen Glaubensgemeinschaften ein Selbstbestimmungsrecht. Zum anderen haben Staat und Glaubensgemeinschaften in »gemeinsamen Angelegenheiten« (res mixtae) wie universitären Theologien und schulischem Religionsunterricht zusammenzuarbeiten.

Die Bedingungen dafür sind jedoch an den christlichen Kirchen ausgerichtet. Die interne Organisation des Islams hingegen ist mit kirchlichen Strukturen nur schwer vergleichbar. Der Wissenschaftsrat hat deshalb vorgeschlagen, an den Universitäten theologisch fachkundige Beiräte für Islamische Studien einzurichten. Diese sollen sicherstellen, dass die an den Universitäten gelehrten Islamischen Studien von den Studierenden, den Eltern der Schulkinder und der muslimischen Gemeinschaft insgesamt akzeptiert werden. All das muss selbstverständlich unter den üblichen Bedingungen der Wissenschaftsfreiheit geschehen. Dabei bieten die Beiräte auch die große Chance, durch die Einbeziehung ausländischer Expertinnen und Experten internationale Ausstrahlungskraft für die Islamischen Studien in Deutschland zu erreichen.

Im Herbst 2010 ist es gelungen, mit Tübingen und Münster/Osnabrück zwei Standorte für Islamische Studien auszuwählen, die zusammen mit einer BMBF-Förderung hervorragende Voraussetzungen bieten, um die hohen fachlichen und organisatorischen Herausforderungen für die Etablierung Islamischer Studien zu bewältigen. Dort sollen zukünftig islamisch-theologische Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler, in der Sozialarbeit tätige Personen, Religionslehrerinnen und Religionslehrer sowie Religionsgelehrte unter an-

derem für Moscheen ausgebildet werden. Im Frühjahr 2011 wird die Entscheidung über die Förderung weiterer Standorte fallen.

Die überzeugenden Erfahrungen, die wir mit den christlichen Theologien an den Hochschulen gemacht haben, bieten aus meiner Sicht eine hervorragende Grundlage für einen erfolgreichen Aufbau Islamischer Studien an staatlichen Hochschulen in unserem Land.

Vorbeter, Seelsorger und theologische Referenz

Die Notwendigkeit einer Imamausbildung in Deutschland

Rauf Ceylan — Politik & Kultur 1/2011

Die Berufsgruppe Imam existiert offiziell nicht und wird daher auch nicht registriert. Wir wissen aber, dass in Deutschland ca. 2.500 islamische Einrichtungen existieren. Es kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei mindestens 2.000 dieser Einrichtungen um Moscheevereine handelt. Anhand der Zahl der Moscheevereine kann auf die Zahl der Imame geschlossen werden. Mit relativer Sicherheit können wir daher sagen, dass etwa 2.000 Imame in Deutschland tätig sind. Wenn man davon ausgeht, dass pro Moschee etwa 150–250 Muslime die Freitagsgebete besuchen – die Zahl kann steigen, wenn der Freitag auf einen Feiertag in Deutschland trifft oder in den Schulferien liegt –, dann erreichen die 2.000 Imame tausende Muslime alleine an einem Tag pro Woche. Wir können davon ausgehen, dass ca. 70 % der Imame türkeistämmig sind. Ein Großteil der restlichen 30 % verteilt sich auf Ex-Jugoslawien und Nordafrika. Über 90 % der Imame in Deutschland stammen nach wie vor aus dem Ausland. Nur die wenigsten sind in Deutschland sozialisiert.

Imame sind die theologische Referenz, sind wichtige gesellschaftliche sowie politische Multiplikatoren. Muslimische Kinder und Jugendliche erhalten zudem ihre religiöse Erziehung durch die Imame in Moscheegemeinden. Imame prägen die Religiosität

und die religiöse Orientierung dieser jungen Menschen. Damit beeinflussen sie auch die Zukunft des Islams in Deutschland. Darüber hinaus nehmen die Imame zahlreiche andere Aufgaben wie die Rolle des Vorbeters, der seelsorgerischen Betreuung der Gemeinde oder die Vermittlung in Ehe- und Scheidungskonflikten ein. Allerdings sind mit dem Import der oft nicht deutschsprachigen Imame aus dem Ausland viele Konflikte vorprogrammiert:

- lange Orientierungsphase nach der Einreise in Deutschland,
- Teil-Inklusion aufgrund temporärer Aufenthaltsabsichten,
- Kommunikationsprobleme mit den jüngeren Gemeindemitgliedern,
- keine aktive Teilnahme am interreligiösen Dialog aufgrund fehlender Sprachkompetenzen,
- die Predigten korrelieren nicht mit Lebensrealität der Muslime usw.

Man könnte die Liste der Defizite weiter ausführen, allerdings reicht der Verweis darauf, dass der Imam im Grunde in Deutschland gesellschaftlich stumm bleibt, die hiesige Gesellschaft nicht kennt und auch innerhalb der Moscheestrukturen massive Kommunikationsprobleme herrschen. Dadurch kann

der Imam seine Brückenfunktion nicht gänzlich ausschöpfen. So übernimmt der Imam beispielsweise die (psychosoziale) Beratung der Gläubigen. Er ist für die Herstellung der sozialen Aussöhnung in der Gemeinde sowie für die Vermittlung in Ehe- und Scheidungskonflikten zuständig. Da andere außerfamiliäre, professionelle Institutionen nicht aufgesucht werden, gehen muslimische Paare in der Gemeinde auf die Vermittlungsbemühungen des Imams ein. Allerdings ist der Imam als Mediator nicht pädagogisch qualifiziert. Er könnte in diesem Fall jedoch seine Brückenfunktion nutzen, um die Gemeindeglieder an professionelle Stellen zu vermitteln. Das setzt voraus, dass er die professionellen Hilfsstellen kennt, aber vor allem Vertrauen in diese Netzwerke hat.

Vor dem Hintergrund der genannten Defizite hat das Goethe-Institut Ankara bereits 2002 damit angefangen, Imamen des türkischen Amtes für religiöse Angelegenheiten (Diyamet) in der Türkei Sprachkurse anzubieten. In einem mehrwöchigen Sprachkurs lernen die Imame die Grundkenntnisse der deutschen Sprache. Zusätzlich bietet die Konrad-Adenauer-Stiftung seit 2006 ein einwöchiges Landeskundenseminar an. Durch die Kooperation mit Diyamet versucht die Konrad-Adenauer-Stiftung über die direkte Einbindung der Imame in Bildungsmaßnahmen, relevante Multiplikatoren in der Integrationsarbeit sowie im interreligiösen Dialog zu erreichen. Sie sind deshalb besonders wichtige Multiplikatoren, weil diese Autoritäten sich künftig im Rahmen ihrer weiteren beruflichen Verwendung in Deutschland und in der Türkei intensiv mit den Themen Islam, Integration und Dialog auseinandersetzen werden. Die Vorbereitungsseminare in der Türkei sind allerdings nur kleine Impulse, damit die Imame in Deutschland dieses Grundwissen vertiefen, und vor allem mit ihrer Praxis in Verbindung setzen können. In

der Regel haben aber die Imame kaum Möglichkeiten in Deutschland, dieses Wissen zu vertiefen, zumal sie in den ersten beiden Jahren mit ihrer eigenen Orientierung und Integration sowie mit dem Einleben in die neue Gemeinde beschäftigt sind.

Vor diesem Hintergrund hat die Universität Osnabrück im Wintersemester 2010/11 mit einem zweisestrigen universitären Weiterbildungsprogramm mit dem Ziel gestartet, die Imame und das seelsorgerische bzw. religionspädagogische Betreuungspersonal in den muslimischen Gemeinden in den Schwerpunkten Landeskunde und Gemeindepädagogik zu schulen. Damit werden nicht nur alle ethnischen Moscheen erreicht, auch Frauen sollen als Seelsorgerinnen und Predigerinnen involviert werden. Gerade die weiblichen Kräfte in den Moscheen spielen zunehmend eine wichtigere Rolle in den Moscheevereinen und möchten auch aktiv in den Vorständen tätig sein. Zwar bilden all diese Maßnahmen wichtige Schritte, allerdings bleiben sie nur die kleine Lösung im Eingliederungsprozess der Muslime in Deutschland. Denn Geistliche haben auch in der säkularisierten Gesellschaft einen wichtigen Stellenwert. Egal ob Rabbiner, Pastor oder Imam – sie alle üben eine wichtige Funktion aus. Sie trösten, geben Hoffnung und unterweisen zu religiösen Themen. Sie nehmen damals wie heute eine Brückenfunktion ein. Imame in Deutschland nehmen dabei eine noch wichtigere Rolle ein, auch wegen der Migrationssituation der Muslime. Sie werden bei religiösen, sozialen und kulturellen Fragen konsultiert, weil sie Vertrauenspersonen sind, weil sie denselben religiös-kulturellen Hintergrund haben wie die Betroffenen und die Muslime damit die Hoffnung verbinden, dass sie sie besser verstehen. Diese Rolle hat auch der Wissenschaftsrat erkannt und im Frühjahr dieses Jahres die Errichtung von zwei bis drei Standorten als

Zentren für Islamische Studien empfohlen. Ein Standort ist die Universität Osnabrück, die bereits 2011/12 mit einem ordentlichen Studiengang Islamische Theologie beginnen möchte. Dies ist ein historischer Schritt, da junge Muslime nach dem Abitur die Möglichkeiten haben werden, Islamische Theologie an einer deutschen Hochschule zu studieren. Das Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück verfolgt dabei drei zentrale Ziele. Erstens müssen wir Religionslehrerinnen und Religionslehrer ausbilden, damit der islamische Religionsunterricht bundesweit flächendeckend eingeführt werden kann. Derzeit besuchen etwa 900.000 muslimische Schülerinnen und Schüler das deutsche Schulwesen und nur ein Bruchteil kommt in den Genuss, einen Islamkunde-Unterricht zu besuchen. Die wissenschaftlich-rationale Reflexion der eigenen religiösen Sozialisation in den Familien und Moscheegemeinden im Schulunterricht ist von höchster Bedeutung für den Prozess der Identitätsfindung dieser jungen Menschen. Das zweite Ziel des Instituts ist die Ausbildung von Imamen, damit in den hiesigen Gemeinden in Deutschland sozialisierte und gut qualifizierte religiöse Autoritäten wirken können. Zugleich wird damit der Einfluss ausländischer Staaten auf die muslimische Community in Deutschland unterbunden. Schließlich – und dieses Ziel wird in den öffentlichen Debatten völlig außer Acht gelassen – soll wissenschaftlicher Nachwuchs qualifiziert werden, damit in Deutschland ein wissenschaftliches Netzwerk muslimischer Theologen entsteht, die über die Neuinterpretation Islamischer Quellen debattiert und neue Impulse setzen kann. Erst dann kann sich eine Islamische Theologie im europäischen Kontext entfalten.

Einen reflexiven Zugang zur eigenen Religion ermöglichen

Zur Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten

Mouhanad Khorchide und Milad Karimi — Politik & Kultur 1/2013

Betrachtet man die Debatten der letzten Jahre rund um das Thema Islam, dann findet man diese überschattet von sicherheitspolitischen Fragen. Oft geht es in den Diskussionen um Moscheebauten, Minarette und um das Kopftuch. Die Frage, wie der Islam die europäische Gesellschaft bereichern kann, wurde jedoch kaum gestellt. Hierzu benötigt der Islam einen Raum, in dem er sich auch akademisch entfalten kann.

Und gerade da besteht die große Chance der Etablierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten, aber auch in der Einführung des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen. Muslime fühlen sich dadurch nicht nur als anerkannte Partner in dieser Gesellschaft, es ist nicht nur ein Zeichen der Anerkennung und somit ein Meilenstein in der Frage der Einbindung muslimischer Bevölkerung – Muslime bekommen so auch die Möglichkeit, sich wissenschaftlich mit ihrer Religion auseinanderzusetzen. Denn bevor wir die Frage an die Muslime stellen, welchen Beitrag der Islam zur Bereicherung dieser Gesellschaft leisten kann, brauchen sie einen Zugang zum Islam, der es ihnen ermöglicht, islamische Inhalte wissenschaftlich zu reflektieren.

Der bis heute nicht bzw. nur zum Teil vorhandene islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die fehlende aka-

demische Auseinandersetzung mit dem Islam führten zur Entstehung einer ausgehöhlten islamischen Identität bei vielen jungen Muslimen, die hier aufgewachsen sind. Viele muslimische Jugendliche – dies zeigen empirische Studien – identifizieren sich zwar stark mit dem Islam, fragt man sie jedoch nach ihrem Islamverständnis, stellt sich schnell heraus, dass viele nur das über den Islam wissen, was sie zu Hause bzw. in der Moschee beiläufig mitbekommen haben. Der reflexive Zugang fehlt in der Regel.

Die Etablierung eines akademischen Diskurses der islamischen Theologie wirft somit eine zentrale Frage auf, die die inhaltliche Ausrichtung der islamischen Theologie betrifft: Welche islamische Theologie soll sich an deutschen Universitäten etablieren? Auch die Aufforderung, die Imame in Deutschland statt in der Türkei bzw. in arabischen Ländern auszubilden, macht nur dann Sinn, wenn die hiesige islamische Theologie eine Theologie ist, die auf die Bedürfnisse der Muslime in dieser Gesellschaft eingeht.

Die Einführung der Islamischen Theologie an deutschen Universitäten wurde in der Öffentlichkeit auf den Aspekt der Imameausbildung reduziert, da dies einerseits ein greifbarer Aspekt ist und andererseits starke gesellschaftspolitische Relevanz hat, gerade in der Frage der Integration von Muslimen in

Deutschland. Es wäre jedoch fatal, die Islamische Theologie auf eine Berufsausbildung zu reduzieren und in ihr in erster Linie eine Art Sicherheitsgarantie zu sehen. Die Islamische Theologie muss sich, wie andere Theologien, an deutschen und europäischen Universitäten als akademische Disziplin etablieren. Daher drängt sich nun die Frage auf, wie und welche Theologie sich in der Zukunft generiert. Denn bevor über eine Berufspraxis gesprochen wird, egal ob die der Religionslehrkräfte für den islamischen Religionsunterricht oder die der Imame, müssen zuerst die theoretischen, theologischen Grundlagen geschaffen werden. In diesem Sinne konzentrieren sich nun die Bemühungen muslimischer Theologinnen und Theologen in Deutschland. Neben zahlreichen Fachtagungen zu relevanten Themen (»Die Zukunft des islamischen Religionsunterrichts in NRW«, »Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa«, »Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und islamischer Theologie«, »Gottesvorstellungen im Islam«, »Islamische Seelsorge«, »Gewaltpotentiale in den heiligen Schriften von Islam und Christentum«, »Theologie der Barmherzigkeit«, »Ethik und Recht«), erscheint inzwischen ein »Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik«, das sich als ein offenes und kritisches Feld für die akademische Genese unterschiedlicher Theologien, die von innen her, ja aus der adäquaten Auseinandersetzung der reichen islamischen Tradition heraus, entstehen können. Der fachliche interreligiöse Austausch zwischen dem Islam und anderen Religionen und Weltanschauungen versachlicht sich immer mehr. Eine »Zeitschrift für interreligiöse Theologie« wird ebenfalls inzwischen von muslimischen Theologen herausgegeben. Die Etablierung islamischer Studien an deutschen Universitäten ermöglicht also nicht nur die Etablierung eines islamisch theologischen

Diskurses an den deutschen Universitäten, sondern eröffnet auch die Möglichkeit, inhaltliche, theologische Themen und Fragestellungen, die den Islam betreffen, sowohl in die Mehrheitsgesellschaft als auch in die muslimische Gesellschaft zu kommunizieren; denn die Gleichstellung der islamischen Theologie mit anderen Theologien an deutschen Universitäten bedeutet zugleich die Herausforderung an den Islam, ähnlich den christlichen und anderen Theologien, seine Positionen zu theologischen und ethischen, aber auch zu gesellschaftlichen Aspekten darzulegen und diese der Be- und Hinterfragung durch andere auszusetzen. Dies bietet Muslimen die Möglichkeit, sich aktiv mit ihrer Religion auseinanderzusetzen, aktiv nach Antworten auf metaphysische und ethische, aber auch auf gesellschaftliche Fragen zu suchen und traditionelle Positionen innerhalb der islamischen Theologie kritisch zu reflektieren, um in Zukunft selbst auch herausfordernd zu sein. Die Etablierung islamischer Studien an deutschen Universitäten bedeutet demnach nicht nur eine strukturelle Änderung in der universitären Landschaft Deutschlands, sondern sie kann auch zur Verankerung eines aufgeklärten Islamverständnisses beitragen. Um jedoch dem Mangel an qualifizierten Theologinnen und Theologen entgegenzuwirken, muss in den kommenden Jahren sehr viel in die Nachwuchsförderung investiert werden. Das Graduiertenkolleg »Islamische Theologie« der Stiftung Mercator, dessen Koordinierung von der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ausgeht, leistet einen wichtigen Beitrag in diese Richtung. Die islamische Theologie muss auch im Dialog mit den Moscheegemeinden sein, um den Anschluss an die islamische Bevölkerung nicht zu verlieren. Dieser Dialog gestaltet sich nicht einfach, da sich viele Muslime von der akademischen Auseinandersetzung mit dem Is-

Islam apologetische Gesichtspunkte erwarten. Die Entwicklung eines Bewusstseins für die Aufgabe der Theologie als wissenschaftliches Fach, das ergebnisoffen arbeitet, muss sich im Laufe der nächsten Jahre sowohl bei Vertretern der Moscheegemeinden als auch bei den Studierenden etablieren. Bei der reflektierten Auseinandersetzung mit der traditionellen Islamischen Theologie gilt für die islamische Theologie der Grundsatz der Kontextualität, um eine zeitgemäße Islamische Theologie zu etablieren, die als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen die Lebenswirklichkeit von Musliminnen und Muslimen in Europa ernst nimmt.

Islam und Aufklärung

Erwartungen an die Entwicklung islamischer Theologie

Nikolaus Schneider — Politik & Kultur 3/2011

Bundespräsident Christian Wulff hat mit dem Satz »Der Islam gehört zu Deutschland« eine kontroverse Debatte ausgelöst. Ich halte den öffentlichen Diskurs über den Satz für notwendig.

Unzweifelhaft ist der Islam durch den gelebten Glauben von Millionen Muslimen in Deutschland angekommen. Allerdings ist auch festzustellen, dass die Formulierung islamischer Theologie oder die Predigt islamischer Gelehrter und Geistlicher nicht aus der wissenschaftlichen Arbeit deutscher Universitäten erwächst. Ich halte es für problematisch, dass Predigten in Moscheen von Geistlichen gehalten werden, die die deutsche Sprache in der Regel nur mühsam beherrschen, nicht über tiefer gehende Kenntnisse des deutschen Lebenskontextes, seiner Kultur und Geschichte verfügen und etwa im Fall der DITIB-Gemeinden nur wenige Jahre in Deutschland leben, um dann von einem neuen Geistlichen aus der Türkei abgelöst zu werden.

Eine diskursfähige islamische Theologie ist an deutschen Universitäten noch nicht ausgebildet. Eine Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern für einen muslimischen Religionsunterricht ist in den ersten Anfängen. Das gleiche gilt für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes an deutschen Schulen gemäß den Vorgaben des Grundge-

setzes. Wir kennen noch keine akademische Imam-Ausbildung an deutschen Universitäten, die die Geistlichen instand setzen würde, in Unterricht, Seelsorge und Predigt Hilfe und Orientierung für ein Leben in der bundesrepublikanischen Gesellschaft anzubieten.

All das aber scheint mir erforderlich zu sein, damit der Islam in umfassenderen Sinn zu Deutschland gehört. Ich begrüße ausdrücklich, dass diese Bemühungen nun vorangetrieben werden. Die Aufklärung ist eines der Grunddaten wissenschaftlichen Denkens der Natur- und Geisteswissenschaften an deutschen Universitäten. Nach der klassischen Definition von Immanuel Kant ist unter Aufklärung »der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« zu verstehen. Was bedeutet das für unsere Überlegungen?

In wissenschaftlicher Perspektive kann die Wahrheit von Aussagen nicht durch eine gesellschaftliche oder kirchliche Instanz festgelegt und – wie z. B. durch die mittelalterliche Inquisition – mit Feuer und Schwert durchgesetzt werden. Um zu »wahren Aussagen« zu kommen, muss eine dem Gegenstand der Untersuchung angemessene Fragestellung erarbeitet werden. Die zur Anwendung kommende Methodik muss erläutert und begründet werden und alle Hilfsmittel

sind vollständig anzugeben. Vor allem der Zusammenhang von Wahrheit und Methode ist ausschlaggebend für wissenschaftliches Arbeiten. Wissenschaftliche Arbeit hat logisch korrekt zu verfahren und die Ergebnisse als »wahre Einsicht« zu formulieren, die sofort wieder dem kritischen wissenschaftlichen Diskurs ausgesetzt werden muss und dabei auch korrigiert werden kann.

Es gehört zu den Grundbedingungen wissenschaftlicher Arbeit im Bereich der Geisteswissenschaften, dass kein Gesprächsteilnehmer seine Positionen mit Gewalt oder durch Inanspruchnahme von Wahrheitsquellen durchsetzen kann, die anderen nicht zur Verfügung stehen. Es zählen allein die Argumente, korrektes wissenschaftliches Verfahren und die Gleichrangigkeit aller Gesprächsteilnehmer. Dass diese Art wissenschaftlichen Arbeitens für die christliche Theologie auch zu gelten hat, wenn sie am Diskurs universitärer Wissenschaft teilnehmen will, musste mühsam erstritten werden und ist bis heute nicht für alle Christenmenschen selbstverständlicher Teil ihres Wahrheitsverständnisses.

Schon Immanuel Kant hat seine Erkenntnisse in dem Bewusstsein formuliert, dass der wissenschaftliche Wahrheitsbegriff sich mit dem Wahrheitsbegriff des Glaubens überschneidet oder sich von ihm absetzt. Die Wahrheit des Glaubens ist immer eine existenzielle Wahrheit der Gläubigen, bei der zur Glaubenskenntnis die Erfahrung und Lebensbewahrung des Glaubens hinzutritt oder auch den wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff ersetzt.

Bei all diesen Überlegungen muss man sich klarmachen, dass heute mit dem Begriff »Aufklärung« Errungenschaften verbunden werden, die in der mit diesem Terminus bezeichneten Epoche keineswegs erreicht wurden. Weder hat es ein Gesellschaftsverständnis gegeben, das wir heute als Demo-

kratie kennen, noch eine gesellschaftliche Gleichstellung von Mann und Frau, noch Menschenrechte in ihrer heutigen Ausformung – um nur diese Beispiele zu nennen. Doch haben die geistesgeschichtlichen und politischen Umwälzungen jener Zeit über die Aufklärung einen enormen Schub für die Entwicklung zu einer modernen Gesellschaft bedeutet, wie sie die Bundesrepublik Deutschland heute ist.

Aus christlicher Perspektive muss man anmerken, dass sich diese epochalen Veränderungen sicherlich nicht so ereignet hätten, wenn nicht in den vorausgehenden Jahrhunderten durch die Reformation und die durch sie ausgelösten Entwicklungen wesentliche Voraussetzungen gelegt worden wären. Die reformatorische Erkenntnis von der Freiheit und Verantwortung eines Christenmenschen vor Gott und die Loslösung von kirchlicher, also institutioneller Bevormundung gehört dazu. Auch die Erkenntnis von der Notwendigkeit religiöser Toleranz nach den Schrecken der Religionskriege war ein Wegbereiter des neuen Denkens sowie der Grundsatz, dass es in Glaubens- und Gewissensfragen keinen Zwang geben darf. Es soll in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, dass diese Errungenschaften zwar auch durch theologisches Denken hervorgebracht wurden, aber häufig gegen den Widerstand der Kirchen durchgesetzt werden mussten. Reformation und Aufklärung verstehe ich als Grundpfeiler neuzeitlichen Denkens, doch das wurde auch von den Kirchen der Reformation bis weit in das 20. Jahrhundert hinein eher als Gefährdung von Tradition und Rechtgläubigkeit gesehen.

Vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen benenne ich nun einige Erwartungen an die islamische Theologie im Kontext universitärer Arbeit an deutschen Universitäten. Der Begriff »Erwartungen« darf dabei nicht als »Forderungen« missverstanden

werden. Ich erwarte vielmehr, dass sich Entwicklungen aufgrund des wissenschaftlichen Diskurses vollziehen werden. Ich freue mich darauf, ein »Leben-Mohammed« Buch lesen zu können, in dem der Forschungsstand und Fortschritt der Arbeiten zum historischen Leben des Propheten Mohammed zusammengefasst und die weiteren Forschungsaufgaben beschrieben werden.

Ganz besonders bin ich an einer Koranwissenschaft interessiert, die in Exegese und Theologie zum Beispiel religionsgeschichtliche Fragestellungen anwendet und die Entstehung bzw. Entwicklung des Koran auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen, religiösen und politischen Verhältnisse seiner Entstehungszeit darstellt – und zwar als Grundlage islamischer Theologie.

Spannend wäre es zu erfahren, was die Anthropologie des Islams zu Psychoanalyse wie überhaupt zu den modernen Humanwissenschaften zu sagen hat und ob islamische Theologie versucht, die Erkenntnisse dieser Wissenschaften für das eigene Denken fruchtbar zu machen.

Ich will nicht behaupten, dass es ein solches islamisch-theologisches Denken nicht oder noch nicht gäbe. Es kann aber festgestellt und bedauert werden, dass dieses Denken nur eine geringe Resonanz und Breitenwirkung innerhalb des mir begegnenden Islam entfalten konnte.

Im Dialog wird man wohl nur weiterkommen, wenn Muslime dabei ihren eigenen Weg finden. Die Öffnung für den akademischen Diskurs in den Universitäten der Bundesrepublik scheint mir dabei ein sehr erfolgversprechender Weg zu sein. Der Diskurs der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler auf Augenhöhe wird unserer Gesellschaft helfen, einen gemeinsamen Weg mit Menschen islamischen Glaubens zu gehen. Der Islam ist in Deutschland angekommen und er wird gemeinsam mit den anderen in

Deutschland beheimateten Religionen und Weltanschauungen die Gesellschaft prägen und verändern.

Imame für Integration

Dreijährige Fortbildung: Qualifizierung für das neue Lebensumfeld Deutschland

Angela Kaya — Politik & Kultur 1/2011

Mit der feierlichen Übergabe von Teilnahmebestätigungen und Zertifikaten endeten Ende Oktober 2010 nach knapp einem Jahr die ersten beiden Fortbildungskurse für Imame und Religionsbeauftragte der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB) in Köln und Nürnberg. Als größter islamischer Dachverband in Deutschland mit etwa 800 Gemeinden erzielt die DITIB eine nicht zu unterschätzende Reichweite, auch wenn die einzelnen Gemeinden formal unabhängig voneinander agieren. Die Nähe und Verbundenheit zur Türkei sind dabei unübersehbar und ergeben sich aus der Tatsache, dass die Imame und Religionsbeauftragten direkt vom Amt für Religiöse Angelegenheiten in Ankara für ihren drei- bis fünfjährigen Einsatz in Deutschland oder in einem anderen westeuropäischen Land ausgewählt werden. Trotz einer zunehmend auf Qualifikation und Eigenmotivation ausgerichteten Auswahl stellt die hohe, rotationsbedingte Fluktuation des geistlichen Personals für alle Beteiligten ein großes Hindernis in der erfolgreichen Umsetzung dieses Programms dar. Die wachsenden Aufgaben und Herausforderungen sind für die Imame in der Kürze der Zeit einfach nicht adäquat zu bewältigen.

Der Auftrag des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) zur Erstellung eines Konzeptes für eine erste bundesweite, zu-

nächst auf drei Jahre angelegte Fortbildung für die in Deutschland so wichtigen DITIB-Imame und Religionsbeauftragten, der im Frühjahr 2009 an das Goethe-Institut erging, kann nur als eine logische Antwort auf diese unbefriedigende Situation bewertet werden.

Für das Goethe-Institut war diese Anfrage in zweifacher Hinsicht von Bedeutung, bot sich doch hier die Chance, Vorstellungen hinsichtlich eines möglichst umfassenden und zielgerichteten Integrationsprozesses zu skizzieren. Integrationsprozesse müssen – je nach Zielgruppe – differenziert geplant und begleitet werden. Je größer die professionelle Herausforderung ist, die im neuen Lebensumfeld wartet, je schneller das Einleben dort erfolgen muss, umso wichtiger ist die Qualität der integrationsbegleitenden Maßnahmen. Das gilt auch oder vor allem für die multiplikatorisch wichtigen Imame und Religionsbeauftragten.

Des Weiteren waren gerade diese türkischen Imame eine bereits aus der Arbeit des Goethe-Institut Ankaras vertraute Zielgruppe. Denn seit 2002 werden dort jährlich 50 bis 60 von ihnen auf ihre Entsendung nach Deutschland vorbereitet. Dabei erhalten sie erste Einblicke in die Sprache und Kultur ihres Gastlandes. Diese vorbereitenden Kurse in der Türkei werden in enger Abstimmung mit dem Amt für Religiöse Angelegenhei-

ten sowie der deutschen Botschaft durchgeführt und ergänzt durch ein landeskundliches Seminar, für das sich die Konrad-Adenauer-Stiftung verantwortlich zeichnet.

Trotz dieses vorintegrativen Moduls in der Türkei stellte sich sehr bald heraus, dass es nicht ausreicht, den wachsenden Anforderungen an die Imame in Deutschland gerecht zu werden: Anders als in der Türkei sind sie hier nicht nur für die religiösen Belange ihrer Gemeinden zuständig, sondern in vielen Fragen des alltäglichen Lebens beratend tätig. Dabei treffen sie auf Gemeinden, deren Lebenswelten von den hiesigen Rahmenbedingungen und Herausforderungen geprägt sind. Sie haben es darüber hinaus in der letzten Zeit aber auch mit Menschen zu tun, die sich verstärkt im Zentrum integrationspolitischer Debatten sehen, in denen sie Positionen beziehen müssen. Als Prediger, Lehrer, Berater und Seelsorger sind die Imame gleichzeitig immer auch zentraler Ansprechpartner für ihr deutsches Umfeld.

So war es nur eine Frage der Zeit, bis vielerorts – vor allem auf kommunaler Ebene – angeregt wurde, Folgeprogramme aufzulegen, die an das in der Türkei Erlernete anknüpfen sollten. Die Anfrage des Bundesamtes an das Goethe-Institut mündete in eine intensive Phase der Programmerstellung. Denn am Tisch saßen – und das ist für das Projekt von Bedeutung – alle drei Partner: neben dem Bundesamt und dem Goethe-Institut immer auch die türkisch-islamische Union, also die DITIB. Ziel war es, Konsens über die Inhalte der einzelnen Programmmodule zu erzielen. Dieser partnerschaftliche Ansatz hat es dann auch ermöglicht, den ersten Programmabschnitt in einem Klima des Einverständnisses durchzuführen.

Obwohl das Fortbildungsprogramm formal aus drei unterschiedlichen Modulen besteht, basiert es doch auf einem integralen Ansatz: Der Sprachkurs dient dem Spracher-

werb, bereitet aber ebenso auf die Seminare und außerunterrichtlichen Projekte vor. Die Seminare rekurren auf den Unterricht, führen von eher praxisorientierten hin zu abstrakten Inhalten. Die regelmäßigen Evaluationstreffen haben das Ziel, das Erreichte gemeinsam zu reflektieren und knüpfen als Teil der Netzwerkbildung an die Projektarbeit an. Der methodische Ansatz baut auf Präsenzphasen auf, die von individueller Projektarbeit und multimedialen Lernformen flankiert werden.

Im Mittelpunkt der Fortbildung stehen immer das Lebensumfeld und die damit verbundenen Aufgaben der Imame und Religionsbeauftragten. Dabei spielen Fragen nach dem Funktionieren des öffentlichen Lebens in Deutschland, den politischen Systemen, dem Aufbau von Bildungs- oder Sozialversicherungssystemen ebenso eine Rolle wie die Stellung der unterschiedlichen Religionen und die Möglichkeiten des Dialogs oder von Kooperationen. Neben der jüngsten Geschichte, mit besonderem Bezug zur Migrationsgeschichte hier ansässiger Muslime, konzentrieren sich die Lerninhalte und Projekte zunehmend auf die Herausforderungen, die im Rahmen der aktuellen Integrationsdebatten kontrovers diskutiert werden und für die es gilt, zukunftsfähige Lösungen zu formulieren.

Imame mit guten Deutschkenntnissen können für die Mitglieder ihrer Gemeinde ein Vorbild sein und türkischstämmige Migrantinnen und Migranten anregen, offener der deutschen Sprache und Kultur zu begegnen. Die Mittlerrolle, die von den Imamen auch aus ihren Gemeinden erwartet werden, ist ohne Sprach- und Landeskundekenntnisse kaum zu bewältigen.

Neben einer deutlichen Verbesserung der Sprachkenntnisse ist positiv zu bewerten, dass es gelungen ist, das neue Lebensumfeld durch die eigene Wahrnehmung er-

lebbar werden zu lassen. Vor allem die Exkursionen und Projekte haben den Imamen und Religionsbeauftragten den Eindruck vermittelt, was von ihnen erwartet wird und welche große Rolle sie für die Integration übernehmen können.

Darüber hinaus haben die ersten beiden Kurse gezeigt, dass dieses Fortbildungsprogramm eine Möglichkeit für alle Seiten ist, sich einander anzunähern und Vertrauen aufzubauen. Deutlich wurde das bei den vielen Kontakten, die während des Kurses vermittelt wurden und zum Teil unmittelbar zu Vereinbarungen führten.

Beeindruckend war die ungebrochen hohe Motivation und Leistungsbereitschaft der teilnehmenden Imame und Religionsbeauftragten am täglichen, vierstündigen Sprachkurs und den landeskundlichen Programmen – ungeachtet der parallel weiter bestehenden beruflichen Belastungen. Nach dem ersten Jahr bewertet das Goethe-Institut die Fortbildung »Integration für Imame« als einen wichtigen und notwendigen Baustein bei der gegenwärtigen Suche nach Perspektiven für eine künftige Ausbildung islamischer Theologen in Deutschland. Aus diesem Grund kommt dem parallel eingesetzten Instrument der Evaluation eine besondere Bedeutung zu.

Schwieriger Weg

Wie kann islamischer Religionsunterricht sinnvoll gestaltet werden?

Hamideh Mohagheghi — Politik & Kultur 1/2011

Seit über 20 Jahren ist die Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland ein kontrovers diskutiertes Thema. In Folge dessen werden in einigen Bundesländern jeweils unterschiedliche Modelle erprobt, bis ein konfessionsgebundener islamischer Religionsunterricht als Regelfach erteilt werden kann. Der Weg dahin erweist sich als schwierig, weil zum einen der deutsche Staat aufgrund seines Neutralitätsgebots bei der Festlegung der Inhalte eines Religionsunterrichts auf Ansprechpartner aus der jeweiligen Glaubensgemeinschaft angewiesen ist und zum anderen die Anerkennung des Islams als Religionsgemeinschaft sich als schwierig erweist.

Der islamische Religionsunterricht in Deutschland ist mit Herausforderungen und Erwartungen verbunden. Zu nennen sind: die Vielfalt der Muslime und ihre derzeitigen Organisationsstrukturen, die den staatsrechtlichen Anforderungen offensichtlich nicht genügen. Weiter die Wahrnehmung des Islams in Deutschland. Und daraus folgend die Erwartung an den islamischen Religionsunterricht, die dieses Fach auf das »Wundermittel« gegen Extremismus und Fanatismus und für eine gelungene Interpretation reduziert. Gleichwohl sind die gegenwärtigen politischen, gesellschaftlichen und universitären Bemühungen als Schritte zur Verwirklichung

der Einführung des islamischen Religionsunterrichts zu sehen, die Zeit und Geduld erfordern. Religionsunterricht in der Schule ist ein Angebot, die Schülerinnen und Schüler zu befähigen, die vermittelten Glaubenswerte und das Glaubenswissen zu reflektieren, Fragen zu stellen und ein Glaubensbewusstsein zu entwickeln, das ihnen ermöglicht, in ihrem realen Lebensraum als gläubige und religiöse Menschen leben zu können. Der Religionsunterricht in der Schule unterscheidet sich soweit von der Glaubensvermittlung in den religiösen Räumen wie Kirchen und Moscheen, die vor allem das »Annehmen« und »Praktizieren« als Ziel setzt.

Die islamische »Theologie« ist eine Erfahrungs- sowie »Konsenstheologie«, die auf die realen Lebensumstände Rücksicht nimmt, sowohl in der Glaubenslehre als auch in der Praktizierung des Glaubens. Dies führte zu vielfältigen Glaubensverständnissen und Interpretationen, die bereits seit den Anfängen des Islams zur Entstehung der Denk- sowie Rechtsschulen geführt haben. Zudem haben regionale kulturelle Besonderheiten die Religiosität geprägt. Eine minuziöse Differenzierung zwischen Kultur und Religion ist schwierig und doch notwendig, wenn die Muslime aus unterschiedlichen Kulturen gemeinsam eine Religionsgemeinschaft bilden wollen bzw. müssen.

Die in Deutschland lebenden Muslime sind mit neuen Fragen konfrontiert und suchen nach entsprechenden theologischen Diskussionen und Übereinstimmungen, daher besteht ein großer Bedarf an Theologinnen und Theologen, die sich diesem Diskurs stellen können. In Anbetracht der noch fehlenden Lehrstühle für die Islamische Theologie und der neu eingerichteten Lehrstühle für islamische Religionspädagogik sowie die unterschiedlichen Erwartungen der Muslime an Theologie und Religionsunterricht, ist der Weg zur konstruktiven adäquaten Theologie für die Muslime in Deutschland lang.

Die religiöse Erfahrung und Auseinandersetzung mit dem Glauben sind wichtige Voraussetzungen für das Erwachsenwerden der jungen Menschen und sind als Erziehungsauftrag in den Schulgesetzen der Länder verankert, die in gleichem Maße auch für die muslimischen Kinder anzuwenden sind. Der islamische Religionsunterricht soll innerhalb der Regelunterrichtsstunden erteilt werden und auch an fächerübergreifenden Themen und Projekten beteiligt sein.

Das Ziel der Einführung des islamischen Religionsunterrichts kann nicht reduziert werden auf die Abwendung von fundamentalistischen Umtrieben und Befähigung der muslimischen Kinder zur Integration. An erster Stelle ist er der verfassungsrechtliche Anspruch der muslimischen Bürgerinnen und Bürger, die dauerhaft in Deutschland leben werden. In der Schule können die Schülerinnen und Schüler kindergerecht durch didaktische Methoden die Glaubensinhalte und Glaubensgrundlagen kennenlernen sowie mit der Praxis vertraut werden.

Der islamische Religionsunterricht in der Schule ist keine Konkurrenz und kein Ersatz für den Unterricht in der Moschee. Er soll eine Zusammenarbeit der Schule mit den Moscheegemeinden entwickeln und eine mögliche interaktive und positive Befruch-

tung bewirken, in diesem Sinne kann der islamische Religionsunterricht auch eine Brücke zwischen Moscheegemeinden und der Schule werden.

Ebenfalls soll der islamische Religionsunterricht zur Akzeptanz der Muslime als Bürger dieses Landes führen, die konstruktiv die Gesellschaft mitgestalten. Wenn die Kinder und Jugendlichen in ihrer Orientierung und Wertevorstellung eine solide Basis erhalten, werden sie eher zu Menschen heranwachsen, die anderen in Respekt und Akzeptanz offen gegenüberstehen. Die Festigkeit in der eigenen Tradition und die Bereitschaft zur Verständigung mit anderen sind zwei Maxime des Zusammenlebens zwischen Religionen und Kulturen; diese können in der Schule gelernt, geübt und erfahren werden. Die Schule bietet eine reale Chance, die Vielfalt als Bereicherung und nicht als Bedrohung zu erleben. Der Religionsunterricht in der Schule kann auch gelegentlich als interreligiöser Unterricht mit der Mitwirkung der jeweiligen Lehrkräfte gestaltet werden, um das Kennenlernen, Verstehen und Respektieren einzuprägen. Die Kinder und Jugendlichen sind offen und neugierig für das »Fremde« und sehen die Vielfalt und Unterschiede normalerweise nicht als Gefahr, sondern als spannende »Unbekannte«, die entdeckt werden soll. Dieses Potenzial zu nutzen und zu entfalten, sollte zum allgemeinen Bildungsauftrag der Schule gehören.

Der Religionsunterricht hat mit der Vermittlung der Werte die Aufgabe, die Menschen zu unterstützen, ihrer Verantwortung auf dieser Welt gerecht zu werden. Die gegenseitige Anerkennung und der Respekt vor unterschiedlichen Lebensformen und Religionen gehören zu den notwendigen Werten in den heutigen pluralen Gesellschaften. Wird das Bewusstsein der jungen Menschen hierfür gefördert, kann ein Lösen vom alleinigen Wahrheitsanspruch und ein Hinwen-

den zu den gemeinsamen Werten wie Ehrlichkeit, Verlässlichkeit, Mitmenschlichkeit und Barmherzigkeit erreicht werden, die alle Religionen verbinden.

Der konfessionelle Religionsunterricht hat meines Erachtens heute vielerlei zu leisten: die eigenen Werte, Rituale und Traditionen zu bewahren und doch bereit zu sein, die anderen in ihrem Anderssein anzuerkennen und zu respektieren, für die gemeinsamen Grundwerte einzustehen und doch die Möglichkeit offen zu lassen, sich in den eigenen Räumen zurückziehen zu können. Eine eigene Identität zu entwickeln, die feste religiöse Grundlagen hat und mit anderen die Verantwortung zu teilen, die der Mensch für die Schöpfung trägt; all dies gilt natürlich auch für einen islamischen Religionsunterricht in der Schule.

Allah und die Schöpfung

Aufgaben und Ziele des islamischen Religionsunterrichts

Eva-Maria El-Shabassy — Politik & Kultur 1/2011

Der islamische Religionsunterricht will aus der Sicht des Islams einen Beitrag zur grundlegenden Bildung leisten. Wie kein anderes Fach beschäftigt sich der Religionsunterricht mit existenziellen Fragen des Menschen nach dem Woher und Wohin, nach Sinn und Ziel menschlichen Seins. Im Zentrum eines islamischen Religionsunterrichts steht Allah in seiner Beziehung zum Menschen wie zur gesamten Schöpfung.

Alle Fragen des Glaubens und der Glaubenspraxis im engeren Sinne, wie auch solche des täglichen Lebens, sind auf dieses Zentrum hin ausgerichtet. Ziel des Unterrichts muss sein, den Schüler zu befähigen, aus dem Glauben heraus und in Verantwortung seinem Schöpfer gegenüber sein eigenes und das Leben der Gemeinschaft zu gestalten, wobei ihm der Koran und die Sunna des Propheten Muhammad (as) Hilfe und Richtschnur sind. Wissen und Erkenntnis sind nach islamischem Verständnis Elemente des Glaubens und demzufolge ihre Grundlegung und Förderung Anliegen des Religionsunterrichts. Darüber hinaus müssen aber Werte und Verhalten grundgelegt werden, die sich aus dem Glauben herleiten und auf Wissen und Einsicht basieren. Auf diese Weise soll der Religionsunterricht den Kindern Hilfe und Anregung geben, wie sie ihr Leben gestalten und bewältigen können.

Nicht blinde Übernahme und Imitation traditioneller Formen der Glaubenspraxis können das Ziel sein, sondern intellektuelle Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und islamischer Tradition, die eine mündige Glaubensentscheidung sowie einsichtiges und eigenverantwortliches Handeln ermöglichen. Neben dieser kognitiven Glaubensdimension steht im affektiven Bereich die Vermittlung von Gottvertrauen und optimistischer Weltsicht im Vordergrund.

In einem multikulturellen, mehrheitlich nichtislamischen Umfeld ist die aktive, reflektierte Auseinandersetzung mit der Religion nicht nur die Basis für ein stabiles islamisches Selbstbewusstsein, sondern zugleich auch Voraussetzung für Verständnis und Respekt Andersdenkenden gegenüber: Toleranz gegenüber den eigenen Glaubensbrüdern und -schwestern, die in sich schon ein breites Spektrum an Traditionen und Denkweisen vertreten, wie auch gegenüber Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen.

Eine islamische Glaubenspraxis ohne und außerhalb der Gemeinschaft der Muslime ist nicht denkbar. Aufgabe des Religionsunterrichts ist es daher, den Schülern die Wechselwirkung zwischen Gemeinschaft und Individuum bewusst zu machen, aufmerksam zu machen auf die Bedeutung der zwischen-

menschlichen Beziehungen für die Entwicklung des Einzelnen, aber auch auf das Gelingen von islamischer wie allgemein menschlicher Gemeinschaft durch die Nutzung unterschiedlicher Fähigkeiten und das Zusammenwirken ihrer Mitglieder.

Grundlegende Aufgabe eines islamischen Religionsunterrichts ist es, Glauben und islamische Lebensweise mit der konkreten Lebenswirklichkeit und den Lebenserfahrungen der Schüler zusammenzuführen in einer Weise, dass sie einander wechselseitig erschließen und erklären. Dieses didaktische Prinzip der Korrelation soll verhindern, dass der Islam allein als theoretisches Regelwerk vermittelt wird, ohne Bezug und ohne Bedeutung für die konkrete Lebensgestaltung des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft im Hier und Jetzt. Konkrete Gegenwartsbezüge, die im Licht der historisch-religiösen Überlieferung betrachtet und interpretiert werden, erfahren ein umfassenderes und tieferes Verständnis ebenso wie Glaubensinhalte, die aus der Lebenserfahrung des Einzelnen gesehen und auf sie bezogen werden. Auf diese Weise gewinnen die Schüler Einsichten, die über das empirisch Fass- und Messbare hinaus Dimensionen des Geistes und des Glaubens erschließen und sie befähigen können, ihr Leben selbstverantwortlich am Islam auszurichten. Dabei sollen sie die Vorgaben des Korans und der Sunna als Hilfe und nicht als Maßregelung begreifen lernen. Sie sollen erkennen, dass die teilweise sehr konkrete Ausgestaltung der islamischen Regeln der Schwäche des Menschen entgegenkommt und Rechtleitung, Orientierung und Halt geben will. Die Schüler sollen verstehen lernen, dass insbesondere der Koran als endgültiges Wort Gottes Antworten auf die grundlegenden Fragen menschlicher Existenz gibt, gleichzeitig aber auffordert, bei der Umsetzung in die Praxis den Verstand als Gottes Gabe zu nutzen.

Von der Erfahrungswelt der Schüler ausgehend sollen Fragen nach Sinnzusammenhängen angeregt und im Rahmen des Möglichen beantwortet werden. Die Schüler werden angeregt, die sie umgebende Lebenswirklichkeit unter islamischen Gesichtspunkten zu betrachten und zu hinterfragen. In einer materialistisch geprägten Welt ist es besonders angezeigt, auf die Existenz und Bedeutung von Werten hinzuweisen, ohne die auf Dauer jeder menschliche Zusammenhalt zerfällt.

Wissenschaftliche Erkenntnisse und Nützlichkeitsabwägungen können ein moralisch-ethisches Verhalten durchaus unterstützen, gewinnen wirkliche Verbindlichkeit jedoch erst durch Gottvertrauen, Ehrfurcht und die Liebe zu Gott. Hervorzuheben ist die direkte Beziehung jedes einzelnen Menschen zu Gott als das eigentlich Verbindende aller Muslime. Hautfarbe, Nationalität und sozialer Status spielen so keine Rolle mehr. Die Schüler sollen erkennen, dass die freiwillige vertrauensvolle Ergebung in Allahs Willen – nichts anderes bedeutet ja »Islam« – dem Menschen Schutz und Hilfe bietet bei der Gestaltung und Bewältigung seines Lebens. Der Mensch, der sich in Allahs Barmherzigkeit und Schutz geborgen weiß, wird sein Leben einerseits ernsthafter, andererseits aber auch zuversichtlicher und sinnerfüllter gestalten als einer, dem sich diese Glaubensdimension nicht erschließt.

Die Tatsache, dass die Botschaft von der Einheit Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen von Anbeginn bis heute bei allen Propheten der drei großen monotheistischen Religionen die gleiche ist, kann in einem christlich-jüdisch geprägten Umfeld gemeinschaftsbildend wirken. Auch wenn Unterschiede zwischen den Religionen nicht verwischt werden sollten, ist es doch ebenso wichtig, Gemeinsamkeiten sichtbar zu machen und zu nutzen, um ein friedliches und konstruktives Miteinander zu fördern.

Besonders in andersgläubiger Umgebung bietet die Gemeinschaft Stütze und Halt. Tugenden wie Freundlichkeit, Großmut, Gerechtigkeit etc. können in der unmittelbaren Gemeinschaft erfahren und geübt werden. Die so gemachten Erfahrungen fördern die Erkenntnis, dass Ungerechtigkeit und Unterdrückung beseitigt und bekämpft werden müssen, wenn friedliches Miteinander gelingen soll. Ziel ist letztlich der mündige Muslim, der aktiv und selbstverantwortlich an der Gestaltung von Gesellschaft und Staat teilnimmt.

Religionsunterricht als kulturelle Bildung

Alevitischer Religionsunterricht an den Schulen

Ismail Kaplan — Politik & Kultur 1/2011

Aleviten in Deutschland haben mit der Einführung des alevitischen Religionsunterrichts in einigen Bundesländern ein wichtiges gemeinsames Bildungsziel für ihre Kinder an den Schulen erreicht. Die überwiegende Mehrheit der alevitischen Eltern ist für die Vermittlung alevitischer Lehre in den deutschen Schulen. Es gibt diese Möglichkeit erst seit 2002 in Berlin und seit 2006 in Mannheim und Schweningen in Baden-Württemberg. Eltern beklagen sich, dass die fehlende religiöse Unterweisung in der Schule zu einer Entfremdung der Kinder von ihren Familien, vom alevitischen Glauben und von der alevitischen Kultur führt. Damit sich alevitische Kinder im Unterricht wiederfinden können, ist es notwendig, ihre eigenen Glaubensinhalte und Traditionen im Religionsunterricht zu vermitteln.

Der Religionsunterricht an deutschen Schulen ist verfassungsrechtlich geregelt. Art. 7 (2) des Grundgesetzes lautet: »Die Erziehungsberechtigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen.« Art. 7 (3) besagt: »Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religions-

gemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.« Unter den Aleviten besteht ein Glaubenskonsens und die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) ist als eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7 (3) tätig.

Die Bestrebungen, Kenntnisse des Alevitentums im Unterricht zu vermitteln, gehen auf die Gründungsjahre der alevitischen Gemeinden in Deutschland zurück. Im September 1991 hat das Alevitische Kulturzentrum Hamburg eine Unterschriftenkampagne gestartet, um Inhalte des Alevitentums in den Schulen zu vermitteln. Aufgrund dieser Aktion und darauf folgender Verhandlungen wurden 1998 verschiedene alevitische Themen im Rahmen des interreligiösen Religionsunterrichts in den Lehrplan für die Hamburger Grundschulen aufgenommen. An Hamburger Schulen werden seit 1998 alevitische Themen, wie z. B. der alevitische Gottesdienst Cem, das Muharremfasten, der Aşuretag, das Einverständnis Rızalık, der Hızır-İlyas-Tag, das Semah-Ritual und die Rolle der Musik bei Aleviten im Rahmen des interreligiösen Religionsunterrichts für alle behandelt (Rahmenplan Religion für die Grundschule, Amt für Schule, 13. November 2000). In Berlin hat das Kulturzentrum Anatolischer Aleviten am 17. Mai 2002 die Zulassung für

den alevitischen Religionsunterricht an den Grundschulen erhalten. Die Anträge der Alevitischen Gemeinde Deutschland von 2000 und 2001 für den alevitischen Religionsunterricht wurden in den Flächenländern erst nach langem Verfahren entschieden. Um eine gemeinsame Lösung für den alevitischen Religionsunterricht zu finden, haben die Kultusministerien der Länder Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg, Hessen und Bayern Ursula Spuler-Stegemann (Universität Marburg) beauftragt. Sie sollte in einem religionswissenschaftlichen Gutachten die Fragen klären, ob das Alevitentum ein eigenständiges Bekenntnis oder ein zum Mehrheitsislam bekenntnisverwandter Glaube ist und ob die AABF eine eigene Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7 (3) Grundgesetz ist. Für die Entscheidung der Einführung des alevitischen Religionsunterrichts war dieses Gutachten eine wichtige Grundlage (Gutachten von Spuler-Stegemann, Marburg 2003). Das Schulministerium NRW hat dazu 2004 ein zweites Rechtsgutachten von Stefan Muckel (Universität Köln) erstellen lassen. Dieses hat das Ergebnis des ersten Gutachtens bestätigt, dass die Alevitische Gemeinde Deutschland als eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7 (3) Grundgesetz anzusehen ist (Gutachten von Muckel, Köln 2004).

Die genannten Bundesländer bildeten im Oktober 2004 eine länderübergreifende Arbeitsgruppe, um die Einführung des alevitischen Religionsunterrichts zu begleiten. Das Kultusministerium Baden-Württemberg hatte schon beschlossen, den alevitischen Religionsunterricht ab September 2006 im Rahmen eines Modellversuchs »Islamunterricht« in Mannheim und Villingen-Schwenningen einzuführen.

Die AABF und die alevitischen Ortsgemeinden haben im Jahre 2007 die nötige Vorarbeit geleistet und die Schulen dem Schul-

ministerium gemeldet, die über ein Schülerpotenzial für den alevitischen Unterricht verfügen. Das Ministerium hat die von der AABF genannten Schulen festlegen lassen, ob Lerngruppen in den von der AABF genannten Schulen gebildet werden. Danach wird der alevitische Religionsunterricht im Schuljahr 2010/2011 insgesamt in 18 Schulen in Nordrhein-Westfalen erteilt. In Bayern wurde auch im Schuljahr 2008/2009 der alevitische Religionsunterricht eingeführt und er läuft im Schuljahr 2010/2011 insgesamt in elf Schulen. Der alevitische Religionsunterricht wurde in Hessen im Schuljahr 2009/2010 eingeführt und er wird im Schuljahr 2010/11 in fünf Schulen erteilt.

AABF hat in den Bundesländern die Lehrer alevitischer Herkunft akquiriert, die die Lehrbefähigung in Deutschland erworben haben und die im Schuldienst als Lehrer tätig sind. Die alevitischen Lehrkräfte, die den alevitischen Religionsunterricht in den Grundschulen im Rahmen ihrer Lehrertätigkeit erteilen, werden parallel zum Unterricht fortgebildet.

Aufgaben und Ziele des alevitischen Religionsunterrichts ergeben sich wesentlich aus dem Selbstverständnis der alevitischen Glaubenslehre. Dementsprechend soll der alevitische Religionsunterricht die Schülerinnen und Schüler in den Zusammenhang zwischen dem Glauben und Leben einführen. Danach hat der alevitische Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen verschiedene Aufgaben, z. B. »die Entwicklung einer alevitischen Identität in einer nicht-alevitischen Umwelt zu unterstützen; das Alevitentum in seiner Geschichte und alltäglichen Gegenwart in allen Facetten bewusst zu machen; ein gutes Zusammenleben von Alevitinnen und Aleviten und Andersgläubigen in Gleichberechtigung, Frieden und gegenseitiger Achtung und Zuwendung zu fördern.« (Lehrplan alevitischer Religionsunterricht, S. 8–9).

In diesem Sinne soll der Unterricht den Kindern die Möglichkeit bieten, Fragen, Probleme und Erfahrungen zu artikulieren und zu erörtern sowie Zugang zu neuen Einsichten und zu neuen Glaubenserfahrungen zu gewinnen. Mit den Erfahrungen der alevitischen Kinder im Alltag kann und soll der Religionsunterricht zum Wegweiser werden. Der alevitische Religionsunterricht setzt konkrete Akzente in den Klassen, die aus der alevitischen Lehre stammen. Hier sind einige Beispiele zu erwähnen:

- **Einvernehmen/rızalık:** Die Klasse fängt die Unterrichtsstunde mit einer Versöhnungsphase unter den Kindern an. Falls Streitigkeiten unter Kindern vorhanden sind, müssen sie ausgesprochen und ausgeräumt werden. Dann fängt die Lehrkraft mit dem eigentlichen Unterricht an. (Analog zum Cem-Gebet) (Kaplan, Alevitentum, S. 55 ff.)
- **Sitzordnung: Face to face/Gesicht zu Gesicht:** Kinder sollen während des Unterrichts eine Runde in der Klasse bilden (alevitische Sitzordnung). Es gibt für Schüler keine bestimmte Kleiderordnung.
- **Musik/saz:** Das Instrument Saz spielt eine hervorragende Rolle im alevitischen Gebet. Daher soll die Lehrkraft alevitische Gesänge und das Instrument Saz in den Unterricht integrieren.
- **Vielfalt bewahren:** Die Lehrkraft soll im Unterricht mögliche Interpretationen nach alevitischem Motto »Ein Ziel – viele Wege« gelten lassen, die die Schüler nennen, um die Meinungs- und Glaubensfreiheit im Unterricht zu demonstrieren (Kontroversitätsprinzip).

einen müssen die Schülerinnen und Schüler bislang hauptsächlich in türkischer, persischer und gegebenenfalls kurdischer und arabischer Sprache formulierte Begriffe in deutscher Sprache umformulieren, zum anderen müssen sie als Angehörige der alevitischen Religionsgemeinschaft in der Lage sein, ihre Religion und ihren Glauben im Diskurs mit Andersgläubigen in deutscher Sprache zu vertreten. AABF hat mit der Einführung des alevitischen Religionsunterrichts eine Herausforderung bzw. Aufgabe übernommen, die keinesfalls einfach ist. Es gibt weiterhin wichtige Schritte und Herausforderungen für Aleviten, um sich als eine gleichberechtigte Religionsgemeinschaft in dieser Gesellschaft mit Rechten und Pflichten zu entwickeln.

Laut Grundgesetz ist die Sprache des Religionsunterrichts Deutsch. Das gilt so auch für den alevitischen Religionsunterricht. Zum

Kunst und Kultur gehören zur religiösen Bildung

Gabriele Schulz im Gespräch mit Erol Pürlü — Politik & Kultur 1/2013

Am 3. Oktober 2012 stand der Tag der offenen Moschee unter dem Motto »Islamische Kunst und Kultur«. Gabriele Schulz fragte den Sprecher des Koordinationsrates der Muslime Erol Pürlü, wie es zu dieser Themensetzung kam und wie sie aufgenommen wurde.

Herr Pürlü, dieses Jahr stand der Tag der offenen Moscheen ganz im Zeichen der Islamischen Kunst und Kultur.

Wie kam es zu dieser Themenwahl?

Ich möchte vorausschicken, dass der Tag der offenen Moschee seit 2007 unter der Leitung des Koordinationsrates der Muslime durchgeführt wird. Jedes Jahr wird ein Thema als verbindendes Element gewählt. Im Jahr 2013 haben wir uns für das Thema Islamische Kunst und Kultur entschieden, zum einen um die unterschiedlichen Facetten des Islams zu zeigen und zum anderen um die ästhetische und die künstlerische Dimension des Islams den Bürgerinnen und Bürgern in Deutschland näher zu bringen.

Wie ist das Thema angenommen worden?

In diesem Jahr hatten wir einen sehr regen Besuch. Die Moscheegemeinden haben allerdings nicht nur eingeladen, sondern viele von ihnen haben zusätzlich Ausstellungen gemacht, Aufführungen oder unterschiedli-

che Programme angeboten, so dass die Besucher sich ein gutes und schönes Bild von der islamischen Kunst und Kultur machen konnten.

Gehörte auch zu Ihren Anliegen, die Vielfalt der islamischen Welt zu zeigen?

Selbstverständlich. Der Tag der offenen Moschee zielt darauf ab, Begegnung zu schaffen und über den Islam sowie das muslimische Leben in Deutschland aufzuklären. Dafür ist es wichtig, die unterschiedlichen Facetten des Islams zu zeigen.

Welche Bedeutung hat die Vermittlung islamischer Kunst und Kultur in den Moscheen? Ist dies auch ein Thema außerhalb spezifischer Veranstaltungen wie dem Tag der offenen Moschee und wird als eine Aufgabe der Moscheegemeinden gesehen?

Der 3. Oktober ist bundesweit der Tag der offenen Moschee. Aber auch an anderen Tagen kommen sehr viele Schülergruppen, Gruppen aus kirchlichen Einrichtungen oder anderen Organisationen, um sich über Moscheen und über den Islam zu informieren. Die Moscheen öffnen ihre Türen also auch an den 364 anderen Tagen. Das Angebotsspektrum unterscheidet sich von Moschee zu Moschee. Manche Moscheegemeinden veranstalten

zum Beispiel Wohltätigkeitsbasare, bei denen ein Einblick in die islamische Kunst und Kultur vermittelt wird.

Was Sie eben geschildert haben, richtet sich eher an die nicht-muslimische Bevölkerung. Haben Moscheen auch eine Aufgabe oder Bedeutung bei der Vermittlung islamischer Kunst und Kultur an Muslime? Die Kirchen sehen sich gefordert, ihre Musik oder Kunst auch an die eigenen Gläubigen weiterzugeben. Haben Moscheegemeinden vergleichbare Aufgaben in der Tradierung der islamischen Kunst und Kultur an ihre Mitglieder?

Sicherlich. Die erste Aufgabe der Moscheegemeinden ist die religiöse Bildung für die Gemeindemitglieder. Dazu gehört zum Beispiel die Vermittlung von Inhalten der islamischen Religion, Glaubensinhalten und Glaubenspraktiken. Darüber hinaus wird beispielsweise ebenso die Rezitation des Korans muslimischen Kindern und Jugendlichen vermittelt. Hier kommen sie über die spezifischen Rezitationsregeln in Berührung mit islamischer Kunst und Kultur. Ebenso bieten Moscheegemeinden Kurse in Kalligraphie, Ebru-Kunst, eine Art Ölmalerei auf Wasser, an oder ermöglichen die Auseinandersetzung mit der klassischen Ornamentik. Viele finden über diese Beschäftigung mit islamischer Kunst und Kultur einen Zugang zu anderen Kunstformen.

Herr Pürlü, haben Sie herzlichen Dank für das Interview.

8

Wissen über den Islam – Wissen des Islams

Mit Beiträgen von:

Reinhard Baumgarten, Almut S. Bruckstein Çoruh,
Patrick Franke, Max Fuchs, Peter Heine, Verena Klemm,
Hans Georg Majer, Claus Schönig und Stefan Weber

Datenfluss im Mittelalter

Die Leistungen islamischer Gelehrter neu bewerten

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 1/2011

Eines der größten Probleme zum Verständnis der Vergangenheit und deren Bedeutung für die Gegenwart ist eine vorgefertigte Betrachtung der Geschichte. Geschichte wird nur selten als ein permanenter Fluss, als anhaltender Prozess verstanden, sondern als eine Art Schauspiel in vielen Akten mit zugewiesenen Rollen. Am Anfang unserer europäischen Geschichte haben wir griechische Gelehrte und römische Helden. Nach Jahrhunderten kultureller Blüte, militärischer Dominanz und zivilisatorischer Vorherrschaft verabschieden sich die antiken Heroen im fünften Jahrhundert in die Bedeutungslosigkeit. Ab dem 14. Jahrhundert werden sie in der europäischen Renaissance plötzlich »wiederentdeckt«. Dazwischen liegt das dunkle Mittelalter, mit eisenbewehrten Rittern, schlechter Hygiene, vorsintflutlicher Bildung und tiefem Schweigen.

Doch »das Mittelalter war nicht dunkel«, gibt Emilio González Ferrín zu bedenken. Im Mittelalter sei gelehrt und geforscht worden, betont der Arabist und Islamwissenschaftler von der Universität Sevilla: »Man hat's nur nicht verstanden, weil Arabisch gesprochen wurde.« Das moderne Geschichtsverständnis ist stark eurozentrisch. Es ignoriert oder minimiert die wissenschaftlichen Leistungen islamischer Gelehrter und weist ihnen bestenfalls die Rolle von Übersetzern und

Boten zu, die Europa das verschüttete antike Erbe überbracht haben. Emilio González Ferrín fordert ein Umdenken. »Wir müssen die Geburt der europäischen Kultur im Mittelmeerraum, in Andalusien verorten«, stellt der 45-Jährige fest.

Als die arabischen Stämme im 7. Jahrhundert nach Ägypten, Syrien und Persien vordrangen, schreibt der Freiburger Islamwissenschaftler Ulrich Rebstock, legten sie den Grundstein »für eines der gewaltigsten Schöpfungswerke in der Menschheitsgeschichte.« Nicht weil sie ein Volk von Genies, sondern weil sie intelligent genug waren a) zu erkennen, welch unschätzbaren Wert ihnen mit dem Wissen der antiken Griechen, Römer und Perser zugefallen war und b) dieses Wissen weiterentwickeln konnten.

Für den Arabisten Ferrín steht außer Frage, dass al-Andalus ein entscheidendes Bindeglied zwischen der überlegenen Kultur des Orients und Europa war, und dass dieser Orient wiederum ein Bindeglied zum römischen Imperium gewesen ist. »Daher müssen wir den Islam definieren als nachfolgenden Teil des römischen Imperiums, nicht als dessen Zerstörung.« Das maurische Andalusien habe Europa in mehrfacher Hinsicht als Brückenglied: als Verbindung zum griechisch-römischen Erbe sowie als Datenautobahn, zur Vermittlung der kulturellen, wissenschaftli-

chen und technologischen Errungenschaften muslimischer Gelehrter. Eines der interessantesten Beispiele der Weitergabe wissenschaftlicher Erkenntnisse war die experimentelle Wissenschaft. Laboratorien im islamischen Osten wie auch in al-Andalus lieferten der europäischen Renaissance eine Reihe von bahnbrechenden Erkenntnissen über das Universum, das Sonnensystem, über Physik und Chemie, über Medizin und Mathematik. Als Toledo im Jahr 1085 an die Christen fiel, wurden vollkommen funktionstüchtige Laboratorien und Kunsthandwerksstätten vorgefunden, in denen Astrolabien, Fernrohre und Teleskope hergestellt wurden, um die Sterne und Erdbewegungen zu messen.

Es sei unmöglich, über Leonardo da Vinci zu sprechen, sagt Emilio González Ferrín, ohne an bestimmte Aspekte der Physik zu erinnern, die in Córdoba untersucht wurden, und an Namen wie Abdas Firnas, der erste Mensch, der mit künstlichen Flügeln flog und schließlich in den Gärten von Córdoba zerschellte. »Die Arbeiten von Keppler, Tycho Brahe oder Kopernikus sind undenkbar ohne Gelehrte wie Azarquiel (arab. az-Zarqali) und al-Battānī und deren Abhandlungen über Astronomie, die später ins Lateinische übersetzt wurden. Das ist das Verbindungsglied zur Astronomie der europäischen Renaissance.« In seinem Buch »Islamic Science and the Making of the European Renaissance« weist der christlichpalästinensische Islamwissenschaftler George Saliba auf beeindruckende Weise nach, wie sehr Kopernikus von dem muslimischen Astronomen Ibn Al-Shāṭir profitiert hat. Al-Shāṭirs Sicht auf das Sonnensystem ist identisch mit der Sicht von Kopernikus – nur eben 200 Jahre älter. Als Vasco da Gama zwischen 1497 und 1499 Afrika umsegelte und bis nach Indien gelangte, hatte er arabische Seekarten, einen arabischen Lotsen namens Ibn Māḡid sowie arabische Kompass und Astrolabien an Bord.

Viel Wissen gelangte auf dem Rücken von Eseln von al-Andalus nach Europa. In mehreren Wellen vertrieben die neuen christlichen Herren Juden aus den eroberten ehemals maurischen Gebieten. Unter muslimischer Herrschaft hatten die polyglotten Juden als Übersetzer und Gelehrte gearbeitet. Ihre Bücher und ihr Wissen nahmen sie bei der Vertreibung durch die neuen katholischen Herren mit. Auf diese Weise gelangte u. a. das Buch »Hayy ibn Yaqzān« von dem muslimischen Philosophen Ibn Tufail nach Europa – es sollte zur Vorlage von »Robinson Crusoe« und »Gullivers Reisen« werden. Noch größer sind Verdienste und Einfluss islamischer Ärzte auf die Entwicklung der Medizin. Die neuartigen auf Heilung ausgerichteten Methoden von ar-Rāzī (lat. Rhazes) und Ibn Sīnā (Avicenna) erreichten Europa über die Datenautobahn al-Andalus. Für den Islamwissenschaftler Rebstock gehört der Beitrag der arabischen zur europäischen Medizin zu den bedeutendsten Wissenstransfers der Kulturgeschichte. Es war mehr als nur ein Nachbeten dessen, was Hippokrates und Galen in antiker Zeit vorgemacht hatten. Es war der Beginn empirischer Wissenschaft, die auf Zahlen, Daten, Fakten und genauer Beobachtung beruhte.

1279 erschien Abu Bakr ar-Razis Buch »al-Hawi« unter dem lateinischen Titel »Liber Continens« erstmals in Europa. Es sollte ein Standardwerk der Medizin für die kommenden Jahrhunderte werden. Ar-Razi war ein Mann der Wissenschaft, der sich nach eigenem Bekunden wenig um Religion scherte. Er war keine Ausnahme. Das Besondere an al-Andalus zur Zeit der größten kulturellen Blüte sei die Unabhängigkeit des Denkens und der Menschen von religiösen Bindungen gewesen, so der Arabist Ferrín. Die Menschen in al-Andalus lebten, arbeiteten, lernten und beteten wie maurische Andalusier und nicht wie Muslime, Juden oder Christen,

betont Ferrín. »Ich denke die Tatsache, dass die Kultur sich in eine Richtung entwickelt und die Religion dabei zu Hause bleibt, ist entscheidend für den Fortschritt einer Zivilisation.« Al-Andalus könne daher nicht als Land der drei Religionen oder der drei Kulturen definiert werden, sondern als Geschichte einer einzigen Kultur mit drei möglichen Religionen.

Die islamische Blütezeit in al-Andalus endet nicht abrupt, sondern schleichend und unmerklich. Der einsetzende kulturelle Abstieg steht im Zusammenhang mit dem Erstarren eines sich ausbreitenden religiösen Dogmatismus. Der 6. Vers von Sure 109 »... euch euer Glaube und mir mein Glaube« wird mehr und mehr ersetzt durch die Betonung eines orthodoxen Dogmas, wonach der einzig wahre Glaube vor Gott nur der Islam sein könne (Sure 3,18). Die Theologie erstarrt. Die Deutung des Korans und der Sunna genannten Überlieferung des Propheten werden zunehmend institutionalisiert und von konservativen Geistlichen monopolisiert. Das sogenannte »Tor des Ijthād« schließt sich – das heißt, das Verfahren zur Rechtsfindung durch unabhängige Neuinterpretation der beiden Quellen Koran und Sunna wird nicht mehr wie in der Frühzeit des Islams angewandt. Jahrhunderte lang wähen sich die Herrscher des muslimischen Morgenlandes dem christlichen Abendland überlegen. Erst durch den Schock der Kolonialisierung durch europäische Mächte wird den Muslimen bewusst, dass sich die Verhältnisse zu ihren Ungunsten verschoben haben.

Ohne Null ist alles Nichts

Warum unsere Zahlen eigentlich nicht zu Deutschland gehören

Max Fuchs — Politik & Kultur 1/2013

*Wer ein wahrer Christ sein will,
muß die Methode dieser Thoren und
Lügenschmiede fahren lassen.*

Kein »wahrer Christ« zu sein war noch bis ins 16. Jahrhundert nicht ungefährlich. Der Scheiterhaufen oder zumindest die ein oder andere schmerzhafteste Erfahrung mit Folterinstrumenten waren starke Argumente für die richtige religiöse Haltung. Bei den oben angesprochenen Methoden handelt es sich dabei keineswegs um neue ketzerische Verfahren der Bibelauslegung, sondern bloß um Rechenverfahren. Es tobte bis weit ins 17. Jahrhundert nämlich ein Kampf darüber, ob der Abakus mit seinem raffinierten Verfahren, über das richtige Legen von Steinen, oder das Rechnen mit Ziffern, die über arabische Länder von Indien aus nach Europa kamen, das bessere Verfahren im Rechnen waren.

Der Umgang mit Steinen hatte dabei die Tradition auf seiner Seite. Denn eine »Kalkulation« war ein Verfahren, das bereits die Römer mit Rechensteinen, den *calculi* (!), betrieben. Das Problem bestand darin, dass das römische Ziffernsystem nicht geeignet ist für schriftliche Rechenverfahren – und es zudem auch keine Null darin gibt. Wie leicht das Fälschen von Beträgen mit diesem umständlichen Ziffernsystem ist, kann man heute noch an Sprichwörtern ablesen: Wer einem ein X

für ein U vormacht, vertauscht die Zahl Zehn (X) mit der Zahl Fünf (man schrieb für das V lange das U). Ein Wirt, der eigentlich V Bier abrechnen sollte, konnte durch eine leichte Verlängerung der Striche aus V ein X machen – und somit das Doppelte kassieren. Elegante schriftliche Verfahren waren allerdings nur mit Ziffernsystemen von Zahlen möglich, bei der die Stellung der Ziffer (vor und nach dem Komma) ihren Wert angibt. Dass man hierbei die Null braucht, leuchtet sofort ein. Denn wie sonst könnte man 101, 11 oder 10.001 unterscheiden? Die Null musste also in der Tat erfunden werden. Dies taten die Inder.

Ein frühes Rechenbuch findet sich bereits im 7. Jahrhundert, geschrieben von Brahmagupta in Sanskrit. Der Handel und sicherlich auch Eroberungszüge sorgten dafür, dass Wissen verbreitet wurde. In der Tat ist seit den frühen Wanderbewegungen, die bis zur Urgeschichte der Menschen zu belegen sind – immerhin gilt Afrika als Wiege der Menschheit – Migration und damit Kulturbegegnung und Kulturaustausch der Motor unserer Entwicklung. Vor diesem Hintergrund werden manche Diskussionen darüber, was »deutsch« ist, ziemlich albern.

Sachwalter und Überbringer unserer europäischen »Leitkultur«, nämlich der Philosophie und Literatur der Griechen, waren dann auch die Araber, die Heiden, die lange

Zeit in Südspanien eine hochzivilisierte Gesellschaft aufbauten. Wie das Zusammenleben von Juden, Arabern und Spaniern gelang, lässt sich in gut lesbaren historischen Romanen etwa von Leon Feuchtwanger nachlesen (z. B. »Die Jüdin von Toledo«). Die Griechen wiederum entdeckten zwar nicht die Geometrie – da waren zumindest die Ägypter schneller. Doch brachten die Griechen die Idee ein, Behauptungen auch systematisch beweisen zu müssen. Die »Elemente« des Euklid fassten das damalige Wissen zusammen. Ein anderer Strang mathematischen Denkens stützte sich auf den Umgang mit Zahlen. Hier gingen Babylonier und Inder voran. Doch auch Pythagoras, der all dies wusste und kannte, baute auf den Zahlen seine Weltanschauung auf: Er war Guru einer Weltanschauungsgruppe in Süditalien. Seine Lehre bestand in dem Nachweis, alles sei Zahl und alle Gesetze lassen sich in ganzzahligen Relationen, also in Bruchzahlen ausdrücken. Heute lernt man in der Mittelstufe, dass zumindest die Diagonale eines Quadrates mit der Seitenlänge 1 (gemäß dem »Satz des Pythagoras«) eine Seitenlänge von $\sqrt{2}$ hat, was wiederum nicht als rationale Zahl (also als Bruchzahl) ausgedrückt werden kann. Und man lernt, dass und wie Descartes dann im 17. Jahrhundert das Geometrische und das Algebraische in seiner analytischen Geometrie zusammengebracht, also Griechenland und Indien/Arabien zumindest mathematisch miteinander versöhnt hat.

Der eingangs erwähnte Streit über die richtige Rechenmethode hatte übrigens nicht nur theologische Gründe: Rechenmeister verdienten seinerzeit ihr Geld damit, dass sie rasch und auf mysteriöse Weise Aufgaben lösen konnten, die andere nicht lösen konnten – gerne auch als Vorstellung auf Jahrmärkten. Die Kenntnis neuer Lösungsverfahren war also eine Existenzgrundlage, die durch neue Verfahren hätte zerstört wer-

den können. Die arabische Quelle dieser neuen Rechenkunst zeigt sich übrigens an den Bezeichnungen: Der Algorithmus geht auf den arabischen Mathematiker Alchwarizni zurück, der 820 ein wichtiges Lehrbuch verfasste. Auch das Wort Algebra hat einen arabischen Ursprung. Übrigens warb schon rund um 1000 Papst Sylvester II für den Gebrauch indisch-arabischer Ziffern – allerdings ohne großen Erfolg, wie der anschließende jahrhundertelange Streit zeigte. Wie man diese Episode in einen umfassenderen Kontext einbauen kann, zeigt auf interessante Weise Joachim Schröder: Zahlenwelten. Bausteine für einen interkulturellen Mathematikunterricht; 1994.

Kollektives Gedächtnis und kultureller Speicher

Die Rolle des Museums für Islamische Kunst im Pergamonmuseum im heutigen Diskurs

Stefan Weber — Politik & Kultur 1/2011

Das Museum für Islamische Kunst im Pergamonmuseum in Berlin gehört zu den bedeutendsten und ältesten Sammlungen von Kunst und Archäologie muslimisch geprägter Gesellschaften außerhalb der islamischen Welt. In Deutschland ist es einzig und durch die museologische Verbindung mit den alten Kulturen des Nahen Ostens (z. B. Babylon, Pergamon) weltweit beispiellos. Diese Sonderstellung besitzt es auch aufgrund beeindruckender architektonischer Zeugnisse, wie der Palastfassade von Mschatta – dem größten Objekt islamischer Kunst in einem Museum. Durch den exponierten Standort auf der Museumsinsel sowie dem wachsenden öffentlichen Interesse an dem Themenfeld Islam fanden letztes Jahr 538.000 Besucher den Weg in unser Haus – es gehört damit zu den Top-Ten Museen Berlins und den bestbesuchtesten Museen Deutschlands.

Die über 100-jährige Geschichte des Museums ist ein Spiegelbild deutscher Geschichte, und auch die heutige Aufgabenstellung des Museums ergibt sich ganz wesentlich aus den aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen unseres Landes. Einerseits kann es im Bereich Migration und kulturelle Bildung eine Leitfunktion wahrnehmen, indem es als öffentlicher und symbolischer Raum deutsche Muslime an eine klassisch öffentliche Bildungseinrichtung heranführt.

Dadurch werden nicht nur partizipatorische Prozesse des Gemeinwesens gestärkt, sondern auch kulturhistorische Grundlagen kollektiver Identitätsbildung angeboten. Die jüngste öffentliche Diskussion um Migration hat uns erneut an die dringende Aufgabe der Kulturvermittlung in einer Mehrheitsgesellschaft erinnert. In der Auseinandersetzung mit dem Islam allgemein – besonders bei der Bewertung und Analyse moderner Krisen – aber auch in der Begegnung mit muslimischen Bürgern in Deutschland sind die vereinfachenden Wahrnehmungsmuster von historischen gewachsenen, in ihrer sozialen, geographischen, ethnischen und sprachlichen Ausformung komplexen muslimischen Gesellschaften höchst erschreckend. Wie bei kaum einem anderen Kulturraum – der nebenbei historisch kaum von Europa zu trennen und durch die gegenseitige Durchdringung auch heute nicht klar abzugrenzen ist – werden komplizierte sozioökonomische Prozesse durch »Fachleute« in den abendlichen Talkshows durch kultur-essenzialistische Muster auf der Grundlage von Religion erklärt. Verallgemeinerungen, Vereinfachungen und grobe Unkenntnis sind an der Tagesordnung. Eine Limitierung der kollektiven Identität als Muslim auf Religion bzw. auf ein Zerrbild von Religion verschleiert den Blick auf soziale, ökonomische und multiple kul-

turelle Entwicklungen und verstellt die Sicht auf ein reiches kulturelles Erbe. Kulturgeschichtliche Grundlagen muslimischer Kulturen fehlen in der öffentlichen Diskussion und Wahrnehmung vollständig. Als Deutschlands kulturhistorisches Kompetenzzentrum im Bereich Islam ist somit eine dringende Aufgabe des Museums für Islamische Kunst direkt definiert: die Vermittlung eines reichen kulturellen Erbes und die unpolitische Annäherung an die künstlerischen und kulturellen Leistungen muslimisch geprägter Gesellschaften.

Das Museum für Islamische Kunst ist als kultureller Speicher auch kulturelles Gedächtnis: Die abertausend Objekte in den Depots des Museums legen Zeugnis für die kulturellen Errungenschaften muslimisch geprägter Gesellschaften ab, die heute weitgehend in Vergessenheit geraten sind. Es sind Beispiele der verschiedensten Kunstgattungen, einschließlich bedeutendster Architekturzeugnisse, die alle Epochen islamischer Geschichte vom 7. bis zum 19. Jahrhundert umfassen. Höhepunkte sind die Steinfassade des Kalifenschlosses Mschatta (Jordaniens, 740er-Jahre), Stuckwände, Glas und Keramik aus Wohnungen und Palästen der Kalifenstadt Samarra (Irak, 9. Jahrhundert), Gebetsnischen aus Moscheen (Iran, Türkei, 13. Jahrhundert) oder das Aleppo-Zimmer mit seiner fein bemalten Wandtäfelung (Syrien, 1600). Diese Objekte zeichnen ein faszinierendes Bild vergangener Welten – Welten, die erstaunlich viel mit uns und unserer Vergangenheit zu tun haben. Die islamische Welt, als einer der wichtigsten Kulturräume überhaupt, befindet sich nicht nur geografisch neben Europa (bzw. durch muslimische Herrschaft in Spanien, Sizilien und dem Balkan auch in Europa), sondern ist auch kulturgeschichtlich eng mit Europa verbunden – denkt man zum Beispiel an den Handel um das Mittelmeer oder auch jene kulturellen

Mischzonen des Nahen Ostens in Europa oder Europas im Nahen Osten (z. B. Genueser in Istanbul). Um sich der Bedeutung muslimischer Kulturen bewusst zu werden, muss man sich immer wieder vergegenwärtigen, dass es sich um eine Region von großer Ausdehnung und Vielfalt handelt. Sozial waren muslimisch geprägte Gesellschaften multiethnisch und multi-konfessionell (praktisch alle christlichen Konfessionen, Juden, Parzen, Buddhisten und Hindus) und entwickelten damit einen – nicht immer problemfreien – Pluralismus, wie er in Europa erst im 20. Jahrhundert möglich wurde. Sowohl in den vielen Sparten künstlerischer Produktion als auch im religiösen Bereich sind die Ähnlichkeiten und Parallelen mit der christlichen und jüdischen Kultur außerordentlich groß. Die Grundlagen muslimisch geprägter Kulturen wurzeln ebenfalls in spätantiken Traditionen. Das Erbe der klassischen Welt in Philosophie, Wissenschaft, Städtebau, Architektur und Kunst war für die Entwicklung muslimischer Gesellschaften entscheidend. Dies lässt sich exemplarisch an den Objekten im Museum ablesen: andalusische Kapitelle aus religiösen oder säkularen Räumen im Cordoba des späten 10. Jahrhunderts sind eng verwandt mit ihren antiken Vorläufern. Auch in Holz oder Elfenbein geschnitzte Ornamente im Kairo des 11. Jahrhunderts tragen noch das Erbe der Antike in sich. Der Kunsthistoriker Alois Riegl (1858–1905), der den Begriff Spätantike prägte, begriff die »Arabeske« als Kullinationspunkt der antiken Ornamentranke. Die Antike und der Alte Orient lebten also im Nahen Osten fort. Diese Tatsache ist im kulturellen Gedächtnis heutiger Gesellschaften nicht verankert – auch nicht bei Muslimen. Es gilt also, Modelle musealer Vermittlung zu entwickeln, um dies zu veranschaulichen. Im Sinne einer globalen Geschichtsschreibung darf auch die Vernetzung mit anderen Weltregionen nicht vergessen werden. Objekte

aus Kunst und Kunsthandwerk zeugen von den Schnittmengen historischer Erfahrung zwischen Mittelmeer und Zentralasien und widersprechen einem in sich geschlossenen Verständnis des islamischen Kulturraums. Kunst, Kunsthandwerk, Meister sowie Auftraggeber oder Käufer kennen keine geografischen und konfessionellen Grenzen. Die feinen Tauschierarbeiten des 13. Jahrhunderts aus Mosul, Damaskus oder Kairo waren mit muslimischen und christlichen Motiven bei Fürsten, Bischöfen, Sultanen oder reichen Privatleuten aller Konfessionen beliebt. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts fand geradezu eine »Chinesierung« islamischer Kunst statt, indem Drachen, Phönixe und andere chinesische Fabelwesen, die figurativen Welten auf Textilien, in der Buchkunst, Keramik oder anderen Medien belebten.

Eine Betrachtung muslimisch geprägter Kulturen als geschlossenes und lineares System widerspricht der kulturellen Dynamiken und ist a-historisch. Auch die Auseinandersetzung des Nahen Ostens mit der Moderne im 19. Jahrhundert darf nicht als Entfremdung, sondern muss als lokale Ausformungen eines globalen Phänomens verstanden werden. Kultur findet nie in abgeschlossenen Systemen statt – wie die Exponate unseres Museums eindrucksvoll belegen.

Das künstlerische und kulturelle Erbe muslimisch geprägter Gesellschaften atmet den Geist einer stetig mit Europa und anderen Weltregionen verbundenen Geschichte. Für unser Museum ist es Chance und Aufgabe zugleich, in die vielfältigen Regionen muslimischer Kulturen einzuführen und in dem verengten öffentlichen Diskurs neue Denkräume zu schaffen. Differenzierung und nicht Vereinfachungen ist unsere Aufgabe!

Transkulturelle Alternative zu den »Islamischen Studien« Die transnationale Dimension der Islamwissenschaft

Patrick Franke — Politik & Kultur 1/2011

Im Oktober 2010 hat das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) bekannt gegeben, dass es in Tübingen und Münster/Osnabrück den Aufbau von universitären Zentren für Islamische Studien fördern wird. Für dieses Frühjahr ist die Auswahl weiterer Universitätsstandorte geplant, an denen mit Bundesmitteln derartige Einrichtungen aufgebaut werden sollen. Grundlage der Entscheidung des BMBF sind die im Januar 2010 veröffentlichten Empfehlungen des Wissenschaftsrats (WR), in denen Inhalt und Funktion des neuen Faches »Islamische Studien« beschrieben sind.

Mit der Islamwissenschaft existiert schon heute ein fest etabliertes Fach an den deutschen Universitäten, das auf den Islam bezogen ist. Für Außenstehende ist es nicht ganz leicht, den Unterschied zwischen der Islamwissenschaft und dem neuen Fach zu erkennen, zumal für letzteres ein Name gewählt wurde, der demjenigen des alten Faches zum Verwechseln ähnlich sieht. Aufgrund dieser Verwechslungsgefahr sind auch viele Fachvertreter der Islamwissenschaft und angrenzender akademischer Disziplinen mit der Benennung des neuen Faches sehr unzufrieden. Sie haben in einer Stellungnahme, die von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Ende Oktober veröffentlicht wurde, die geplante Einrichtung von »Islamischen

Studien« zwar als wichtigen Schritt zur Integration der Muslime in Deutschland begrüßt, gleichzeitig aber gegen die Benennung des neuen Faches protestiert, weil sie fürchten, dass dadurch die Grenzen zur Islamwissenschaft verwischt werden.

Wodurch unterscheiden sich dann aber die beiden Fächer? Und warum ist den Islamwissenschaftlern die Abgrenzung gegenüber dem neuen Fach »Islamische Studien« so wichtig? Ein Unterschied besteht darin, dass das neue Fach als bekenntnisorientierte, theologische Disziplin nach dem Modell der bereits an den Universitäten verankerten christlichen Theologien konzipiert ist: Wie soll das neue Fach primär der Ausbildung von Religionslehrern und geistlichem Personal dienen? Und wie soll hier einer Religionsgemeinschaft das Recht gegeben werden, an der inhaltlichen Ausgestaltung eines Faches mitzuwirken und bei Berufungsverfahren die religiöse Eignung der Bewerber zu überprüfen? Da es bis jetzt noch keine anerkannte islamische Religionsgemeinschaft in Deutschland gibt, der diese Aufgabe übertragen werden kann, sollen an denjenigen Universitäten, die ein Zentrum für Islamische Studien einrichten wollen, Beiräte ins Leben gerufen werden, in denen die deutschen islamischen Moscheeverbände durch Vertreter repräsentiert sind. Das ist freilich

ein ganz anderes Modell als bei der Islamwissenschaft, denn diese Disziplin, die den Islam ohne Bekenntnisbindung aus nicht-theologischer Perspektive untersucht und dabei keine normativen Ziele verfolgt, ist wie alle anderen Geisteswissenschaften bei der Ausgestaltung ihrer Studiengänge und der Besetzungspolitik nicht an die Vorgaben religiöser Gruppen gebunden, sondern entscheidet allein nach wissenschaftlichen Kriterien. Den protestierenden Wissenschaftlern ist es wichtig, dass diese Freiheit zukünftig nicht verloren geht, und deshalb fordern sie eine klarere Abgrenzung der beiden Fächer.

Ein weiterer Unterschied ist, dass die Islamwissenschaft, anders als die »Islamischen Studien«, nicht nur den Islam selbst, sondern die Islamische Welt als Ganzes zum Gegenstand hat. Wer in Deutschland das Fach studiert, erfährt nicht nur etwas über die islamische Religion und das islamische Recht, sondern auch über die vielfältigen Verflechtungen von Politik, Gesellschaft und Kultur in Geschichte und Gegenwart der islamischen Länder. An den meisten Standorten müssen die Studierenden der Islamwissenschaft Arabisch und eine zweite Islam-Sprache erlernen. Viele Studierende des Faches verbringen zudem während ihres Studiums mehrere Monate in einem islamischen Land, um dort einen Sprachkurs zu besuchen. Während ihres Aufenthaltes erleben sie die von der islamischen Kultur geprägte soziale und materielle Welt mit all ihren spezifischen Normen und Werten, Denk- und Gefühlsmustern im Alltag. Auf diese Weise erhalten die Studierenden gewissermaßen eine zweite Sozialisation. Die interkulturelle Kompetenz, die sie innerhalb ihres Studiums erwerben, qualifiziert sie für eine ganze Anzahl verschiedener beruflicher Tätigkeitsfelder wie etwa die Entwicklungszusammenarbeit, Bildungswerke, Medien, internationale Organisationen, interkulturelle Mediationsaufgaben, Nachrich-

tendienste sowie Beratungsbedarf von Politik und Gesellschaft. Die Einführung eines zweiten auf den Islam bezogenen Faches an den deutschen Universitäten stellt die Islamwissenschaft vor die Notwendigkeit, ihr Profil zu schärfen. Gegenwärtig ist das Fach in Deutschland noch zu sehr auf den Nahen Osten fokussiert. Dies muss sich ändern, wenn sich die Islamwissenschaft nicht ihren Namen streitig machen lassen will. Der islamische Theologe Bülent Ucar hat bereits die Forderung erhoben, die Islamwissenschaft möge sich doch bitte jetzt in »Orientwissenschaft« umbenennen. Soweit sich die Islamwissenschaft tatsächlich an einigen Standorten zu einer auf den Vorderen Orient bezogenen Regionalwissenschaft entwickelt hat, die nur noch einen geringen Bezug zum Islam aufweist, ist diese Forderung berechtigt. Grundsätzlich wird aber die Islamwissenschaft nicht durch ihren Bezug zum Orient zusammengehalten, sondern durch ihren Bezug zum Islam und zur islamischen Welt. Die Schaffung des neuen Faches zwingt zu einer Besinnung auf diesen thematischen Kern des Faches. Vor diesem Hintergrund muss aber die Islamwissenschaft den anderen Großregionen der islamischen Welt noch erheblich mehr Aufmerksamkeit schenken. Insbesondere die Entwicklungen in den Staaten Indonesien, Pakistan, Bangladesch und Indien, die weltweit die größte Anzahl von Muslimen aufweisen, müssen zukünftig in der Islamwissenschaft eine wesentlich größere Rolle spielen. Darüber hinaus muss aber auch der Islam in der westlichen Migration noch mehr in den Blick genommen werden.

Ihre größte Stärke beweist die Islamwissenschaft dort, wo sie die transnationale Dimension von Ideen, Institutionen, Phänomenen, Bewegungen und Netzwerken in der islamischen Welt aufzeigen kann. Hier liegt auch ihr eigentlicher Mehrwert gegenüber den anderen, auf bestimmte Sprachräume

ausgerichteten, orientwissenschaftlichen Disziplinen wie Arabistik, Iranistik und Turkologie. Wie wirkmächtig die transnationalen Vernetzungen islamischen Denkens sind, lässt sich nicht nur an historischen Phänomenen studieren, sondern auch an den islamistischen Bewegungen der Gegenwart. Nur wer die überregionalen Zusammenhänge des islamischen Denkens im Blick hat, kann die Bedeutung von Entwicklungen auf lokaler Ebene richtig interpretieren, abschätzen und einordnen. Je mehr es der Islamwissenschaft gelingt, solche transnationalen Zusammenhänge aufzudecken und zu erschließen, desto mehr kann sie ihre Unverzichtbarkeit als Kulturwissenschaft auch nach außen hin deutlich machen.

Faszination Morgenland

Geschichte der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Claus Schönig — Politik & Kultur 1/2011

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG) wurde 1845 als Gemeinschaft von Wissenschaftlern gegründet, deren Interessen den Sprachen und Kulturen der mit »Orient« bzw. »Morgenland« nur vage umrissenen Gebiete galten.

Bis heute schließt der Horizont der DMG deswegen Asien, Ozeanien und Afrika ein und greift in einzelnen Fällen auch auf die Randgebiete Europas über. Dabei war das Interesse der Gründer nicht nur auf die Kulturen dieser Räume in der unmittelbaren Gegenwart begrenzt. Vielmehr reichte es weit zurück, bis in die vorchristliche Zeit und machte auch dann nicht halt, wenn schriftliche Quellen zu fehlen begannen. Besonders sprachwissenschaftlich arbeitende Mitglieder der DMG versuchten mit Hilfe von Rekonstruktionen auch in die Zeit vor den ersten Quellen der jeweils untersuchten Kulturen (sofern diese über eine Schriftlichkeit verfügten) vorzustoßen. Andere befassten sich mit dem, was das wichtigste Kulturwerkzeug des Menschen, die Sprache hervorbringt: Texte nämlich. Texte, seien sie schriftlich fixiert oder mündlich überliefert, geben Informationen über alle möglichen Aspekte des menschlichen Lebens, über das, was man gemeinhin Alltag nennt, über Wirtschaften, Denken und Fühlen, über religiöse und ethische Vorstellungen etc. Aber auch

die materiellen Aspekte der Kulturen dieses umfänglichen Raumes »Morgenland« fanden schon früh Beachtung, so dass auch Artefakte der unterschiedlichsten Art auf ihre Weise »zum Sprechen« gebracht wurden. So finden sich bis heute in der DMG Wissenschaftler, Studierende oder einfach Interessierte zusammen, die der Faszination erliegen, die davon ausgeht, die Kulturen dieses riesigen Raumes aufgrund der Methoden der philologisch-historischen Wissenschaften oder vergleichbar solider Verfahren zu erschließen, um ihre Ursprünge zu erforschen, ihre Entwicklungen durch die Zeit hindurch zu verstehen, ihre Verbindung zu anderen (auch der »abendländischen«) Kulturen aufzudecken und ihre Gegenwart zu verstehen.

Von Anfang an stand die Schaffung eines wissenschaftlichen Publikationsorgans im Vordergrund des Interesses der DMG-Gründer. Entsprechende Bestrebungen führten dann schließlich zur Begründung der »Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft« (ZDMG). Schon von Anfang an spiegelten sich die vielfältigen Interessen der Mitglieder der DMG an dem sogenannten »Morgenland« in den zahlreichen und in ihrer Zeit (und manchmal noch bis heute) grundlegenden Aufsätzen und Miszellen sowie den auch und gerade wissenschaftsgeschichtlich interessanten Rezensionen. Wie

die DMG innerhalb kürzester Zeit zu einem internationalen Fachverband wurde, so entwickelte sich ihre Zeitschrift schon sehr bald zu einem international anerkannten Fachorgan der sogenannten »orientalistischen« Disziplinen, das seine hohe Reputation bis heute bewahren konnte. Schon seit ihren ersten Nummern braucht sich die ZDMG nicht die gerade in den vergangenen Jahren oftmals gegen manche in der DMG vertretenen Disziplinen (oft auch im Sinne eines solchen Vorwürfen gegenüber zu offenen Zeitgeistes) erhobenen Vorwürfen gefallen zu lassen. Einer der Punkte, auf die die DMG mit Recht stolz sein kann, ist die gute redaktionelle Arbeit und die Aufmerksamkeit, mit der eingereichte Aufsätze etc. geprüft werden, bevor sie in die Zeitschrift aufgenommen werden. So werden auch und gerade ältere Nummern der ZDMG immer wieder nachgefragt. Das für die ZDMG Gesagte gilt auch für die durch die DMG herausgegebene Reihe »Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes«, in der bis heute wissenschaftliche Monographien und Sammelbände publiziert werden.

Die internationale Vernetzung der DMG, die schon die im neunzehnten Jahrhundert zahlreichen politisch oder auch rassistisch begründeten Gegensätze zwischen einzelnen Nationen und Bevölkerungsgruppen überbrückt hatte, überstand den Ersten Weltkrieg ohne Schaden. Die zumindest in Teilen Europas friedliche Zwischenkriegszeit führte zu einer weiteren Blüte der DMG und ihrer wissenschaftlichen Aktivitäten. Dies lässt sich auch an den Beiträgen in der ZDMG ablesen, die die rasante Entwicklung, die viele der sogenannten orientalistischen Disziplinen nahmen, deutlich widerspiegeln. Die dann folgenden dunklen Jahre des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs überstand die DMG mit ihren hohen wissenschaftlichen und kollegialen Standards unbeschadet. Die DMG hatte sich im-

mer als ein rein wissenschaftlicher Fachverband verstanden, der sich eben diesen Standards aufs höchste verpflichtet fühlte und seine Hauptaufgabe in der Förderung der in ihm organisierten Disziplinen sah. Einzelne Mitglieder der DMG mögen zu verschiedenen Zeiten und bis heute politisches Engagement zeigen, womöglich mit direktem Bezug zu ihrem Forschungsobjekt, manche mögen auch in dem einen oder anderen Kontext Schuld auf sich geladen haben. Die Gesellschaft als Ganzes verfolgte satzungsgemäß niemals politische Ziele. Aus diesem Grund bezieht die DMG auch bewusst keine politische Position, mit einer Ausnahme, auf die noch zurückzukommen sein wird. Bis heute ist man hier der Meinung, dass sie nur auf diese Weise ihrer Rolle als wissenschaftlicher Fachverband gerecht werden kann, einem Fachverband, der ein Forum für wissenschaftliche Kontakte und Austausch schafft, ohne vorherige weltanschauliche, religiöse oder sonstige Rechtfertigung zu verlangen. Aufgrund dieser Haltung kam die DMG als Gesellschaft auch durch dunkle und finstere Zeiten, ohne etwa durch Beteiligung an der Schaffung kolonialistischer Ideologien oder entsprechender Hilfestellung für irgendwelche Unternehmungen dieser Art, durch Unterstützung oder Teilnahme an nationalsozialistischen Aktivitäten oder Beiträge zur krausen Ideologie der »Bewegung« Schaden zu nehmen. Sollte dies von irgendeiner Seite bezweifelt werden, ist die DMG gerne bereit, diesbezügliche Untersuchungen durch Öffnung ihrer Archive zu unterstützen und Erkenntnisse positiver wie negativer Art in ihren Fachorganen zu publizieren.

So konnte die DMG nach ihrer Neugründung nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs am 4. Juni 1948 schon bald wieder an das Gewesene anknüpfen. Hierzu gehörte außer der Herausgabe der Zeitschrift und der wissenschaftlichen Reihe auch die Abhaltung des

sogenannten »Deutschen Orientalistentags«. Diese Orientalistentage dienen als nationales wie internationales Forum für Kontakte und Austausch zwischen Vertretern der orientalistischen Disziplinen, dies sowohl innerhalb der Einzeldisziplinen als auch zwischen diesen. Weiterhin betreibt die DMG auch eine Fachbibliothek, die in Halle/Saale aufgestellt ist. Sie hat Katalogisierungsprojekte ebenso initiiert wie die Gründung weiterer wissenschaftlicher Fachorgane angestoßen oder ermutigt. Eine Gründung der DMG sind auch die Orient-Institute in Beirut und Istanbul, die aber nach 2000 in die Obhut der »Stiftung Deutsche geisteswissenschaftliche Institute im Ausland« übergingen. Auch an der Gründung des Nepal-Instituts in Kathmandu war die DMG wesentlich beteiligt. Zu den weiteren Aktivitäten der DMG, von denen viele hier ungenannt bleiben müssen, gehören aktuell auch die Auslobung eines Forschungspreises für Nachwuchswissenschaftler und die Vergabe von Reisestipendien (vorzugsweise an Doktoranden). Wie erwähnt, übt die DMG weitestgehende politische Abstinenz. Doch als Fachverband der orientalistischen Disziplinen behält es sich die DMG vor, kultur- und wissenschaftspolitische Entscheidungen zu kommentieren. Dies gilt speziell dann, wenn solche Entscheidungen Einfluss auf das Funktionieren und Weiterbestehen der in der DMG vertretenen Fächer in Forschung und Lehre haben. Hierbei macht sie jedoch die Erfahrung, dass die politisch Verantwortlichen sich zunehmend von den von ihren Entscheidungen Betroffenen entfernen und indolent gegen Widerspruch werden.

Somit ist die DMG einst wie heute der führende deutsche Fachverband mit vielen internationalen Mitgliedern aus »Abendland« und »Morgenland«, der – bei aller Offenheit gegenüber neuen und soliden Methoden und Forschungstendenzen – ephe-

meren modischen Tendenzen entgegentritt und bewährte wissenschaftliche Grundsätze bewahrt.

Wege zu den Kulturen des Islams

Das Münchner Zentrum für Islamstudien

Hans Georg Majer — Politik & Kultur 1/2011

Der Islam prägt als Weltreligion das religiöse, persönliche, soziale, kulturelle und oft auch das staatliche Leben von Muslimen in fast allen Regionen der Erde. Tief in seiner Frühzeit verwurzelt und in jeder Epoche aktuell und fromm auf sie bezogen, gehört der Islam zu den bestimmenden Kräften unserer Gegenwart. Aus anfänglich religiöser, politischer und kultureller Geschlossenheit heraus entwickelte sich der Islam in einer Vielfalt von Richtungen, Staaten und Tendenzen. Dieser Reichtum an Erscheinungsformen ist das Ergebnis lebendiger theologischer Ausdifferenzierung, mystischer Inspiration, politischer Bestrebungen und der Aufnahme und Verarbeitung eines vielfältigen, häufig regional spezifischen, kulturellen Erbes.

Der ursprünglich rein religiöse Begriff Islam (Hingabe an Gott) wird heute durch ein Übermaß an Vorurteilen und Halbwahrheiten, durch Polemik und Apologetik, durch Informationen und Desinformationen aufgebläht zu dem verschwommenen, dunklen, alles umgreifenden Begriff »der Islam«, der vielerorts als beunruhigend, häufig sogar als bedrohlich empfunden wird. Dieses »der Islam« reduziert ein differenziertes Erscheinungsbild auf eine griffige Kurzformel und verdeckt komplizierte Wirklichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart, die oft wenig mit dem Islam zu tun haben

und in ganz andere Erklärungszusammenhänge gehören. Man stelle sich einmal vor, welch geistlos schlimme Vereinfachung es wäre, all das, was jemals im Bereich christlicher Länder, Staaten und Kulturen geschehen ist, geschieht und noch geschehen wird, ebenso pauschal und schlicht mit dem Begriff »Christentum« zu fassen.

Tatsächlich aber ist durch die bedrängende Aktualität »der Islam« den Europäern immer näher gerückt. Reisen in islamische Länder haben zudem Augen geöffnet und Neugier geweckt. Das Problembewusstsein ist gewachsen, verlässliche Information tut Not. Eine sachliche Auseinandersetzung mit der Welt der Muslime, das Kennenlernen ihrer Vielfalt, ihres reichen kulturellen Erbes, ihrer Probleme und ihrer vielstimmigen Eigenart ist eine Aufgabe, die sich im Interesse der unentrinnbar gemeinsamen Zukunft stellt, gerade auch den Universitäten und anderen wissenschaftlichen Einrichtungen.

Vor diesem Hintergrund entstand die Idee eines »Münchner Zentrums für Islamstudien« aus der Feststellung heraus, dass man sich in München zwar an vielen Stellen wissenschaftlich mit Themen des Islams und der Islamischen Länder beschäftigt, dies aber recht punktuell geschieht und öffentlich kaum sichtbar und wirksam wird. Das Münchner Zentrum für Islamstudien

(MZIS) bündelt nun die in München vorhandene universitäre und außeruniversitäre »Islam«-Kompetenz der islamwissenschaftlichen Kernfächer mit der Kompetenz solcher Disziplinen, die innerhalb ihres eigenen Interessenfeldes einzelne Aspekte der Welt des Islams erforschen. Islamwissenschaftler wie Arabisten, Iranisten, Turkologen und Kunsthistoriker aus der Ludwig-Maximilians-Universität, der Bayerischen Staatsbibliothek und dem Völkerkundemuseum stehen für den Kernbereich. Dazu kommen Wissenschaftler verschiedener Institutionen aus den Bereichen der Philosophie und der Religionswissenschaft, der Komparatistik und Musikwissenschaft, der jüdischen Geschichte und Kultur, der Wirtschaftswissenschaften und der Geografie, der Ethnologie und Politologie, der Afrikanistik und der Sinologie. Die Allianz-Gastprofessur für Islamstudien ermöglicht einen direkten und kontinuierlichen, internationalen Dialog und erweitert auch fachlich das Spektrum von MZIS. Dieser Kreis beschloss, sich zunächst mit einer eigenen Vorlesungsreihe an die Studierenden, besonders aber an die Öffentlichkeit zu wenden. Entsprechend wird auch geworben.

Seit 14 Semestern veranstaltet MZIS inzwischen in enger Kooperation mit dem »Institut für den Nahen und Mittleren Osten«, dem Fach »Geschichte der Islamischen Kunst«, der »Gesellschaft der Freunde islamischer Kunst und Kultur« und der »Deutsch-Türkischen Gesellschaft Bayern« Vorlesungsreihen unter dem Obertitel »Mosaiksteine – Kulturen des Islam«. Schon die Vielzahl der beteiligten Disziplinen, die durch auswärtige Gäste oft noch erweitert wird, spiegelt das Bestreben wider, durch wissenschaftlich verlässliche »Mosaiksteine« die Vielfalt und Differenziertheit der Kulturen des Islams aufzuzeigen und gegen jene Einfalt zu setzen, die in der islamischen Welt lediglich einen blockhaft geschlossenen, aggressiven Mo-

olithen zu sehen und zu fürchten gewohnt oder gewillt ist. Interdisziplinäre Zusammenarbeit ist dabei heute unerlässlich, will man die islamische Welt auf der Basis von Forschung beleuchten und dabei beispielsweise auch einst periphere Räume in Afrika, Süd- und Zentralasien nicht aussparen.

In den ersten beiden Semestern stellten sich die beteiligten Disziplinen durch fachspezifische Vorträge der Mitglieder vor. Seither wechselt die Thematik jedes Semester. Vorträge Münchner Referenten bilden die Basis, je nach Rahmenthema kommen auswärtige und ausländische Referenten dazu. Kultur in einem weiten Sinne, von der Alltagskultur bis zu Meisterwerken der Kunst, steht im Mittelpunkt. Rahmenthemen, die interdisziplinär mit Einzelthemen ausgefüllt wurden, waren bisher: »Städtische Kulturen in der islamischen Welt«, »Das Buch«, »Bild und Bilderverbot«, »Familiäres Leben zwischen Religion, Recht und Alltag«, »Frauen in Kultur und Gesellschaft der islamischen Welt«, »Rituale und Zeremonien«, »Abweichler, Außenseiter und Häretiker«, sowie »Muslime in Asien, Afrika und Europa«. Gelegentlich legte ein besonderer Anlass das Rahmenthema nahe. Auf die Frankfurter Buchmesse 2008 mit dem Gastland Türkei antwortete die Vorlesungsreihe »Moderne türkische Literatur«. Die Vorlesungsreihe »Istanbul – Imperialer Herrschersitz, Megapolis, Kulturhauptstadt 2010« nahm das besondere Ereignis direkt in den Titel auf.

Die Vortragsreihe »Meisterwerke neu betrachtet« reiht sich ein in das Münchner Jubiläum »Changing Views. 100 Jahre nach der Ausstellung Meisterwerke muhammedanischer Kunst in München«. Dieses Jubiläum der für die Kenntnis der islamischen Kunst epochalen Ausstellung wird durch drei aktuelle Ausstellungen und zahlreiche Diskussionen, Filme, Konzerte, Lesungen, Vorträge und Tanzvorstellungen gefeiert. In diesem

Falle beschäftigen sich sämtliche MZIS-Vorträge mit Kunst, von der Erörterung theoretischer kunsthistorischer Fragen, über Ausstellungskonzepte bis hin zur Betrachtung und Neuinterpretation besonderer Kunstwerke. Doch schon in den früheren Vortragsreihen stellten je nach Thematik die Künste oft sogar mehrere der Mosaiksteine. Architektur, Städtebau, Malerei, besonders die Miniaturmalerei, Bildhauerei, Literatur, Musik oder Film gehören in zahlreiche Zusammenhänge, wirken als unmittelbare Zeugnisse einer Kultur, veranschaulichen, können faszinieren und stoßen beim Publikum auf großes Interesse, sodass sie als Eingangspforten zahlreiche Pfade zu den Kulturen des Islams öffnen können.

Kulturelle Begegnung im kolonialen Kontext

Der Nahe Osten und Europa

Verena Klemm — Politik & Kultur 1/2011

Die Begegnung mit Europa im 19. Jahrhundert bewirkte in der arabisch-islamischen Welt einen vielfältigen kulturellen Aufbruch, der bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts währte. Er wird im Arabischen Nahda genannt, was »Aufstehen« und »Aufschwung« bedeutet. Aus arabischer Sicht waren die Europäer Kriegsherren und Kolonisatoren, gleichzeitig aber brachten sie reizvolle und inspirierende Ideen, Konzepte und Künste, deren Übernahme einen Abschied von Althergebrachtem und den Weg in eine bessere, neuartige Zukunft verhießen. Das ambivalente Wesen dieser zugleich hegemonialen als auch faszinierenden europäischen Moderne forderte muslimisch und säkular gesinnte Araber gleichermaßen zu Reflexionen über ihre Chancen und Gefahren und der eigenen geistigen und sozialen Zugehörigkeit heraus. Aussagekräftig offenbaren sich die Eigenarten und Verwerfungen der Nahda in ihren Texten: Sie sind geprägt durch offene oder verborgene Diskurse über das Selbst und das Andere, und sie verhandeln Tradition und Innovation, Authentizität und Fremdheit, Differenz und Allianz, Grenzbeziehungen und Grenzüberschreitungen.

Natürlich gab es schon lange vor der Nahda Zeugen, die uns aus erster Hand von ihren Begegnungen mit den Europäern berichten. Zu den ältesten Dokumenten gehö-

ren wohl die Memoiren des Ritters Usāma Ibn Munqidh, der im 12. Jahrhundert einen Teil seines Lebens am syrischen Fluss Orontes und später in Damaskus eine gespannte, aber selbstverständliche Nachbarschaft mit den Kreuzfahrern lebt und darüber in seinem Werk viele Anekdoten zu berichten weiß. Die fränkischen Eindringlinge sind für ihn beeindruckend geschickte Krieger. In Zeiten der Waffenruhe außerhalb der Schlachten und Scharmützel gibt es genug Gelegenheit, genüsslich ihre merkwürdigen Sitten, ihre äußerst primitive Heilkunde und ihr wenig männliches Ehrgefühl in der Beziehung zu ihren Frauen zu studieren. Im steten Wechsel zwischen militärischem Sieg und Niederlage ist der Stolz des arabischen Ritters souverän und gefestigt, der neugierige Blick auf den Anderen geht niemals mit einem fragenden Blick auf das Eigene einher. Muslimische und christliche Milieus sind politisch und ökonomisch miteinander verbunden, die geistigen Welten und die Zugehörigkeiten hingegen klar und fraglos getrennt.

Marokkanische Diplomaten berichten aus dem 17. und 18. Jahrhundert von ihren Begegnungen mit »den Christen« in deren fernen Ländern. Im Reisebericht des Wezirs Muhammad al-Ghassānī nach Spanien (1690–1691) ist das islamische Andalusien als kulturelle Erinnerung präsent. Ver-

lust und Demütigung durch die christliche Reconquista liegen jedoch lange zurück, wohingegen die Wiederauferstehung des islamischen al-Andalus nur eine fromme Utopie ist – »möge Gott es den Muslimen wiedergeben«. In der realen Zeit bewegt sich al-Ghassānī mit dem Selbstverständnis eines engagierten Gesandten und aufgeschlossenen Ethnographen durch die Lande. Neben dem Einsatz für seine politische Mission, die Verhandlungen zur Übergabe muslimischer Gefangener ebenso wie geraubter islamischer Handschriften gilt, interessieren ihn Menschen und Bräuche, Stadt und Land, Architektur und Agrikultur, Flora und Fauna. Der Christ als »der Feind« ist eine Floskel, ohne Scheu und auf Augenhöhe begegnet er seinem Gegenüber. Auch Muhammad ibn Uthmān al-Miknasī reiste 1779 mit dem offenen Blick eines Chronisten als Diplomat im Auftrag des marokkanischen Königs nach Spanien. In seinem Bericht über die Mission wird mit Bitterkeit und Feindschaft der christlichen Reconquista gedacht, historische Zeugnisse muslimischer Präsenz werden betrauert. Unabhängig von steten Verfluchungen der »Ungläubigen« werden ihre kulturellen und technischen Leistungen bewundert. Wenige Jahre später wird er nach Malta, Neapel und Sizilien gesandt, worüber er ebenfalls einen Bericht verfasst. In ihm finden die literarischen Inszenierungen historischer Verletzungen und Demütigungen keinen Raum mehr. Für Ghassānī und Miknasi begegnen sich christliche Europäer und muslimische Araber trotz der Unterschiede ihrer Religionen als gemeinsame Bewohner des Mittelmeerraums und Gestalter seiner Geschichte und Gegenwart. Die Wahrnehmung ihrer Interaktionen, Allianzen und Konflikte ist historisch, nicht doktrinär geprägt (vgl. Nabil Matar, Alif 26, 2006). 1798 schließlich war der Historiker 'Abd ar-Rahmān al-Jabartī Augenzeuge der Invasion

Napoleons in Ägypten und damit der historischen Zeitenwende, die den Beginn der Nahda einläutete. In seiner Chronik beschwört er einleitend das Eintreffen der französischen Truppen mit religiöser Rhetorik in Reimprosa als endgültigen Zusammenbruch der gewachsenen Ordnung und als apokalyptisches Gemetzel und Gottesstrafe. Diese Geste ist symbolträchtig und sollte sich im 19. Jahrhundert oft wiederholen: Der Islam tritt als distinktive Größe deutlich hervor. Die Religion wird nun für viele Muslime zum Ort der Rückversicherung und zur Matrix der Interpretation des Fremden und Neuen aus Europa. Sie ist nicht mehr nur selbstverständliche Sphäre einer spirituellen und kulturellen Zugehörigkeit, sondern nimmt einen geradezu apotrophäischen Charakter zur Abwehr des Fremden an. Auf der anderen Seite steht al-Jabartī als nüchterner Chronist den Franzosen weniger feindlich gegenüber als dem zukünftigen Khedieven Muhammad 'Alī, seiner Soldateska und den plündernden Beduinen aus dem Kairoer Umland. Er bewundert einige der französischen Errungenschaften, wie die militärische Disziplin, das Kriegsrecht und die ins Land gebrachten Bibliotheken und Laboratorien in Napoleons Institute d'Égypte. In dem sich hier öffnenden Spektrum zwischen der Flucht ins Eigene und der aufgeschlossenen Betrachtung des Anderen zeigen sich bereits die Anzeichen der oft widersprüchlichen geistigen Impulse, welche die Diskurse der Nahda charakterisieren sollten.

Mit Rifa'a al-Tahtawī Bericht mit dem Schmucktitel »Die Läuterung des Goldes in einer zusammenfassenden Darstellung von Paris«, der über die Erfahrungen und Erlebnisse während seines fünfjährigen Studienaufenthaltes in Paris (1826–1831) handelt, ist ein erster Meilenstein der Nahda erreicht. Der geistliche Leiter von Muhammad 'Alī's erster Studienmission wandert aufgeschlos-

sen und wissbegierig durchs Fremdland, studiert Französisch und die Kunst der Übersetzung, besucht Cafés und Theater. Der Schlüsseltext ist ein hybrides Dokument der frühen arabischen Moderne, gestaltet als Mischform der Genres Reisebericht, Bildungsliteratur und Dichtung, welche die pädagogische Essenz des Gesagten enthält. Gleichzeitig ist das Werk von lehrreichen und beispielhaften, ins Arabische übersetzten Texten durchdrungen, wie den Briefen des Orientalisten De Sacy und Paragraphen der französischen Verfassung.

Trotz der Öffnung des Denkens, das sich in der eigentümlichen Form und Intertextualität des Memoirenwerks widerspiegelt, hat spätestens in ihm die Arbeit der kulturellen Aushandlung und Auseinanderdividierung begonnen: Wer sind wir, wer sind sie, was können wir von ihnen lernen und nehmen und was nicht? Eigenes und Fremdes sind nicht mehr – wie in unseren zuvor genannten Texten – selbstverständlich durch geografische Regionen und religiös-soziale Zugehörigkeiten definiert, sondern werden in der Reflexion als Kategorien begriffen, die different, polarisiert und essenzialistisch sind. In diesem geistigen Spannungsfeld lassen sich für al-Tahtawī durchaus auch Gemeinsamkeiten zwischen Franzosen und Ägyptern entdecken – wie den herausragenden Status beider Völker in der globalen Hierarchie der Zivilisationen. Vor allem aber beobachtet er die Unterschiede: Ausführlich beschreibt er die spezifischen Eigenschaften der Franzosen, würdigt sie oder verurteilt sie moralisch. Er weist dabei eine bemerkenswerte Großzügigkeit und Toleranz auf. Dennoch dürfen sich seinem ersten Rat zufolge die Ägypter aus der faszinierenden Zivilisation des Anderen nur bedienen, was mit dem Islam und der mit ihm ererbten Identität vereinbar ist. Insbesondere die technologischen Fertigkeiten und modernen Wissen-

schaften sind hier gefragt. Im fortschreitenden Jahrhundert kennzeichnet eine Flut von Texten die kulturelle Produktion und Publizistik der Nahda. Nichtliterarische und literarische Schreibweisen und Formen werden gesprengt, um das Gesehene, Erlebte und Erfahrene zu beschreiben und zu verarbeiten. Die Literatur zeigt dabei kreative Rezeptionen und zukunftsweisende Aufbrüche, wie den arabischen Roman, das Drama, die Kurzgeschichte. Innovative Ästhetiken werden entwickelt und der Rückgriff auf Formen und Motive der arabischen literarischen Tradition bringt schöpferische Neugestaltungen im Spiegel einer geänderten Zeit hervor.

In den Texten und Subtexten der Nahda ist Europa als Herausforderer immer präsent und fordert neue Definitionen des arabischen Selbst und seiner Kultur. Dabei geschehen bisweilen groteske Unterwerfungen: Der ägyptische Jurist Qāsim Amīn, der durch seinen Appell für die Entschleierung oft und gerne als Vater der Befreiung der muslimischen Frau gewürdigt wird, wiederholt in seinen Schriften »Die Befreiung der Frau« (1899) und »Die neue Frau« (1900) die verächtlichen Attacken des Kolonisators auf die dominierte Kultur, mit dem Ziel, die patriarchalische islamische Gesellschaft durch eine patriarchalische westlich geprägte Gesellschaft zu ersetzen (vgl. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*, 1992).

Das Bedürfnis nach politischer und kultureller Erneuerung spiegelt sich nicht nur wie bei Qāsim Amīn in kompletter Selbstverleugnung, sondern in selbstbewussten Modellen, in denen der Orient jedoch immer aus der Defensive agieren muss: Der religiöse Reformers Muhammad Abduh (»Epistel über die Einheit Gottes«, 1898) setzt seiner Diagnose von der allgemeinen Schwäche der Muslime ein Modell zur Rückbesinnung auf die wahren Wurzeln der Religion und der Reform der verkrusteten religiösen Bildungsanstal-

ten und Institutionen entgegen. Dagegen beschwört der säkulare und aufgeklärte Kritiker Taha Husain in seinem Buch »Die Zukunft der Kultur in Ägypten« (1938), dass die graduelle Rückständigkeit Ägyptens durch Bildung, Säkularität und Demokratie aufgehoben werden kann. Er plädiert für eine unauflösbare Verschmelzung seines Landes mit Europa, mit dem es seit der Antike einen gemeinsamen Kulturraum bildet. Der Text des Dokuments vexiert zwischen dem Willen zur kompletten Anpassung an Europa und dem Willen zur arabischen Selbstbehauptung und zur Wiederherstellung der geraubten Würde. In der geistigen Zerrissenheit des Autors zeigt sich das Dilemma der Nahda in voller Klarheit.

Die Nahda ging mit komplexen ökonomischen, sozialen und kulturellen Umgestaltungen sowie einer durchgreifenden Modernisierung des öffentlichen Lebens in der arabischen Welt einher. Schon bald waren Ost und West untrennbar in einem dritten Raum aufeinander bezogen, geistig ineinander verschlungen und in hybriden Identitäten vereint. Zu den spezifischen Bewegungen der arabischen Nahda gehörte aber auch die Frage nach dem Eigenen, die sich unter dem gewaltigen Druck der kolonialen Diskurse und Interventionen stellte. Sie brachte viele neuartige Antworten und Reaktionen hervor, die von einem faszinierenden, in die Zukunft weisenden kulturellen Erwachen des Nahen Ostens zeugen. Die defensive Frage nach dem Eigenen stimulierte aber auch die Entstehung islamischer Ideologien, die sich auf die kulturelle Differenz von Ost und West berufen – hundert Jahre später sollten sich radikale Islamisten auf sie berufen. Der aufgeschlossene und wissbegierige Blick, mit dem vorkoloniale Chronisten die andere Kultur betrachteten, weicht dann einer ahistorischen Betrachtungsweise, in der Ost und West auf immer fremd und unvereinbar sind.

Die Nahda war somit sowohl Begegnung als auch Trennung und ihre Ambivalenz prägt das Verhältnis von Europa und dem Nahen Osten bis zum heutigen Tag.

Wo Muslime fremd sind, sind wir es auch

Plädoyer für ein Atelier der kosmopolitischen Wissenschaften und Künste in Berlin

Almut S. Bruckstein Çoruh — Politik & Kultur 1/2011

In den deutschen Medien ist täglich von Integration die Rede. Angesprochen sind damit »die Muslime«, oder gar »der Islam«, eine Religion, die dem christlichen Abendland »fremd« gegenüber stehe, die »keine Aufklärung kenne«, die also »gezähmt« werden müsse, zum »Schutz unseres Rechtsstaates«, des Grundgesetzes, der Gleichstellung der Geschlechter, der freiheitlichen Werte unserer Gesellschaftsordnung, auch gerne Religions-, Kunst- und Meinungsfreiheit. In der öffentlichen Rhetorik zeichnet sich eine beunruhigende Polarisierung ab: Den täglichen Talkshows mit Titeln wie »Angst vor dem Islam«, »Wie viel Islam erträgt der Staat«, »Kopftuch und Koran: Hat Deutschland kapituliert?« steht eine mediale Flut von öffentlichen Programmen gegenüber, deren einziger Sinn die kollektive Einübung in das lange versagte deutsche Nationalgefühl zu sein scheint und deren Suggestionskraft eine rasante Widerkehr des Verdrängten betreibt: »Die Deutschen – Woher wir kommen«, »Was ist deutsch im 21. Jahrhundert?«, »Wir Deutschen« in vielen Variationen.

Dabei stehen Juden und Muslime ratlos einer neuen politischen Ikonografie gegenüber, in der Hitler seinen Platz zunehmend bruchlos neben den sonstigen politischen Größen des christlichen Abendlandes einnimmt, und in der sie – die Juden und Muslime – sich zu-

nehmend nicht mehr zurechtfinden, egal wie selbstverständlich sie deutsch sprechen, wie lange sie schon deutsche Bürgerrechte haben, egal, wie lange die Deutschen ihrerseits schuldhaft beteuert haben, Fremden, Juden, Anderen fortan offen zu begegnen. Zum kulturellen Fundament unserer Gesellschaft gehöre »die Demut des Staates vor den religiösen Überzeugungen seiner Bürger, auch und gerade in Zeiten einer wachsenden religiösen Pluralität«, versichert uns die Bildungsministerin; umso überraschender die Erklärung, was denn dieses kulturelle Fundament »im Grunde« sei: »Golgatha, die Akropolis, das Kapitol«, man müsse sie »als Einheit sehen.« (Zitiert im Namen von Theodor Heuss, in Annette Schavan, »Gottesbezug als Freiheitsimpuls« in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 23. November 2010).

Orientale: Juden und Muslime

Diese Einheit der christlich-graeco-römischen Psyche wurde schon im 19. Jahrhundert zur Projektionsfläche einer politischen Apologie des vermeintlich Eigenen gegenüber dem vermeintlich Fremden, wobei der Fremde heute wie damals »der Orientale« ist. Damals, wir erinnern uns, waren es Juden, die zu keiner Integration fähig waren, ihre Halakha rückständig und mittelalterlich, ihre

Frauen verschleiert oder sittenlos, ihre Sitten und Gebräuche Parallelgesellschaft, ihre Loyalitäten ungeklärt, ihre Fremdheit durch Assimilation und Moderne nur maskiert. Heute meint man mit »Migranten« oder »Bürgern mit Migrationshintergrund« Leute aus dem Orient: Türken und Araber, auf vornehmere Weise, Perser und Iraner.

Dabei wird diesen Fremden eine konfessionelle/religiöse Identität übergestülpt, die viele, vielleicht die meisten, gar nicht haben, die aber in Deutschland seit jeher die Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Gruppen der Gesellschaft prägt: ob Protestanten gegen Katholiken, oder gelungene Ökumene, in jedem Falle sind kollektive Zugehörigkeiten hier zu Lande konfessionell geprägt. So verwundert es auch nicht, dass christliche Araber oder säkulare türkische Migrantenkinder, denen Sharia oder Sunna nichts bedeuten, sich mit dem Vorwurf »Sharia sei Gewalt« auseinandersetzen müssen, oder Angriffe auf eine Kleiderordnung abwehren, die mit islamischer Tradition oft wenig zu tun hat, mit einer sichtbaren Abgrenzung gegen ausgrenzende Fremdenpolitik hingegen viel.

Selbsternannte Experten des Islams, in den wenigsten Fällen des Arabischen, Persischen oder sonst der Sprachen islamischer Überlieferung mächtig, legen hierzulande öffentlich Qur'an und Sharia aus, wobei die Radikalität und Gewaltsamkeit ihrer Auslegungen auf erschreckende Weise der Auslegung derer gleicht, die sie als »Islamisten« bekämpfen. Probleme der Armut, bildungsferner Sozialisation, Kriminalität und Gewalt werden von Zuschreibungen des »Islamischen« so untrennbar überlagert, dass alle noch so kompetent vorgetragene Kritik des schamlosen öffentlichen Umgangs mit islamischen Quellen von Seiten muslimischer Intellektueller wie hilflose Apologie auf verlorenerem Posten wirkt.

Jüdische und muslimische kosmopolitische Traditionen

Als ich im Jahr 2001 von Jerusalem nach Berlin kam, traf ich den Kölner Islamwissenschaftler und Schriftsteller Navid Kermani. Zusammen haben wir in Berlin ein mehrjähriges Projekt zu jüdischen und islamischen ideologiekritischen Positionen initiiert, das Berührungspunkte und Verflechtungen zwischen europäischen, (judeo-)arabischen, rabbinischen, byzantinischen und persischen Traditionen herausarbeiten wollte, entgegen der politischen Instrumentalisierung religiöser Traditionen durch nationalstaatliche Ideologien der Moderne. Mit einer Gruppe von jüdischen und islamischen Gelehrten wollten wir zeigen, wie komplex, differenziert, vieldeutig jüdische und islamische Traditionen sind, wie beflügelnd die arabischen und judeo-arabischen kritischen Traditionen, und wie sehr es nützt, in der öffentlichen Rede über Islam und Europa zwischen religiöser Tradition und sozio-politischer Realität zu unterscheiden.

Während der Jahre 2002–2005 ist es uns gelungen, am Wissenschaftskolleg zu Berlin eine Gruppe von überwiegend jüdischen und muslimischen Gegendenkern und mutigen Grenzgängern aus aller Welt zur gemeinsamen Arbeit an den Texten einzuladen (siehe Kasten). Über die Verflechtungen rabbinischer und islamischer Überlieferung, Halakha, Fiqh und Sharia, Qur'an und Tannakh, Sufismus und Kabbala, sowie der judeo-arabischen und scholastischen Aufklärung des Mittelalters suchten wir eine jüdische und arabische Kritik der politischen Ideologien der Moderne zu gewinnen. Drei Jahre lang haben wir an der Schaffung eines Ortes des Widerspruchs der Intellektuellen und Gelehrten gegen die Verflachung der öffentlichen Debatte gearbeitet, eine Neubewertung mittelalterlicher pluralistischer Gesprächsräume versucht, und dabei an die deutsch-

jüdische Wissenschaftstradition des 19. und 20. Jahrhunderts angeknüpft. Man stelle sich vor, es gäbe heute in Berlin eine solche Gruppe von kosmopolitischen Gelehrten, die ein Licht der Weitsicht, des differenzierten Urteils, der Orientierung in das öffentliche Gelecht über Sharia und Grundgesetz werfen.

Scheitern an der Frage der Wahrheit

Ein Jahr vor dem ersten Treffen der Deutschen Islam Konferenz wurde das jüdisch-islamische Projekt mit seiner zeitgenössischen und transterritorialen Lektüre klassischer Texte aufgelöst und als Projekt eingestellt. Stattdessen sind seine Denkanstöße in Programme aufgenommen worden, die die geopolitische Ordnung territorialer Bezüge wieder hergestellt haben, wie etwa »Europa im Nahen Osten – der Nahe Osten in Europa« oder »Tradition und Kritik der Moderne. Säkularismus, Fundamentalismus und Religion aus nah-östlicher Perspektive«. Hier wurde möglicherweise eine Chance verspielt, denn die programmatische Zusammenarbeit jüdischer und islamischer Gelehrter jenseits geopolitischer Definitionen wäre heute sicherlich mehr denn je von konstruktiver politischer Bedeutung. Trotzdem gab es in unserem Projekt eine grundlegende Aporie. Sie bestand darin, dass alle Diskussionen kollektiv tradierter Texte und Überlieferungen in Gefahr sind, an der »Frage der Wahrheit« zu scheitern. Kollektiv definierte Texte unterliegen selbst der Logik des Territorialen, sie werden mit territorialer Leidenschaft verteidigt. Dabei finden die prinzipiell unbegrenzten Auslegungsmöglichkeiten traditioneller Texte ihre Grenze an der hysterischen Disposition ihrer Apologeten, die mit der Grenze des Textes die Grenze der Wahrheit verteidigen. An dieser Stelle zeigt sich der Vorzug einer Plattform, die nicht nur Textarbeit, sondern eine öffentliche Arbeit an den Objekten und Artefakten der Wissenschaften

und Künste entwickelt. Eine Plattform, die die Grenze zwischen musealer Repräsentation und Produktion, zwischen Ausstellung und lebendiger Fortschreibung der künstlerischen wie wissenschaftlichen Arbeit auflöst. Objekte der bildenden und darstellenden Künste laden zu Fragestellungen ein, die territoriale politische wie religiöse Zugehörigkeiten unterwandern. Diese noch so ephemere Freiheit von der Logik des Territorialen geht mit der Unterbrechung einher, die die Materialität der Dinge, ihre Farben, Stoffe, Klänge und Gerüche, für die linearen Ordnungen des Wissens bedeutet.

Wie gestaltet sich also eine Agenda des Wissens und der Erfahrung, die nicht von der linearen Geschichtsschreibung der europäischen Moderne bestimmt wird, sondern eine offene Enzyklopädie von Bildern, performativen Gesten, Klängen und künstlerischen wie literarischen Assoziationen zur öffentlichen Disposition stellt? In der die Dinge, die bis dato unverrückbar »eigen« oder »fremd« erschienen, wie Max Ernst sagt, mit »akribischer Genauigkeit« von ihrem angestammten Platz verrückt und in neue Zusammenhänge gestellt werden?

Das TASWIR Projekt: Ein Materialatlas zu Moderne und Islam

Im Jahr 2009/2010 hat im Berliner Martin-Gropius-Bau eine Ausstellung und Werkstattreihe stattgefunden, die den Titel »TASWIR – Islamische Bildwelten und Moderne« trug: TASWIR auf Arabisch, Persisch, Osmanisch-Türkisch: »sich ein Bild machen«, »repräsentieren«, »fotografieren«. In dieser Ausstellung haben 50 zeitgenössische Künstler und eine Gruppe von Wissenschaftlern, Kuratoren und Gelehrten, viele von ihnen aus dem jüdisch-islamischen Projekt, die Achse der europäischen Moderne auf spielerische Weise zu verschieben gesucht. Klassische Objekte islamischer Kunst wurden in

ein Geflecht zitierter Gegenwartsbezüge gestellt, und so – oft durch ein überraschendes »Nachleben« antiker oder klassischer Formen – aus der linearen musealen Geschichtsschreibung herausgelöst und neu positioniert. Die Geste der Vermischung und poetischen Assoziation der Dinge ist dem Ordnungsprinzip des Bildatlasses des Hamburger Kunsthistorikers Aby Warburg verwandt. Gemeinsam mit Philosophen und Kulturwissenschaftlern hatte Warburg in seiner Hamburger Kulturwissenschaftlichen Bibliothek ein assoziatives Nebeneinander von ästhetischen und performativen Pathosformeln entwickelt, die es ihm erlaubten, zwischen Objekten verschiedenster Herkunft diachrone und heterogene Bezüge herzustellen, ohne dabei die präzise Ordnung seiner literarischen oder ästhetischen Fragestellungen aus den Augen zu verlieren.

Plädoyer für eine zukünftige Neuordnung des Wissens

Es zeichnet sich hier die Aufgabe einer zukünftigen Ordnung der Wissenschaften und Künste ab, die außereuropäische Traditionen als konstitutive Momente einer Moderne mit einbezieht, die nicht nur westlich genannt werden kann. Diese Agenda ist mit dem Abbau der Ausstellung TASWIR im Martin-Gropius-Bau nicht abgegolten. Interessant wäre es, wenn etwa die Einrichtung der Lehrstühle Islamischer Theologie von einer säkularen, kritischen Investigation künstlerischer Artefakte flankiert würde – wobei man die klassische innerislamische Kritik der visuellen Repräsentation etwa eines Al-Farabi (870–950) oder Al-Ghazali (1058–1111) auf Prozesse der europäischen Moderne in Philosophie, Kunst und Malerei hin befragen könnte. Oder es wäre doch eine Herausforderung, die Idee des Berliner Universaliums mit einer expliziten Befragung jüdischer, judeo-arabischer und islamischer Methoden einer a-li-

nearen Lektüre der Texte und Artefakte zu verbinden, nach denen der Kommentar der Schlüssel zum Text ist: Rabbinischen und judeo-arabischen Überlieferungen zufolge erzeugt das Spätere den Blick aufs Frühere, von der Zukunft her ordnet sich das Vergangene, zuerst war die Zukunft, dann kommt die Vergangenheit.

Eine Produktionsform des Kommentars, der die Freiräume seiner Auslegungen in den Leerstellen zwischen den Buchstaben, Worten und Zeilen sucht, wird im öffentlichen Raum keinen »White Cube« kreieren, sondern eher ein Labyrinth der Interpretationen, des Kommentars, der fortlaufenden literarischen und künstlerischen Produktion. Eine solche Produktionsform wird sich den antithetischen Grundmustern von »fremd« und »eigen« nicht unterordnen, sondern ein a-lineares Verweissystem erarbeiten, welches sich in den Lücken der eigenen Materie fort schreibt: Zwischen den Dingen, zwischen den Worten, zwischen den Zeiten, zwischen den Menschen. Es ist kein beliebiges Verweissystem, das hier vor Augen steht, sondern eines, was in der Stringenz der Fragestellungen unter Gelehrten – warum nicht auch Künstlern, Kuratoren, und Politikern? – entsteht. Warum nutzen wir nicht die Ordnungsmuster »außereuropäischer« Kulturen, warum lernen wir nicht von den Meistern der Hadithe oder den Rabbinen eine alternative nicht-lineare Ordnung der Zeit, warum setzen wir nicht ein Experimentierfeld mit kosmopolitischen jüdischen und islamischen Traditionen in Szene, mitten in der Hauptstadt, und sehen, wo die temporalen, topischen Ordnungsmuster von Texten wie Hadithe und Talmud uns hinführen? Warum sehen wir in den topischen Ordnungsmustern dieser Texte nicht »Architekturmodelle« für den Umgang mit Wissenschaft und Kunst im öffentlichen Raum, wie die TASWIR Ausstellung dies – wenn auch noch so anfänglich –

versucht hat? Funktionierte ein solches Projekt nur in einer Stadt, in der man vor »Islamischem« weniger Angst hat, wie etwa in Istanbul? Oder wie sähe der Entwurf einer offenen Enzyklopädie der Dinge aus, die ihre eigene Materials pur wie eine Kommentarspur der Rabbinen fortschreibt, inmitten der Berliner Museums-Landschaft, mit Objekten der Sammlungen als »heiligem Text«? »Heiliger Text« will sagen: ein Text, der jeder eindeutigen Lektüre gegenüber widerständig ist und für die überraschendsten Facetten seiner Materie offen?

Teilnehmer der Gruppe am Wissenschaftskolleg zu Berlin

Teil dieser Gruppe waren außer Navid Kermani und Almut S. Bruckstein Çoruh die Koranwissenschaftlerin Angelika Neuwirth, der kalifornische Talmudforscher Daniel Boyarin, der ägyptische Qur'an- und Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid, der iranische Theologe und liberale politische Theoretiker Abdulkarim Soroush, der iranische Philosoph und shi'itische Theologe Mohammad Shabestari, die Jerusalemer Musikwissenschaftlerin Ruth HaCohen, der israelische postzionistische Historiker Amnon Raz-Krokotzkin, der palästinensische Kulturwissenschaftler Abdulrahim Al-Shaikh, der südafrikanische politische Theoretiker Abdelkader Tayob und viele andere. Neben dem Projekt am Wissenschaftskolleg wurde von Almut S. Bruckstein Çoruh im Jahr 2001 zwischen Jerusalem und Berlin die Institution ha'atelier gegründet, eine internationale Plattform für Philosophie, Wissenschaft und Kunst, die vor allem im Rahmen der bildenden und darstellenden Künste die Vision einer kritischen kosmopolitischen Arbeit an den in Europa gewaltsam verdrängten jüdischen und islamischen Quellen avanciert und in verschiedensten Projekten immer wieder im öffentlichen Raum zur Disposition stellt. (www.ha-atelier.de)

Am Taswir Projekt beteiligte Künstler: Etel Adnan, Maliheh Afnan, Taysir Batniji, Sidney Corbett, Parastou Forouhar, William Forsythe, Mona Hatoum, Susan Hefuna, Rebecca Horn, Ali Kaaf, Wolfgang Laib, Nalini Malani, Marwan, Walid Raad, Oliver Schneller u. a.

Der 11. September und die Islamwissenschaft

Warum musste der Islam nach dem 11. September 2001 neu erklärt werden

Peter Heine — Politik & Kultur 5/2011

In den knapp 150 Jahren der Geschichte der deutschsprachigen Islamwissenschaft waren stets zwei unterschiedliche Tendenzen zu beobachten, eine philologische und eine aktualitätsbezogene. Das Fach war als eine Hilfswissenschaft der Theologie, vor allem der Erforschung des Alten Testaments, entstanden. Theologen der unterschiedlichsten Schulen gingen davon aus, dass man tiefere Einsichten in die Texte der Thora erlangen könnte, wenn man zum Vergleich Texte und ethnographische Berichte über die Araber, Beduinen wie Sesshafte, heranziehen könnte. Erst nach und nach verselbständigte sich die Islamwissenschaft und kam aus den theologischen in die philosophischen Fakultäten der Universitäten.

Die Philologen untersuchten die Textgeschichte des Korans oder die vor- und frühislamische arabische Poesie. Sie verfassten umfangreiche Geschichten der Literaturen islamischer Sprachen, vor allem des Arabischen, oder sie setzten sich auf der Basis von schriftlichen Quellen mit der Geschichte des islamischen Rechts auseinander. Diese Forscher bildeten die Mehrzahl der Gelehrten. Forscher, die sich mit aktuellen Verhältnissen in der islamischen Welt befassten, waren in der Minderheit. Diese Verhältnisse konnten sich auf Grund von politischen Entwicklungen verändern. In der Zeit des Ersten

Weltkriegs, in der das Deutsche Kaiserreich mit dem Osmanischen Reich verbündet war, gab es ein lebhaftes politisches und öffentliches Interesse an der islamischen Welt. Im Zweiten Weltkrieg versuchte das NS-Regime die Sympathie verschiedener muslimischer Politiker zu gewinnen. Auch dabei wurden Islamwissenschaftler mit gegenwartsbezogenen Themen gebraucht. In der Nachkriegszeit waren es in der Bundesrepublik wieder die Philologen, die die wissenschaftliche Agenda des Faches bestimmten. In der DDR waren es eher die aktuellen Fragen, mit denen sich die Forschung zu befassen hatte.

Eine erste Veränderung begann in der Bundesrepublik nach dem Junikrieg von 1967 und der Studentenrevolte von 1968. Zahlreiche Studenten, die an der Nahostfrage interessiert waren und auch Sozial- oder Politikwissenschaften studierten, nahmen ein Studium der Islamwissenschaft auf. Sie waren naturgemäß an gegenwartsbezogenen Themen interessiert, wobei gesellschaftliche Fragestellungen im Vergleich zu religionsbezogenen Themen in den Vordergrund traten. Die in vielen Teilen der islamischen Welt sich vollziehende Reislamisierung wurde dagegen kaum zur Kenntnis genommen. Erst mit dem Erfolg der Islamischen Revolution im Iran Ende der 1970er-Jahre traten Fragen des Islams als religiöses System wieder in den

Vordergrund – nicht nur der Islamwissenschaft, sondern auch des öffentlichen Interesses. Dieses Interesse stieg in den folgenden Jahren kontinuierlich an und erreichte einen neuen Höhepunkt im Zusammenhang mit dem Konflikt um den Einmarsch des Irak in Kuwait im Jahr 1990/91. Dabei war vor allem überraschend, dass der Konflikt keine religiösen oder kulturellen, sondern vor allem wirtschaftliche und politische Hintergründe hatte. Das folgende Jahrzehnt war gekennzeichnet von wiederkehrenden Krisen in der islamischen Welt und einem daraus erwachsenden weiteren öffentlichen Interesse. Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung mit den Ereignissen des 11. September 2001. Das Interesse der Öffentlichkeit konzentrierte sich dabei vor allem auf die radikalen Formen des Islams einerseits und die Frage der Integration muslimischer Minderheiten in Deutschland und Europa andererseits.

Für die Islamwissenschaft hatte diese Entwicklung verschiedene Konsequenzen. Anfragen der verschiedenen Medien an die Fachvertreter wuchsen geradezu lawinenartig an. Publikumsverlage suchten Fachautoren, die bereit waren, Darstellungen zum Islam für ein größeres Publikum zu verfassen. Dem verweigerten sich manche Vertreter der akademischen Islamwissenschaft und überließen das Feld populären Autoren. Kaum eine Einrichtung der Erwachsenenbildung oder anderer öffentlicher Institutionen verzichtete auf Islamthemen.

Das verstärkte öffentliche und politische Interesse am Islam führte dazu, dass vor allem die großen staatlichen und privaten Forschungsförderungsorganisationen Programme auflegten, in denen Fragen zu verschiedenen Aspekten des gegenwärtigen Islams thematisiert wurden. Wegen der wachsenden Bedeutung von Drittmitteln für die Forschungsfinanzierung wurden diese Programme nicht nur von Islamwissenschaft-

lern, sondern auch von Politik- und Sozialwissenschaftlern nachgefragt, sodass sich Veränderungen der auf den Islam bezogenen Forschungslandschaft ergaben. Das öffentliche Interesse führte auch dazu, dass akademische Positionen für den islamwissenschaftlichen Bereich nur in wenigen Fällen von den allgemeinen Personalkürzungen an den deutschen Hochschulen betroffen waren, vielmehr eine Reihe von universitären und außeruniversitären Einrichtungen neu geschaffen wurden.

Innerhalb der Islamwissenschaft war im Übrigen eine Reihe von grundlegenden Veränderungen festzustellen. Die wichtigste ist wohl die Überzeugung, dass Forschungen zum Islam und zu Muslimen auch und vor allem in Kooperation mit muslimischen Wissenschaftlern erfolgen sollten. Verkürzt ausgedrückt: Nicht mehr Forschung über Muslime, sondern mit Muslimen. Vor allem in den außeruniversitären Forschungseinrichtungen arbeiten heute Muslime und Nicht-Muslime Schreibtisch an Schreibtisch an gemeinsamen Forschungsprojekten. Eine andere Veränderung ist die sich verringende Bedeutung der Philologie. Obwohl die modernen elektronischen Übersetzungshilfen die Bewältigung von großen Mengen an Texten in Arabisch, Persisch, Türkisch, Urdu oder anderen muslimischen Literatursprachen erleichtern können, bleibt fehlende philologische Kompetenz doch eine Gefahr für eine gesicherte Übertragung und Interpretation dieser Texte. Durch Intensivkurse, auch vor Ort, kann eine gewisse Sprachkompetenz erworben werden. Die nicht gekennzeichnete Bezugnahme auf eine Koranstelle oder eine Prophetentradition in einem Originaltext muss jedoch ebenfalls erkannt werden – hier setzt die philologische Kompetenz ein.

Die Verengung der Perspektive auf radikale Formen des Islams in der Öffentlichkeit stellt die Islamwissenschaft vor beson-

dere Herausforderungen. Schon bei dieser Thematik geht es darum, allgemein zu verdeutlichen, dass hier zwischen verschiedenen Gruppen und Ideologien unterschieden werden muss. Das Bestehen auf einer islamischen Identität weist nicht unbedingt auf terroristische Tendenzen hin. Wirtschaftliche oder demografische Bedingungen sind im Grunde von größerer Bedeutung für Radikalisierung als radikal-islamische Überzeugungen. Angesichts der weit verbreiteten Gleichsetzung von Islam und Terrorismus muss es der Islamwissenschaft vor allem darum gehen, auch wieder auf die gesellschaftliche und kulturelle Vielfalt des Islams hinzuweisen und für eine Differenzierung bei der Betrachtung dieser großen und beeindruckenden Kultur zu werben.

9

Kulturdialog und Islam

Mit Beiträgen von:

Abderrahmane Ammar, Reinhard Baumgarten, Wenzel
Bilger, Stefanie Ernst, Monika Grütters, Klaus-Dieter
Lehmann, Harald Leibrecht, Claudia Roth, Ulla Schmidt,
Gabriele Schulz und Andrea Wenger

Jeder Kulturdialog geht vom Sonderfall aus

Kulturarbeit in Ländern mit muslimischer Mehrheit

Wenzel Bilger — Politik & Kultur 1/2011

Seit Jahrzehnten fördert das Goethe-Institut in Nordafrika, dem Balkan, im Nahen Osten sowie in Süd- und Südostasien neben der deutschen Sprache auch die internationale kulturelle Zusammenarbeit. Religion spielt dabei manchmal, aber keineswegs immer eine Rolle. Gerade in der Integrationsdebatte der letzten Monate wurde oft über Unterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in Deutschland gesprochen; in einer globalisierten Welt spiegelt die Debatte aber auch geopolitische Konstellationen wider, mit denen das Goethe-Institut sich in seiner täglichen Arbeit auseinandersetzt.

Angesichts der Diskussionen liegt die Frage nahe, ob sich Kulturarbeit in Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit von der in anderen Teilen der Erde unterscheidet. Dazu ist zunächst zu sagen, dass sich die Arbeit des Goethe-Instituts grundsätzlich von Land zu Land und Stadt zu Stadt unterscheidet, da immer die jeweiligen lokalen Kontexte Grundlage der Arbeit sind und sein müssen; sowohl in Ländern, in denen der Islam historisch oder gegenwärtig eine Rolle gespielt hat oder spielt, als auch anderswo. Darüber hinaus ist die islamisch geprägte Welt alles andere als ein homogener monolithischer Block. Das so umschriebene Territorium reicht von Nordafrika über Südosteuropa bis nach Indonesien. Sprachen, Kultu-

ren und Lebenswelten sind hier so vielfältig und unterschiedlich, dass jede Stereotypenbildung in die Irre führt. Auch die religiöse Zugehörigkeit spielt in ganz unterschiedlichem Maße eine Rolle.

Gleichzeitig haben der 11. September und die militärischen Interventionen in Afghanistan und im Irak sehr spezifische Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen mehrheitlich muslimischen Gesellschaften und dem sogenannten Westen gehabt. Auf beiden Seiten, wollen wir diese polarisierende Trennung in zwei Welten einmal beibehalten, hat sich eine Wahrnehmung der gegenseitigen Bedrohung verstärkt. Es vergeht selten ein Tag, an dem nicht auch wir uns mit Stereotypen konfrontiert sehen, die zuweilen Religionszugehörigkeit mit Fanatismus gleichsetzen.

So wächst das Bedürfnis nach mehr Wissen übereinander sowie nach gegenseitigem Verständnis, und gerade hier engagiert sich das Goethe-Institut. Dies geschieht in der Kulturarbeit, in Fortbildungsseminaren, in den Sprachkursen und den Bibliotheken. Es werden Begegnungsprogramme in Form von Jugendparlamenten oder Zukunftswerkstätten veranstaltet, die Vertretern junger Bildungseliten den Austausch mit Gesprächspartnern anderer Kulturen ermöglichen. So finden schon seit einigen Jahren internatio-

nale Zukunftswerkstätten etwa in Sarajevo statt, die sich an junge Geistes- und Sozialwissenschaftler richten; andere Beispiele sind das Euro-Mediterrane Jugendparlament oder Journalistenakademien. Seit 2002 führt das Goethe-Institut im Auftrag des Auswärtigen Amtes auch Projekte im Rahmen des Sonderprogramms Europäisch-Islamischer Kulturdialog durch.

Jugendstudien ermitteln Werte und Ideale muslimischer Jugendlicher zwischen Tradition, Moderne und alternativen kulturellen Mustern in ein und demselben gesellschaftlichen Umfeld wie jüngst in Jakarta für Südostasien. Die Goethe-Institute regen junge Menschen durch Veröffentlichungen auch auf interaktiven Websites zur Reflexion ihrer politischen und kulturellen Umgebung sowie zum Nachdenken über ihre eigenen Perspektiven und Erwartungen an die Welt an. Mit der deutsch arabischen Website »Li-lak« betreibt das Goethe-Institut in Kairo eine sehr erfolgreiche Informations- und Begegnungsplattform. Junge Autoren aus Deutschland und der arabischen Welt behandeln hier Themen wie Sucht, Geschlechterrollen und Religion.

Begegnung und Austausch finden aber auch in Form von Austauschprogrammen für Künstler statt, z. B. von Schriftstellern aus Deutschland und dem Libanon bzw. kürzlich in einem groß angelegten Programm mit der Türkei. 2009 lobte das Goethe-Institut Kairo zum ersten Mal den Deutsch-Arabischen Übersetzerpreis für Belletristik aus, der die Übersetzung deutschsprachiger Gegenwartsliteratur ins Arabische fördert und sie als Instrument der kulturellen Verständigung würdigt.

Bei Austausch und Dialog kann es nie darum gehen, eine Weltsicht oder eine Position geltend zu machen, bzw. diese beim Dialogpartner in den Ländern, in denen das Goethe-Institut arbeitet, durchzusetzen; viel-

mehr geht es immer um eine Förderung des gegenseitigen Verständnisses und des kritischen, aber respektvollen Umgangs selbst mit abweichenden und irritierenden Positionen. Es wäre kontraproduktiv, bestimmte Grenzen in den Geschmacksgewohnheiten des jeweiligen Gastlandes zu überschreiten, weil man damit auch dem Dialogangebot grundsätzlich offen Gegenüberstehenden Probleme bereiten könnte. Wir wollen z. B., dass möglichst viele Studierende die vom Goethe-Institut herausgegebene Kulturzeitschrift »Fikrun wa Fann/Art and Thought« lesen; diese kämen möglicherweise in Schwierigkeiten, wenn auf dem Titelblatt einer Ausgabe zum Thema Liebe zu viel Haut zu sehen wäre. Grundsätzlich sind Liebe und Sexualität für Jugendliche und junge Erwachsene, egal welcher Herkunft und Religionszugehörigkeit, wichtige Themen; sie müssen mit Sorgfalt zum Gegenstand des Dialogs gemacht werden.

Auch Demokratie und autoritäre Führung, der demografische Wandel und natürlich die Frage des religiösen Fundamentalismus, der die Gesellschaften in den Teilen der Welt, von denen wir hier sprechen, mindestens genauso beschäftigt wie uns, sind wichtige Inhalte unserer Arbeit dort. Gerade ästhetische Formen eignen sich oft zur Anregung des Nachdenkens über zentrale Fragen des menschlichen Zusammenlebens, da Kunst Freiräume schafft und konkrete Probleme nicht explizit ansprechen muss. Tabus etwa werden so thematisiert, ohne ausdrücklich benannt zu werden.

Zu unserer Arbeit in Ländern mit muslimischer Mehrheit gehört es auch, muslimisches Leben in Deutschland in all seinen Facetten zu zeigen, denn dies trägt zur Vermittlung der heterogenen kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit in Deutschland bei. So sprach ein Imam aus Bayern in Singapur im Rahmen der Fotoausstellung »Moscheen

in Deutschland« von Wilfried Dechau über den muslimischen Alltag in Deutschland. Auch deutsche Experten mit muslimischem Hintergrund tragen zum Bild einer Gesellschaft im Wandel bei, die von Vielfalt profitiert.

In Ländern mit Defiziten im Bildungs- und Informationswesen oder in der Zivilgesellschaft zählt auch die Unterstützung bei der Professionalisierung in diesen Bereichen und bei der Herausbildung von notwendigen Strukturen zu den Aufgaben des Goethe-Instituts. So wurde z. B. in Erbil im Irak die Arbeit unter anderem mit diesem Ziel wieder aufgenommen. Und vor gut einem Jahr wurde in Gaza-Stadt ein Dialogpunkt Deutsch mit angegliederter Bibliothek eröffnet. Auch Medien über den sonst im islamistischen Umfeld als Tabuthema geltenden Holocaust finden sich dort. Erhebliche Behinderungen gab es aufgrund der strengen Einfuhrbeschränkungen durch Israel. Die Bücher konnten nur mit diplomatischem Auto-Kennzeichen nach Gaza gebracht werden. Da die Menschen dort seit dem Gazakrieg von außen abgeschnitten sind, stellt der Dialogpunkt eine wichtige Verbindung zur Welt dar. Die Goethe-Institute sind in Ländern mit muslimischer Mehrheit, wie in anderen Ländern auch, für den Dialog offen, und zwar sowohl für Eliten, regierungsnah oder -fern, als auch für anders denkende Intellektuelle oder Künstler. Die islamisch geprägte Welt stellt hier keinen Sonderfall dar. Hier haben sich in den letzten Jahren aufgrund der historischen Ereignisse besondere Fronten aufgetan und Stereotype eingestellt. Generell muss aber jeder Kulturdialog vom Sonderfall ausgehen und sich auf das jeweilige spezifische Gegenüber einstellen, sei es in Ländern mit muslimischen Mehrheiten oder anderswo.

Künstler als Schrittmacher moderner Gesellschaften Die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik

Monika Grüters — Politik & Kultur 3/2011

Der niederländische Schriftsteller Cees Nooteboom stellte einmal die Frage, ob nicht die Lektüre der Bibel auch für diejenigen obligatorisch sein sollte, die nie mehr eine Kirche von innen sehen werden. Müssen wir akzeptieren, dass es bei uns ein immer kleiner werdender Kreis ist, der überhaupt noch eine Ahnung davon hat, was in der Bibel geschrieben steht und was somit auch den Kern unserer abendländischen Tradition und Kultur ausmacht?

Die notwendige Einheit einer Gesellschaft und einer Nation setzt eine Selbstvergewisserung durch die eigene Kultur und Identität voraus. Nur wer seine eigene Kultur kennt und schätzt, kann mit Menschen anderer kultureller Prägungen in einen fruchtbaren Dialog treten. Deutschland hat in den vergangenen Jahrhunderten nicht zuletzt durch Zuwanderung und Integration seine Prägung als europäische Kulturnation erfahren. Unsere Kultur ist in ihrer stilistischen Vielfalt und der Fülle ihrer Ausdrucksformen auch das Resultat zahlreicher Einflüsse anderer Kulturen.

Doch wie sind die Beziehungen zwischen den christlichen Wurzeln unserer Kultur und den Veränderungen in unserer gegenwärtigen Lebenswelt? Immer wieder wollen und müssen wir die kulturbildenden Potenziale in der Überlieferung des Christentums auf

ihre Leistungsfähigkeit und Inspirationskraft heute befragen. Wenn eine Kultur sich zunehmend von ihren Wurzeln entfernt, erweitert, aber verändert sie sich auch. Kulturell pluralistische Gesellschaften sind nicht frei von Konflikten. Aber haben nicht gerade Kunst und Kultur das Potenzial, unterschiedliche Kulturen, Künste, Sprachen, Gebräuche und Wertevorstellungen zusammenzubringen und vielleicht gar zu einer Sprache werden zu lassen?

Kunst und Kultur sind immer auch Ausdruck von Humanität. Mehr als andere Politikfelder sucht die Kulturpolitik daher nach Antworten auf die Fragen nach den Kräften und Werten, die unsere Gesellschaft zusammenhalten – ähnlich, wie es die Religionen und ihre Gläubigen tun. Religion, Kirche und Kultur sind keineswegs deckungsgleich, sondern stehen oft in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Gemeinsam ist ihnen, dass sie neue Perspektiven eröffnen, den Blick über Vordergründiges hinaus lenken, das Leben deuten wollen. Gerade die Kunst in allen ihren Sparten, die Künstler selbst sind es, die auch immer Grenzen ausloten.

Auch in der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik (AKBP) geht es uns um die Vermittlung von Werten – um Freiheit, Demokratie und Menschenrechte. Mit einem weitverzweigten Netzwerk an Mittlerorganisations-

onen sind wir weltweit aktiv. Ein Ziel unserer Bemühungen ist es, Begegnungen und Austauschprozesse zwischen den kulturellen Milieus im In- und Ausland zu intensivieren. Je mehr Künstler die Möglichkeit erhalten, für einen längeren Zeitraum Gast in einem anderen Land zu sein, desto stärker werden ihre Eindrücke der fremden Kultur, desto mehr Zeit gibt es für den intensiven Austausch und desto stärker wird andererseits der Eindruck, den sie hinterlassen und wieder mit »nach Hause« bringen.

Diese kulturelle Programmarbeit übernehmen in erster Linie unsere Mittlerorganisationen: das Goethe-Institut mit seinem dichten Netz von Kulturinstituten, das Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) und der DAAD mit seinem weltweiten Lektorennetz und in Deutschland dem Berliner Künstlerprogramm (BKP). Sie alle fördern die Vernetzung von Künstlern untereinander; sie vermitteln ein Bild von der hohen Qualität und großen Vielfalt des künstlerischen Schaffens in Deutschland und tragen zu einem modernen Deutschlandbild bei, denn sie alle leben von der Wirkung der universalen Sprache der Musik, des Tanzes, der Bildenden Künste und Kultur.

Dabei ist das bedeutendste Merkmal deutscher Kulturpolitik die im Grundgesetz verbrieftete Freiheit der Kunst. Sie ist der Grund für die auskömmliche Finanzierung der Kultur durch den Staat. So sollen nicht nur das kulturelle Erbe geschützt, sondern vor allem auch eine künstlerische Avantgarde möglich gemacht werden. Das hier nötige Experimentieren schließt immer das Risiko des Scheiterns mit ein – aber nur so wird Fortschritt möglich. Dieser geht der gesellschaftlichen Wirklichkeit, auch der Wirtschaft, voraus. Und die großen Freiheiten, die Kultur und Wissenschaft in Deutschland genießen, schließen in jedem Fall religiöse Aspekte und Freiheiten mit ein. Viele heutige Kon-

flikte sind kulturell grundiert, deshalb bekommen diese Fragen eine immer größere Bedeutung. Und wer könnte sensibler, empathischer, phantasievoller, also besser damit umgehen als Künstler und Intellektuelle? Auch deshalb spielen artist-in-residence-Programme eine bedeutende Rolle in einer nachhaltigen (auswärtigen) Kulturpolitik.

Oper ist in Vietnam geradezu unbekannt; trotzdem ermöglichte das Goethe-Institut zum Abschluss des Deutschlandjahrs in Vietnam ein außergewöhnliches, interdisziplinäres Musiktheaterprojekt, das am 14. Januar 2011 in Hanoi Premiere feierte: Mehr als 100 Künstler, Sänger, Tänzer und Musiker aus Europa und Vietnam haben wochenlang gemeinsam geprobt, um den Parzival-Stoff nach einem Libretto von Tankred Dorst in Hanoi neu auf die Bühne zu bringen – und es wurde ein interkulturelles Fest mit großer Integrationskraft.

Um unsere engen und vielschichtigen Beziehungen zur Türkei zu stärken, planen wir, nach dem Vorbild der Villa Massimo in Rom und ähnlicher Stipendienprogramme der Goethe-Institute auch in dem Istanbul Stadtteil Tarabya auf dem Gelände der historischen Botschaftsresidenz eine Künstlerakademie: Künstlerinnen und Künstler sollen auch hier die Möglichkeit erhalten, für einen längeren Zeitraum an einem ihnen fremden Ort zu leben, zu arbeiten und sich auszutauschen.

Wir brauchen diese nachhaltigen Verbindungen, diese Netzwerke in den meinungsbildenden Milieus beider Gesellschaften, diese Vernetzung deutscher und internationaler Künstler zur Stärkung des interkulturellen Dialogs – denn Kunst und Kultur sind die entscheidenden Schrittmacher moderner Gesellschaften.

Schlüsselrolle der Kultur

Deutsche Kultur- und Bildungsvermittlung in den arabischen Ländern in Zeiten des demokratischen Aufbruchs

Harald Leibrecht — Politik & Kultur 3/2011

Die revolutionären Prozesse in den Maghreb-Staaten und in der arabischen Welt, gleich wie sie weitergehen und ausgehen werden, haben bereits zu einer grundlegenden »Wende« geführt, die am besten so zu verstehen ist, dass wir es in dieser islamischen Region mit dem Phänomen einer neuen gelebten Mündigkeit zu tun haben. Gegen soziale Ungerechtigkeiten, politische Unterdrückung und für ihre Freiheit sind mutige Bürgerinnen und Bürger auf die Straße gegangen, so dass diese Wende eine wahrhaftige Chance für Demokratie und Menschenrechte bietet, wie sie bis vor kurzem noch kaum vorstellbar erschien. Demnach ist Mündigkeit zunächst Dreh- und Angelpunkt innerhalb eines alten terminologischen und programmatischen Kanons aus der Zeit der Aufklärung, wobei zwischen Wissen, individueller Freiheit und gesellschaftlichem wie wirtschaftlichem Fortschritt eine unauflösbare Verbindung besteht. Eine Verbindung, die nun über die »westliche« Weltgemeinschaft hinaus auch in den arabischen Ländern Einzug erhalten hat und dort wirkt. Welche Rolle kann hierbei der Kultur- und Bildungsvermittlung beigemessen werden und worauf sollte unser besonderes Augenmerk gerichtet sein?

Kulturarbeit und Bildungsarbeit gestaltet sich im Zuge der aktuellen Entwicklungen in der arabischen Welt durchaus schwie-

rig. Und dennoch ist diese gerade jetzt unverzichtbar. Denn seit vielen Jahren richtet sich die Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik in Deutschland so aus, dass ihre Kultur- und Bildungsprojekte immer direkt bei den Menschen in den Partnerländern ankommen und ihnen auch immer direkt zum Nutzen gereichen. Bis zum demokratischen Aufbruch haben hier als ganz entscheidende Akteure das Goethe-Institut, die deutschen Auslandsschulen, die Alexander von Humboldt-Stiftung, das Institut für Auslandsbeziehungen, der Deutsche Akademische Auslandsdienst und viele weitere deutsche Institutionen und Wissenschaftskooperationen einen ganz wesentlichen Beitrag dazu leisten können, dass sich für die konventionelle Diplomatie scheinbar fest versiegelte Türen zwischen Staaten und Kulturen immer wieder einen großen Spalt geöffnet haben. Daher muss sich der kulturelle Austausch im Rahmen der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik auch nach den aktuellen Wandlungsprozessen immer so vollziehen, dass er auf gleicher Augenhöhe stattfindet. Das schließt mit ein, dass die Kultur des Partnerlandes in vollem Umfang respektiert wird und der Austauscharbeit ständig eine Grundlage ist.

Besonders verweisen uns die derzeitigen Veränderungen in der arabischen Welt auf das Gebot einer neuen Konsequenz in der

Wertebindung. Denn Freiheit, Demokratie und Menschenrechte werden in diesen Ländern als gesellschaftliche Zielvorstellungen nicht nur eingefordert, sondern bilden zugleich auch die Grundvoraussetzung für den weiteren Schaffungsprozess rechtstaatlicher Institutionen. Diese universellen Werte sind unentbehrlich, wenn das Potenzial der Menschen gefragt ist, ihre Zukunft aktiv auszugestalten und auch nach eigenem Empfinden endlich wieder Teil der Weltgemeinschaft zu sein und dauerhaft Teilhabe an der neu erkämpften Freiheit zu erfahren.

Ein Blick auf die heranwachsende oder bereits herangewachsene Generation in den arabischen Ländern gibt darüber Auskunft, dass der Anteil der unter 25-Jährigen hier jeweils schon fast die Hälfte beträgt – mit beispielsweise 52 % in Ägypten, 47 % in Libyen, 42 % in Tunesien und sogar 65 % im Jemen (Quelle: *The Economist*, 19. bis 25. Februar 2011). Damit verbindet sich zugleich eine neue Notwendigkeit, besonders auch im Kultur- und Bildungsbereich diese jungen Menschen zu erreichen und ihrem Verlangen nach Wissen und Fortschritt gerecht zu werden. Um aus den revolutionären Umbrüchen zu dauerhaften Strukturen zu gelangen, wird auch zukünftig eine permanente Austausch- und Kontaktmöglichkeit mit der deutschen Wissenschaftswelt sehr zuträglich sein. Hierzu bedarf es eines weiteren Auf- und Ausbaus von Netzwerken wie sie beispielsweise bereits vom Deutschen Akademischen Austauschdienst oder der Alexander von Humboldt-Stiftung für Schüler, Studierende und Wissenschaftler beider Kulturkreise unterhalten werden.

Es ist daher erfreulich, dass Deutschland auch in diesem Bereich den friedlichen und reformorientierten Kräften in der Freiheits- und Demokratiebewegungen zur Seite steht. In besonderer Weise wurden durch den sogenannten Bildungsfonds des Bundesminis-

teriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung – als Teil eines langfristigen Partnerschaftsprogramms – schon kurze Zeit nach dem Beginn der Transformationsprozesse in Nordafrika konkrete Maßnahmen zur Qualifizierung junger Menschen ergriffen. Dabei geht es schwerpunktmäßig um arbeitsmarktorientierte Aus- und Weiterbildungsangebote sowie um Programme für Existenzgründungen, von denen einige besonders auf die jüngeren Generationen zugeschnitten sind.

Um demokratische Wertvorstellungen weiterhin in nachhaltige Strukturen für Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Verwaltung zu überführen und den Geist der Mündigkeit und Freiheit darin fest zu verankern, kommt der Kultur und Bildung in jedem Falle eine strategische Schlüsselrolle zu, weshalb es diesen Bereich weiter zu fördern und zu bekräftigen gilt. Als Kapital für die Zukunft dieser Region wird dieser Bereich unverzichtbar sein.

Wider den Geist des Ressentiments

Claudia Roth — Politik & Kultur 3/2011

In den Beziehungen zwischen Politik und Kultur haben Nähe und Ferne jeweils eigene Rechte. So ist es nicht nur legitim, sondern wichtig und richtig, dass Künstlerinnen und Künstler sich einmischen und auch den politisch Verantwortlichen gewissermaßen »auf die Pelle« rücken, um sie für neue Probleme, Sachlagen und Aufgaben zu sensibilisieren. Ohne solche Impulse wäre der politische Diskurs steril, fad und langweilig.

Hoch bedrohlich wäre es dagegen, wenn Staat und Politik eine Nähe zu den Künstlern suchten, die wir aus autoritären Staaten kennen – wenn sie nämlich die Kunstautonomie verletzen und die Kreativen mit Zensur und Verfolgung überziehen würden. Zum Glück sind Freiheit und Unabhängigkeit der Künste bei uns weithin geachtet. Zensorischer und repressiver Ungeist trifft sehr schnell auf den Widerspruch einer lebendigen Zivilgesellschaft, die sich die Rede- und Gedankenfreiheit nicht nehmen lässt – und die auch sehr kritisch reagiert, wenn das anderswo versucht wird, wie nicht zuletzt die Reaktionen auf die Verhaftung Ai Weiweis in China zeigen.

Doch was für die Kultur im engeren Sinne, für Künste und auch Kulturinstitutionen gilt, gilt leider nicht entsprechend für das kulturelle Leben im weiteren Sinn. Respekt und Achtung für andere Lebensweisen, All-

tagskulturen und Religionen sind oft nicht so entwickelt, wie es geboten wäre. Hier werden auch von Politik und Verwaltung immer wieder Unterschiede gemacht, die durch unsere Verfassung nicht gedeckt sind. Politiker und Bürokraten haben ausdrücklich keine »Deutsche Leitkultur« zu definieren, um andere Kulturen zu unterwerfen. Sie haben ausdrücklich keine Religionsmonopole aufzurichten, um etwa ein »christliches Abendland« gegen andere Religionen in Stellung zu bringen. Wer es dennoch tut, wie Innen- und Verfassungsminister Friedrich, der den Islam aus Deutschland historisch ausgrenzen will, wird dem Neutralitätsgebot unserer Verfassung nicht gerecht.

Und was Minister Friedrich macht, ist beileibe kein Einzelfall. Ich erinnere an den sogenannten »Muslim-Test«, den die Landesregierung von Baden-Württemberg vor einigen Jahren propagierte, oder an diskriminierende Zuzugsregelungen, wonach Ehepartner vor allem aus muslimischen Ländern Deutschkenntnisse nachweisen müssen, solche aus den USA oder Japan dagegen nicht. Und jenseits der Politik und des staatlichen Handelns, in zahlreichen Medien und Internetforen, ist die Lage oft noch erschreckender. Hier wird flächendeckend und offensiv islamophobes ebenso menschenverachtendes Denken gestreut, mit willkommener Unter-

stützung von Machwerken wie dem Buch von Thilo Sarrazin, das durch wichtige Medien regelrecht gepusht wurde. Ja, es existiert inzwischen sogar eine ganze »Ressentiments-Industrie«, die von immer neuen und doch immer gleichen »Enthüllungen« über »den« Islam lebt, und die so tut, als hätten wir es beim Islam mit einem monolithischen Block zu tun und nicht mit einer riesigen Vielfalt von Strömungen und Richtungen.

Was da an vorurteilsgeleitetem Denken mit voller Wucht über uns hereinbricht, hat der frühere Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, bereits 1999, kurz vor seinem Tod, scharfsichtig beschrieben, als er das herrschende Islambild mit dem Bild vom Judentum im 19. und frühen 20. Jahrhundert verglich.

Besonderes Gewicht bekommt im islamophoben Diskurs ein Element, das ich als ehemalige Theaterdramaturgin probenhalber als »performative Selbstrechtfertigung« bezeichnen möchte. Denn es ist schon auffällig, wie die Autoren des Ressentiments und die sie fördernden Politiker die allermeisten ihrer Äußerungen mit einer potemkinischen Fassade aus Liberalität und Progressivität einkleiden. Die reaktionärsten Politiker, die jahrzehntelang gegen Frauenrechte kämpften, tun so, als bekämpfen sie den Islam nun plötzlich im Namen der Rechte der Frau. Rassistische und radikal antiislamische Weblogs gerieren sich als die letzten Vertreter der liberalen Demokratie. Und Sarrazin kämpft natürlich im Namen der Redefreiheit: »Man wird ja wohl noch sagen dürfen ...«.

Bezeichnend ist auch, dass das Lager, das hier gebildet wird, sich neuerdings auch als christlich-jüdisches Abendland definiert. Also jahrhundertlang verfolgte Angehörige jüdischen Glaubens werden mit eingemeindet, wenn es um die Ausgrenzung von Muslimen geht, im Kampf gegen das Zerrbild eines angeblich stets gewalttätigen, un-

demokratischen und repressiven, in seinem Charakter vorgeblich nicht reformierbaren Islam. Gegen ein solches ausgrenzendes und islamfeindliches Denken, das den öffentlichen Diskurs vergiftet und dem politischen Populismus den Boden bereitet, brauchen wir heute nichts Geringeres als eine neue Aufklärung. Und ich bin der Zeitung Politik & Kultur sehr dankbar, dass sie mit dem Schwerpunktthema Islam hierzu einen Beitrag leistet. Ich bin auch Feuilletonredakteuren wie Patrick Bahners dankbar, dass sie mit engagierten Streitschriften die Mythen und Halbwahrheiten des antimuslimisch-islamfeindlichen Ressentiments analysieren. Ich wünschte, viele weitere Autoren folgten diesem Beispiel, viele Medien aus den Bereichen Wort, Bild und Ton. Denn wer via Populismus Auflage und Quote steigern oder als Politiker Wähler mobilisieren will, der tut dies auf dem Rücken von Minderheiten, auf dem Rücken der Demokratie

Ich wünschte mir auch ein noch geschärfteres Bewusstsein von den Gefahren des Populismus und des Ressentimentdenkens auch bei Kreativen. Denn wer zulässt, dass Ausgrenzung und Diskriminierung in der Alltagskultur salonfähig werden, der muss damit rechnen, dass die Autonomie von Kunst und Kultur das nächste Opfer ist.

Guten Morgen, Abendland!

Islam, Kultur und Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik

Ulla Schmidt — Politik & Kultur 3/2011

Der Islam ist Teil der europäischen Geschichte und der europäischen Gegenwart. Die Tradierung und Weiterentwicklung der Philosophie und Wissenschaft der Antike durch die Wissenskultur der Araber, Perser und Juden haben wesentlich zum wissenschaftlichen und kulturellen Aufstieg des Abendlandes beigetragen. Muslime, Juden und Christen verbindet eine gemeinsame Geschichte, eine Geschichte der Konflikte, aber auch eine Geschichte der Ideen.

Die islamisch geprägte Kultur als Teil der europäischen und deutschen Identität ist längst Realität. Sie ist auch in der Kunst- und Kulturszene zunehmend erfahrbar. Das Beschwören einer christlich-jüdischen Leitkultur widerspricht der Tatsache, dass in Deutschland mehr als 4 Millionen Muslime leben und die Gesellschaft zunehmend mitgestalten. Unser Vertrauen in die Überzeugungskraft zivilisatorischer Werte wie Demokratie, Bürgerrechte und Meinungs- und Pressefreiheit sollte gerade mit Blick auf die Revolution in den arabischen Ländern soweit gestärkt sein, dass sich das Festhalten an der deutschen Leitkultur überholt. Der arabische Frühling macht deutlich: Demokratie und universelle Menschenrechte sind nicht allein die Werte westlicher Gesellschaften. Der demokratische Aufbruch in der arabischen Welt ist eigenständig entstanden. Er ist ein Ergeb-

nis vielfältiger kultureller Begegnungen. Der Schriftsteller Chalid al-Chamissi aus Kairo schrieb für die FAZ (13. März 2011): »Die Kultur war einer der Hauptflüsse, aus denen sich die Revolution bisher gespeist hat.« Globaler kultureller und medialer Austausch, Mobilität, Tourismus, Wirtschaftsbeziehungen, Fernsehen und Internet, aber auch gezielte Aktivitäten im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit und der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik prägen die politische und gesellschaftliche Landschaft. Internetnutzer, Bildungs- und Kulturakteure sind die Protagonisten der Revolution und tragen die Transformation. Die deutschen Mittlerorganisationen der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik wie das Goethe-Institut, der Deutsche Akademische Austauschdienst oder das Deutsche Archäologische Institut tragen mit ihren Aktivitäten in islamischen Ländern wie auch in Deutschland in erheblichem Maß zum interkulturellen Dialog bei. Hiwaruna, der deutsch-arabische Kulturdialog, der euro-islamische Dialog, Seminare für Kulturakteure oder das Forum Kulturpolitik des Goethe-Institutes sind nur einige Beispiele für eine wachsende Zahl deutsch- bzw. europäisch-mediterraner Initiativen und Institutionen. Im interkulturellen Dialog spielt die zunehmende Zahl der Künstler, Kulturschaffenden und Experten mit Migrations-

hintergrund eine wichtige Rolle. Dabei formt sich ein Bild von Deutschland, das die geschichtsbezogene Vorstellung des Landes der Dichter und Denker bereichert und Deutschland in den globalen kulturellen Zusammenhängen verankert. Die deutsche Philosophie und Wissenschaft oder deutsche Erfindungen, welche die Weltgeschichte prägten, tragen noch immer erheblich zu einem positiven Deutschlandbild in islamisch geprägten Ländern bei. Und dabei wird das immer schon regional vielfältige Deutschland noch bunter. Die kulturelle Vielfalt im Inneren prägt den kulturellen Austausch mit seinen Rückwirkungen auf die Integration im Inneren. Kulturelle Ströme weichen damit nationale Grenzziehungen auf. Werden viele Imame in Deutschland ausgebildet und sozialisiert, wirkt dies längerfristig über deutsche Grenzen hinaus. Stellen Künstler mit muslimischen Hintergrund in Deutschland oder deutsche Künstler im Ausland aus, kann dies starre Zuschreibungen aufweichen, denn die Sprache der Kunst ist universell. Die Teilnahme von deutschen Künstlern, die in zwei Kulturen beheimatet sind, wird den kulturellen Austausch und auch das Bild von Deutschland in der islamisch geprägten Welt in Zukunft stärker mitformen.

In vielen Ländern Europas wachsen muslimische Bevölkerungsanteile und die Vielfalt globaler kultureller Ströme nimmt zu. Deshalb ist es sinnvoll, den Dialog und den Austausch mit islamisch geprägten Kulturen im Rahmen der Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik nicht auf eine nationale Perspektive einzuschränken. Das Konstrukt einer christlich-jüdischen Leitkultur deutscher Lesart richtet sich vor allem nach innen und ist im interkulturellen Dialog wenig hilfreich. Die mutigen Freiheitskämpfer in den arabischen Ländern wecken uns auf und widerlegen allzu starre Zuschreibungen wie Demokratieunfähigkeit oder indoktrinierte Ge-

folgsamkeit. Die Freiheitsbewegungen in den arabischen Ländern, welche die Welt verändern werden, sollten uns Anlass sein für Offenheit, Dialogbereitschaft und Akzeptanz gegenüber den islamisch geprägten Kulturen. Unsere Aufgabe ist es, mit aller Offenheit, aber auch mit geradem Rücken, in der globalen, europäischen und inländischen Vielfalt der Kulturen für Werte wie Demokratie, Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und Frauenrechte einzustehen, aber auch für kulturelle Vielfalt statt Einfalt oder Zwiespalt. Und dazu gehört auch die Erkenntnis, dass Menschen anderer Kulturen mit uns leben und unsere Kultur mitprägen, egal ob wir das wollen oder nicht.

Weltweite Krisenerfahrung

Stefanie Ernst im Gespräch mit Klaus-Dieter Lehmann — Politik & Kultur 5/2011

Stefanie Ernst spricht mit Klaus-Dieter Lehmann, Präsident des Goethe-Instituts, über die Auswirkungen von 9/11 auf eine der bedeutendsten Mittlerorganisationen der deutschen Auswärtigen Kultur- und Bildungspolitik.

Wie reagierten die Goethe-Institute weltweit auf die Ereignisse des 11. September 2001?

Für die Goethe-Institute war der 11. September und seine Konsequenzen ein einschneidendes Erlebnis. Als weltweit tätiges Kulturinstitut wurden wir allerdings bereits zuvor mit einer Reihe von Konflikten in schwierigen Ländern in anderen Weltgegenden konfrontiert, sodass die Arbeit, die wir nach den Anschlägen geleistet haben, zwar intensiviert wurde, die Art und Weise aber, wie wir anschließend in und mit Zivilgesellschaften agierten, bereits erprobt war. Herausforderungen, denen Goethe-Institute im arabischen Raum, in Asien oder in Afrika begegneten, haben bereits im Vorfeld des 11. September unsere Sensibilität geschärft. Somit konnten wir Instrumente nutzen, die bereits vorhanden waren.

Die existenten Krisenerfahrungen haben folglich dazu geführt, dass im Anschluss an den 11. September

keine Sprachlosigkeit und Ohnmacht einsetzten, sondern der Dialog mit dem Islam geführt werden konnte. Wie aber kann man ein solches einschneidendes Ereignis überhaupt kulturell aufarbeiten?

Es ist auffallend, dass die Muster, die durch den 11. September ausgelöst wurden, im Hinblick auf die Konfliktbewältigung stark verengt wurden. Immer, wenn eine Katastrophe, ein terroristischer Anschlag in der Welt stattfindet, dann wird fast automatisch das Konfliktmuster islamischen Fundamentalismus gegen die westliche Welt herausgestellt. Gleichzeitig ist die Wachsamkeit ebenso wie die Sensibilität gegenüber anderen Prozessen zurückgegangen. Diese Betrachtung ist zu einfach und muss kritisch hinterfragt werden. Der 11. September wirkt wie ein Schlaglicht, das grell diesen Punkt beleuchtet und andere Problemzonen im Schatten verschwinden lässt. Dazu haben die Bilder, die um die Welt gingen, viel beigetragen. Das Goethe-Institut kam durch seine Analysen zu dem Ergebnis, dass die Welt sehr viel fragmentierter, sehr viel unterschiedlicher ist als das, was uns die Deutungen des 11. September glauben machen wollen. Folglich ist es für uns wichtiger, Prozesse anzustoßen und nicht das Blickfeld auf die reine Konfrontation zu verengen.

In den letzten Jahren haben wir deshalb sehr viel stärker zivilgesellschaftlich gearbeitet als zuvor. Das bedeutet, dass wir in Ländern mit Konfliktpotenzial, denn über die reden wir ja hier, nicht primär als Kulturvermittler auftreten, sondern versuchen, eine Infrastruktur für kulturelle Ausdrucksmöglichkeiten und Austausch in dem jeweiligen Land zu schaffen. In Ländern, in denen die Menschen um das nackte Überleben kämpfen, rückt Kunst und Kultur in den Hintergrund, wird verdrängt, reduziert, zensiert oder verfemt. Andererseits kann Kultur gerade unter solchen Bedingungen Alternativen entwickeln, Sprachlosigkeit überwinden, Hoffnung geben. Unsere Ansätze sollen deshalb Potenziale identifizieren, Talente fördern, kulturelle Infrastruktur schaffen und damit den Kulturakteuren und Künstlern Instrumente für ihre Arbeit geben. Wenn wir in Afghanistan Theaterproduktionen ermöglichen, in Ägypten Filmemacher ausbilden, in Afrika Künstler aus den verschiedenen Ländern in Festivals zusammenführen, dann entsteht eine selbstbestimmte kreative Arbeit – Kern einer Zivilgesellschaft. Das können dann für uns stabile Partner werden. Und ich glaube, dass diese Art von Vorgehen sehr fruchtbar ist. Das gilt sowohl für die islamistisch-fundamentalistischen Länder, als auch für die Länder mit prekären Systemen und für jene, die sehr unterschiedliche Geschwindigkeiten in der Entwicklung haben, wie zum Beispiel China mit einer sehr, sehr schnellen wirtschaftlichen Entwicklung, die von einer stark ausgebremsten gesellschaftlichen Entwicklung flankiert wird. Durch dieses Vorgehen werden wir wirksam, ohne dass wir von außen aufpfropfen oder Klischees benutzen.

Ein einheitliches Vorgehen aller Goethe-Institute in Erinnerung an die Anschläge von vor zehn Jahren existiert nicht. Wichtiger als der Rückblick ist

also die Stärkung der Zivilgesellschaft in bestimmten Regionen, um in Zukunft Ähnliches zu vermeiden?

Für die USA war der 11. September ein besonders tiefer Schock, denn Amerika wurde das erste Mal in seiner Geschichte – abgesehen von Pearl Harbor im 2. Weltkrieg – im eigenen Land angegriffen. Andere Länder kannten diese Verletzlichkeit ihrer eigenen Sicherheit schon früher. Diese Erfahrungen haben sich in das jeweilige kollektive Gedächtnis der Menschen eingebrannt. Im kollektiven Gedächtnis der USA existierte aber eine solche Verwundbarkeit bis dato nicht. Die USA haben auch einen hohen Blutzoll gezahlt, von der wirtschaftlichen Belastung ganz zu schweigen. Folglich wird die zehnjährige Wiederkehr des 11. September auch in den USA anders begangen werden als zum Beispiel in europäischen Ländern. Die schrecklichen Geschehnisse waren natürlich nicht nur für die USA und damit für unsere Arbeit einschneidend. Sie waren für die ganze Welt ein unauslöschliches Fanal.

Diesem Fanal ist vieles vorausgegangen, das zu solchen apokalyptischen Bildern geführt hat. Zum einen wäre hier neben dem religiösen Fanatismus der Prozess der Entkolonisierung zu nennen mit allen Folgeerscheinungen korrupter und despotischer Nachfolge-Systeme, dann der Zusammenbruch der Sowjetunion mit neuen Friktionen, Turbulenzen und Nationalismen und letztlich, wenn Sie so wollen, auch die Entkolonisierung im Inneren von Gesellschaften, also sexuelle, soziale, religiöse und ethnische Umbrüche und die weltweite Mobilität. Das alles sind ungeheuer komplexe Vorgänge, die Konfrontationspotenziale in sich tragen, die auch zu solchen Katastrophen wie 9/11 führen können, bei denen die Feindbilder mit vernichtender Härte gezeichnet werden. Diese harte Klischeebildung mit der ausschließlichen Fixierung auf Konflikte muss durch

unterschiedliche Vorgehensweisen gebrochen werden. Sie lässt keine Prozesse und keine Alternativen zu und endet in Katastrophen. So ist es auch zu verstehen, dass die Goethe-Institute keine einheitliche Vorgehensweise im Gedenken an 9/11 vorgeben, sondern sehr spezifisch entsprechend der regionalen Gegebenheiten in der Welt in angemessener Form reagieren.

In Nordafrika und dem Nahen Osten haben wir mit dem arabischen Frühling eine andere Form der Auseinandersetzung erlebt. Sie beruhte nicht auf fundamentalistischen oder ideologischen Ideen, sie war eine kulturelle und intellektuelle Bewegung, getragen von jungen Leuten, die durchaus gut ausgebildet und kulturell interessiert waren. Die Menschen dort wollten keiner verlorenen Generation angehören, sie akzeptierten nicht mehr, dass die korrupten Regime das Sagen haben. Sie wollten eine eigene Lebensplanung. Eine gestärkte Zivilgesellschaft schafft Auswege aus Zwangslagen und setzt der Angst etwas entgegen. Meiner Meinung nach kann das der Beginn eines neuen revolutionären Zeitalters sein. Und wir sind gut beraten, es zu unterstützen, denn sonst besteht die Gefahr einer erneuten Radikalisierung. Viele der Akteure waren vertraut mit den Goethe-Instituten, teilweise bei berufsbildenden Maßnahmen als Filmemacher, Videojournalisten oder Verlagsexperten, teilweise als Stipendiaten und in Austauschprogrammen.

Die Goethe-Institute im arabischen Raum werden von den dortigen Akteuren also als verlässlicher Partner angesehen?

Absolut. Die Goethe-Institute sind für die Menschen, die im Nahen Osten Veränderungen bewirken wollen, Anlaufstellen und Freiräume, die sie für vertrauenswürdig erachten und an denen sie sich treffen und aus-

tauschen. Viele Organisationen im Nahen Osten und in Afrika haben ihre Partner verloren, weil sie in der Vergangenheit notgedrungen mit Regierungsstellen zusammenarbeiten mussten. Die Goethe-Institute haben neben den staatlichen Stellen auch immer mit Akteuren der Zivilgesellschaft, der Kunst und Kultur zusammengearbeitet, die heute eine entscheidende Rolle spielen. Das zeigt, dass es gerade in Umbruchzeiten nicht unbedingt die strukturierten Regierungsorganisationen, sondern die NGOs und die privaten Akteure sind, die dann eine Chance bieten, weiterzuarbeiten, ohne bei Null anfangen zu müssen.

Wie gehen die NGOs vor Ort mit dem Vorwurf der deutschen Doppelmoral um? Auf der einen Seite unterstützt Deutschland die Kultur und die Demokratisierungsprozesse im Nahen Osten, auf der anderen Seite liefert Deutschland Panzer nach Saudi-Arabien. Eine bestimmt nicht ganz einfache Situation.

Es ist eine Gratwanderung! Uns kommt unsere Unabhängigkeit zugute. Unsere Glaubwürdigkeit wird anerkannt. Wir werden nicht als politische Einrichtung, sondern als kulturelle Organisation wahrgenommen, zu Recht.

Spielt der Dialog mit der islamischen Welt, der im Zuge des 11. September intensiviert wurde, in der heutigen auswärtigen Kulturpolitik noch eine so große Rolle wie kurz nach den Anschlägen in New York?

Ganz bestimmt, allerdings hat sich die Herangehensweise meiner Meinung nach in zweierlei Hinsicht geändert. Zum einen hat man erkannt, dass die Vielfältigkeit der Prozesse Beachtung finden muss und man nicht mit einem monolithischen Block arbeitet. Dazu hat die Entwicklung im Nahen Osten und Nordafrika viel beigetragen. Wir dokumentieren das ganz aktuell in dem neu-

en Goethe-Sonderheft von »Art & Thought«, in dem rechtzeitig zur zehnjährigen Wiederkehr von 9/11 die Reaktionen und Veränderungen von internationalen Autoren dargestellt werden. Zum anderen, so hoffe ich, wird das verfügbare Geld künftig koordinierter ausgegeben. Ansätze sind zumindest zu sehen. Jede Organisation, jedes Ministerium verfolgt bevorzugt eine eigene Vorgehensweise. Wir könnten sehr viel erfolgreicher sein, wenn Fragen der kulturellen Vermittlungsarbeit, der Entwicklungsarbeit und der wirtschaftlichen Zusammenarbeit in den besonders intensiv betroffenen Gebieten abgestimmter betrachtet werden. Hier müssen die Bereiche stärker untereinander kooperieren, ohne dass sie ihre spezifischen Profile aufgeben müssen. Voneinander abgeschottetes Denken und Handeln ist nicht unbedingt effektiv.

Ich danke Ihnen für das Gespräch.

»Das Wunder vom Nil«

Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 2/2011

Sie waren fünf Jahre Hörfunkkorrespondent in Kairo. Wenn Sie zurückblicken, wie unterscheidet sich die Situation heute von der vor einigen Jahren?

Ich bin ins gleiche Land gereist, aber habe ein neues Volk kennengelernt. Ich habe gesehen, dass unter diesem bleiernen Mantel aus Bevormundung, Fremdbestimmung und Angst mutige Menschen gelebt haben. Ich habe unglaublich viel Zivilcourage erlebt. Die Ägypter haben in der größten Not, als sie Plünderern und Verbrechern ausgeliefert waren, weil die Polizei sie im Stich gelassen und gleichzeitig die Gefängnistore geöffnet hat, den Sinn fürs Gemeinwohl entdeckt. Sie haben sich schnell und auf eine kaum für möglich gehaltene Weise organisiert, Bürgerwehren gebildet und sich selbst verteidigt. Auch wenn's kitschig klingt: Ich möchte das, was hier in der ersten Februarhälfte geschehen ist, als das Wunder vom Nil bezeichnen. Unzählige Ägypter haben unter dem Regime gelitten. Es gab genug offene Rechnungen. Von den Demonstranten ging zu keiner Zeit Gewalt aus. Wann immer jemand aggressiv zu werden drohte, schritten andere Demonstranten ein und riefen zur Friedfertigkeit auf.

Was meinen Sie, wird die Demokratiebewegung auch Auswirkungen auf Kunst und Kultur in Ägypten haben?

Davon bin ich felsenfest überzeugt. Diese 18 Tage auf dem Tahrir-Platz und deren friedlicher Ausgang wird Dichter und Künstler beflügeln. In diesen Tagen ist viel Kreativität aufgeblitzt. Auf dem Tahrir campierten Sänger, Maler und Schriftsteller neben Muslimbrüdern, Bloggern und Computernerds. Sie alle haben zusammen etwas Unglaubliches erreicht. Das wird sich in Kunst und Literatur niederschlagen.

Welche Bedeutung haben die sozialen Netzwerke wie Facebook für Meinungsfreiheit? Entsteht dadurch so etwas wie Pressefreiheit?

Die neuen Medien sind enorm wichtig. Nicht ohne Grund hat das Regime das Internet gesperrt und die Mobilfunknetze abschalten lassen. Ich würde deswegen aber nicht von einer »Facebook-Revolution« sprechen. Die modernen Medien haben es natürlich vor allem anfangs ermöglicht, dass große Massen mobilisiert werden konnten. Die modernen Medien sorgen dafür, dass Informationen auf sehr vielfältigen Wegen ihre Empfänger erreichen. Autokraten werden es immer schwerer haben, die Leute für dumm zu verkaufen.

Welche Rolle spielt Al Jazeera im Moment in Ägypten und im arabischen Raum?

Die Satellitenkanäle haben eine sehr wichtige Rolle gespielt. Weniger für die Demonstranten, aber mehr für die Weltöffentlichkeit. Es ist einfach unglaublich wichtig, dass Augenzeugen da sind, die das Geschehen weitergeben. Vielleicht wäre die ägyptische Revolution sonst in einem Blutbad geendet. Al Jazeera wurde ja sogar verboten und die Büroräume wurden verwüstet. Zwei, drei Tage lang wurde regelrecht Jagd auf ausländische Journalisten gemacht.

Müssen wir unsere Berichterstattung und Auseinandersetzung mit den Entwicklungen im Nahen Osten noch einmal überdenken?

Das sollten wir wirklich. Eine der ersten Fragen, die an uns Journalisten vor Ort aus Deutschland herangetragen wurde, war: Welche Gefahren birgt dieser Volksaufstand, droht eine islamistische Diktatur etc. Viele Journalisten, Politiker und Experten im Westen sehen im Nahen Osten nur ein Pulverfass, an dem die brennende Lunte immer kürzer wird. Mir ist in diesen Revolutionstagen in Kairo sehr aufgefallen, dass diese angstbesetzte Wahrnehmung fast schon paranoide Züge angenommen hat. Der Nahe Osten ist ein schwieriges Pflaster. Aber die Führungen im Westen haben viel zu lange kritiklos und fraglos auf Autokraten in den arabischen Ländern gesetzt. Über Jahrzehnte ist hier sehr viel intellektuelles und künstlerisches Potenzial unterdrückt worden. Länder wie Ägypten, Tunesien, Algerien oder Sudan sind deswegen heute in einer schwierigen Lage. Ich hoffe aus ganzem Herzen, dass diese bleiernen Zeiten hier wirklich zu Ende gehen und sich florierende Zivilgesellschaften bilden können.

Vielen Dank für das Gespräch.

Türkei – Modell für die arabischen Länder

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 6/2011

Seit Anfang des Jahres spricht die ganze Welt vom »arabischen Frühling«. Die Menschen in Tunesien, Ägypten und Libyen haben sich ihrer langjährigen autokratischen Herrscher entledigt. Im Jemen und in Syrien halten Demonstrationen und Rufe nach Regimewechsel an. In die Jahrzehnte währende Stagnation der arabischen Länder ist Bewegung gekommen. Endlich. Aber leider spät. Möglicherweise zu spät.

Die Bezeichnung »arabischer Frühling« ist ein Euphemismus. Die Entwicklung in diesen Ländern ist besorgniserregend. Von demokratischem Aufbruch kann bislang keine Rede sein. Wie auch? Demokratie ist nur möglich, wenn die Voraussetzungen dafür geschaffen werden. Neben einem mündigen Volk bedarf es dazu wirtschaftlicher Perspektiven und zivilgesellschaftlicher Strukturen. Deren Aufbau und die Herausbildung eines demokratischen Bewusstseins in allen Teilen der Bevölkerung werden Jahre, wenn nicht Jahrzehnte dauern. Ägypter, Tunesier und Libyer können nicht die Demokratie Modelle von Deutschland, Frankreich oder Belgien kopieren. Sie müssen ihre gesellschaftlichen, kulturellen, geschichtlichen und religiösen Eigenheiten berücksichtigen und eigene demokratische Profile entwickeln. Die Staaten des sogenannten »arabischen Frühlings« stehen – drastisch formuliert – auf der

Kippe. Die Situation ist weitaus dramatischer, als es die von Hoffnung auf positive Entwicklungen genährte Berichterstattung in westlichen Medien erahnen lässt. Die Jahrzehnte lange Erstarrung des politischen Systems ging einher mit ausgeprägtem Nepotismus und notorischer Kleptomanie. Das ägyptische und tunesische Volk ist systematisch von der herrschenden Elite ausgeplündert, politisch entmündigt, geistig eingengt und in die Armut gedrängt worden. Die drängenden Probleme heißen heute: Arbeitslosigkeit, Jobmangel, soziale Schieflage, Bildungsnotstand.

Wer kann helfen? Europa müsste seinen geographischen Nachbarn helfen – mit Wirtschaftshilfe und Aufbauprogrammen. Aber die EU ist mit der Schuldenkrise und der Rettung ihrer Gemeinschaftswährung mehr als beschäftigt. Den USA droht die eigene Pleite, und sie gelten vielen Arabern aufgrund ihrer Nahostpolitik auch als unglaubwürdig. Das rohstoffhungrige China hilft nicht uneigennützig. Ägypten und Tunesien haben nichts, was China dringend braucht. Die Araber müssen sich folglich selbst helfen.

In dieser entscheidenden Phase ist Ende September der türkische Regierungschef Recep Tayyip Erdoğan mit großer Entourage nach Nordafrika gereist. Er hat sein Land als mögliches Vorbild ins Spiel gebracht. Die

Türkei, so seine Botschaft, sei ein mehrheitlich muslimisches Land mit einer demokratisch gewählten Regierung. Die Türkei, so Erdoğan, sei der Beleg dafür, dass Islam und Demokratie miteinander vereinbar seien.

Artikel 2 der türkischen Verfassung lautet: »Die Republik Türkei ist ein im Geiste des Friedens der Gemeinschaft, der nationalen Solidarität und der Gerechtigkeit die Menschenrechte achtender, dem Nationalismus Atatürks verbundener [...] demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat.«

Die wichtigen Schlüsselwörter sind: demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat. In der Türkei herrscht seit 1935 qua Verfassung eine strikte Trennung zwischen Staat und Religion. Seit neun Jahren regiert Recep Tayyip Erdoğan in der Türkei. Seit neun Jahren mutmaßen seine Gegner, der 57-Jährige habe eine geheime Agenda, mittels derer er das Land in einen »islamischen Gottesstaat« verwandeln wolle. Seit neun Jahren erlebt die Türkei einen rasanten wirtschaftlichen Aufschwung. Das Pro-Kopf-Einkommen hat sich verdreifacht, das Brutto sozialprodukt verdoppelt. Die Türkei ist zur 16. größten Wirtschaftsnation der Welt aufgestiegen. Religiöse und ethnische Minderheiten haben heute mehr Rechte als vor 2002. Der Justizapparat wurde reformiert, die Allmacht des Militärs demokratischen Prinzipien untergeordnet, das Land soll schon bald eine reformierte Verfassung bekommen. Die laizistische Grundordnung des türkischen Staates muss beibehalten werden, denn Artikel 4 der Verfassung legt fest, dass die ersten drei Artikel nicht verändert werden dürfen.

Neben den Fortschritten gibt es auch bedenkliche Entwicklungen in der Türkei unter Regierungschef Erdoğan. Beispielsweise sitzen in keinem Land der Welt – China und Iran eingeschlossen – so viele Journalisten im Gefängnis wie in der Türkei. Das Land rangiert gemäß dem 2010er-Index für Pres-

ssefreiheit der Organisation Reporter ohne Grenzen auf Platz 138 – zum Vergleich: Finnland ist Nummer eins, Deutschland steht auf dem 17. Platz, die USA auf Rang 20, Israel auf Platz 86 und Russland auf 140.

Die Türkei muss noch vorhandene rechtsstaatliche Mängel beheben. Die seit 2005 laufenden Beitrittsverhandlungen mit der EU haben schon viel bewegt und können weiter als Katalysator wirken. Nach dem derzeitigen Stand der politischen Entwicklungen in den arabischen Ländern kann die Türkei in vielerlei Hinsicht als Vorbild dienen. In Ägypten ist Erdoğan von den dortigen Muslimbrüdern heftig getadelt und der Einmischung in ägyptische Angelegenheiten geziehen worden. Die Muslimbrüder stehen für einen politisierten Islam. Sie wollen mehr Religion im Staat und keine Trennung von Staat und Religion. Der türkische Regierungschef sprach in Kairo Folgendes in die Mikrophone: »Ich, Tayyip Erdoğan, bin als Person kein Laizist. Tayyip Erdoğan ist Muslim. Aber Tayyip Erdoğan ist der Ministerpräsident eines laizistischen Landes. Und was immer das erfordert, das wird Tayyip Erdoğan nach bestem Wissen und Gewissen zu erfüllen suchen.«

Erfahren die Menschen Nordafrikas nach dem Abgang der Despoten nicht die erhofften Verbesserungen, droht eine Hinwendung zu religiös-konservativen Heilspredigern, deren schlichte Parole lautet: al-Islam huwal hal – der Islam ist die Lösung. Europa wäre gut beraten, einer solchen Entwicklung in enger Zusammenarbeit mit der Türkei entgegenzuwirken. Leider scheint die Skepsis vor einer erstarkenden Türkei Europas führende Politiker daran zu hindern, die konkrete Gefahr einer religiösen Polarisierung in den Ländern des »arabischen Frühlings« zu erkennen.

Türkei als Vorbild, Türkei als Brücke

Andrea Wenger im Gespräch mit Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 1/2013

Die Staaten des sogenannten »Arabischen Frühlings« haben sich seit den epochalen Umbrüchen vor knapp zwei Jahren nicht so entwickelt wie viele das erwartet oder zumindest erhofft hatten. Was ist da falsch gelaufen?

In der Euphorie, dass die autokratischen Herrscher endlich verschwanden, ist schlicht übersehen oder ignoriert worden, mit welchen gigantischen Problemen Länder wie Tunesien, Ägypten oder der Jemen zu kämpfen haben. Das sind eben nicht nur die über Jahrzehnte aufgenötigte politische Unmündigkeit und daraus resultierend auch eine Unerfahrenheit mit demokratischen Prozessen. Da sind vor allem die gewaltigen sozialen Verwerfungen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten. Seit dem Sturz Mubaraks in Ägypten beispielsweise ist das Land mit seinen mehr als 85 Millionen Menschen ökonomisch immer weiter abgestürzt.

In Ägypten haben sich ja islamistische Kräfte machtpolitisch sehr in den Vordergrund gespielt. Staatspräsident Mohammed Mursi hat versprochen, am Demokratisierungskurs festhalten zu wollen.

So wie er in den vergangenen Wochen vorgegangen ist, sind Zweifel mehr als berechtigt. Präsident Mursi ist den Beweis schuldig

geblieben, dass sein Verständnis von Islam und Demokratie miteinander vereinbar sind. Religiöse Minderheiten und Frauen sollten herausragende Positionen einnehmen, hat er versprochen. Eingelöst hat er davon nichts. Gelegenheit und Zeit hatte er.

Die Türkei ist ein demokratisches Land mit einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung und qua Verfassung ein laizistischer Staat mit dem bekennenden muslimischen Präsidenten Abdullah Gül und dem gläubigen Regierungschef Recep Tayyip Erdoğan. Könnte die Türkei Vorbild für Ägypten und andere islamische Länder sein?

Die islamisch-konservative Regierung in Ankara wünscht sich von ganzem Herzen, dass die neuen Machthaber in den arabischen Ländern die Türkei als Vorbild sehen. Regierungschef Erdoğan und sein Außenminister Ahmed Davutoğlu haben sich im Laufe des vergangenen Jahres ziemlich ins Zeug gelegt, um ihr Regierungsmodell anzubieten. Der Erfolg war nur mäßig. In Ägypten ist Recep Tayyip Erdoğan von einem Teil der Muslimbrüder sogar öffentlich dafür gescholten worden, dass er den türkischen Laizismus vertreten hat. Lediglich in Tunesien und Libyen sind Herrn Erdoğan's Offerten auf ein gewisses Interesse gestoßen.

Was ist denn modellhaft an der Republik Türkei?

Modellhaft ist das Verhältnis von Staat und Religion. Artikel 2 der türkischen Verfassung lautet: Die Republik Türkei ist ein im Geiste des Friedens der Gemeinschaft, der nationalen Solidarität und der Gerechtigkeit die Menschenrechte achtender, dem Nationalismus Atatürks verbundener und auf den in der Präambel verkündeten Grundprinzipien beruhender demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat.

Die Schlüsselwörter, um die es geht, lauten: demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat. Seit zehn Jahren regiert Recep Tayyip Erdoğan in der Türkei. Seit zehn Jahren mutmaßen seine Gegner, der 58-Jährige habe eine geheime Agenda mittels der er das Land in einen »islamischen Gottesstaat« verwandeln wolle. Seit zehn Jahren erlebt die Türkei einen beeindruckenden wirtschaftlichen Aufschwung. Das Pro-Kopf-Einkommen hat sich verdreifacht, das Brutto sozialprodukt mehr als verdoppelt. Die Türkei ist zur 16. größten Wirtschaftsnation der Welt aufgestiegen. Religiöse und ethnische Minderheiten haben heute mehr Rechte als vor 2002. Der Justizapparat wurde im Sinne der islamisch-konservativen APP reformiert, die Allmacht des Militärs demokratischen Prinzipien untergeordnet, das Land soll schon bald eine neue Verfassung bekommen. Neben den Fortschritten gibt es auch bedenkliche Entwicklungen. Beispielsweise sitzen in keinem Land der Welt – China und Iran eingeschlossen – so viele Journalisten im Gefängnis wie in der Türkei. Den Osten des Landes beherrscht die immer noch ungelöste Kurdenfrage. Mehr als 40.000 Menschen sind seit Beginn der 80er-Jahre in diesem bewaffneten Konflikt umgekommen.

Hat denn Regierungschef Erdoğan eine »geheime Agenda«?

Die Frage ist relativ leicht zu beantworten. Recep Tayyip Erdoğan tritt ganz offen und ohne Feigenblatt für einen islamisch-konservativen Umbau seines Landes ein. Das zeigen seine Reden, das offenbart seine Politik, dass spiegelt sich in Gesetzen und Verordnungen wider, und das dürfte auch in der neuen türkischen Verfassung seinen Niederschlag finden, an der gerade gearbeitet wird. Die spannende Frage wird lauten: Welche Rolle wird der Laizismus – also die Kontrolle religiöser Belange – in der Republik Türkei demnächst spielen? Wird das säkulare Prinzip der Trennung von Religion und Staat aufrechterhalten oder wird es mehr und mehr verwässert? Ministerpräsident Erdoğan tritt mehr als alle seine Vorgänger für eine »Rückbesinnung« auf islamische Werte in Familie, Gesellschaft und Erziehung ein. Religion tritt in Gesellschaft und Politik heute offener denn je als in den vergangenen 90 Jahren der Republik Türkei in Erscheinung.

Gleiches geschieht ja auch in den Ländern des sogenannten »Arabischen Frühlings«. Ist die Türkei hier Vorbild?

In diesem Sinne ist die Türkei sicher kein Vorbild. Restaurative Strömungen, die Heil und Rettung aus wirtschaftlicher Not, sozialem Elend und einer tiefen kulturellen Identitätskrise in einer »Rückbesinnung« auf islamische Werte suchen, gibt es in arabischen Ländern schon seit Jahrzehnten. Aber noch nie hatten sie so viel Oberwasser wie in diesen Tagen. Jahrzehntlang sind sie von diktatorischen Systemen mit westlichem Segen und brutalen Methoden in Schach gehalten worden. Die Gründe dieser »Rückbesinnung« auf islamische Werte sind in der Türkei in vielen Nuancen anders.

Könnte denn die Türkei im Bereich Verfassungsstaatlichkeit Vorbild für arabische Länder im Umbruch sein?

Mit der derzeit gültigen Verfassung sicher nicht. Sie ist Anfang der 80er-Jahre von Obristen geschrieben worden, die gegen eine zivile Regierung geputscht hatten und mit einem Regime des Schreckens die blutigen Auseinandersetzungen zwischen Linken und Rechten beenden wollten. Wegweisend – aber nicht uneingeschränkt vorbildlich – könnte die klare Trennung zwischen Staat und Religion sein. In der gegenwärtigen Verfassung werden beispielsweise zahlreiche religiöse Rechte eingeschränkt. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg hat deshalb schon mehrfach Ankara aufgefordert, etwa die Rechte religiöser Minderheiten europäischen Standards anzupassen.

Die Türkei, sagen Sie, steht wirtschaftlich gut da. Die Länder des »Arabischen Frühlings« andererseits befinden sich wirtschaftlich in schwerer See. Was läuft in der Türkei besser?

Die Türkei hat viele Jahrzehnte gebraucht, um global gesehen zu einem nennenswerten Wirtschaftsfaktor zu werden. Einen großen Schritt nach vorne hat das Land tatsächlich dann unter Regierungschef Erdoğan gemacht. Dessen Wirtschaftspolitik ist geprägt durch einen in Europa beispiellosen Neoliberalismus gepaart mit einer islamisch-konservativen Grundhaltung. Erdoğans Wirtschaftsleute werden zuweilen auch als islamische Calvinisten bezeichnet. Aber diese Leute sind nicht nur einfach fromm und fleißig. Sie profitieren von dem im Vergleich zu arabischen Ländern insgesamt besseren Bildungssystem und der Anfang der 20er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts massiv angeschobenen Westorientierung der Türkei. Auch wenn asiatische Staaten immer stärker werden, die Globalisierung der Arbeitswelt ist eine westliche Erfindung und folgt deren Regeln. Die Staaten des »Arabi-

schen Frühlings« mit ihren jungen, oftmals schlecht ausgebildeten Bevölkerungen drohen weiter abgehängt zu werden. Deshalb wollen viele – siehe Ägypten – ihr Heil in einem islamischen Utopia des 7. Jahrhunderts suchen, weil sie soziale Ungleichheiten und Wirtschaftsprobleme nicht mit zeitgemäßen Methoden lösen können.

Der Arabische Frühling aus westlicher Sicht

Wie werden die Umwälzungen in der arabischen Welt in Deutschland wahrgenommen?

Abderrahmane Ammar — Politik & Kultur 1/2013

Seit dem 11. September 2001, bei dem auch deutsche Muslime Komplizen waren (Hamburger Zelle), war das Bild der islamischen Welt bei vielen Deutschen mit Gewalt verbunden. Diese negative Darstellung wird durch viele andere Faktoren verschärft, wie muslimische Migranten, die in Deutschland nicht gut integriert sind oder durch die Debatten über das Kopftuch, die Minarette usw. Aber viele Deutsche, die in den islamischen Ländern gewohnt haben oder diejenigen, die muslimische Freunde in Deutschland haben, können gut zwischen liberalen, aufgeklärten Muslimen und fundamentalistischen Muslimen unterscheiden und sie wissen, dass die Mehrheit der Muslime friedlich ist, nicht vier Frauen hat, keinen Bart oder kein Kopftuch trägt. Wenn man in den größten Städten wie Casablanca, Tunis, Kairo usw. ist, sieht man, dass die meisten Frauen studieren, arbeiten und ihr Schicksal selbst bestimmen. Viele deutsche Wissenschaftler haben in Publikationen erwähnt, dass der islamische Fundamentalismus nicht unbedingt aus religiösen Gründen entsteht, sondern aus sozialen und kulturellen. Weltweit findet der Fundamentalismus seine Nahrung in der Armut, Analphabetismus und Mangel an sozialer Sicherheit.

Jasmin Revolution und Arabischer Frühling brechen viele Vorurteile

Als der arbeitslose Akademiker Mohamed Bouazizi am 17. Dezember 2010 in Sidi Bouzid im Süden Tunesiens sich aus Protest selbst verbrannte, weil man ihm seinen Gemüsewagen wegnahm, haben viele Einwohner dieser Stadt ihre Solidarität gezeigt: Sie gingen auf die Straßen und veröffentlichten Videos, Kommentare in Netzwerken und förderten Gerechtigkeit im Land. Die Massendemonstrationen, die sich danach auf die Nachbarländer verbreiteten und den arabischen Frühling angeführt haben, haben nicht nur die dort herrschenden diktatorischen Führungen überrascht, sondern auch die westliche Welt. Der Arabische Frühling hat die Deutschen begeistert und sie haben ihm viel Aufmerksamkeit gewidmet, weil die Regimeputsche friedlich waren und zivilgesellschaftliches Engagement junger Generation zum Wandel führte. Die Revolution hatte keine religiöse Bedeutung oder Grundlage und war nicht gegen den Westen gerichtet wie die iranische Revolution.

Der Arabische Frühling und der Mauerfall

Darüber hinaus erinnert der Arabische Frühling viele Deutsche an ihre Vergangenheit und viele zogen Vergleiche zu den Montags-

demonstrationen in Leipzig (9. Oktober 1989) und dem Fall der Berliner Mauer (9. November 1989). Viele Journalisten wie auch Akademiker, Politiker und Bürger sehen die Diktatoren in den arabischen Ländern wie die Berliner Mauer, die man durch starken Willen und Mut abgeschafft hat. Sidid Bouzid in Tunesien, der Tahrir-Platz (Platz der Befreiung) in Ägypten und andere Orte sind weltweit genauso wie die Berliner Mauer Symbole für Freiheit, Demokratie und Menschenwürde. Denn eine Revolution oder eine Revolte zu machen ist keine einfache Sache. Die Jugendlichen müssten vorher viele Revolten gemacht haben, bevor sie auf die Straße gegangen sind: eine innerliche Revolution in ihren Gedanken und gegen ihre Ängste, eine Revolte gegen das Elternhaus und eine Revolte im politischen Feld. Es gibt keine Eltern, die ihren Kindern zumuten auf die Straße zu gehen, um das Regime zu ändern, vor allem, nachdem viele Aktivisten in den vergangenen Jahren ums Leben gekommen sind oder ins Ausland fliehen mussten, weil sie die totalitären Systeme in ihren Ländern ändern wollten. Darüber hinaus werden die Jugendlichen von den älteren Generationen unterdrückt; man hat ihr Engagement als Bedrohung gegen die alten Normen und Muster gesehen. Die Massendemonstrationen in erster Linie von jüngeren Generationen, die eine eigene Lebensart entwickeln wollen und Neues gestalten. Dies könnte man mit der 1896 in Deutschland gegründeten Jugendbewegung »Wandervogel« vergleichen.

Deutsche Akademiker: Der Frühling bedeutet mehr als einen Systemwechsel

In fast allen orientalischen Gesellschaften herrscht das Motto: »Ich bin mit meinem Bruder gegen meinen Onkel, und ich bin mit meinem Onkel gegen die Fremde!« Dieses Motto oder Überzeugung wird zwar als Strategie verwendet, die Familie/das

Dorf zu verteidigen, dies wird aber auch in der politischen Praxis verwendet. Der Historiker Ibn Khaldūn, (1332–1406) betont in seinem Buch »Al-Muqaddima« (die Einführung in die Weltgeschichte) die Rolle der 'asabiyya (Stammeszugehörigkeit) in den islamischen Ländern. In allen arabischen und islamischen Ländern ist Religion, Politik und Wirtschaft nicht voneinander zu trennen, denn diese Felder hängen von den starken Stämmen ab. Wer die politische Macht innehat, versucht für seine Familie, sein Dorf oder seinen Stamm so viele wirtschaftliche Quellen wie möglich zu sichern, weil durch die wirtschaftlichen Güter die Politik wieder dominiert wird. Der Glaube ist immer anwesend auf dem politischen Feld, um die Macht zu legitimieren. Sogar viele Ehen werden aus wirtschaftlichen und politischen Gründen geschlossen. Wenn zwei Stämme Frauen tauschen, so ist dies ein Zeichen für politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit. Diese Gewohnheiten gelten auch in den politischen Parteien, und jede Partei funktioniert wie ein Stamm.

Lässt die Begeisterung nach?

Aus deutscher Sicht (westlicher Sicht) und trotz der Begeisterung der Deutschen gegenüber dem Arabischen Frühling und dem Engagement der Jugendlichen für Demokratisierung und den Modernisierungsprozess, sieht man einen kritischen Punkt: nämlich den Mangel an politischer Praxis der Jugendlichen, die Dominanz der Gefühle und die utopischen Gedanken. Der Mangel an politischer Praxis führe dazu, dass die islamistischen Parteien, die gut organisiert sind, davon profitieren und die Wahlen gewonnen haben, obwohl sie nicht am Anfang des Frühlings aktiv waren. Das Problem vieler Freiheitsaktivisten ist, dass sie es noch nicht geschafft haben, ihre Gefühle zu kontrollieren und sie lassen sich von den Gefüh-

len leiten. Wenn sie wütend sind, reagieren sie sofort, ohne sich vorher viele Gedanken darüber gemacht zu haben.

Die Abschaffung der Diktatoren reicht nicht allein!

Sofort die Wut zeigen, schreien, und wenn es sein muss, schlagen oder schimpfen, empfindet man im Allgemeinen in den orientalischen Kulturen als Stärke. Man hat gesehen, wie viele »Revolutionäre« mit den Anhängern des alten Regime umgegangen sind, wie Gaddafi und seine Anhänger oder Mubarak und seine Anhänger usw.: Man hat sie ohne Barmherzigkeit behandelt. Wut und Gewalt waren auch in den letzten Jahren unter Sunniten und Schiiten stärker geworden, vor allem in Irak und Bahrain. Aristoteles, der in der islamischen Philosophie eine große Rolle im Mittelalter gespielt hat, sagte: »Jeder kann wütend werden, das ist einfach. Aber wütend auf den Richtigen zu sein, im richtigen Maß, zur richtigen Zeit, zum richtigen Zweck und auf die richtige Art, das ist schwer«. Das ist genau das, was die Muslime lernen müssen: wütend auf den Richtigen zu sein, im richtigen Maß, zur richtigen Zeit. Der Weg zur Demokratie passiert nicht allein durch die Abschaffung der Diktatoren. Der Demokratisierungsprozess erfordert psychologische, mentale und spirituelle Elemente der Toleranz, Respekt für andere, Akzeptanz von Unterschieden, Vernichtung der Rache, über die Zukunft nachzudenken und sich vom Gefängnis der Vergangenheit befreien.

Der Arabische Frühling ist aber ein guter Anfang und der Weg zur Demokratie ist ein langer Prozess, der nicht heute auf morgen zu realisieren ist.

Freiheit, die wir meinten?

Über die Desillusionierung des Arabischen Frühlings

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 2/2013

Es ist kalt geworden im türkisch-syrischen Grenzland. Es herrscht Winter mit frostigen Temperaturen und stellenweise reichlich Schnee. Ein zusätzlich hartes Los für die vom Schicksal Geplagten. Rund 180.000 Menschen sind aus Syrien in die Türkei geflohen. Die meisten leben in Lagern. Die Zelte schneien zu. Manche brechen unter der Last zusammen, klagt der 44-jährige Mohammed Zekkur. Seit zehn Monaten lebt er mit seiner Familie im Flüchtlingslager Yayladağı in der südlichen Provinz Hatay in einem Zelt. Die 38-jährige Khadija hat das vermeintlich bessere Los erwischt: Sie wohnt im Flüchtlingslager Öncü Pınar in einem Container. Öncü Pınar liegt unmittelbar an der syrischen Grenze nahe der südostanatolischen Provinzstadt Kilis. Öncü Pınar ist das Vorzeigelager der Republik Türkei. Einen Kindergarten gibt's hier, und es gibt Schulen. Unterrichtet wird auf Arabisch, Türkisch wird als Fremdsprache gelehrt. Koedukation findet hier nicht statt. Auf Wunsch der syrischen Eltern werden Mädchen und Jungen getrennt unterrichtet. In der (noch) laizistischen Türkei ist koedukativer Unterricht in öffentlichen Schulen die Regel. Ausnahmen bilden die religiös ausgerichteten Imam Hatip Schulen. Und noch etwas ist auffällig in den Lagern syrischer Flüchtlinge in der Türkei: Mehr und mehr Frauen tragen einen

das Gesicht verhüllenden »Niqab« genannten Schleier; mehr und mehr Männer tragen lange Vollbärte und rasieren sich den Oberlippenbart nach Art religiös-konservativer Vorbilder. Leben und Alltag in den Flüchtlingslagern werden immer stärker geprägt durch offenkundige Religiosität.

Das syrische Volk empört sich gegen den Diktator Bashar al-Assad, es kämpft für Freiheit vom Joch des Tyrannen. So lesen wir in den Zeitungen, so berichten die Satellitenkanäle. Beim Anblick der wachsenden Zahl tief verschleierter Frauen und frommer bärtiger Männer beschleicht mich immer häufiger die Frage: Für welche Art Freiheit kämpfen sie? Der syrische Albtraum hat laut Schätzungen der Vereinten Nationen bereits mehr als 60.000 Menschenleben gefordert. Er geht weiter. Tag für Tag sterben Menschen. Er wird auch nicht enden, wenn das Regime Bashar al-Assads gefallen sein sollte. Wer Augen hat zu sehen, wer seinen Blick nicht abgewandt hat von Libyen, Tunesien und Ägypten, wer sich von der Schwärmerei des sogenannten Arabischen Frühlings nicht auf Dauer hat blenden lassen, der kann erkennen, dass noch zahlreiche Albträume in der arabischen Welt ihrer Entfaltung harren. Syrien wird nur ein weiteres Glied in der Kette sein. Syrien wird ebenso wie Libyen, Tunesien und Ägypten auf unabsehbare Zeit ein Hort

der Instabilität, der sozialen Zuspitzung der religiösen Polarisierung sein. Es gibt nicht den geringsten Grund, nicht den leisesten Hinweis darauf, dass das Gegenteil eintreten könnte. Die westlichen Staaten sind mit ihren eigenen Krisen beschäftigt, sie haben kein Konzept, sie verstehen die Zusammenhänge nicht. Sie haben Syrien wie schon zuvor Libyen sogenannten Rebellen und Freiheitskämpfern überlassen, die heute stärker denn je von religiös motivierten Geldgebern ausgerüstet werden. Nach mehr als 30-jähriger Beschäftigung mit dem Nahen Osten fällt es mir immer schwerer, an positive Entwicklungen unserer geografischen Nachbarn zu glauben. Es gibt viele Stimmen in der arabischen Welt, die mehr Zeit zur Entstehung demokratischer Strukturen einfordern. Sie sagen, die Demokratie in Europa habe mehrere Jahrhunderte, unzählige Kriege und zwei Weltbrände gebraucht, um zu dem zu werden, was sie heute ist. Das ist zweifellos richtig. Und genauso richtig ist, dass den über-völkerten und unterentwickelten, den von Bürgerkrieg und sozialen Spaltungen gemarterten arabischen Ländern diese Zeit nicht zur Verfügung steht. Sie werden keine Demokratien nach westlichem Muster bilden können. Sie werden – und das ist bedeutsamer – ihre wirtschaftlichen Probleme und sozialen Spannungen kaum in den Griff bekommen können. Die Spannungen werden aufgrund dessen weiter wachsen. Die Freiheit, die wir meinten, in den Ländern des Arabischen Frühlings entstehen zu sehen, war eine Fata Morgana des modernen Medienzeitalters. Westliche Politiker, Intellektuelle und Medienschaffende haben sich darauf verlassen, dass sich die Verhältnisse in den arabischen Ländern befeuert durch Facebook und Twitter quasi über Nacht zum Besseren wenden. Die Verhältnisse sind aber nicht nur durch die enormen wirtschaftlichen Probleme ganz anders als gewünscht. Es hat in

den vergangenen Jahrzehnten in den arabischen Ländern nicht genügend echte zivilgesellschaftliche Entwicklungen gegeben – weder in Tunesien, noch im Jemen, noch in Libyen, Ägypten oder Syrien. In den Golfstaaten schon gar nicht. Hier wird der Mangel an Demokratie, Pluralismus und Mitbestimmung durch die Ödollars des Westens kompensiert. Gleichzeitig finanzieren diese Ödollars religiöse Unduldsamkeit und Intoleranz, die in unserer Art von Freiheit und gesellschaftlichem Miteinander zu bekämpfende Feinde sehen.

Der unheimlich Nahe (Osten)

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 3/2012

Der Nahe Osten ist uns Europäern näher als vielen lieb ist. Er ist uns auch unheimlicher, unbekannter und suspekter als vielen lieb ist. Mittelbar kriegen die Deutschen mit, welchen Einfluss diese wetterwendische Weltregion auf sie hat. Alle Jahre wieder steigen kurz vor Ostern die Spritpreise. Von der Gier der Ölmultis sprechen Kommentatoren dann gerne; über die Willkür des Ölkartells OPEC und den marktbeherrschenden Einfluss der nahöstlichen Ölpotentaten wird gejammert. In diesem Jahr kam noch die iranische Komponente hinzu: Teheran, so entnehmen wir dem medialen Trommelwirbel seit Anfang des Jahres, droht die Straße von Hormuz zu schließen. Knapp sechs Meilen ist diese Wasserstraße breit, durch die rund 20 % des täglichen weltweiten Ölbedarfs transportiert werden. Der Iran hat nicht die militärischen Mittel, um diese Lebensader der Weltwirtschaft zu schließen. Die USA und ihre Verbündeten wissen das. Mit einer beeindruckenden Armada schieben sie in der Region Wache. Dennoch schlagen die Spannungen im Persischen Golf auf die Ölpreise durch. Zum einen deswegen, weil Analysten an den Börsen und Zocker an den Rohstoffmärkten wenig über die militärischen Möglichkeiten Irans wissen. Und zum anderen, weil sich mit Angst und Verunsicherung gut Handel treiben und mithin auch satte Gewinne machen

lassen. Das wissen auch die Rüstungsfirmen in den USA und Europa, die noch nie für so viel Geld in so kurzer Zeit Waffen in den Nahen Osten verkauft haben wie seit dem offenen Ausbruch der Spannungen im Herbst vergangenen Jahres.

Der unheimlich nahe Nahe Osten wird uns in Zukunft noch näher sein. Nicht nur wegen unserer notorischen Abhängigkeit vom Öl. Nicht nur, weil die Diskussion um mögliche iranische Atomwaffen andauern wird. Die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Nahen Osten werden zu einer großen Herausforderung für die Stabilität Europas. Das liegt zunächst an der geografischen Nähe. Das liegt auch daran, dass sich gewaltige geostrategische Veränderungen anbahnen. Die USA wenden sich nach Westen. Sie müssen sich im pazifischen Raum der chinesischen Herausforderung stellen. Peking rüstet gewaltig auf. Bei anhaltend steigendem Militärbudget wird China die USA in knapp 20 Jahren den Rang als größte Militärmacht ablaufen. Großmächte können es sich nicht leisten, in Jahren zu denken. Großmächte müssen in Generationen denken. Die USA werden im Nahen Osten zwar wegen der gewaltigen Ölreserven präsent bleiben. Aber langfristig werden sie nicht mehr die alles beherrschende Rolle spielen können. Der verlustreiche Waffengang in Afghanistan und

mehr noch der irrwitzige Krieg im Irak haben die Weltmacht geschwächt und gigantische drei Billionen Dollar verschlungen, die im Konkurrenzkampf mit China schmerzlich fehlen werden. Die Umbrüche in einst eng an Washington gebundenen Ländern sind ein deutliches Zeichen dafür, dass die Jahrzehnte lang angewandten amerikanischen Rezepte zur Ordnung und Kontrolle des Nahen Ostens ausgedient haben. Das beste Beispiel ist Ägypten. Dort war der demokratisch niemals legitimierte Autokrat Husni Mubarak dank amerikanischer und europäischer Unterstützung drei Jahrzehnte lang an der Macht und konnte sein Volk in politischer Unmündigkeit halten. Der sogenannte »Arabische Frühling«, dank dessen er »abgedankt« wurde, wird die Erwartungen der arabischen Bevölkerungen nicht erfüllen können – das lässt sich jetzt schon sagen. Ebenso wenig werden die Hoffnungen der Europäer auf demokratische Regierungs- und Gesellschaftssysteme an den südlichen Gestaden des Mittelmeeres erfüllt. Die EU – und vor allem die Euro-Länder – sind in dieser enorm wichtigen Übergangsphase viel zu sehr mit ihren eigenen Krisen beschäftigt. Sie haben den Ländern Nordafrikas bislang kaum nennenswert geholfen. Am Umbau nach dem Ende der Diktatoren von Washingtons Gnaden nimmt Europa vor allem als Zuschauer teil. Versuche, sich am Aufbau der Zivilgesellschaft in arabischen Ländern zu beteiligen, zeitigen kaum Erfolge. Aus Ägypten und den Vereinigten Arabischen Emiraten mussten unter anderem Mitarbeiter der CDU-nahen Konrad-Adenauer-Stiftung abgezogen werden. In Ländern wie Ägypten, Tunesien und Libyen werden auf unabsehbare Zeit islamisch-konservative Gruppierungen die politische und gesellschaftliche Entwicklung vorgeben. In der Türkei tut das seit knapp zehn Jahren die islamisch-konservative AK Partei von Recep Tayyip Erdoğan. Sie ist re-

lativ erfolgreich – zumindest wirtschaftlich gesehen. Doch die AK Partei in der Türkei ist auf dem Boden einer säkularen Grundordnung entstanden, an der sie nach derzeitigem Bekunden auch mit der neu zu schreibenden Verfassung festhalten will. In Ägypten bestimmen nach den Wahlen moderate bis radikale Islamisten zunehmend die Politik. Sie werden es schwer haben, wirtschaftliche Erfolge und soziale Verbesserungen vorzuweisen. Sie dürften ihr Heil in religiös-restriktiven Gesellschaftsordnungen suchen, die mit der Werteordnung Europas nur bedingt einhergehen werden.

Erdoğan's gefährliche Irrungen und Wirrungen

Zur aktuellen politischen Situation in der Türkei

Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 4/2013

Ist Recep Tayyip Erdoğan jetzt da angekommen, wo er hingehört, oder wo er hin will? Was unterscheidet ihn noch von einem Husni Mubarak, einem Muammer al-Qadhafi oder einem Bashar al-Assad? Dass er seine Sicherheitskräfte nicht scharf schießen lässt, dass er nicht massenhaft foltern und Leute verschwinden lässt. Es gibt – glücklicherweise! – noch viele andere Unterschiede. Aber es gibt unglücklicherweise von Tag zu Tag mehr Ähnlichkeiten. Am auffallendsten sind die Delegitimisierung der Demonstranten, deren Stigmatisierung als Randalierer, Choten und Extremisten sowie das brutale Vorgehen gegen friedlichen zivilen Ungehorsam.

Regierungschef Erdoğan ist nach Staatsgründer Atatürk der einflussreichste Politiker der modernen Republik Türkei. Daran kann es keinen Zweifel geben. Er und seine Parteigänger haben aus dem schwächelnden Land in elf Jahren eine aufstrebende Wirtschaftsnation gemacht. Die Türkei weist beeindruckende Wachstumsraten auf. Nach China war die Türkei in der vergangenen Dekade das Land mit der höchsten Zunahme des Bruttoinlandprodukts unter den 20 größten Industriestaaten. Das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen hat sich während Erdoğan's Regierungszeit verdreifacht, das Bruttosozialprodukt vervierfacht. In Europa ist die Türkei seit Jahren Nummer eins beim Wirtschafts-

wachstum. Im Tourismus ist sie mit deutlich mehr als 30 Millionen Besuchern per anno in der europäischen Spitzengruppe fest etabliert. Allein nach Istanbul, dem Ort der heftigsten Auseinandersetzungen, kamen 2012 rund elf Millionen Touristen. Recep Tayyip Erdoğan ist ein machtbewusster Politiker mit überbordendem Selbstvertrauen. Er war stark genug, das allmächtige Militär in demokratische Schranken zu weisen. Er hat den religiösen Minderheiten in der nominell laizistischen Türkei mehr Rechte eingeräumt als alle seine Vorgänger. Er ist dabei, gemeinsam mit PKK-Chef Abdullah Öcalan den Kurdenkonflikt zu lösen, der in den vergangenen drei Jahrzehnten mehr als 40.000 Menschenleben gefordert hat.

Recep Tayyip Erdoğan hat sich um sein Land verdient gemacht. Vieles setzt er jetzt aufs Spiel. Warum macht er das? Dafür gibt es viele Antworten, aber eine sticht heraus: Er begreift nicht, wie moderne Demokratien funktionieren. Moderne Demokratien müssen mit politischen Minderheiten, mit zivilem Ungehorsam und hartnäckigem friedlichem Protest zivilisiert umgehen können. Er scheint das nicht zu verstehen, und viele seiner Adlaten scheinen es ebenfalls nicht zu verstehen. Wenn sein Minister für EU-Angelegenheiten, Egemen Bağış, in Demonstranten, die sich dem Taksim-Platz nähern,

mutmaßliche Terroristen sieht, dann drängen sich Vergleiche mit nahöstlichen Despoten und deren Umgang mit unliebsamen Demonstranten auf. Wenn Regierungschef Erdoğan vor Zehntausenden Anhänger ausländische Journalisten und deren Berichterstattung über die Vorgänge im Gezi-Park und auf dem Taksim beschuldigt, sie seien maßgeblich an der Eskalation beteiligt, verhält er sich ähnlich wie gefallene Alleinherrscher an den südlichen Gestaden des Mittelmeeres. Auch sie machten für innenpolitischen Unbill gerne ausländische Kräfte verantwortlich. Mehr noch: bei dem verheerenden Terroranschlag in der Grenzstadt Reyhanlı seien Ausländer beteiligt gewesen, im Gezi-Park und auf dem Taksim-Platz seien ebenfalls Ausländer beteiligt gewesen. Will er damit ausländische Reporter und nichttürkische Sympathisanten der Protestler rhetorisch in die Nähe von Terroristen rücken? Er will zumindest ihre Arbeit und deren Haltung diskreditieren. Die türkischen Medien haben anfangs so gut wie gar nicht über die Vorgänge berichtet. Friedliche Demonstranten wurden im Gezi-Park mit Tränengas, Wasserwerfern und Schlagstöcken traktiert. Türkische Nachrichtenkanäle spielten toter Käfer und brachten Sendungen über Pinguine. Kein Wunder, sitzen doch in der Türkei des Recep Tayyip Erdoğan mehr Journalisten hinter Gittern als in jedem anderen Land der Welt. Den meisten wird vorgeworfen, mit der PKK in Verbindung zu stehen und deshalb Teil einer terroristischen Organisation zu sein.

Begreifen die Herren Erdoğan, Bağış und Ihresgleichen nicht, dass ihre Eskalationspolitik der Beginn tiefgreifender gesellschaftlicher Spaltungen sein kann? In Demokratien regiert, wer bei Wahlen die Mehrheit erhält. Demokratien funktionieren dauerhaft aber nur, wenn trotz der Mehrheitsverhältnisse auch Kompromisse und Konsens mit Minderheiten möglich sind, die berechnete An-

sinnen vortragen. Diese Grundregel scheint einem Recep Tayyip Erdoğan fremd zu sein. Immer häufiger rekurriert er auf die großartige Vergangenheit des Osmanischen Reiches. Immer stärker führt er sich wie der Alleinherrscher früherer Jahrhunderte auf. Das ist es, wogegen mehr und mehr Menschen in der modernen Türkei des 21. Jahrhunderts aufbegehren. Der Konflikt um den Gezi-Park ist dafür ein beredtes Beispiel. Die Bäume sollen weichen, eine der letzten nennenswerten Grünflächen im Zentrum der 15-Millionen-Metropole soll verschwinden, damit eine osmanische Kaserne aus dem 18. Jahrhundert nachgebaut werden kann. Darin, so die ursprünglichen Pläne, sollten dann ein Einkaufszentrum und teure Wohnungen entstehen. Wenn Istanbul und die gesamte Türkei unter Regierungschef Erdoğan eines in Hülle und Fülle bekommen hat, dann sind das Einkaufszentren. Doch die türkischen Demonstranten dieser Tage begehren nicht in erster Linie gegen diese unheilige Allianz aus religiöser Verengung und konsumorientiertem Materialismus auf, den die islamisch-konservative AK-Partei über das Land gebracht hat. Sie begehren gegen die zunehmenden Allmachtsansprüche und das paternalistische Gebaren ihres Ministerpräsidenten auf.

Recep Tayyip Erdoğan duldet keinen Widerspruch. Was sich seiner Entschlossenheit in den Weg stellt, räumt er weg. Wenn's sein muss – siehe Gezi-Park – mit Gewalt. Bei seiner konservativ-islamischen Anhängerschaft mag das gut ankommen. Aber bei Millionen von säkular denkenden Türken kommt es eben nicht gut an. Sie gönnen es ihrem Regierungschef, wenn er verkündet, er trinke lieber das Yoghurt-Getränk Ayran anstatt den Anis-Schnaps Raki. Aber sie wollen sich nicht vorschreiben lassen, dass Ayran zum türkischen Nationalgetränk erklärt, die Alkoholsteuer weiter erhöht und auf vielfältige Weise ihr Lebensstil marginalisiert wird. Sie

akzeptieren es nicht, wenn ein Gesetz entworfen wird, das die »falsche Darstellung« osmanischer Sultane unter Strafe stellen soll. Auslöser war eine Seifenoper über Sultan Süleyman den Prächtigen. Herr Erdoğan befand, dass der Herrscher im Film zu viel Zeit im Harem verbringe, während er doch »30 Jahre im Sattel auf dem Rücken seines (jeweiligen A.d.R.) Pferdes« verbracht habe. Viele säkulare Türken erfüllt es mit Groll, dass die Zahl jener Anklagen vor Gericht zunimmt, in denen ein Frommer seine religiösen Gefühle verletzt sieht, weil sich jemand über Gott, die Religion oder den Propheten geäußert hat. Der Fall des weltbekanntesten Pianisten Fazıl Say ist das markanteste Beispiel. Religionsfreiheit bedeutet eben auch, dass jemand nicht glauben darf. Und die Meinungsfreiheit muss es auch in der Türkei ermöglichen, Zweifel und persönliche Ansichten zu Religion äußern zu dürfen. Der Spielraum wird aber hier immer mehr eingeengt.

Bis vor kurzem noch war die Türkei eine Insel der Stabilität in einem Meer sie umgebender instabiler Staaten. Es grenzt an blankem Wahnsinn, mit welchem Starrsinn Ministerpräsident Erdoğan und seine Leute gesellschaftliches Mit- und Nebeneinander durch Rechthaberei, Kraftmeierei, Brutalität und der Unfähigkeit zum Konsens aufs Spiel setzen. Die Keile, die durch Erdoğan's Politik jetzt in die türkische Gesellschaft getrieben werden, verursachen tiefe Risse. Der Blick übers Mittelmeer und nach Süden zeigt, wohin eine solche Politik der Delegitimisierung ziviler Proteste in letzter Konsequenz führen kann. Der Blick in die eigene Vergangenheit müsste den Regierenden in Ankara klar machen, wohin gesellschaftliche Spaltungen und Radikalisierungen führen. Ende der 1970er-/Anfang der 1980er-Jahre lieferten sich linke und rechte Gruppierungen derart blutige Auseinandersetzungen, dass das Militär mit einem Putsch eingriff und die

Türkei für viele Jahre unter einem bleiernen Mantel verschwand. Droht nun eine gesellschaftliche Spaltung entlang einer religiös-säkularen Bruchlinie?

Die Ausgangslage der Proteste in der Türkei mit denen in Syrien, Ägypten, Tunesien oder Libyen zu vergleichen, verbietet sich. Recep Tayyip Erdoğan ist ein demokratisch gewählter und legitimer Ministerpräsident. Ein kluger Regierungschef, der das Wohl nicht nur seiner Anhänger im Auge hat, sondern gesamtgesellschaftlich denkt, hätte in den vergangenen Wochen weniger wie ein rechthaberischer Machthaber, sondern mehr wie ein moderner Staatsmann gehandelt, der bereits viel erreicht hat und seine politischen Erfolge nicht mutwillig aufs Spiel setzt.

10

Islam und die Künste

Mit Beiträgen von:

Youssef Adlah, Frank W. Albers, Pat Binder, Stefanie Ernst, Hamed Eshrat, Max Fuchs, Issam Haddad, Gerhard Haupt, Patrick Klügel, Andreas Kolb, Loredana Nemes und Michael Schindhelm

Die Religion, die Kultur und die Politik

Überlegungen zu einer aktuellen Debatte

Max Fuchs — Politik & Kultur 1/2012

Die »Rückkehr der Götter« war vor einigen Jahren der Titel einer schönen Ausstellung in Berlin zur antiken Mythologie. Gott oder vielmehr Götter kommen aber nicht nur im Museum, sondern offenbar auch in der Gesellschaft verstärkt zurück. Zumindest scheint es ein neu erwachtes Interesse an der Religion und am Glauben generell zu geben.

Das überrascht, denn man hat sich schon fast daran gewöhnt, dass die moderne Gesellschaft eine säkulare Gesellschaft ist. Immerhin hat Max Weber davon gesprochen, dass ein wesentliches Kennzeichen der Moderne die »Entzauberung« ist, die Durchsetzung der Vernunft in allen Bereichen unseres Lebens, der endgültige Triumph der rationalen Wissenschaft nach einem jahrtausendlangen Kampf zwischen Glauben und Wissen. Doch sind Fragezeichen angebracht. Denn immerhin wird – wengleich unter der extrem einengenden und verzerrenden Perspektive des Terrorismus – seit über zehn Jahren über die Rolle des Islams und seit kurzem auch über die Gewaltorientierung eines christlichen Fundamentalismus diskutiert. Auch wenn die Ausrichtung dieser Debatte stört: Immerhin ist auch dies ein Beleg für die anhaltende Relevanz der Religionen. Aber auch die intellektuelle Auseinandersetzung über die Bedeutung der Religion blüht. Ein Höhepunkt – zumindest in Philosophie und Theologie –

in der Rückweisung allzu selbstgewisser säkularer Siegesbehauptungen ist dabei das monumentale Alterswerk des kanadischen Philosophen und bekennenden Katholiken Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, 2009. Die Reihe der Kommentatoren, Kritiker und Befürworter dieses 1.200-seitigen Opus – und dies quer durch unterschiedliche Disziplinen und Länder – ist enorm. Gerade wurde eine 900-seitige Sammlung von Texten deutscher Autoren vorgelegt, die sich aus Anlass des 80. Geburtstages von Taylor intensiv mit diesem Werk befassen (Kühnlein/Lutz-Bachmann (Hg.): Unerfüllte Moderne? 2011).

Der Buchmarkt zur Rolle der Religion blüht und gedeiht. Eine Auswahl von Titeln: »Sehnsucht nach Leben«, »Was wirklich zählt«, »Die Suche nach Sinn« – bereits die Titel geben einen Hinweis darauf, worin der Grund für eine erneute Relevanz der Religion bestehen könnte: in einem Mangel der Moderne, Sinnansprüche der Menschen hinreichend zu befriedigen. Es geht um das »Projekt des guten Lebens«, um Orientierung in einer unübersichtlichen Welt. Dieses Thema ist nun nicht nur nicht neu: Warnungen vor einem kulturellen Niedergang, vor anti-humanen Auswirkungen der Modernisierung gab es schon, bevor sich die moderne Industriegesellschaft Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelt und dann auch durchgesetzt hat.

Man denke nur an Jean-Jacques Rousseau. Man kann die Relevanz, sein Unbehagen an dieser Entwicklung artikulieren zu müssen, durchaus plausibel mit der wachsenden Beliebtheit des Kulturbegriffs seit Ende des 18. Jahrhunderts in Verbindung bringen. Für Moses Mendelsohn waren noch in den 1780er-Jahren »Bildung« und »Kultur« Neuankömmlinge in der deutschen Sprache. Wenige Jahrzehnte später bündelten sich alle, vor allem die sorgenvollen Debatten über die gesellschaftliche Entwicklung geradezu im Kulturbegriff: Der Kulturdiskurs war von Anfang an ein Diskurs der Kulturkritik der Moderne. Auch die Entstehung einer eigenständigen Kulturpolitik – die im 19. Jahrhundert zunächst mit Bildung, dann mit Religion und zuletzt erst mit Kunst zu tun hatte – kann auf diese Sorge über den Bestand der modernen Gesellschaft (»Integration«) und über die Legitimität der jeweiligen politischen Ordnung zurückgeführt werden. Die moderne Gesellschaft schaffte sich sogar mit der Soziologie ein neues und eigenständiges System der Selbstbeobachtung, wobei die frühen »Soziologen« sich vor allem um Selbstmord, Anomie und um den gefährdeten sozialen Zusammenhalt kümmerten. Die Soziologie beginnt also als Kultursoziologie, genauer: als Religionssoziologie. Denn Religion war bis dahin die zentrale Bindekraft. Träfe es also zu, dass Säkularisierung ein fortschreitender Prozess in der Moderne wäre, müsste man sich intensiv um alternative Bindemittel kümmern. In der Tat lässt sich dies auch feststellen. Denn die seit 1800 sich verbreitende Rede von einer »Bildungsreligion« und einer »Kunstreligion« ist keineswegs nur metaphorisch zu verstehen. Die wachsende Bedeutung der Künste und ihrer Institutionen im 19. Jahrhundert hat auch sehr viel mit der Bewertung der schwindenden Rolle der Religion zu tun: Bildung und Kunst – am besten noch gemeinsam, nämlich Kunst als Bil-

dung – wurden als »funktionale Äquivalente« der Religion gedeutet. Dass dieser Prozess zu den Entstehungsbedingungen von Kulturpolitik gehört, ist nicht zweifelhaft. Doch spielt dieses auch heute noch bei der Beurteilung der Relevanz der Kulturpolitik eine Rolle?

Riskieren wir doch einen, natürlich hochselektiven, Blick in relevante Diskurse. In der soziologischen Systemtheorie, die der Amerikaner Talcott Parsons als Synthese seiner Lektüre der Klassiker (Weber, Tönnies, Simmel, Durkheim etc.) vorgelegt hat, steht das Subsystem Kultur den drei anderen Subsystemen Wirtschaft, Politik und Gesellschaft gegenüber. Diese drei bilden die »Welt«, die im System Kultur durch die Wissenschaften, die Religion, die Künste ständig in Hinblick auf Sinn reflektiert wird. Dieser Ansatz zeigt, dass es einen erheblichen Bedarf an Sinndiskursen gibt, dass es etablierte Institutionen gibt, die ihn systematisch betreiben, dass die Gesellschaft eine Menge Geld für diese Kulturmächte auszugeben bereit ist – und dass man unter verschiedenen Angeboten wählen kann: Es gibt eine Konkurrenz in Hinblick auf Sinndiskurse (vgl. Fuchs, Kampf um Sinn, 2011). Das heißt, selbst in diesem existenziell vielleicht bedeutsamsten Bereich hat der Mensch die Qual der Wahl. Doch könnte er doch auf die Wahlfreiheit verzichten. Genau dies, so Alain Ehrenfeld (Das Unbehagen an der Gesellschaft, 2011), kann er nicht. Denn eine wesentliche Errungenschaft der Moderne ist der Gedanke der Autonomie der Persönlichkeit, die selbst über die Dinge ihres Lebens entscheidet. Und genau dies, so Ehrenfeld, bringt sie zwar nicht um, aber treibt sie in die Depression. Denn sie scheitert an dem selbst gesetzten Anspruch auf Autonomie. Religion könnte hierbei durchaus helfen, denn sie macht ein umfassendes Sinnstiftungsangebot. Der ehemalige Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde dehnt die Relevanz der Religionen sogar

von dem Leben des Einzelnen auf die Gesellschaft aus. Lange bekannt – und kontrovers diskutiert – ist seine These, dass der moderne Staat von Ressourcen lebe, die er nicht selbst produziere. Gemeint sind normative Grundbestände, die Politik und Wirtschaft brauchen. Insbesondere ist es die Religion, die auch dem modernen, scheinbar säkularen Staat die wertemäßige Grundlage bietet. Dies sieht auch Taylor so. Für ihn ist die Annahme einer völligen Säkularisierung ein grandioses Selbstmissverständnis. Atheisten und Agnostiker, so Taylor, wissen gar nicht, wie religiös imprägniert ihr Leben ist. Dies aufzudecken ist zentraler Inhalt seines neuen Buches: Der Mensch ist ein homo religiosus – ob er will oder nicht. Dies gilt auch für den Kerngedanken der Moderne: Das autonome Subjekt. Gerade hier lässt sich – etwa unter Hinweis auf Augustinus oder Luther – leicht zeigen, wie sehr Religion zu den »Quellen des Selbst« (Taylor 1994) gehört. Doch wie viele Werte und Normen braucht dieser Staat, und wo kommen sie her? Auch darüber tobt ein Streit. Die Kommunitarier, zu denen Taylor gezählt wird, gehen davon aus, dass die Gemeinschaft mit ihren Werten, Normen und Traditionen immer schon da ist. Es sind also nicht die als Atome gedachten Individuen, die sich in einem zweiten Schritt mühsam als Gesellschaft zusammenschließen, wie es der philosophische Liberalismus meint. Doch muss sich auch in der Gemeinschaft Individualität, Identität und Subjektivität ausbilden. Denn auf diesen basieren Idee und Realität der modernen Gesellschaft und ihrer rechtlichen und politischen Ordnungsstrukturen. Doch ist der philosophische Liberalismus mit dieser Idee der Vorgängigkeit des Einzelnen völlig auf der Linie der Moderne mit dem autonomen Subjekt im Mittelpunkt. Darum geht es letztlich Charles Taylor in allen seinen Werken: Welche Form von Subjektivität ist heute möglich,

was braucht das Subjekt, um sein Projekt des guten Lebens zu realisieren? Es ist dabei völlig einsichtig, dass eine solche subjektbezogene Frage die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Lebens ausloten muss: Eine Theorie der Moderne ist quasi die Vorbedingung einer Theorie moderner Subjektivität. Dies ist bereits Thema seines ersten großen Werkes: einer Interpretation von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Denn Hegel – mehr als eine Generation jünger als Kant – hat es bereits mit der entwickelten modernen Gesellschaft zu tun. Es wird also in der Realität bereits ein zentrales Kennzeichen dieses neuen Gesellschaftstypus deutlich: seine Zerrissenheit. Eine nach Prinzipien der instrumentellen Vernunft gestaltete Wirtschaft und Politik in Anschluss an die Aufklärung, die immer mehr in Widerspruch geraten zu dem von den Romantikern hochgehaltenen Bedarf an Expressivität und – so ein wichtiger Taylorscher Begriff – an »Fülle«. Dieser Widerspruch hat viele Erscheinungsformen. Simmel spricht später von der Tragödie der Kultur, bei Taylor ist es die Spannung zwischen privater Romantik und einer nach abstrakten Prinzipien der Aufklärung gestalteten Öffentlichkeit. Dies führt – so auch Sigmund Freud – zu einem Unbehagen an der Kultur. Hegel versucht in seinem großen Entwurf eine Synthese, wobei er gleichzeitig zu einem wichtigen Stichwortgeber der Kommunitaristen wird. Denn es ist die Gemeinschaft, und nicht das abstrakt-isolierte Individuum, von dem das theoretische Denken und die praktische Politik ausgehen müssen. Und natürlich kann dieses, so Taylor, nicht ohne Spiritualität, nicht ohne Religion funktionieren: Hier treffen sich der Katholik Taylor und der Protestant Hegel.

Was meint nun Taylor zur Säkularität? In jedem Fall sei die Annahme einer völligen Säkularität überzogen. Mit zahlreichen Beispielen belegt er in seiner historischen An-

näherung, wie und wo die Religion, vor allem die katholische, wirksam ist, sodass es geradezu ein grandioses Selbstmissverständnis des modernen Menschen ist, von der Überflüssigkeit von Religion auszugehen. Und dort, wo Säkularisierung stattgefunden hat, ist sie von christlichen Kirchen selbst verschuldet.

Seine Gratulanten im oben erwähnten Geburtstagsband ehren ihn mit ihren kritischen Analysen. Volker Gerhardt, Berliner Ethiker, schlägt etwa vor, zur Ursprungsbedeutung der Säkularisierung, also der Enteignung und Verweltlichung des Kirchenbesitzes, zurückzugehen. Denn ohne die Last der Administration des weitläufigen Besitzes könne sich die Kirche wieder auf ihr Kerngeschäft, den Glauben, konzentrieren. Tatsächlich gehören die Bürokratie und die technokratische Vernunft zu den wichtigen Topoi einer jeden Moderne-Kritik seit Rousseau. Wie sich die Moderne leben lässt, ist auch die Leitfrage von Taylor. Dass sich die Subjekte in den Institutionen der Moderne nicht wiedererkennen, dass die von ihnen gewollte »Fülle des Lebens« in technokratischen Strukturen vernichtet wird, ist heute durchaus dort ein Problem, wo Heranwachsende für ihr »Projekt des guten, gelingenden und glücklichen Lebens« gerüstet werden sollen, etwa in der Schule. Der ehemalige Priester Ivan Illich, der in den 1980er-Jahren eine »Entschulung der Gesellschaft« gefordert hat, wird so zu einer wichtigen Bezugsperson von Taylor. Es geht dabei nicht nur um die Schule: Alle öffentlichen Einrichtungen und Institutionen, die bloß nach Prinzipien der abstrakten Rationalität organisiert sind, stehen den Menschen fremd gegenüber, sodass die Gefahr einer Legitimationskrise immer größer wird. Dies gilt natürlich auch für die Kultureinrichtungen. Man schaue sich nur einmal die Abschreckungsarchitektur moderner Kunstmuseen an.

Doch worum geht es eigentlich in der Säkularisierungsdebatte: Um die Rolle der Kirche als Institution, deren schrumpfende Relevanz man etwa an Besucherzahlen bei Gottesdiensten ermitteln kann? Geht es um die individuelle Spiritualität, um den Glauben? Oder geht es auch um Gott und die Vorstellungen, die man sich davon macht? Einige Beiträge des genannten Buches bemängeln, dass sich Taylor zu seiner Gottesvorstellung wenig äußert. Manche Theologen sagen, dass Kern des Christentums die Liebe zum Nächsten und die Liebe zu Gott sei. Die Nächstenliebe spielt bei Taylor eine große Rolle: Agape, so wie sie sich im ausführlich zitierten und gedeuteten Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt. Und diese Nächstenliebe ist nur möglich auf der Basis einer Liebe zu sich. Religion, so Taylor, leistet genau dies. Der Kommunitarismus, die kleine Gemeinschaft braucht die emotionale Beziehung als Kitt des Zusammenhalts. Doch wie groß kann die Gemeinschaft sein, die ich noch lieben kann? Unbegrenzte Liebe ist dem Menschen kaum möglich. Der Berliner Soziologe Dieter Claessens sprach einmal davon, dass emotionale Intensität nur im Nahraum möglich ist mit der Folge, dass es für die Größe von Staaten natürliche Grenzen geben müsse. Man bedenke diese Überlegung etwa bei der EU, die man immer weiter ausdehnen will, um sich dann in Sonntagsreden Sorgen über das Fehlen einer europäischen Identität zu machen! Doch welchen Gott sollen wir lieben? Bekanntlich war Spinoza mit seiner pantheistischen Vorstellung einer göttlichen Natur attraktiv für viele Künstler – Goethe ist ein prominentes Beispiel. Auch die Idee des Deismus von einem Gott, der die Welt so gut geschaffen hat, dass keine weiteren Eingriffe mehr nötig sind, er also verzichtbar wird, hatte Erfolg – und wurde ebenso wie Spinozas Lehre als Atheismus bekämpft. Taylor äußert sich auch in seinem Nachwort

zu dem genannten Buch wenig zu seiner Gottesvorstellung. Er sieht offenbar nur die Alternative zwischen einer technokratisch-scientistischen Weltsicht ohne Gott und einen Glauben an das Übernatürliche und einen transzendenten Gott. Eine Zwischenposition bezweifelt er. Ob damit die Fülle religiöser Anschauungen gedeckt wird, darf bezweifelt werden. Er nutzt vielmehr sein Nachwort, um seine Vorstellung von der Veränderung des Subjekts in der Moderne (»abgepuffertes Selbst«) zu präzisieren.

Diese Frage nach dem Subjekt ist in der Tat in mehrfacher Hinsicht hochrelevant für die Kultur- und Bildungspolitik. Denn beide Felder können als »Arbeit am Subjekt« begriffen werden, die für diese Arbeit eine klare Vorstellung davon brauchen, welche Formen von Subjektivität die Moderne »produziert« und wo diese zwischen Anpassung und Emanzipation eingeordnet werden kann (so Taylor in seinem ersten Hauptwerk »Quellen des Selbst«, 1994; siehe auch Fuchs, *Subjekt und Kultur*, 2012 i. E.).

Was bedeutet dieses Buch über Säkularisierung, was bedeutet diese Debatte über die heutige Rolle der Religion für die Kulturpolitik? So wäre als erstes die These von der Genese der Kulturpolitik aus dem Geiste einer Verlustgeschichte der Moderne zu prüfen. Ist die Kulturpolitik auch heute noch eine Reparaturanstalt für Pathologien und Misserfolge der Moderne? Taugen die Künste als funktionales Äquivalent für eine verschwindende Religion? Taylor setzt sich intensiv mit den Künsten auseinander, wobei speziell die Romantik eine wichtige Rolle spielt. Seine These: Die Verabsolutierung des Autonomiegedankens in der Kunst führt zu einem oberflächlichen Narzissmus. So verstandene Künste trennen uns von unseren Sinn- und Moralquellen und führen uns in einen eher autistischen Subjektivismus, zu einem verkürzten Verständnis von Selbstverwirkli-

chung und Authentizität. Sie verstärken daher das Gefühl der Entfremdung und Entzweiung. Vor diesem Hintergrund wird seine Liebe zu Fjodor Dostojewski verständlich.

Es bleibt die Religiosität der Menschen, ihr Bedarf an Spiritualität erhalten. Doch wird dieser auch von der Amtskirche, die nach den Prinzipien der Moderne organisiert ist, nicht mehr gedeckt. Ist die Kirche selbst zu »modern« geworden in ihren Prinzipien, um Pathologien der Moderne überzeugend beheben zu können? Leidet sie womöglich selbst an diesen Pathologien, und dies umso mehr, je schneller sie sich modernisiert? »Kultur« bezieht sich in einigen soziologischen Gesellschaftsmodellen auf die Wertebasis der Gesellschaft. Wenn Kulturpolitik die Gestaltung einer so verstandenen Kultur sein soll – es wäre hier ein Kulturbegriff mittlerer Reichweite, so wie er seit Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus politisch relevant war: Übernimmt sich dann eine solche Kulturpolitik nicht doch, wenn sie diese Verantwortungsübertragung akzeptiert? Und falls es stimmt, dass Institutionen der Moderne – und zu diesen gehören auch Kulturinstitutionen – gerade nicht in der Lage sind, Sinndefizite zu beheben, weil sich die Menschen mit ihrem Wunsch nach Ausdruck und Fülle hier nicht wiederfinden, welche Legitimation für ihre Existenz gibt es dann noch?

Interessant auch die folgende Überlegung: Wenn die These von Böckenförde stimmt, dass der moderne Staat auf einem religiösen Fundament ruht: Wie könnte dann ein Rückgriff auf dieses Fundament Schäden beseitigen, die mit der Moderne verbunden sind, sie wurden ja gerade dort mit verursacht? Die beiden Freunde Max Weber und Ernst Troeltsch, letzterer ein renommierter evangelischer Theologe der Jahrhundertwende, haben umfassend die Wirtschaftsethik der Weltreligionen und insbesondere die »Kulturbedeutung des Protestantismus« –

so Troeltsch 1911 – untersucht. Sein Ergebnis: Der Protestantismus ist die Religion der Moderne. Was heißt dies dann für dessen spirituelle Kraft gerade in Hinblick auf die Pathologien der Moderne? Nicht zuletzt sind die Künste, so wie wir sie kennen, sind die Pfade ihrer Autonomisierung, Professionalisierung und Institutionalisierung Kinder der Moderne (vgl. Fuchs, Kunst als kulturelle Praxis, 2011). Für sie gilt dann dieselbe kritische Frage wie für die Religionen: Wie können sie als Kinder der Moderne deren Schäden reparieren? Die Theologie und die Kirchen haben die Herausforderung durch die tatsächliche oder angebliche Säkularisierung angenommen und diskutieren inzwischen intensiv ihre Rolle in der Gesellschaft und für den Einzelnen. Ich bin nicht sicher, ob dies der Kulturbereich mit gleicher Ernsthaftigkeit tut. Es wäre daher sinnvoll und ertragreich, diese Debatten gemeinsam zu führen.

Das Epizentrum liegt am Golf

Andreas Kolb im Gespräch mit Michael Schindhelm — Politik & Kultur 1/2011

Ist Kultur in Dubai ausschließlich ein Vehikel, um Immobilien zu verkaufen oder gehen von den kleineren Golfstaaten auch Impulse zur Modernisierung der Golfregion aus? Ist der Islam noch eine kulturell treibende Kraft? Und kann der Islam das auch für Deutschland sein?

Ich bin nicht wirklich zurückgekehrt nach Deutschland, und betrachte Deutschland zurzeit eher von außen. Tatsächlich gibt es heute eine Art Erneuerung im Islam und das nicht nur in der arabischen Welt, sondern auch in der Diaspora, insbesondere im iranischen Islam, und mit Einschränkungen gilt das auch für die Kultur des indischen Islams, insbesondere in Südindien. Ich glaube, das Epizentrum dieser Entwicklung liegt in der Golfregion. Man kann das nicht mehr auf Dubai reduzieren. Zum Beispiel kann man das gut daran erkennen, dass die über-über-nächste Fußball-Weltmeisterschaft nach Katar vergeben wurde. Das aufstrebende Fürstentum Katar verfolgt ähnliche strategische Ziele wie Dubai in den letzten 20 Jahren. Sie kennen vermutlich auch die Entwicklung in Abu Dhabi. Möglicherweise sind Sie auch über die kulturpolitischen Bestrebungen des Sultanats Oman informiert, wo man viel stärker als in den Vereinigten Arabischen Emiraten auf einheimische Werte und Tra-

ditionen setzt. Insofern würde ich sagen, es gibt tatsächlich eine Art Epizentrum in der Golfregion.

Ist das sogenannte multikulturelle Leben in Dubai nicht eher vergleichbar mit dem Leben in einem Luxushotel in St. Moritz oder München? Alle Kulturen sind unter einem Dach, haben aber nichts miteinander zu tun?

Dubai unterscheidet sich von Hotels dieser Art dadurch, dass sich dort etliche Menschen nicht nur vorübergehend aufhalten, etwa zur Erholung, sondern darin für längere Zeit leben. Zudem ist Dubai umgeben von Ländern wie dem Iran, Irak, Afghanistan, Pakistan, Saudi-Arabien oder dem Jemen, den sozusagen »schwärzesten« Ländern der Region, in puncto politischer Instabilität und religiösem Fanatismus. In Dubai ist es gelungen, eine verhältnismäßig offene und aufgeschlossene Gesellschaft aufzubauen. Sicherlich immer noch mit Kinderkrankheiten, aber doch im Bemühen, diese zu »heilen« oder wenigstens zu lindern. Der Ausländeranteil an der Bevölkerung beträgt 90 %, zum größten Teil stammt dieser ausländische Bevölkerungsanteil aus Indien. Es leben aber auch ca. 20.000 Deutsche ständig in Dubai. Hinduismus, Christentum oder Buddhismus können ungehindert ausgeübt

werden, es gibt die entsprechenden Tempel und Kirchen. Es gibt Kirchenchöre, die zum Teil vor bereits 20 Jahren gegründet worden sind. Man kann tatsächlich von Etablierung und Vermischung verschiedener Kulturen in Dubai sprechen. Dubai ist nicht nur die Karawanserei oder die Shopping-Mall mit Landepiste, sondern es ist ein Gesellschaftsmodell. In Dubai treffen sich traditionelle Nomaden – die Beduinen – und moderne Menschen – jene also, die sich wesentlich durch Mobilität und Flexibilität definieren bzw. deren Möglichkeiten nutzen. In Dubai machen diese Menschen 90 % der Bevölkerung aus, aber sie gibt es in wachsendem Maße auch bei uns. Insofern kann man den Golf als ein Labor für eine neue Form der Migration betrachten.

Der christlich-abendländische Kulturkreis hat seit der Aufklärung und vor allem in den vergangenen 100 Jahren eine starke Säkularisierung erfahren. Sie selbst sind in der DDR aufgewachsen, einem offiziell weitgehend areligiösen Land. Nun kommt mit den islamischen Einwanderern eine neue Kultur nach Deutschland. Welche Auswirkungen sehen Sie auf Kunst und Kultur?

Ich bin in Eisenach geboren und aufgewachsen und bin geprägt durch protestantische Kultur und Religion. Auch in unserer säkularisierten Gesellschaft kommt der kulturelle Kontext unserer religiösen Geschichte ins Spiel, wenn wir mit Menschen mit anderen religiösen Werten in Kontakt treten. Die heutige westliche Welt lässt sich nicht einfach nur über einen bestimmten Demokratie- oder Menschenrechtsstandard oder ein bestimmtes Wirtschaftssystem definieren, sondern es gibt Werte, die auf einem religiösen Kontext basieren, auch wenn wir sie inzwischen als solche gar nicht mehr wahrnehmen. Die Auseinandersetzung mit dem

Anderen bewirkt, dass wir uns wieder an die teils religiösen Wurzeln unserer Kultur erinnern. In Dubai wird man auch selbst ein Stück weit auf seine eigene Kultur, seine eigene Identität zurückverwiesen. Man repräsentiert freiwillig oder unfreiwillig die abendländische Zivilisation. Dubai stellt nicht in jeder Hinsicht das Erfolgsrezept dar, etwa was die Arbeitsbedingungen vieler dort betrifft, oder auch die politischen Rechte für den Großteil der dort Lebenden. Der sogenannte »Krieg der Kulturen« findet aber in Dubai nicht statt, im Gegenteil: Seit Jahrzehnten leben dort unterschiedliche Kulturen friedlich zusammen. Wenn Sie – wie ich – viel in der arabischen Welt reisen, dann spüren Sie von Casablanca bis Amman oder Damaskus, dass das Signal aus Dubai eindeutig verstanden wird als Alternative zur Misere, in der sich die meisten arabischen Länder heute befinden. Viele Menschen, auch solche ohne besondere Privilegien, wollen an dem »System Dubai« partizipieren, weil sie sich von diesem System einerseits eine gewisse soziale und andererseits auch eine gewisse politische Sicherheit versprechen. Das meine ich mit »Epizentrum«, weil es automatisch Auswirkungen auf die Kultur hat und damit auch auf die Kunst.

Handel bringt Wandel – aber bringt er auch politische und damit künstlerische Freiheit?

Auf einem Kongress in Dubai mit Intellektuellen und Schriftstellern aus dem gesamten arabischen Raum erklärten Teilnehmer aus Kairo und Marokko, dass ihrer Überzeugung nach politisch freier Meinungsäußerung innerhalb der arabischen Welt derzeit nur in der Golfregion vorstellbar sei. In Katar sind in dieser Hinsicht schon große Anstrengungen gemacht worden. Der TV-Sender Al Jazeera ist im Grunde nach dem Vorbild der BBC gestaltet worden – wie übrigens auch

vor 50 Jahren das Fernsehen in Deutschland. Im Fernsehen von Dubai und Katar kritisieren heute unverschleierte Frauen vehemente Mullahs ob deren Ansichten; die Programme können fast im gesamten arabischen Raum empfangen werden.

Die Golfregion als Plattform für Diskurse über Veränderung?

In den kleinen Fürstentümern im Golf mit ihrem großem Wirtschaftspotenzial und ihren großen Ambitionen gibt es die Fähigkeit, bestimmte westliche Modelle von Demokratie oder zumindest Meinungsöffnung zu adaptieren und diese mit Inhalten zu füllen, die mit deren eigenen Tradition, Geschichte und Religion verbunden sind. Diese Entwicklung dürfte unumkehrbar geworden sein. Die Öffnung ist inzwischen sehr weit fortgeschritten, und man sieht, wie Bereiche von ihr erfasst worden sind, z. B. die Verteidigungspolitik. Man denke an die strategischen Bemühungen der USA und deren Verbündeten in der Golfregion. Außerdem sind Orte wie Dubai, Doha oder Abu Dhabi inzwischen in vieler Hinsicht Standorte internationaler Kultur- und Unterhaltungsindustrie geworden. Man kann sie als Inseln inmitten dieser schwierigen Region betrachten, als ein Experimentierfeld dafür, unter welchen Bedingungen sich der Islam weiterentwickeln kann im Einklang mit den Erfordernissen der Globalisierung.

Gibt es nur diese westliche Fokussierung?

Wesentliche Teile nicht nur der arabischen, sondern der islamischen Kunstszene insgesamt, sind speziell auf Abu Dhabi und Katar fokussiert. Hier drückt sich ein neu entstandenes Bewusstsein derer aus, die ausdrücklich nicht mehr westliche, sondern islamische Kunst sammeln, darunter auch Kunstsammler und Galeristen aus dem Iran, Sau-

di-Arabien und Indien. Zu einem großen Teil stellen viele Künstler hier aus, die in ihren Heimatländern weder ausstellen noch verkaufen können. Das gilt insbesondere für den Iran. Man muss sich stets vor Augen halten, dass die Grenze zum Iran gerade 20 Kilometer Luftlinie von Dubai entfernt verläuft. Eine vergleichbare Situation mit der in Deutschland während des Kalten Krieges, auch wenn die Länder wirtschaftlich kooperieren.

Erzählen Sie doch etwas über Ihren Versuch, den deutschen Markenartikel Musik in Dubai zu etablieren. Wie nimmt man speziell in Dubai westliche Musik wahr?

Vorläufig gibt es wenig Musikverständnis in unserem Sinne bei den Emiratis. Beethovens Musik etwa wird von Vielen als unangenehm empfunden. Vermutlich liegt das am fehlenden kulturell-historischen Kontext. Außerdem existiert eine völlig andere einheimische Musiktradition. Dieses Desinteresse ist sicher nicht gleichermaßen in der gesamten islamischen Welt zu konstatieren. Mehr Interesse für klassische Musik gibt es in Syrien, Ägypten oder der Türkei. Doch es gibt auch in Dubai und Abu Dhabi erste Versuche einer musikalischen Ausbildung und Musikschulen auf professionellem Niveau. Das Prestige einer musikalischen Ausbildung wächst und die Beherrschung eines Instruments gilt in manchen Familien schon als Bestandteil gutbürgerlicher Bildung. Musikschulen werden oft von Palästinensern betrieben, deren Ausbildung noch zu Zeiten des Kalten Krieges in Osteuropa und UdSSR stattfand.

Und ihr ureigenstes Metier, die Oper?

Die Oper ist freilich unverwundlich und hat schon früh ihren Zug um die Welt begonnen, insofern sind z. B. Auftritte von Pavarotti u. a. Stars in Dubai nicht erstaunlich. Diese wurden anfangs veranlasst von westlichen En-

thusiasten, die längere Zeit in Dubai lebten. Hinzu kamen später die Aspekte Unterhaltung und Tourismus.

In Ihrem Buch »Dubai Speed« schildern Sie, wie die rein kommerzielle Finanzierung des Kulturbetriebs in Dubai gescheitert ist. Welche neuen Wege zeichnen sich ab?

Die Zielvorgabe hieß für mich: Kultur soll in absehbarer Zeit profitabel sein. Jedes Kulturprojekt wurde im Grunde interpretiert als kommerzielles Projekt. Die einzige Ausnahme hiervon waren die Bereiche Religion und Soziales bzw. Charity. Das Missverständnis bestand darin, dass die Emiratis Kultur als Marketinginstrument für den Immobilienboom missverstanden haben. Dass Kultur staatliche Unterstützung benötigt, vor allem am Anfang, war einfach nicht klarzumachen. Die Wirtschaftskrise hatte heftige Auswirkungen auf den Kulturbereich in Dubai. Man ist nach der Krise nachdenklicher geworden, finanziell vorsichtiger. Insofern ändert sich auch das Kulturverständnis. Man erkennt langsam, dass gesellschaftlicher Zusammenhalt auch kulturell bedingt ist. Kultur wird in der Golfregion nicht mehr nur als Marketinginstrument gesehen, sondern gesellschaftspolitisch. Sie dient der Schaffung einer Lebensqualität, ist identitätsstiftend. Ein sehr markantes Beispiel für diesen Wandel ist der gesellschaftskritische Dubai-Film »City of Light« von Ali Faisal Mostafa Bin Abdullatif, der erstmals die verschiedenen Bevölkerungsgruppen als Protagonisten zeigt. Er hat erstmals eine Selbstreflexion bei der Bevölkerung ausgelöst – die eigentliche Aufgabe der Kunst.

Vielen Dank für das Gespräch.

Dem Ursprung nachspüren

Stefanie Ernst im Gespräch mit Hamed Eshrat — Politik & Kultur 1/2011

Ist Migration und Islam überhaupt ein Thema, das in einem Comic aufgegriffen werden kann? Mit dieser Frage im Kopf lief die Suche nach einem entsprechend arbeitenden Comiczeichner in Deutschland an. Keine leichte Aufgabe. Glücklicherweise stießen wir auf Hamed Eshrat, dessen Comic »Kaiserschnitt« 2009 in Frankreich unter dem Titel »Tipping Point – Téhéran 1979« veröffentlicht wurde. Eshrat ist 1979 im Iran geboren. In Folge der politischen Umbrüche der Islamischen Revolution musste die Familie – der Vater war Anhänger des Schahs Mohammad Reza Pahlavi und Mitglied des iranischen Nachrichtendienstes SAVAK – ins Exil nach Deutschland fliehen. Eshrat ist in Deutschland aufgewachsen, studierte an der Kunsthochschule Weißensee Kommunikationsdesign. »Kaiserschnitt« ist seine Abschlussarbeit, in der er sich intensiv mit seinem Herkunftsland auseinandersetzt. In »Kaiserschnitt« werden jene neun Monate im Leben seiner Familie dargestellt, in denen seine Mutter mit ihm schwanger war. Eine Zeit, in der familiäre Freude untrennbar mit den politischen Geschehnissen im Iran verquickt wurde.

Der Comic ist eine sehr autobiografische Arbeit. Was hat Sie zu der Geschichte, die Sie in »Kaiserschnitt« erzählen, bewegt?

In erster Linie wollte ich meinem Ursprung nachspüren. Bereits als Kind hörte ich meine Mutter häufig über die Erlebnisse aus der Zeit der politischen Umwälzung im Iran sprechen. Als die Zeit meines Diploms an der Kunsthochschule näher rückte, dachte ich mir, es wäre nun ein guter Augenblick, um mir die Zeit zu nehmen und mich auch künstlerisch mit dem Thema Iran und Herkunft auseinanderzusetzen. Ich wollte die Geschichte meiner Familie erzählen. Da ich ein Zeichner bin, hat sich der Comic als Ausdrucksform angeboten. Zeichnen geht mir gut von der Hand.

Ihre Motivation basiert folglich auf der Ergründung Ihrer Vergangenheit. War die künstlerische Auseinandersetzung mit dem Thema Iran ein wichtiger persönlicher Schritt für Sie, um sich Ihrer Herkunft, Ihrer Wurzeln zu versichern?

Die Auseinandersetzung mit dem Stoff war eine große Bereicherung für mich. Während meiner Arbeit habe ich natürlich viel mehr Details der iranischen Geschichte und somit über meine Geschichte, die Geschichte meiner Familie erfahren. Durch meine Recherchen sind Ereignisse, die im familiären Unterbewusstsein waren, wieder intensiv in den Vordergrund gerückt. Ich bin den Dingen so ganz anders auf den Grund gekommen und konnte nach Beendigung meiner

Arbeit einen eigenen bzw. neuen Standpunkt in Bezug auf die Geschichte meiner Familie und der Geschichte des Irans einnehmen. Ein paar Worte zu meinem Migrationshintergrund: Mit 20 Jahren bin ich aus meinem Elternhaus ausgezogen. Zuhause haben wir immer Farsi gesprochen. Vor allem durch die Bekannten meiner Eltern hatte ich ein paar iranische Freunde. Ich hatte also ein iranisches Umfeld, das wir auch gepflegt haben. Hinzu kamen viele Freunde anderer Ethnien. Später hatte ich sehr viele deutsche Freunde, kaum mehr iranische. Während meiner Studienzeit in Berlin hatte ich dann kaum noch Kontakt zu Iranern, das hat sich an der Uni einfach nicht ergeben.

Was verbirgt hinter dem Titel

»Kaiserschnitt«?

Das Wort »Kaiser« bezieht sich auf den Schah, der bis 1979 das iranische Staatsoberhaupt war. »Kaiserschnitt« als Begriff bezieht sich folglich auf die Islamische Revolution, im Zuge derer der Schah als Regierungsoberhaupt geschasst und von Ruhollah Chomeini abgelöst wurde. Und schließlich bezieht sich »Kaiserschnitt« auf den Part meiner Geburt bzw. auf die Zeit, in der ich im Mutterleib heranwuchs. Der Comic spielt ja während der neun Monate, in denen meine Mutter mit mir schwanger war und endet kurz nach meiner Geburt.

Bedauerlich, dass der Comic bislang nur in Frankreich veröffentlicht wurde. Alle Recherchen in Comicläden und bei Spezialverlagen bezüglich deutschsprachiger Comics, die den Islam oder eine Geschichte, die in einem islamischen Land spielt, zum Thema haben, verliefen im Sande. Existiert in Deutschland an so einer Thematik kein Interesse?

»Kaiserschnitt« ist tatsächlich bislang ausschließlich in Frankreich erschienen. Al-

lerdings gab es vor kurzem Kontakt zu einer Comiczeitung, die überlegt, ob sie »Kaiserschnitt« als Serie abdruckt. Näheres weiß ich aber erst im Frühjahr nächsten Jahres. Der deutsche Comicmarkt ist sehr klein. In Frankreich, Belgien und den Niederlanden ist der Comic sehr viel verbreiteter und genießt einen ganz anderen Stellenwert. Besonders Independentcomics, die Ernsthaftes oder Autobiographisches zum Inhalt haben, haben es in Deutschland sehr schwer. Sie gelten als nicht-massentauglich. Ein weiterer Punkt ist, dass es den Comic »Persepolis« von Marjane Satrapi gab, das hat viele Verleger in Deutschland erst mal abgeschreckt, etwas vordergründig Ähnliches in ihr Programm aufzunehmen. Und schließlich vertreten die Verleger oftmals die Auffassung, dass eine andere Art der Ästhetik, die sich von der herkömmlichen abhebt, den Käufer nicht interessieren würde. Ich beobachte allerdings genau das Gegenteil. In Bezug auf »Kaiserschnitt« erhalte ich sehr viele interessierte Rückfragen. Besonders bei Menschen, die sich für Geschichte interessieren, zeigt sich ein großes Interesse an diesen Themen. Viele Geisteswissenschaftler nutzen den Comic als Teil ihrer Recherchen und erhalten so eine ganz andere Perspektive auf ihre Arbeit.

Sie sprachen »Persepolis« bereits an. Stört Sie der Vergleich zu der Comiczeichnerin Satrapi, die in ihrem berühmten Werk ihre Kindheit im Iran, ihre spätere Zeit im Ausland und die Rückkehr in ihr Heimatland beschreibt?

Ich habe mich daran gewöhnt. Manchmal nervt es schon. Aber es ist eine Tatsache. »Persepolis« ist ein sehr guter Comic und zudem sehr erfolgreich. Außerdem hat er einen wesentlich größeren Umfang; er erschien in Deutschland zweibändig. Vielleicht sollte ich es als Ehre begreifen, dass meine Arbeit so häufig mit »Persepolis« verglichen wird.

Sind Sie mit dem Comicmarkt im Iran oder in islamischen Ländern vertraut?

Soweit ich weiß ist der Comicmarkt im Iran nicht besonders groß. Die Comics gehen auch in eine ganz andere Richtung. Auf der Frankfurter Buchmesse vor zwei/drei Jahren sah man zwar Comics aus dem arabischen Sprachraum. Diese gingen aber stark in Richtung Kinderbuch.

Könnten Sie sich vorstellen einen Anschlusscomic über Ihre Anfangsjahre in Deutschland zu zeichnen? Als eine Art Fortsetzungsgeschichte?

Da die Fertigstellung von »Kaiserschnitt« nun zwei Jahre zurück liegt, könnte ich mir das mittlerweile wieder vorstellen. Ich habe auch meine Mutter bereits gefragt, ob sie Lust hätte noch einmal an der Stelle der Aufzeichnungen, an der wir damals aufgehört hatten, anzuschließen. Ein zweiter Comic würde dann in etwa bis in die Zeit reichen, in der ich als Kleinkind auf die Bühne treten würde. Vorher werde ich aber ein anderes Buch machen und dann schaue ich mal.

Vielen Dank für das Gespräch.

Geschlossene Gesellschaft?

Stefanie Ernst im Gespräch mit Loredana Nemes — Politik & Kultur 1/2011

Viele von uns kennen sie, die türkischen und arabischen Männercafés in deutschen Städten. Die meisten von uns aber nur als Zaungäste. Die Fotografin Loredana Nemes zeigt in der Ausstellung »beyond – Berliner Männerwelten« vertraut Fremdes. Nemes' Fotos vermitteln dem Betrachter typische Außenansichten der Cafés sowie schemenhafte Männergesichter hinter einer milchigen Fensterscheibe. Dann muss das Nachdenken, das Nachspüren bei jedem Einzelnen beginnen.

Wie kamen Sie auf die Idee, türkische Männercafés zu fotografieren?

Sie sind Teil meiner Nachbarschaft. Ich lebe in Neukölln, arbeite in Kreuzberg. Ich fahre täglich zwischen den Stadtteilen mit dem Rad hin und her. Währenddessen begegne ich diesen Lokalen, versuche von außen hineinzusehen, aber mein Blick wird gestoppt durch Scheiben und Vorhänge. Das weckte meine Neugierde. Ich wollte mehr darüber erfahren. Zugleich weckten die Cafés Kindheitserinnerungen in mir. Mit zwölf Jahren lebte ich ein halbes Jahr im Iran und erlebte in dieser Zeit die Geschlechtertrennung und lernte eine andere Kultur kennen, die ich als extrem faszinierend empfand. Diese Erinnerung aufgreifend wollte ich diese Räume, in denen sich damals auch mein Vater aufgehal-

ten hat – während ich mit meiner Mutter in der Frauenabteilung war – tiefer ergründen.

Trotz aller Neugierde sind Sie mit Ihrer Kamera vor der Tür geblieben.

Zuerst blieb ich ganz bewusst draußen, um das Mysterium, was hinter den Scheiben ist, die so vieles verhüllen, aufrecht zu erhalten. Dieses Ungewisse wollte ich in ein Foto transportieren. Die Außenansicht ist die originäre Sicht des Berliners, auch aus diesem Grund bin ich nicht in die Cafés hineingegangen. Und letztlich ist das auch der Blick der Frau, denn diese Räume sind Teestuben, Kulturvereine oder Cafés für Männer und somit ist die Frau ausgeschlossen. Erst später habe ich angeklopft und bewusst gewartet, bis jemand an die Tür kam und öffnete.

Da kommt eine Frau, postiert sich vor einem Männercafé mit ihrem Fotoapparat und knipst. Wie reagierten die Männer auf Sie?

Neugierde war auf beiden Seiten vorhanden. Ich habe mit einer Assistentin zusammengearbeitet. So fiel es mir leichter, in diese Männerwelten einzudringen. Als die Bilder entstanden, war es Nacht. Ich arbeitete mit einer großen Plattenkamera aus den 1960ern, musste unter ein schwarzes Tuch kriechen. Das muss seltsam gewirkt haben. Die Män-

ner kamen aus den Teestuben und fragten, was ich da tue. Als Zeichen des Willkommens und der Gastfreundschaft wurde Tee herausgebracht. Manchmal servierte man uns ein Sandwich. Dann kam die Einladung nach innen. Ich folgte ihr stets gerne, sobald die Aufnahme geschafft war. Es folgte ein zartes, zaghafte Beschnuppern. Dann folgten Fragen: Wie lange lebst du in Berlin? Was arbeitest du? Fotografierst du professionell? Wofür?

Wie kann man sich Ihre Arbeitsweise konkret vorstellen? Wie lange dauert eine Aufnahme?

Meistens einen Abend. Wenn eine Aufnahme aus Belichtungsgründen oder ähnlichem nicht entstehen konnte, bin ich an einem zweiten Abend zurückgekehrt. Wenn die Außenaufnahme gemacht war, fragte ich mich nach dem ersten Kontakt, ob ich einen Schritt weiter gehen und vielleicht sogar ein Porträt von einem der Männer machen kann. Auch bei den Porträts wollte ich den Aspekt der Trennung durch die Scheibe aufnehmen, um ihn in das Foto zu übertragen. Für mich symbolisieren diese Scheiben mit all ihren Mustern, die darin enthalten sind, die Muster in unseren Köpfen. Wenn ich einen Fremden betrachte, betrachte ich ihn oft durch Schematas, durch Klischees, die in meinem Kopf bereits verankert sind. Aus diesem Grund ist auch dieser Zyklus für mich keine Arbeit über Türken oder Muslime, sondern eine Arbeit über das Fremdsein, über Fremdheit, eine Simulation unseres Blickes und somit ein Hinterfragen des Betrachters, mit allem, was er so mitbringt, wenn er auf diese fremden Welten schaut.

Ist Ihnen das Fremde durch die Arbeit ein wenig vertrauter geworden?

Gewiss. Auch wenn es für mich nach wie vor ein mulmiges Gefühl ist, bei so einem Café

anzuklopfen und reinzugehen, denn es ist eine geschlossene Welt. Dort einzudringen bedarf Mut und Kraft. Ich stand in der Mitte eines Raumes und gleichzeitig richteten sich Blicke von 30 Männern auf mich. Männer, die vielleicht von meiner Anwesenheit überrollt waren oder sich fragten, was ich überhaupt will. Das ist im ersten Moment eine sehr merkwürdige Situation. Dann folgt die Offenheit, das Lächeln, die Einladung Platz zu nehmen. Meine Intention ist zu zeigen, dass es Grenzen und Mauern zwischen den Kulturen gibt. Nur wenn uns das klar ist, wenn wir die Tatsache bejahen, können wir die Trennung überhaupt angehen. Denn wenn wir sie negieren, machen wir uns etwas vor. Es gibt die Andersartigkeit. Sie ist bereichernd. In dem Einheitlichmachen steckt immer auch ein Verlust. Leider ist mit der Andersartigkeit, mit der Fremdheit, auch häufig Angst verbunden. In dem Moment, in dem man einen Schritt macht, um aus einem fremden Territorium ein vertrautes zu machen, indem man es schafft, hinter diese Scheibe zu gucken, beginnt man, das Individuum, das durch die Scheibe verhüllt ist, auch zu sehen. Dann weicht das Schemata, weicht das Muster und entdeckt werden kann der Einzelne.

Gab es so etwas wie ein eindrücklichstes Erlebnis während der Arbeit?

Beeindruckend war im Allgemeinen das Vertrauen, das die Männer mir entgegengebracht haben. Es rührt mich nach wie vor. Denn die Tatsache, dass sie sich oft haben gesichtslos abbilden lassen, dass sie mir vertraut haben, obwohl ich manchmal fast nur noch Fratzen von ihnen übrig gelassen habe, hat mich sehr angerührt. Gleiches gilt für die Weichheit, die sie gezeigt haben. Mein Gegenüber war nicht der Machomann, sondern jemand, der meinen Anweisungen folgte und für ein Bild stillhielt.

Kennen Ihre Modelle die Bilder der Ausstellung?

Von den hier gezeigten war niemand auf der Eröffnung. Es ist de facto schwer, dass sich diese Welten mischen. Ich habe vielen der Porträtierten Fotos gebracht. Die Fotografie reduziert. Schwarz-weiß noch mehr. Dazu kamen die Sichtschutzvorrichtungen vor den Gesichtern, die eine gewisse Befremdlichkeit auslösten. Viele waren ganz still, einer sagte »Kunst halt«. Ein anderer meinte, nachdem er sehr lange sein Bild betrachtet hatte, damit müsse er erst mal klar kommen. Das fand ich sehr ehrlich, schließlich habe ich ihnen die Gesichter geraubt.

Weil sie sich selbst vielleicht nie so sehen.

Der gebrochene Blickkontakt, der Identitätsraub, der stattfindet, mit dem Hinweis, dass dahinter doch jemand ist, verunsichert. Die Porträts tragen alle die Vornamen der Männer. Das ist sehr wichtig, denn die Namen signalisieren: Da ist ein Kemal, ein Ünal oder ein Mehmet. Vielleicht lebt er schon lange hier, vielleicht ist er hier geboren, vielleicht kämpft er und versucht anzukommen. All das könnte dahinter stecken, all das wissen wir nicht. Wie auch immer. Es ist ein Leben, das definitiv hier in Berlin stattfindet. In meiner Nachbarschaft. Hinter jeder dieser Scheiben steht ein mir fremder Mensch.

Vielen Dank für das Gespräch.

Nafas Kunstmagazin

Aktuelle Kunst vom Maghreb über den Nahen Osten bis Südostasien

Gerhard Haupt und Pat Binder — Politik & Kultur 1/2011

Wer sich heutzutage über das aktuelle Kunstgeschehen im Nahen Osten und anderen islamisch geprägten Regionen informieren möchte, stößt unweigerlich auf das Online-Kunstmagazin Nafas. Es wird seit März 2003 vom Institut für Auslandsbeziehungen (ifa) in Kooperation mit dem Webportal Universes in Universe herausgegeben. Nafas startete also lange vor dem Einsetzen des Medienhypes um diese Kunst und hat deren Entwicklung in den letzten acht Jahren kontinuierlich begleitet und dokumentiert. Zum hohen Bekanntheitsgrad von Nafas trägt erheblich bei, dass es komplett in Deutsch, Englisch und Arabisch erscheint. Das Magazin erreicht sowohl wichtige Multiplikatoren des internationalen Kunstgeschehens als auch Künstler, Kunstexperten und ein interessiertes Publikum in der arabischen Welt, wo es an zahlreichen Schulen und Universitäten für den Kunstunterricht genutzt wird. Dank der vielen Abbildungen (derzeit über 5.400) ist Nafas bestens als Lehrmaterial geeignet. Seine Seiten werden pro Jahr mehr als 1,1 Millionen mal von ca. 250.000 verschiedenen Computern aus besucht, über 40 % der Besuche kommen direkt aus Ländern der islamischen Welt.

Da in Nafas ein sehr breites Spektrum an Themen und lokalen Szenen vertreten ist, werden viele Interessentengruppen ange-

sprochen. Das zeigt schon ein Blick auf die Startseite, auf der jetzt gerade diese neuen Beiträge zu finden sind: eine Gruppenausstellung in Bahrain zum Konzept von Sprache und zur Gefahr einer Marginalisierung arabischer Kultur in der Golfregion; eine Ausstellung und Interventionen im öffentlichen Raum in Amman; die Vorinformation zum Arabischen Museum Moderner Kunst (Mathaf) in Katar, über das Nafas nach einer Einladung zur Vorbesichtigung Ende Dezember 2010 ausführlich berichten wird; Reflexionen zu einem Symposium in Kairo über Archive und andere Strategien der [Re]Aktivierung kultureller Erinnerung; eine Ausstellung über Jerusalem bei der Liverpool Biennale und die 4. Jerusalem Show in der Stadt selbst; Selasar Sunaryo – einer der wichtigsten Kunsträume Indonesiens; ein Festival zeitgenössischer Kunst in der Altstadt von Tunis; neue Arbeiten von Fotografinnen und Fotografen im Jemen; aktuelle Kunst aus Zentralasien in Kirgisistan; ein Interview mit der Generaldirektorin der Casa Árabe in Madrid.

Alle in Nafas veröffentlichten Artikel (im Dezember 2010 waren es 360) und Informationen bleiben in einem nach Sektionen und Ländern geordneten Archiv permanent zugänglich. Außerdem gibt es einen Index aller Künstlerinnen und Künstler, zu denen Bei-

träge oder zumindest Abbildungen mit dazugehörigen Erläuterungen erscheinen. Aus diesen Regionen, auf die Nafas fokussiert ist, sind es jetzt über 1.150, immer mit direkten Links zu den jeweiligen Seiten. Darüber hinaus bietet ein Kuratorenindex den Zugang zu sämtlichen kuratorialen Projekten, über die in Nafas und Universes in Universe berichtet wurde. Das Online-Magazin entstand auf Initiative der damaligen Leiterin der Abteilung Kunst des ifa, Ursula Zeller, als ein Beitrag zum Europäisch-Islamischen Dialog, der nach den Anschlägen vom 11. September 2001 neu definiert und belebt wurde. Da sie die bereits seit Anfang 1997 veröffentlichte Website Universes in Universe (UiU) für die visuellen Künste Afrikas, Asiens und Lateinamerikas im internationalen Kunstkontext kannte, beauftragte das ifa deren Herausgeber, Pat Binder und Gerhard Haupt, mit der Entwicklung eines nachhaltigen Konzepts für ein Webprojekt zur Kunst der islamischen Welt. So konnten Synergieeffekte sowohl für die Inhalte des neuen Online-Magazins als auch für dessen Verbreitung über das bereits etablierte weltweite Netzwerk von UiU genutzt werden, und das neue Projekt wurde schnell zu einer Schaltstelle zwischen lokalen Kunstszenen islamisch geprägter Länder und dem internationalen Kunstbetrieb. Wie gut dies funktionierte, zeigte sich gleich am Anfang. Als Binder und Haupt im April 2003 zur Sharjah Biennale eingeladen waren, um diese im Rahmen der Biennalen-Sektion von UiU zu dokumentieren, konnten sie dort das zwei Wochen zuvor gestartete Online-Magazin vorstellen, woraus enge Kontakte in der Golfregion entstanden.

Gerade in den ersten Jahren musste immer wieder nachdrücklich betont werden, dass es in diesem Magazin (das zunächst unter einem anderen Titel erschien) nicht um »islamische« Kunst geht, sondern um individuelle Positionen von Kunstschaffenden,

die aus islamisch geprägten Ländern und Regionen stammen und dort ihre kulturelle Heimat bzw. wesentliche Ausgangs- und Bezugspunkte ihres Schaffens sehen, egal ob sie Muslime sind oder nicht.

Dieser Idee ist der Titel »Nafas« verpflichtet, der gerade deshalb gewählt wurde, weil das Wort etymologisch eng mit der Existenz des Einzelnen verbunden ist und sich einige seiner Ableitungen unmittelbar auf das kreative Schaffen übertragen lassen. Außerdem hat »Nafas« in Arabisch, Farsi, Urdu, Malay oder Indonesisch annähernd die gleiche Bedeutung: Atem, Atemzug, Hauch. Eine Abwandlung gleichen Ursprungs ist das türkische »nefes«. Das Wort erscheint in vielfältigen Kombinationen und Nuancen. So kann nafas im Sinne von »einen langen Atem haben« auftreten und auch eine erfrischende Brise bezeichnen, etwas das Qualen lindert. Wenn jemand bestimmte Tätigkeiten besonders gut verrichtet, z. B. hervorragend kocht, heißt es, er oder sie hätte nafas – Talent, eine besondere Art, einen persönlichen Stil auf diesem Gebiet. Die Wurzel des Wortes ist nafs, was im Arabischen Selbst oder Seele bedeutet.

Besonders interessiert die Herausgeber von Nafas, wie Künstlerinnen und Künstler mit ihren spezifischen Mitteln auf gesellschaftliche Verhältnisse und alltägliche Lebensumstände reagieren, wie sie diese kritisch reflektieren, wie ästhetische und politisch-soziale Dimensionen ineinander greifen, wie nach Kunst- und Gesellschaftsmodellen gesucht wird, die eigenen Ansprüchen gerecht werden könnten, und welche experimentellen Kunstpraktiken dabei genutzt und entwickelt werden.

Die Basis des Projekts ist eine direkte Zusammenarbeit mit den Akteuren des Kunstgeschehens selbst, um das es in Nafas geht, sowie mit Spezialisten in aller Welt. Auf diese Weise entstand über das Online Magazin

hinaus ein riesiges Netzwerk persönlicher Kontakte. Außerdem kooperiert Nafas immer wieder auch direkt mit wichtigen Kunstinstitutionen wie z. B. der Londoner Tate Britain und Tate Modern beim Symposium Contemporary Art in the Middle East Anfang 2009.

Heterogen und differenziert – die Strömungen innerhalb der arabischen Welt

Die kulturelle Vielfalt des Islams ver- unsichert die deutsche Öffentlichkeit

Issam Haddad — Politik & Kultur 1/2013

Deutschland und die Islam-Debatte: Seit zwei Jahren durchlebt ein großer Teil der arabischen Welt einen nie dagewesenen Aufbruch: Würde, Brot und Freiheit sind die ersehnten Ziele. Im Erscheinungsbild tritt der politische Islam als die bestorganisierte zivile Kraft auf und strebt die Machtübernahme an. In Tunesien und Ägypten hat er zugegriffen und versucht, sich zu etablieren. In Syrien wie in Libyen strebt er nach der Macht auch über den Trümmern des postkolonialen, nationalen und repressiv geführten Staates. Den Widerstand leisten überall nicht nur säkulare konservative wie libertäre Kräfte, sondern auch liberale islamische Strömungen (Sufisten) sowie Anhänger der reinen Lehre. Ein Panorama der kulturellen Vielfalt des Islams zeichnet sich ab: verwirrend für die deutsche Öffentlichkeit und beunruhigend für das offizielle Deutschland.

In der arabischen Welt ist der Islam die haupttreibende missionierende Kraft: Mekka und Medina für die Sunniten, Najaf für die Schiiten und Al Azhar in Kairo für diese beiden Hauptströmungen im Islam. Mäßigend will das offizielle Deutschland auf diese Entwicklung wirken: In Libyen hielt es Wort und hoffentlich auch in Syrien. Denn das kommt der Bewahrung der existierenden religiösen und ethnischen kulturellen Heterogenität in diesem Land zugute. Mit

te des 19. Jahrhunderts versuchte auch der Staat Preußen zwischen christlichen Maroniten und moslemischen Drusen auf den Bergen des Libanons zu schlichten. In der deutschen Öffentlichkeit herrschte Verwirrung und allmählich erfuhr man über die rivalisierenden Treibkräfte im »arabischen Frühling«. Ein Bild der kulturellen Vielfalt des Islams wurde zunehmend wahrgenommen und interessierte weite Kreise der sozial aktiven Öffentlichkeit. Genauso zeichneten sich die sozialen Konturen der heterogenen arabischen Welt in seinen Mehrheiten und Minderheiten mit ihren spezifischen kulturellen Nuancen ab, genauso wie deren Gemeinsamkeiten, die aus 15 Jahrhunderten des Zusammenlebens gewachsen sind. Wie ist die Sichtweise Deutschlands diesbezüglich?

Die Gemeinden dieser Vielfalt an Islamischer Kultur und heterogenen arabischen Identitäten auf deutschem Boden melden sich in diesem Zusammenhang kritisch zu Wort: In einem Beitrag über das Konkordat des Hamburger Senats mit den Islamischen und Aliwitschen Gemeinschaften beklagte Norbert Müller (Vorstandsmitglied vom Rat der Islamischen Gemeinschaften Hamburg) die immerwährenden Sicherheitsdebatten der Deutschen Islam Konferenz (DIK).

Auch der Kölner TV-Journalist A. Seuyurit gab in seinem Livebericht »den taktischen

Fehlern der Polizei« die Schuld an den Ausschreitungen in Solingen und Bonn zwischen NRW-Leuten und Salafisten. Für seine so formulierte Berichterstattung erhielt der Journalist »eins auf's Dach«, wie er sagte. Lediglich Chaos-Stifter sollen die Salafisten sein. Man tendiert wiederholt dazu, die Salafisten der Gewaltbereitschaft und des Terrors zu verdächtigen. Obwohl ihre Zahl auf fünftausend geschätzt wird, wird dafür eine Gesellschaft von vier Millionen Muslimen in Geiselhaft der medialen Verdächtigung genommen: Ob Schulversagen, Jugendgewalt oder Terrorismus neigt man schnell dazu, dies auf den Islam zurückzuführen. Die daraus entfachte Islamophobie erschwert die kulturelle Entfaltung zahlreicher Vereine, deren Grundlage die Islamische Lehre in ihrer Vielfalt bildet: von Sunniten, Schiiten, Alawiten und Al Ahmadiyah. Den Gründungen dieser Vereine verdanken sie den liberalen öffentlichen Freiraum in Deutschland, der den meisten von ihnen in ihrem Ursprungsland verwehrt wird.

Die Frage, wie repräsentativ diese Vereine für ihre jeweiligen Strömungen innerhalb der kulturellen Vielfalt des Islams sind, ist vorläufig von untergeordneter Rolle. Viel wichtiger ist deren Anerkennung als integraler Bestandteil der Deutschen Gesellschaft in der sie leben und wirken wollen. Aus dieser Sicht ist der Schritt des Hamburger Senats zu begrüßen. Er erleichtert den Menschen im Rahmen dieser Vereine sich zu integrieren mit dem Gefühl, gleichberechtigte Mitglieder der Gesellschaft zu sein, ebenso wie christliche und jüdische Gemeinden. Die Tore für mehr Engagement und Verantwortungsübernahme in der gemeinsamen Gesellschaft werden dann leichter geöffnet. Weiterhin schätze ich den Vorschlag der Integrationskonferenz der IG Metall vor einigen Tagen in Kassel sehr: Migrantinnen mit einer Aufenthaltserlaubnis und ohne deutsche Staatsangehörigkeit pas-

siv wie aktiv an Kommunal- und Landtagswahlen zu beteiligen. Eine solche Politik wird schon seit Jahren in mehreren EU-Staaten betrieben. Sie fördert das Verantwortungsgefühl und -verhalten gegenüber der Gesellschaft und dient dementsprechend der Integration. So eine Wende fördert die Entfaltung der verschiedenen Kulturströmungen im Islam und bietet dem Blick der Öffentlichkeit ein real existierendes Spektrum von orthodox Konservativem bis zur liberalen Auslegung der Islamischen Lehre. Damit würden der öffentlichen Debatte über die Islamische Lehre und dem Verhaltenskodex der Muslime ein Sachverhalt und ein erlebbares Vitium als Grundlage geboten. Denn mit Bedauern las ich kürzlich, was die GEW-Funktionärin Sanan Kleff wiedergab: Islam-Debatten werden weniger sachlich als vielmehr emotional geführt. Auch Pädagogen zeigen Vorbehalte zum Thema Islam. Sanan Kleff, die seit zwölf Jahren Leiterin der bundesweiten Aktion »Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage« ist, äußerte weiterhin: Beim Thema Islam ginge es meistens um das Bild des vermeintlich miesen muslimischen Mannes, wie Zwangsehen, Beschneidung etc.! Aus all dem Gesagten wünsche ich mir, dass der Schritt seitens des Hamburger Senats bald reichliche Nachahmungen in anderen Bundesländern finden wird. Das fördert jene Wende in der Islamdebatte, die der ehrwürdige Gelehrte Wolfgang Benz einleitete, indem er öffentlich die Islamophobie mit dem Antisemitismus gleichsetzte.

Auch die grandiose Forschungsarbeit des »Corpus Coranicum« unter Leitung der hochwürdigen Professorin Angelika Neuwirth ist von unermesslichem Wert für die Zukunft der Debatte über den Islam in seiner Beziehung zur jüdisch-christlichen Kultur. Zahlreiche Initiativen auf akademischen sowie zivilgesellschaftlichen Ebenen zum Zweck einer realen Wahrnehmung der wirkenden Kräf-

te und realen Verhältnisse können den Blick der Öffentlichkeit wie auch des deutschen Staates weiter im Dienste einer ausgewogenen Politik schärfen, die ihrerseits eine stabile deutsch-arabische Freundschaft zu fördern vermag und den Menschen hilft, Würde, Brot und Freiheit zu erlangen.

Dies ist ein langwieriger Prozess und wir im Verein der »Freunde der arabischen Kinetik e.V.« leisten unseren bescheidenen Beitrag durch das jährliche Festival »Al Film«. In unseren Zielsetzungen steht fest geschrieben: Vermittlung der arabischen Kultur in ihrer Vielfalt in der deutschen Gesellschaft, um Vorurteile abzubauen, Bewusstsein zu schärfen und Verständigung zu ermöglichen.

Das Unfassbare erzählen

Das amerikanische Kino auf der Suche nach Möglichkeiten, 9/11 aufzuarbeiten

Patrick Klügel und Frank W. Albers — Politik & Kultur 5/2011

Die Fernsehaufnahmen vom 11. September 2001 haben sich in Endlosschleifen solange in unser Gedächtnis eingebrannt, dass es nur noch eines einzigen Bildes bedarf, um die Geschehnisse dieses Tages in Erinnerung zu rufen. 9/11 ist aus medialer Perspektive nicht nur ein Wendepunkt in der Katastrophenberichterstattung, sondern eine Geschichte von der Übermacht der wiederkehrenden Bilder. Der Moment kurz vor dem Einschlag des zweiten Flugzeugs in den zweiten Turm des World Trade Centers ist zum Symbol für eine verwundete Stadt, eine angegriffene Nation, ein System im Krieg, einen weltgeschichtlichen Wendepunkt geworden: Ein einfaches Bild, das sich innerhalb kürzester Zeit mit unterschiedlichsten Bedeutungen auflud und immer weiter mit Bedeutungen aufladen wird. Ein Schlüsselmoment für Geschichte und Geschichten. Ein Bild auf dem Weg zum modernen Mythos?

Eine Funktionsweise des Mythos ist auch die Nacherzählung des Unfassbaren als Verbannung des unerklärlich Realen in den Bereich der Fiktion. Auf diese Weise funktioniert der Mythos als Katastrophenrhetorik seit Zeus' Gewitter-zorn: Nacherzählung bedeutet Bewältigung.

Gerade die Erzähltraditionen des amerikanischen Films sind durch die großen Populär-Mythen aus der Gründungsgeschich-

te der USA geprägt worden und haben Genres wie den Western und den Katastrophenfilm hervorgebracht. Es scheint aber, dass im Falle der Katastrophe des 11. September der Einbruch des realen zerstörerischen Terrors in den amerikanischen Lebensalltag und in die Nachrichtenbilder die fiktionale filmische Adaption erschwert hat, da sich die Realität in ihren Bildern auf unheimliche Weise den Anschein des Fiktiven bewahrt, die in Dutzenden von Katastrophenfilmen bereits erzählt und in Variationen vorweggenommen wurde.

In kurzer Folge sind eine Reihe unterschiedlichster Filme erschienen, die sich 9/11 annähern. Die Entwicklung der Erzählstrategien dieser Produktionen liest sich als ein Versuch des amerikanischen Kinos, das Unfassbare und zugleich bildlich Übermächtige mit den eigenen Mitteln auf andere Art und Weise zu erzählen. Mehr als eine Annäherung ist es zunächst nicht: Der erste Film »The Guys« von 2002 ist ein Kammerspiel des Regisseurs Jim Simpson über eine Journalistin, die einem der Feuerwehrmänner beim Versuch hilft, Worte zu finden, vom Schrecklichen zu erzählen, von seinen toten Kameraden, auf deren Beerdigungen er als Redner Trauerarbeit leisten muss. Die Twin Towers sieht man in diesem Film nicht. Aus der Perspektive des kleinen Mannes erleben wir das

individuelle Trauma beispielhaft für das kollektive. Dem steht Simpsons filmische Trauerarbeit aber letztlich hilflos gegenüber – Erklärungen liefert er keine.

Es folgt 2003 mit Spike Lees Drama »25th hour« der sicherlich interessanteste frühe Film über die Seele der USA nach 9/11. Der Kleinkriminelle Monty hat noch 24 Stunden, bevor er seine Haftstrafe antreten muss und diese Zeit nutzt er, um sich von seiner bisherigen Lebenswelt zu verabschieden und auf die Zukunft in Gefangenschaft, die mit großen Ängsten für ihn verbunden ist, vorzubereiten. Es ist dabei zuerst ein Film über die Melancholie und die Unsicherheit in der verwundeten Stadt New York, die nicht nur Schauplatz dieses Films ist, sondern deren Verwundung als Subtext das visuelle Konzept bestimmt, die Charaktere prägt und den Plot des Films motiviert: Im Vorspann beleuchtet die Lichtinstallation auf Ground Zero den nächtlichen Himmel über New York. Fast beiläufig schwenkt die Kamera über Fotografien der verunglückten Feuerwehrmänner oder die nächtlichen Bauarbeiten auf Ground Zero und verbindet so das Schicksal der Stadt mit dem Schicksal Montys. In einer der stärksten Szenen des Films fährt der Vater den Sohn durch die Straßen der Stadt ins Gefängnis und träumt von einem alternativen Ende, einer Flucht nach Westen, von einem Neubeginn. Die 25. Stunde ist so auch eine Metapher für Amerikas Glaube an die Möglichkeit, sich immer wieder neu zu erfinden.

Die unterschiedlichen Erzählperspektiven der beiden größten und kommerziell erfolgreichsten Produktionen zum Thema 9/11, »United 93« und »World Trade Center«, machen den Kampf des Kinos um seine Möglichkeiten ganz offensichtlich. »United 93« ist 2006 in den USA produziert worden. Vielleicht ist es kein Zufall, dass sich mit Paul Greengrass ein Brite an die erste Hollywood-Produktion zu den Anschlägen wagt. Er geht

ausgesprochen sensibel und nüchtern vor und wahrt eine Distanz, die die starke emotionale Wirkung der Geschichte des Flugzeugs, das in einem Acker in Pennsylvania abstürzte, aber nicht schmälert. Im Gegenteil: Das teilweise minutiös geschilderte Geschehen im Flugzeug, gegengeschnitten mit dem Chaos in der nationalen Flugsicherung und den Controll-Centern, ist dramatisch wirkungsvoll verdichtet. Die unbekanntes (Laien-)Schauspieler – der damalige Chef der Flugsicherung spielt sich selbst – verdeutlichen den Anspruch des Regisseurs, keine Helden Geschichten zu erzählen: keine Spezialeffekte, keine Identifikationsfiguren, kein Soundtrack, kein Happy End.

Es bedurfte eines scheinbar gegen die eigenen analytischen und künstlerischen Möglichkeiten und politischen Überzeugungen inszenierenden Oliver Stone, um die erste Phase der vorsichtigen Annäherung des amerikanischen Kinos an 9/11 zu beenden. Dieser cineastisch relativ ideenlose, unpolitische, auf den kleinsten gemeinsamen nationalen Nenner zielende Katastrophenfilm versucht nicht weniger, als die Mittel des Genres nach dem Trauma zu rehabilitieren. An die Nachahmung der Bilder mit der größten symbolischen Wirkung kann er sich auch nach fünf Jahren noch nicht wagen. Aber Stone war es wichtig, eine Katharsis zu erreichen. Der Film zeigt keine großen Zusammenhänge, aber er wagt alles, wovon Greengrass Abstand nahm: die Spezialeffekte des Katastrophenfilms, zwei Identifikationsfiguren, musikalisches Pathos und ein Happy End im Angesicht der Katastrophe. Der Film wurde vom amerikanischen Publikum goutiert, weil sein Plot einem dokumentarischen Anspruch folgt: Alle Figuren basieren auf realen Vorbildern, die ungläublichen Geschichten der beiden verschütteten Polizisten und ihres Retters, des ehemaligen Marine-Sergeants, haben sich tatsächlich so ereignet.

Auf den noch rauchenden Trümmern raunt der einsame Soldat, dass es wohl einige gute Männer brauchen werde, um diese Sache zu vergelten. Auf den ersten Pressevorführungen in Deutschland führte nicht nur diese Szene zu Reaktionen ungläubiger Heiterkeit. Die Rezeptionsgeschichte der 9/11-Filme erzählt also auch von der unterschiedlichen Wahrnehmung des 11. September auf beiden Seiten des Atlantiks. Die erzählende Bewältigung des 11. September und seiner Folgen hat gerade erst begonnen.

Muslimischer Poetry Slam

Stefanie Ernst im Gespräch mit Youssef Adlah — Politik & Kultur 1/2012

Ende Dezember wurde in Berlin der erste muslimische Poetry Slam veranstaltet. Bei Poetry Slam handelt es sich um eine Art Dichterwettbewerb, einen literarischen Vortragswettbewerb, bei dem junge Männer und Frauen einem Publikum selbstgeschriebene Texte vortragen. Das Publikum kürt anschließend durch zumeist verbale Sympathiebekundungen die Gewinnerin oder den Gewinner des poetischen Kräftemessens. Diese Kunstform erfreut sich seit mehreren Jahren auch in Deutschland großer Beliebtheit. Eine eigens auf muslimische Slammer ausgerichtete Veranstaltungsreihe ist allerdings neu. Im Interview erklärt Youssef Adlah, einer der Initiatoren von i,Slam, die Beweggründe, die zur Ausrichtung des ersten muslimischen Poetry Slams führten.

Kurz vor Weihnachten wird in Berlin der deutschlandweit erste muslimische Poetry Slam ausgerichtet. Wie kamen Sie auf die Idee zu i,Slam?

Ich selbst bin Slammer. Gemeinsam mit Younes Al-Amayra entstand die Idee zu i,Slam. Wir haben nach einer Möglichkeit gesucht, Menschen zum Nachdenken anzuregen, sie auf Probleme hinzuweisen und zu Diskussionen anzuregen, ohne der Gefahr ausgesetzt zu sein, jemanden direkt vor den Kopf zu stoßen. Die Menschen in unserem Umfeld,

die Muslime, brauchen solche Gelegenheiten zum Austausch und zum Gespräch. Sie wollen gehört werden. i,Slam als muslimisches Poetry Slam Format soll ihnen diese Bühne geben. Es handelt sich dabei um einen Dichterwettbewerb, dessen Ursprünge in den USA liegen und der seit etwa 20 Jahren auch hier in Deutschland immer populärer wird. Praktizierenden Muslimen wollen wir durch dieses Sonderformat den Zugang zu dieser Kunstform erleichtern, indem wir ihnen erstmal eine »gewohnte Kulisse« bieten. Später, so ist das Konzept angelegt, sollen muslimische Poetry Slam Künstler dann den Sprung auf die größeren Bühnen schaffen und wagen.

Mittlerweile gibt es in Deutschland hunderte von Veranstaltungen jährlich in diesem Bereich. Warum ist es Ihnen so wichtig, dass muslimische Wortakrobaten nicht eine der gängigen Plattformen nutzen, sondern sich einem »interne« Wettbewerb stellen?

Ich selbst bin praktizierender Muslim und Poetry Slammer. Die Anfänge als Slammer machte ich in kleinen Kneipen, in denen das Publikum zum Teil zu betrunken war, um meine Texte überhaupt noch zu verstehen. Als praktizierender Muslim fühlt man sich an solchen Orten nicht wirklich wohl. Zudem

kommt es vor, dass bei den üblichen Wettbewerben gotteslästerliche Bemerkungen fallen. Auch das ist mit meinem Glauben nicht vereinbar. Und so kommt es, dass sehr viele Muslime Poetry Slam gar nicht kennen, da es sie in der herkömmlichen Form nicht anspricht. Dadurch, dass wir den Rahmen modifizieren, hoffen wir auf eine Verbreitung innerhalb der muslimischen Community.

Auftreten dürfen folglich ausschließlich muslimische Poetry Slammer?

Im ersten Jahr steht die Bühne vorrangig nur für Muslime bereit. Nach der Auftaktveranstaltung Ende Dezember 2011 in Berlin folgt eine Deutschlandtour durch neun Städte. Wir werden im Rahmen dieser Tournee aber auch eine Spezialveranstaltung durchführen, bei der auch Nichtmuslime eingeladen sind, auf der Bühne zu performen. Für das zweite Jahr arbeiten wir momentan an einem Konzept, dass auch Nichtmuslime einschließt. Die Herausforderung ist für uns hier, wie wir die Öffnung für ein breiteres Slammer-Spektrum mit unseren Regeln, den fünf Säulen des i,Slam vereinbaren können. Die Einhaltung der fünf Säulen ist ja eine Garantie, die wir dem Publikum bieten.

Bei den fünf Säulen des i,Slam handelt es sich um eine Adaptation der fünf Säulen des Islams?

Richtig. Die fünf Säulen des i,Slam entscheiden sich nicht fundamental von den Regeln anderer Poetry Slam-Veranstaltungen. Der entscheidende Unterschied ist, dass wir uns die Extraregel gegeben haben, dass niemand verbal beleidigt werden darf. Ironische Bemerkungen, Satire, Kritik etc. ist natürlich erlaubt. Die Themenwahl obliegt dem Dichter selbst, allerdings darf der Inhalt nicht blasphemisch, diskriminierend, verfassungswidrig usw. sein. Das wäre auch sehr unislamisch.

Welche Themen werden in den Texten der jungen Wortkünstler angesprochen? Profanes, Alltägliches?

Was wir uns erhofft haben ist, dass sich die Inhalte nicht ausschließlich auf religiöse Themen beziehen, sondern dass sich die Vortragenden zu gesellschaftlichen oder auch persönlichen Themen äußern. Die Vorauswahl zeigt, dass uns das auch gelungen ist. Wir haben ja im Vorfeld darum gebeten, die Texte bei uns einzureichen. Das Publikum kann sich auf unterschiedlichste, gesellschaftskritische, konstruktive, tolle Texte freuen, die zum Teil auch sehr persönlich sind.

In Deutschland diskutieren wir ja immer noch über die Frauenquote. Wie ist denn das Geschlechterverhältnis bei i,Slam?

Normalerweise tragen auf Poetry Slam-Veranstaltungen fast ausschließlich Männer ihre Texte vor. Wir haben es jedoch geschafft, dass bei dem ersten muslimischen Poetry Slam gleich vier Frauen auf der Bühne stehen werden. Das entspricht einem Frauenanteil von guten 50%. Wir halten die Quote bereits im ersten Jahr sehr hoch.

In welcher Sprache werden die Texte vorgetragen?

Es existiert eine Spracheinschränkung: Deutsch. Es bringt uns ja nichts, wenn zum Beispiel auf Französisch vorgetragen wird und drei Viertel der Menschen im Publikum nichts verstehen.

Was das Publikum angeht, so steht der Besuch auch Nichtmuslimen offen?

Da gibt es absolut keine Beschränkung. Wir haben bei der Online-Vorabanmeldung festgestellt, dass momentan mehr Nichtmuslime angemeldet sind als Muslime.

Ein strenges Regelwerk und die vorherige Einsicht der Texte kann auch als Zensur ausgelegt werden. Hat eine solche Reglementierung, ein solches Vorgehen Auswirkungen auf die Freiheit der Rede? Werden dann überhaupt noch kritische Themen wie der Umgang mit der eigenen Religion, Homosexualität oder Geschlechterrollen etc. angesprochen oder führt das nicht zur Etablierung von Tabus?

Wenn solche Themen angesprochen werden würden, wäre ich extrem dankbar dafür und würde der Slammerin oder dem Slammer sofort, losgelöst von der Entscheidung des Publikums, den Sieg zusprechen.

Sie wünschen sich folglich mutigere Texte?

Unbedingt. Ich habe den Islam so verstanden, dass man als guter Muslim jede einzelne Regel hinterfragen muss, weil alles einen Sinn hat und dieser muss verstanden werden. Daraus folgt, dass man über alles reden darf, Ikhtilaf also Meinungsverschiedenheit ist im Islam nicht verboten. Der Weg zum wahren Glauben ist die Kritik, weil man nur so darüber reflektieren kann und nur dann auch erkennt und nicht nur glaubt, was der Islam in Wirklichkeit ist. Wir wünschen uns Teilnehmer, die sich intensiv mit solchen Themen auseinandersetzen und dadurch das Publikum anregen und einladen, darüber nachzudenken.

Vielen Dank für das Gespräch.

11

Islam in den Medien

Mit Beiträgen von:

Reinhard Baumgarten, Sineb El Masrar, Stefanie Ernst,
Lewis Gropp, Kai Hafez, Loay Mudhoon, Thomas Nehls,
Götz Nordbruch, Abdul-Ahmad Rashid, Kamran Safiarian,
Gabriele Schulz, Stephan Weichert und Kübra Yücel

Aufgeklärte Islamophobie

Das Islambild deutscher Medien

Kai Hafez — Politik & Kultur 1/2011

Das Interesse deutscher Massenmedien am Islam erwachte während der iranischen Revolution von 1978/79. Die Islam-Berichterstattung in deutschen Massenmedien beschränkte sich vor diesem Ereignis weitgehend auf Randerscheinungen, z. B. die jährlich wiederkehrende Berichterstattung über den Ramadan oder die Pilgerfahrt. Erst die Islamische Revolution des Ayatollah Khomeini im Iran änderte dies schlagartig und ließ den Islam zu einem weltweit beachteten Medienthema werden, was er bis heute ist. Mit dieser Entwicklung einher ging allerdings auch zwangsläufig eine starke Politisierung des Islambildes, und, was man als Hauptproblem der derzeitigen Situation betrachten kann, eine Verengung der Themenauswahl, die wie bei fast keinem anderen Thema mit Fragen der Gewalt in Verbindung gebracht wird. Ungefähr jeder zweite Artikel oder Beitrag über den Islam thematisiert diese Religion im Kontext körperlicher Gewalt.

Gewalt tritt in verschiedener Form auf, als Terrorismus, als familiäre Gewalt, als Gewalt gegen Frauen oder als ethnisch religiöse Gewalt, die die Demokratie durch Nichtakzeptanz des Gesetzes gefährdet (Stichwort »Parallelgesellschaften«). Kein Wunder also, dass die demoskopischen Umfragen, die wir haben, auf eine wachsende Angst vor dem Islam in Deutschland verweisen. Im Bereich

der Auslandsberichterstattung, also der Berichterstattung über die sogenannte islamische Welt, sind die Negativwerte der Berichterstattung durch die Fokussierung auf Gewaltkonflikte so hoch wie sonst nur im Bereich der Kriegs- und Krisenberichterstattung. Die These vom »Feindbild Islam« ist meines Erachtens mit den Methoden der empirischen Sozialforschung hinreichend belegt worden. Das Hauptproblem ist dabei nicht das Berichten über Gewalt und Repression an sich, sondern die völlige Fixierung auf dieses enge Themenspektrum. Problematisch ist also weniger, worüber berichtet wird, als worüber nicht berichtet wird. Es geht nicht darum, reale gesellschaftliche Missstände zu verniedlichen, aber ich fordere zu einem Nachdenken über die Proportionen des Islambildes auf. Die Gewaltfixierung des medialen Islambildes ist nicht nur ein Problem des Boulevardsektors, sondern erfasst in gleichem Maße auch die seriösen Medien. Ganz im Gegenteil, die eher kurzfristigen Aufmerksamkeitsspannen des Boulevard sind häufig geradezu angenehm im Vergleich zu der permanenten und seit Jahrzehnten bestehenden Fixierung großer seriöser Medien auf das Feindbild Islam.

Dabei ist der Islam im engeren Sinne der Theologie, des religiösen Kultus und Ritus kaum im Interesse deutscher Massenmedien.

Wenn man sich die Berichterstattung über den Islam in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten anschaut, so könnte man fast den Eindruck bekommen, der Islam sei keine Religion, sondern eine Form der Politik und der politischen Ideologie der Gewalt. Einfache theologische Tatbestände, wie etwa die Tatsache, dass Jesus Christus im Islam als Prophet und Vorgänger Mohammeds betrachtet wird, sind in der deutschen Öffentlichkeit und Gesellschaft den allermeisten Menschen unbekannt. Dieses eine Beispiel allein zeigt das totale Versagen einer sich aufklärerisch gebenden Öffentlichkeit bei der Vermittlung nichtchristlicher religiöser Inhalte.

Hier geht es dem Islam übrigens nicht anders als dem Judentum, das ebenfalls in seiner religiösen und kulturellen Substanz weit aus weniger in den Medien präsent ist, als als Hintergrund der historischen Aufarbeitung des Holocaust. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass Ignatz Bubis, der frühere Vorsitzende des Zentralrates der Juden in Deutschland, im Jahr 1999, kurz vor seinem Tod, erkannte, dass das heutige Islambild ihn in vielerlei Hinsicht an das frühere Bild des Judentums im 19. und frühen 20. Jahrhundert erinnert. Die Massenmedien leisten wenig bei der Vermittlung interreligiöser Bildung, da sie sich zu sehr als Sachverwalter enger und engster politischer und sozialer Konfliktstoffe verstehen. Dabei macht die Geschichte der Juden in Deutschland eines klar: Eine einseitige Integrationsleistung einer religiösen Minderheit nützt nichts, wenn die Mehrheit nicht ebenfalls lernbereit ist.

Ein weiteres Problem der Medienberichterstattung ist die Bildsprache, die neben dem Text von besonderer, möglicherweise wachsender Bedeutung in einer Zeit zunehmender Bildmedien ist. Immer wiederkehrend sind etwa folgende Impressionen des Islams: Schleier, Massenfotografien vor allem von Mekka und von Demonst-

rationen, Koran, Kinder und Kalaschnikows, die Prachtbauten des arabischen Golf, islamische Schlachtrituale und Geiselprozessionen aus dem Iran. Dies ist keine zufällige Zusammenstellung, sondern die vorgenannten Bildelemente entsprechen exakt den Bildern, die der Stern jüngst in einer Sonderausgabe über den Islam aneinanderreichte. Seit der Iranischen Revolution zeigt nicht nur dieses Bildmedium eine konstante Bilderwelt, es sind die grundlegend gleichen Bilder, die auch schon die Berichterstattung über die Iranische Revolution beherrschten und die in ihrer Gesamtheit totale Fremdheit suggerieren. Wie ein positiver Schock wirken da vereinzelt publizierte Fotos wie jüngst von verschleierten Frauen mit deutscher Fahne während der Fußballweltmeisterschaft. Insgesamt aber ist die Bildsprache der Medien symbolisch überfrachtet und ohne dokumentarischen Anspruch.

Das deutsche Medienbild des Islams wird von Eliten und von Gegeneliten beherrscht. Es ist zum einen beklagenswert, weil der Bürger oder die »schweigende Mehrheit« außen vor bleibt. Es ist allerdings normal für einen Journalismus, der Ansprechpartner braucht und auf aktive Gesellschaftskräfte angewiesen ist, um einen Tagesjournalismus zu betreiben, der nicht in jedem Einzelfall investigativen Tiefgang haben kann. Interessant ist allerdings die Zusammensetzung der Akteure. In der Nah- und Mittelostberichterstattung deutscher Printmedien etwa dominieren Staatsvertreter und ihre Gegenspieler, die radikalen Islamisten. Bei der Frage des Islams in Deutschland und auch bei der Bewertung von Nah- und Mittelostentwicklungen in deutschen Medien ist das Bild allerdings diverser. Neben konservativen Islamvertretern, deutschen Islamorganisationen und fundamentalen Islamkritikern, wie der Holländerin Hirsli Ali, kommen auch viele andere Stimmen zu Wort. Vor allen Din-

gen beim Thema Islam in Deutschland haben es die deutschen Medien also durchaus geschafft, innerhalb der nach wie vor sehr beschränkten Gewalt- und Repressionsagenda relativ viel Akteure ins Boot zu holen.

Dies entspricht einer relativ normalen Gesellschaftsentwicklung, die nach mehreren Generationen der Einwanderung und durch die Diversifizierung akademischer Ausbildungen partikuläre Öffentlichkeiten erzeugt, die den Medien als Gesprächspartner dienen. Allerdings sind auch diese häufig tatsächlich sehr aufgeklärten Öffentlichkeitsakteure vielfach gezwungen, sich dem einseitigen Gewalt- und Repressionsinteresse der Medien thematisch zu beugen. Die Skandalisierung des Islambildes erfolgt also eher durch die Art der Themensetzung als durch die Gesetze des Polit-Talks oder durch falsche Experten. Die deutsche Öffentlichkeit hat sich hier aus meiner Sicht in den letzten Jahrzehnten diversifiziert und entwickelt. Dies schließt nicht aus, dass in Einzelfällen ein Hang der Medien besteht, radikale Positionen, z. B. radikale Islamprediger oder auch Islamkritiker, zu bevorzugen, um künstlich Kontroversen zu erzeugen, die einen Kulturkampf suggerieren, der möglicherweise die Alltagsrealität gar nicht adäquat widerspiegelt. Deutsche Massenmedien sollten sich in jedem Fall bemühen, ihre Informationsquellen zu erweitern. Der deutsche Journalismus ist, was den Islam betrifft, in weiten Teilen noch immer ein »Abschreibejournalismus«. Journalisten schreiben von Nachrichtenagenturen oder voneinander ab. Von den Reportagen und Berichten einer durchaus begrenzten Anzahl von Auslandskorrespondenten abgesehen, verfügt der deutsche Journalismus über zu wenig authentische Quellen in der islamischen Welt, die er neben dem üblichen Material westlicher Nachrichtenagenturen in die tägliche Arbeit einbringt. Ohne adäquate Quellen und Gesprächspart-

ner aber führen wir kulturelle Selbstgespräche und sind mitverantwortlich für das Entstehen von »parallelen Öffentlichkeiten«.

Damit wir uns nicht falsch verstehen: Es gibt im deutschen Journalismus viele gute Artikel und einzelne Radio- und Fernsehsendungen. Auch viele Kritiker des Feindbildes Islam kommen zu Wort. Aber an der thematischen Grundstruktur und an der nachhaltigen Ausrichtung der Medienbeachtung auf den Gewaltkomplex hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte wenig geändert. Das Islambild deutscher Medien ähnelt heute einer Art »aufgeklärter Islamophobie«. So lange aber die Menschen tagtäglich mit einem Negativbild des Islams konfrontiert werden, helfen Appelle an Respekt und Toleranz wenig, weil die Agenda des islamophoben Denkens alles überwiegt. Man sollte die Wirkung von Massenmedien nicht überschätzen, sie prägen eben nicht die Identität des Menschen, aber sie prägen im hohem Maße das Bild, das sich ein Mensch von einer Fremdgruppe macht, so dass von einer Ausbalancierung des Medienbildes sicher positive Impulse für den sozialen Frieden zu erwarten wären.

Seriöse und kompetente Brücke zur islamischen Welt

Das Online-Magazin Qantara.de

Loay Mudhoon — Politik & Kultur 1/2011

Der epochale Bewusstseinschock als Folge der verheerenden Terroranschläge vom 11. September 2001 führte dazu, dass deutsche und europäische Eliten die Notwendigkeit der Verbesserung und Vertiefung des Kulturdialogs zwischen Europa und den islamisch geprägten Ländern erkannt haben.

Und so stand im Mittelpunkt der Bündelung deutscher und europäischer Kulturaktivitäten das gemeinsame Ziel, die Kulturarbeit als »dritte Säule« der Außenpolitik (Willy Brandt) zu festigen und als effektives Dialoginstrument einzusetzen. Dahinter steckt sicherlich die Vorstellung von Kultur als friedensstiftender Maßnahme. Sie soll angesichts der Warnungen vor einem »Kampf der Kulturen« Konflikt entschärfend und vorbeugend wirken.

Und in der Tat: Die Terroranschläge des 11. September 2001 haben merklich zu einer Intensivierung des Kulturdialogs zwischen Europa und vielen islamisch geprägten Ländern beigetragen. Vor allem die Mobilität von politischen und gesellschaftlichen Entscheidungsträgern, aber auch Multiplikatoren wie Journalisten, Künstlern und Wissenschaftlern ist gestiegen, was dazu geführt hat, dass zahlreiche euro-islamische Netzwerke und Kommunikationskanäle in den letzten Jahren entstanden sind.

Aus diesem Grunde ist es naheliegend zu behaupten: Wäre der 11. September 2001 nicht passiert, hätte es das Online-Magazin »Qantara.de – Dialog mit der islamischen Welt« wohl nie gegeben. Denn nach den Terroranschlägen von New York und Washington suchte man verzweifelt nach Erklärungen und Hintergründen, die oftmals medial an der Oberfläche blieben. Statt fundierten Informationen machten Stereotypen die Runde, von einer »Achse des Bösen«, vom unvermeidlichen »Kampf der Kulturen« und sogar »Islamofaschismus« war schon die Rede. Schlagzeilen, die nicht gerade zur Verständigung zwischen den Völkern beitrugen – Populismus statt Aufklärung. Diese Ereignisse machten deutlich, wie groß das Wissensdefizit war, das die islamische und die westliche Welt voneinander hatten. Zudem wird tatsächlich in den meisten Mainstream-Medien die Debatte über »den Islam« emotional überladen und kaum sachorientiert geführt. Oftmals werde auch nicht ausreichend zwischen dem Islam als Religion und dem Islamismus als politischer Ideologie unterschieden. Gerade in der aktuellen Debatte über Integration wird in der Regel ethnisiert und polarisiert statt informiert und erklärt, allen voran von Journalisten der sogenannten bürgerlichen Leitmedien.

Interkulturelles Medium für diskursive Deeskalation

Auf Initiative des deutschen Außenministeriums wurde daher das »Qantara.de«-Projekt ins Leben gerufen, ein Onlineportal, das den Dialog zwischen Orient und Okzident in hintergründiger und reflektierter Weise fördern sollte – ein Informationsportal jenseits des medialen, tagesaktuellen Mainstreams, auf dem Meinungen und Stimmen aus der westlichen Staatengemeinschaft ebenso vertreten sein sollten wie aus der islamischen Welt. Gemeinsame Gründungsträger des Projekts waren die Deutsche Welle, die Bundeszentrale für politische Bildung, das Goethe-Institut und das Institut für Auslandsbeziehungen. Das Dialogangebot startete am 13. März 2003 und wurde zunächst in Englisch, Arabisch und Deutsch angeboten. Anfang 2007 kam eine türkische und im Juli 2009 eine indonesische Sprachversion hinzu.

Das arabische Wort »Qantara« bedeutet Brücke. Dieser Name ist zugleich Programm und soll deutlich machen, dass das fünfsprachige Online-Magazin in erster Linie zum Dialog mit der islamischen Welt beitragen will. Mit fundierten Hintergrund- und Debattenbeiträgen zu Politik, Gesellschaft und Kultur aus dem europäisch-islamischen Kontext will Qantara.de Vorurteile und Wissenslücken über die anderen Kulturen schließen. Dabei vermeidet Qantara.de jeglichen Paternalismus und möchte keine bestimmte Sichtweise vorgeben, sondern steht für eine Kultur der Deeskalation – das ist die Hauptaufgabe von Qantara.de.

Pluralität der Meinungen

Durch die verschiedenen Hintergründe der Autoren gelingt es Qantara.de, Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen. Dabei werden auch strittige Themen, wie die »EU-Tauglichkeit« der Türkei oder die Modernisierungsdebatte innerhalb des Islams nicht

ausgespart. Ergänzt durch Interviews mit politischen Persönlichkeiten, Dossiers zu aktuellen Themen und Foto-Dokumentationen bietet das Fachportal so ein vielschichtiges Angebot an Informationen und Positionen.

Die Spreu vom Weizen trennen

Islamwissenschaftler Michael Kiefer schreibt: »Qantara.de muss im deutschsprachigen Internet in seiner Sparte zu den Topadressen gezählt werden. Das Webportal bietet durchweg hochwertige und ausgewogene Hintergrundinformationen und Debattenbeiträge zu allen wichtigen zeitgenössischen Islamthemen. Besonders zu empfehlen sind die umfangreichen Dossiers zu den kontrovers diskutierten Islamthemen: Kopftuch, Frauen im Islam oder Reformislam. Besucher erhalten gerade hier einen aktuellen und umfangreichen Einblick, der auf verzerrende Verkürzungen und tendenziöse Darstellungen verzichtet. Qantara.de eignet sich vor allem als Rechercheinstrument für Lehrerinnen und Lehrer, die Hintergrundinformationen für den Fachunterricht suchen.« Es sind ehrgeizige Ziele, die dieses mehrsprachige Gemeinschaftsprojekt auch braucht, damit es öffentliche Gelder bekommt. Inzwischen ist Qantara.de eine Topadresse im weltweiten Netz und eine seriöse Quelle für Hintergrundinformation zu nahezu allen relevanten Islamthemen und hat sich als unabhängiges, interkulturelles Dialog- und Kontroverseportal etabliert. In Fachkreisen und bei Multiplikatoren im europäischen wie im islamischen Raum genießt Qantara.de hohes Ansehen und wird rege genutzt. Heute ist Qantara.de ein Projekt der Deutschen Welle, an dem auch das Goethe-Institut, das Institut für Auslandsbeziehungen und die Bundeszentrale für politische Bildung als Partner beteiligt sind. Über 130 Autoren aus dem europäischen und islamischen Kulturkreis liefern die redaktionellen Beiträge für das On-

line-Magazin. Zu den redaktionellen Kooperationspartnern gehören die panarabische Tageszeitung »Al Hayat«, das englische Online-Magazin »Open Democracy« sowie das mehrsprachige internationale Meinungsmagazin »Project Syndicate«.

Angesicht der Tatsache, dass sowohl in nahezu allen islamischen Ländern als auch im Westen wenig Wissen über den jeweils Anderen herrscht, dafür aber umso mehr Vorurteile und Voreingenommenheit, dürfte Qantara.de zu deren Abbau entscheidend beitragen. Das wurde auch von der Jury der Civis-Medienstiftung honoriert, die Qantara.de für den Civis-Medienpreis 2010 für Integration und kulturelle Vielfalt in Europa nominierte: »Ein ernsthafter Dialog mit der islamischen Welt – seriös und kompetent«, heißt es in der Begründung.

Medienmacherin mit Migrationshintergrund

Stefanie Ernst im Gespräch mit Sineb El Masrar — Politik & Kultur 1/2011

Sineb El Masrar ist Herausgeberin von »Gazelle: Das multikulturelle Frauenmagazin«. »Gazelle« ist eigenfinanziert und erscheint seit 2006 zweimal jährlich in einer Auflage von 12.000 Exemplaren. El Masrar selbst ist in einem Dorf nahe Hannover geboren, ihre Eltern stammen aus Marokko. Vor kurzem erschien ihr erstes Buch, das den Titel »Muslim Girls« trägt. Politik & Kultur sprach mit der jungen Herausgeberin und Autorin über Multikulti, Bedürfnisse von Frauen in Deutschland und über notwendige Veränderungen innerhalb der Medienlandschaft.

Frau El Masrar, Sie geben »Gazelle«, ein multikulturelles Frauenmagazin heraus. Ändern Sie den Namen, jetzt wo Multikulti totgesagt wird?

Momentan arbeiten wir an einem Relaunch des Magazins. In diesem Zusammenhang haben wir uns die Frage, wie wir mit dem Untertitel zukünftig verfahren, tatsächlich auch selbst gestellt. Langfristig betrachtet werden wir den Untertitel wohl weglassen oder ändern, was aber nicht als Reaktion auf die aktuelle Debatte zu verstehen ist. Vielmehr versuchen wir, die »Gazelle« durch einen anderen Untertitel besser im Zeitschriftensortiment zu positionieren. Die damalige Entscheidung, den Begriff multikulturell in den Untertitel aufzunehmen, wurde von mir sehr

bewusst getroffen. Mir war klar, dass multikulturell erstmal nicht mit Konsumfreude in Einklang zu bringen zu sein wird. Gleichzeitig ist ein Frauenmagazin ohne Konsumfreude bei den Leserinnen aber gar nicht denkbar. Durch diesen scheinbaren Widerspruch wollte ich zeigen, dass ein Frauenmagazin, das sich multikulturell nennt, sehr facettenreich ist und auch sehr ästhetisch sein kann. Der Begriff und die damit verbundene Widersprüchlichkeit hat mir damals die gewünschte Öffentlichkeit verschafft. Das war eine rein strategische Entscheidung zu Verkaufszwecken.

Ist die »Gazelle« in erster Linie eine Zeitschrift für Migrantinnen, oder noch spezieller, für Muslim Girls, wie Sie sie in ihrem aktuellen Buch beschreiben?

Unsere Gesellschaft umfasst viele Kulturen, ist also multikulturell, und die »Gazelle« bildet diese Lebensrealität ab. In diesem Sinne ist »Gazelle« ein deutsches Frauenmagazin für deutsche Frauen. Ein Teil dieser Frauen besitzt einen Migrationshintergrund. Diese Zusammensetzung der Gesellschaft spiegelt sich in der Zusammensetzung unserer Redaktion und in den Inhalten der Hefte wider. Wir versuchen sehr vielfältige und überraschende Texte zu liefern, die sich von den anderen, weniger textorientierten Frauen-

zeitschriften deutlich abheben und können so auf dem Markt auch bestehen. »Gazelle« richtet sich an Frauen, die einen hohen Anspruch an Qualität haben, sehr gerne lesen und die mehr erwarten als Hochglanzbilder.

Zielgruppe ist das eine, die tatsächlichen Leserschaft etwas anderes. Erreichen Sie tatsächlich einen breiten Kreis von Leserinnen?

Wenn Sie unsere Ausgaben durchblättern, stellen Sie sicher fest, dass wir viele islamische Themen aufgreifen, ohne dabei ein islamisches Magazin zu sein. Unsere Leserinnen stammen aus der ganzen Welt bzw. stammen aus ganz unterschiedlichen Herkunftsländern und Kontinenten wie Nord- und Südamerika, Asien, Osteuropa oder Afrika. Dazu kommt ein großes Interesse innerhalb einer originär deutschen Leserschaft.

Ein Magazin wie die »Gazelle« existierte zuvor nicht. Sehen Sie auf dem deutschen Zeitungsmarkt einen großen Nachholbedarf?

Langfristig müssen die anderen Medien nachziehen. Aufgrund der demografischen Entwicklung wird ein Migrationshintergrund immer gewichtiger werden. Deshalb gibt es einen Bedarf nach anderen Blickwinkeln und anderen Themen. Wenn man diese real existierende aber viel zu wenig berücksichtigte Käuferschicht langfristig binden will, muss man auch auf ihre Bedürfnisse eingehen. Aus diesem Grunde müssen sich alle Medien – von den Magazinen, über das Radio bis hin zum Fernsehen – zukünftig öffnen, sowohl was die Zusammensetzung der Redaktion als auch die Themenauswahl angeht. Es klingt hochtrabend, aber die »Gazelle« ist den anderen Medien diesbezüglich um einiges voraus. Erste größere Veränderungen werden von Regisseuren und Schauspielern mit Migrationshintergrund angestoßen, die

eine bessere, auf die Vielfalt der Bevölkerung zugeschnittene Medienlandschaft fordern. Sie bringen sich immer stärker ein und setzen neue, kreative Akzente. Die Medienlandschaft wird sich zudem aus rein wirtschaftlichen Gründen verändern müssen.

Sie sprachen davon, dass sich Medien künftig breiter aufstellen müssen und dies auch tun werden, um die Interessen und Belange von einer wachsenden Zahl von Menschen mit Migrationshintergrund zu berücksichtigen. Sollte hier die von Ihnen prognostizierte Veränderung eintreten, verliert die »Gazelle« allerdings ihr bisheriges Alleinstellungsmerkmal. Besorgt Sie das nicht insgeheim?

Da mache ich mir wenig Sorgen. Schließlich konnten wir eine gewisse Leserschaft bereits fest an uns binden. Zudem ist es hierzulande immer problematisch, wenn ein Medium ein anderes kopiert. Solche »nachgemachten« Magazine halten sich oft nicht lange auf dem Markt. Bis »Gazelle« in großem Maße Konkurrenz haben wird, wird noch einige Zeit vergehen. Besorgt bin ich da schon eher um die Weiterfinanzierung des Magazins. Wir sind mit der »Gazelle« vielleicht ein wenig zu früh auf den Markt getreten. Wir finanzieren uns über Anzeigen. Leider sind viele Anzeigenkunden noch nicht flexibel genug. Ich gebe Ihnen ein Beispiel: Wenn Hersteller von Haarglättern in ihren Werbeanzeigen blonde Frauen mit glattem Haar zeigen, statt braun gelockte Frauen, dann geht diese Werbung doch eindeutig an der tatsächlichen Zielgruppe vorbei. Wozu sollte eine Blondine mit glatten langen Haaren ein Glätteisen benötigen? Bei Werbung für Epiliergeräte erkennen Sie das gleiche Muster: Frauen mit eher dunklerem Typ sucht man hier vergebens. Da passt doch was nicht. Die Werbung im Ausland spiegelt die gesellschaftli-

che Vielfalt übrigens viel stärker wider und ist bedürfnisorientierter als in Deutschland. Türkischsprachige Medien zum Beispiel werden sehr viel weniger von der zweiten und dritten Generation gekauft. Es besteht also ein großer Bedarf an einem auf die real existierende Gesamtbevölkerung zugeschnittenen Medium.

Leistet die »Gazelle« einen Beitrag zur Integration?

In einer Ausgabe des Jahres 2007 haben wir einen Beitrag über eine vollverschleierte Frau in Deutschland gebracht. Alle reden über diese Frauen, aber niemand redet mit ihnen. Durch den Artikel wollten wir zu Gesprächen anregen. Die Leser sollten durch das Interview mit der Niqab-Trägerin Neues erfahren und zum Nachdenken angeregt werden. Unsere Fragen zielten darauf ab, jedem reflektierten Leser durch das Interview genügend Informationen zu bieten, um sich ein eigenes Bild machen zu können und bei einer sich bietenden Möglichkeit auf eine solch verschleierte Frau zuzugehen und mit ihr ins Gespräch kommen zu können. Denn letztendlich ist das eine Frau, die wie jede andere auch ihr Leben lebt. Einige Leser des Interviews waren irritiert, dass wir die Frau nicht verurteilt haben. Aber weshalb sollten wir das tun? Eine neutrale Berichterstattung bedeutet ja nicht, dass wir eine Vollverschleierung generell befürworten. Schließlich sehen auch viele Muslime den Ganzkörperschleier äußerst kritisch. Zumal er kein traditionelles Kleidungsstück ehemaliger »Gastarbeiter« ist – also nicht türkisch oder maghrebisch ist. Er gehörte gar nicht zu deren Kultur, sondern breitete sich von der arabischen Halbinsel aus. Häufiger sind es Konvertitinnen, die sich so verhüllen. Unterschiede innerhalb der muslimischen Bevölkerung in Deutschland werden aber häufig negiert. In der aktuellen Debatte wird sehr

vieles vereinfacht und verflacht dargestellt und durch aktuelle, pseudowissenschaftlichpopulistische Werke angeheizt. Die islamische Welt an sich gibt es doch gar nicht. Das jedoch zu erklären, ist ein sehr mühsames Geschäft. Ähnlich verhält es sich mit der Kopftuchdebatte. Keine der Frauen befördert durch ihr Kopftuch die Islamisierung. Das anzunehmen ist Blödsinn. Die eine trägt es aus religiöser Überzeugung, die andere findet es einfach chic und eine dritte trägt es vielleicht, um ihrem sozialen Umfeld zu gefallen. Um Islamisierung geht es der Mehrheit nicht. Was mich irritiert und wütend macht, ist, dass gerade die bürgerliche Schicht, die Bildung genossen hat, so unreflektierte Ansichten vertritt. Dabei sollten gerade sie es besser wissen.

Vielen Dank für das Gespräch.

Forum am Freitag Eine Plattform für Muslime und Nicht-Muslime im ZDF

Abdul-Ahmad Rashid und Kamran Safiarian — Politik & Kultur 1/2011

Viele Menschen hierzulande reden mehr über Muslime als mit ihnen, doch niemand weiß genau, wie sie denken, wie sie fühlen und vor allem, wie ihr Leben in Deutschland aussieht. Das »Forum am Freitag«, eine Plattform für Muslime und Nichtmuslime im ZDF, gibt Muslimen in Deutschland die Gelegenheit, aus erster Hand Informationen über ihren Glauben, ihre Kultur und Traditionen sowie ihren Alltag in Deutschland zu vermitteln. Da die Literatur über Muslime in Deutschland überschaubar ist und auch die Islamwissenschaft sich bevorzugt mit ausgefallenen Themen wie der Mode im Bagdad des Mittelalters beschäftigt, anstatt über diese enorm wichtige Gruppe in der deutschen Gesellschaft zu forschen, schließt das »Forum am Freitag« hier eine wichtige Lücke.

Was ist das »Forum am Freitag«? Es ist die erste Sendung im Internetauftritt des ZDF und im ZDF-Infokanal, in der Muslime sich selbst in das Programm einbringen und auch selbst Programm machen. Denn wir, die Journalisten Kamran Safiarian und Abdul-Ahmad Rashid, sind muslimischen Glaubens und Moderatoren und Redakteure des »Forum am Freitag«. Um Vertrauen in der muslimischen Gemeinschaft zu schaffen, haben sich die Verantwortlichen beim ZDF bewusst entschieden, zwei Redakteure muslimischen Glaubens für die Sendung zu beschäftigen.

Dennoch soll das Forum eine hintergründige und kritisch moderierte Sendung, aber kein »Verkündigungsprogramm« sein. Zentraler Bestandteil der Sendung ist ein Gespräch mit einem muslimischen Gast zu einem bestimmten Thema. Dieses Interview kann dann auf der Internetseite www.forumamfreitag.zdf.de abgerufen werden. Jeden Freitagmorgen wird dabei ein neues Gespräch auf der Internetseite eingestellt. Begleitend zu der Sendung gibt es ein Wissensmodul und Diskussionsmöglichkeiten in einem moderierten Forum. So entsteht im Internet ein lebendiger Dialog und die Chancen des Internets werden auf diese Weise bestmöglich genutzt. Lagen die Klickzahlen für das Gespräch anfangs bei 3.000 Klicks pro Woche, so klicken heute bis zu 14.000 User ein Gespräch an. Seit Juni 2007 sind somit rund 200 Interviews gesendet worden, mit einer Vielzahl an Themen und einer großen Zahl an Gästen. Alle Beiträge sind darüber hinaus im Archiv auf der Internetseite abrufbar. Die Ausstrahlung des »Forums« im Info-Kanal, dem Satellitenprogramm des ZDF, wirkt dabei unterstützend und macht die Sendung einem größeren Fernsehpublikum bekannt.

Für das Forum stellt sich immer wieder eine ganz grundsätzliche Frage, die ja auch die Deutsche Islam Konferenz beschäftigt: Wer sind die Muslime und gibt es überhaupt

die Muslime? Und wer spricht für die Muslime? So sind als Gesprächsgäste Vertreter der großen Verbände ebenso wie nichtorganisierte Persönlichkeiten eingeladen. Sunniten, Schiiten, Aleviten sind vertreten, Frauen, die ein Kopftuch tragen und solche, die dies nicht tun. Gesprächspartner, für die Religion ein öffentliches Anliegen darstellt und solche, die beispielsweise sagen: »Das ist Privatsache, ich definiere mich zunächst einmal als Frau und Mutter, dann als Geschäftsfrau und erst dann kommt die Religion.« Auf diese Weise ergibt sich ein differenziertes Bild von Muslimen, die unterschiedliche Mentalitäten und Identitäten haben: in der Religion, aber auch im alltäglichen Leben. Diese Pluralität darzustellen und vor allem zu Wort kommen zu lassen, ist ein wichtiges journalistisches Ziel, welches sich das »Forum am Freitag« vorgenommen hat. Denn: Die Muslime gibt es nicht. Das spiegelt sich auch im Themenspektrum wider. Es reicht von »Integrationshemmnis Islam?« über »Fasten im Ramadan« und »Burkaverbot in Deutschland?« bis hin zu »Der Islam braucht Ketzer!«. Dabei kommen so prominente Muslime wie Hamed Abdel-Samad, Hamideh Mohagheghi, Lamya Kaddor oder Ezhar Cezairli zu Wort. Viele dieser Themen strahlen in das ZDF-Hauptprogramm aus, und immer öfter werden die Macher des Forums gebeten, Beiträge für die verschiedenen Sendungen zu realisieren. Die Erfahrungswelt des ZDF-Programms wird dadurch bereichert und diese besondere Kompetenz ist ganz konkret im Programm wieder auffindbar. So zum Beispiel in einer halbstündigen Dokumentation über die Hadsch, die muslimische Pilgerfahrt, die die beiden »Forum am Freitag«-Redakteure im Dezember 2007 gemacht haben: Als pilgernde Journalisten durften sie an den nur für Muslime zugänglichen heiligen Orten des Islams die dazugehörigen Rituale miterleben und filmen.

Dennoch bleibt dieses wichtige und auch gut angenommene Angebot ein Nischenprogramm. Oft wird die Frage gestellt, an wen sich die Sendung denn eigentlich richtet. Und die Fragesteller geben gleich die Antwort mit: »An Euch Muslime wohl nicht, ihr kennt ja Eure Religion.« Ein Irrtum, der gerne begangen wird. Es wird vorausgesetzt, dass Muslime ihren Glauben mit der Muttermilch aufgenommen hätten. Und das alle Muslime religiös seien und ihren Glauben praktizierten. Dem ist nicht so. Viele Muslime haben rudimentäre Kenntnisse über den Islam und kennen bisweilen nur die Eckdaten ihrer Religion. Auch für sie ist das »Forum« interessant. Und für diejenigen Muslime, die ihren Glauben besser kennen, ist das Forum ebenfalls eine Bereicherung, denn es beleuchtet Themen meist von einem anderen Blickwinkel. Und für die große Zahl der am christlich-islamischen Dialog interessierten Nichtmuslime stellt das »Forum am Freitag« mittlerweile eine wichtige Informationsquelle dar. Sie können Woche für Woche die Meinungen und Ansichten zu Themen hören, die sie schon seit langem interessiert, nach dem Motto: »Was sie schon immer über den Islam wissen wollten, aber nicht zu fragen wagten.« Die große Zahl der Einträge im Diskussionsforum spiegelt das große Interesse bei den Usern wider. Die kontroversen Einträge und Diskussionsbeiträge zeigen aber auch, wie sehr sich die Menschen an dieser Thematik reiben.

Eine andere Frage, die häufig an die beiden Redakteure herangetragen wird, lautet: »Warum läuft das »Forum am Freitag« nur im Internet und im Info-Kanal und nicht im Hauptprogramm?«. Da die Muslime in Deutschland keine anerkannte Religionsgemeinschaft sind, haben sie auch keinen Vertreter im Fernsehrat des ZDF. Sie können somit auch nicht die Inhalte der Sendungen mitverantworten. Doch das genau

wäre die Voraussetzung für eine eigene Sendung. Das »Forum« liegt somit in der redaktionellen Verantwortung der Redaktion »Kirche und Leben«. Das »Forum am Freitag« – ein weltweit einzigartiges, rund um die Uhr abrufbares Programm, das den Muslimen in Deutschland eine Plattform bietet und somit eine wichtige Rolle bei der Integration von Muslimen in Deutschland spielt.

Das Islamische Wort

Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 1/2011

Das Islamische Wort beim SWR-Hörfunk hat ein Alleinstellungsmerkmal in der deutschen Hörfunklandschaft. Politik & Kultur sprach mit Reinhard Baumgarten und fragte nach, wie es zu der Idee kam und wie sich das Islamische Wort entwickelt hat.

Seit wann gibt es das Islamische Wort im SWR und wie entstand die Idee?

Das Islamische Wort ist erstmals im April 2007 veröffentlicht worden. Die Idee dazu hatte der langjährige Intendant des SWR, Peter Voß, während der Themenwoche »Islam so nah so fremd«. Im Oktober 2006 hat sich der SWR in zahlreichen Beiträgen in Fernsehen, Hörfunk und Internet mit vielen Facetten des Islams beschäftigt. Peter Voß stellte damals in einer SWR1 »Leute«-Sendung fest, dass wir nicht nur über Muslime reden und berichten, sondern dass sie im öffentlich-rechtlichen Rundfunk auch eine eigene Stimme haben sollten, um über ihren Glauben zu sprechen.

Ist das Islamische Wort eine Verkündigungssendung?

Nein. Dazu fehlt die rechtliche Grundlage. Anspruch auf Verkündigungssendungen im öffentlich-rechtlichen Rundfunk haben nur rechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften – also etwa die katholische und evan-

gelische Kirche oder die jüdische Glaubensgemeinschaft. Muslimische Verbände oder Vereine sind über den Status eines e. V. bislang nicht hinausgekommen. Die Beiträge für das Islamische Wort sind journalistische Glaubensbeiträge, deren redaktionelle Verantwortung beim SWR liegen. Bei Verkündigungssendungen sind die jeweiligen Religionsgemeinschaften für den Inhalt verantwortlich.

Wie wurde die Idee für das Islamische Wort damals aufgenommen?

Es gab ein erstaunliches Echo. Namhafte Politiker wie Wolfgang Bosbach, Stefan Mappus und Markus Söder haben uns allerhand an den Kopf geworfen. Wir wollten mit Gebührengeldern einen Moscheesender aufmachen, hieß es beispielsweise. Es gab aber auch viel Zustimmung von Politikern und Medien.

Wer bestimmt die Autoren?

Wir haben einen Stamm von vier ständigen Autoren, der erweitert werden kann. Der SWR ist damals an Bekir Alboga und Aiman A. Mazyk herangetreten. Diese beiden saßen seit September '06 mit Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble am Verhandlungstisch der Deutschen Islam Konferenz. Wir wollten damit der heftigen Politikerschelte den Wind aus den Segeln nehmen, was uns auch gut

gelingen ist. Außerdem haben wir mit Emīna Corbo-Mesic und Hilal Sezgin zwei Frauen gewonnen, die inhaltlich und formal eine wunderbare Ergänzung sind. Wir haben intensiv mit den Autoren über die Ausrichtung des Islamischen Wortes gesprochen. Für alle vier war es von Beginn an selbstverständlich, dass die Inhalte des Islamischen Wortes uneingeschränkt mit unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung übereinstimmen müssen.

Was sind die Themen im Islamischen Wort?

Die Themenvielfalt ist ziemlich groß. Das können Gedanken zur Bedeutung von Jesus im Islam sein, zur interreligiösen Begegnung, zum Tierschutz aus islamischer Sicht, zu Angriffen auf Moscheen und wachsender Islamfeindlichkeit, Integrationserfahrungen oder die Ablehnung extremistischer Ideen. Autoren und Redakteur sprechen die Themen jeweils miteinander ab. Sie können einen aktuellen Bezug haben, sie können sich aber auch einer Glaubensfrage widmen.

An wen richtet sich das Islamische Wort?

Es richtet sich an Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen. Es bietet Nichtmuslimen eine gewisse islamische Binnensicht, wie Themen behandelt und Diskussionen geführt werden. Wir haben auch schon erlebt, dass die Beiträge als Vorlage für Freitagspredigten dienen. Manchmal werden sie als zu liberal abgelehnt. Unsere Autoren repräsentieren nicht den Islam in Deutschland, das wissen sie. Sie sind ein kleiner Teil einer großen Vielfalt, der sich zu Wort meldet und gehört werden kann.

Wie werden die Autoren ausgewählt? Gibt es einen Proporz der verschiedenen muslimischen Verbände oder der Richtungen im Islam?

Wir haben gegenwärtig zwei Autoren, die großen Verbänden angehören und zwei, die verbandsfrei sind. Wir haben zwei Männer und zwei Frauen – eine mit und eine ohne Kopftuch. Alle vier Autoren gehören der sunnitischen Richtung des Islams an. Wir denken daran, auch einen schiitischen Muslim als Autor zu gewinnen. Einen Verbandsproporz gibt es nicht, wird es auch nicht geben.

Gab es bei anderen Sendern ähnliche Bestrebungen wie beim SWR oder ist es ein Alleinstellungsmerkmal des SWR?

Es gab in der ARD keine ähnlichen Bestrebungen wie beim SWR, und meines Wissens gibt's die auch nicht. Der SWR leistet Pionierarbeit.

Sind die Sendungen in der Mediathek zugänglich?

Die Beiträge sind als Text- und Audiodateien zu finden unter www.swr.de/islamisches-wort.

Vielen Dank für das Gespräch.

Kennt man sich, so braucht man keine Schublade mehr

Brückenbauen zwischen Parallelwelten – per Mausklick

Kübra Yücel — Politik & Kultur 1/2011

Hansestadt Hamburg, Uni-Viertel. Tor zur Welt und Sonne satt. Ich genieße mein Eis und überquere gerade die Straße, als mir eine ältere Dame auf dem Fahrrad entgegenkommt. Sie trägt ein Polo-Shirt, hat ihren pinken Pullover über die Schultern geworfen und vorne lässig-reich zugeknötet. Die weißen Perlenohrringe blitzen durch ihr perfekt frisiertes braunes Haar hervor. Ihre Augen funkeln als sie urplötzlich stehen bleibt. Sie setzt den Fuß ab und ruft »Schleiereule«, um dann eiligst weiterzuradeln.

Huch. Das ist er also, der kleine Alltagsrassismus. Interessant. Ein bisschen erschrocken bin ich. Warum hat sie das gesagt? Und was kann ich tun, frage ich mich. Das war vor drei Jahren. Kurz nach dem Vorfall beschloss ich mit dem Bloggen anzufangen.

Brückenbauen per Mausklick

Niemand ist frei von Vorurteilen und Schubladen – wir brauchen sie, um die Welt zu verstehen. Mit Vorurteilen besetzt man allerdings nur das Fremde und Unbekannte. Dinge und Menschen, die man kaum oder nur schlecht kennt. Deshalb: Kennt man sich, so braucht man keine Schublade mehr.

Wir kennen uns aber nicht. Und geben uns auch nur wenig Mühe, etwas daran zu ändern. Das ist das Problem. In Deutschland leben wir in vielen parallelen Lebenswelten. Man

kann hier wunderbar aufwachsen ohne auch nur einen türkischen Freund gehabt zu haben. Oder einen deutschen Nachbar. Es lässt sich in Berlins amerikanischer Expat-Szene problemlos ohne ein Wort Deutsch zu sprechen leben. Und man kann sich dreißig Jahre in Köln aufhalten und Hartz IV-Empfänger trotzdem nur aus der Zeitung kennen. Alles ohne viel großartigen Aufwand.

Aufwand wäre es, sich in andere Lebenswelten zu begeben – sich in das »Fremde« zu trauen. Macht aber keiner. Denn erstens sind sich nur die Wenigsten bewusst, dass sie in einer Parallelgesellschaft leben. Schließlich möchte jeder Offenheit und Weltgewandheit suggerieren. Tatsächlich bleibt es aber beim Suggestieren. Und zweitens sind wir doch alle insgeheim sehr froh darüber, dass wir nicht miteinander – sondern nur nebeneinander – auskommen müssen. Das Miteinander ist eine Herausforderung. Sie birgt Konflikte und bedeutet mühsame Kompromisse.

So bleibt jeder in seiner Parallelgesellschaft. Das Fremde bleibt fremd. Wir kennen einander nicht und suchen auch nicht die Begegnung und die Konfrontation. Es bietet sich keine Gelegenheit die Vorurteile zu entkräften. Vorurteile und Schubladen bleiben im realen Leben so wie sie sind. Sie bleiben auf der Strecke, weil die Menschen auf der Strecke bleiben. Aber das Netz (ge-

meint: das Internet) ist anders gestrickt. Da kreuzen sich die Wege der unterschiedlichsten Menschen; dort finden Begegnungen unterschiedlichster Art statt. Und deshalb blogge ich.

In meinem Blog (*ein-fremdwoerterbuch.com*) berichte ich von meinem Leben als Muslimin in Deutschland, meinen Interessen und Themen, die mich bewegen. Ich gewähre einen Einblick in meine Gedankenwelt. Mal erzähle ich von der islamischen Fastenzeit, mal von den Londoner Kunstgalerien oder meiner Leidenschaft für Kurzfilme. Aber auch Politik, Feminismus und Integration ist ein Thema.

Aus der Masse der befremdlich exotischen Kopftuchträgerinnen sollen damit Individuen werden. Die Kopftuchträgerinnen sollen endlich auch als Frauen und Menschen wahrgenommen werden. Sie sollen sichtbar werden. Damit bekommt die graue Masse ein Gesicht. Wir lernen einander kennen. Brücken bauen per Mausclick. So schafft das Internet Begegnungen, die im realen Leben nie zustande gekommen wären. Man kann eintauchen in die muslimisch-deutsche Bloggerwelt mit ihren modernen Designern, verrückten Künstlern, lustigen Comedy-Videos, Nörgel-Foren und poetischen Blogs. Eine bunte Welt, die gesehen werden will.

Aber nicht gesehen wird. Manche meiner Bekannten erschrecken, wenn sie diese Szene entdecken. »Oh, was die Muslime alles so machen. Und das, ohne dass die Mehrheitsgesellschaft etwas davon mitbekommt!«, sagte eine Journalistin zu mir. »Das macht mir Angst« fügte sie hinzu. Komisch. Ich finde es viel erschreckender, dass die Mehrheitsgesellschaft diese Szene nicht kennt und bis dato vollkommen ignoriert hat. Obwohl sie nur ein Mausclick entfernt ist.

Mit der Kolumne, die ich seit April 2010 in der taz führe, wurde auch mein Blog einem breiteren Publikum bekannt. Mit überras-

chend viel positiver Rückmeldung. Bei Muslimen und Migranten dominierte die Freude. »Endlich sagt jemand das, was wir alle denken.« Erleichterung darüber, dass ihre Stimme gehört und ernst genommen wird.

Auf nicht-muslimischer Seite bedankte man sich über den Einblick und die Offenheit. Ein Leser schrieb mir: »Danke dir. Ich denke jetzt ganz anders über Kopftuch tragende Musliminnen.«

Doch es sind nicht lange alle Reaktionen positiv. Neben Hassmails und Morddrohungen findet sich auch viel subtiler Rassismus getarnt als Religionskritik. Das nehme ich aber nicht ernst und ich sehe auch nicht meine Aufgabe darin, der Religionskritik zu entgegen. Sondern vielmehr den Rassismus zu benennen und zu thematisieren. Besonders ermüdend empfinde ich es aber, wenn man mich zur Ausnahme macht:

Ich bin keine Ausnahme

Kürzlich begegnete ich ganz zufällig Journalist und Autor Matthias Matussek am Hamburger Bahnhof. Natürlich sprach ich ihn an. Gemeinsam setzten wir uns in den Speisewagen des ICE. Es war eine interessante Unterhaltung über Gott, das Internet, Deutschland und die Welt. Wir spaßten und witzelten herum. Schön lustig und spannend.

Irgendwann kam der Punkt, an dem wir den Tanz um den heißen Brei aufgaben. »Sie sind aber schon eine Ausnahme«, sagte Matussek und beobachtete mich gespannt. Eine Reaktion, die ich sehr häufig erhalte. Mit meinem akzentfreien Deutsch, meiner Offenheit und meinem Auftreten sei ich eine Ausnahme. Die Regel der unterdrückten häuslichen muslimischen Frau bestehe also noch immer.

Falsch. Ganz falsch. Ich bin keine Ausnahme. Es gibt unzählige muslimische Frauen, die das Kopftuch tragen, erfolgreich studieren und emanzipiert sind. Ich habe musli-

mische Freundinnen, die Ärzte, Anwälte, überzeugte Feministinnen und Soziologinnen sind. Sie haben unterschiedlichste Interessen und leben sie auch aus. Eine Freundin erzählte mir kürzlich von ihrer Goth-Vergangenheit. Wie viele Ausnahmen braucht es, um die Regel zu überdenken? Wann kann man einen differenzierten Blick einfordern?

Empirisch gesehen, treffe er aber tatsächlich das erste Mal auf eine Kopftuchträgerin wie mich, sagte Matussek. Da mag er Recht haben. Das macht aber nicht mich, sondern unsere Begegnung zur Ausnahme. Wieder einmal, ein trauriges Zeugnis der vielen parallelen Lebenswelten in Deutschland. Wenn sich keiner aus seinem Häuschen traut, hilft da natürlich weder ein Blog, noch eine Kolumne. Ein kurzer Blick in das Leben des »Anderen« reicht nicht aus. Wir müssen dabei auch unsere Gedanken reflektieren, unser Weltbild immer wieder überdenken. Wir müssen im Gegenüber in erster Linie einen Menschen sehen und ihm auch so begegnen. Vorbehaltlos.

Multimediale Begegnung mit dem Islam

Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baumgarten — Politik & Kultur 6/2010

Im November dieses Jahres erscheint die Reihe »Gesichter des Islam«.

Worauf können sich die Zuschauer, die Zuhörer und die Leser freuen?

Sie können sich sowohl auf eine Bestandsaufnahme des Islams in der Gegenwart als auch auf einen Blick in die Geschichte und schöne emblematische Bilder freuen. Es ging uns darum zu zeigen, dass der heutige Islam keine immigrierte Zufallskultur ist, sondern dass Muslime auf eine 1.400-jährige Entwicklung zurückblicken können. Den Zuschauern und Zuhörern bietet diese Reihe vor allem eins: eine große Vielfalt. Vielfalt, weil die islamische Kultur, die wir zeigen wollen, ungemein bunt und alles andere als homogen ist. Um das zu zeigen, haben wir verschiedene Länder besucht wie Indonesien, den Iran, die Türkei, Saudi-Arabien, Ägypten und Spanien. Und selbstverständlich haben wir auch Deutschland im Blick.

Wie kam es zu dieser Idee?

Im Jahr 2000 wurde eine zwölfteilige Reihe über das Christentum in der ARD ausgestrahlt. Das Judentum stand vor drei Jahren im Mittelpunkt einer fünfteiligen Reihe. Im Nachgang hierzu haben die ARD-Fernsehproduzenten angeregt, dass nun auch der Islam präsentiert werden sollte. Daraufhin wurde im Kollegenkreis überlegt, wie ein

solches Vorhaben realisiert werden könnte. Von vorneherein stand fest, dass die Aufarbeitung anders erfolgen muss als bei den Reihen zum Christen- bzw. zum Judentum. Beim Christentum standen zwölf Folgen zur Verfügung und damit die Möglichkeit, die Entwicklung chronologisch aufzuzeigen. Beim Judentum wurde nicht so streng chronologisch, sondern stärker dokufiktional gearbeitet. Historische Vorkommnisse und Zusammenhänge wurden nachgespielt. Gleich zu Beginn war uns klar, dass eine chronologische Erzählweise beim Islam in nur vier Folgen schwierig sein würde.

Warum würde es beim Islam schwierig werden?

Es war eine Kombination aus verschiedenen Gründen. Nehmen wir als Beispiel die Reihe über das Christentum. Das Christentum bezieht sich auf Jesus Christus als Sohn Gottes. Im Christentum ist es üblich und akzeptiert, dass Jesus Christus bildlich dargestellt wird. Diese bildliche Darstellung dient zur Vermittlung der Glaubensinhalte. Die zentrale Figur im Islam ist Mohammed. Dieser ist als Prophet aber ganz anders aufgestellt als Jesus Christus, der ja Sohn Gottes ist. Mohammed ist als Prophet der Überbringer des Korans und er ist zugleich auch der erste Interpret dieser Schrift. Die zweitwichtigste Quel-

le neben dem Koran ist für Muslime deshalb auch die sogenannte Sunna. Das sind die Lebensweise und Aussprüche des Propheten. Mohammed bildlich darzustellen wird von Muslimen strikt abgelehnt. Diese Schwierigkeit hätten wir sicher überwinden können. Ein anderer Grund war, dass der Islam eine riesige geografische Ausdehnung hat, die von der Westküste Afrikas bis in den indopazifischen Raum, nach Indonesien und Malaysia reicht. Ein dritter Grund aber war, dass der Islam von Anfang an auch eine weltliche Komponente hatte. Das unterscheidet ihn vom Christentum. Im Verlaufe der rund 1.400 Jahre bestanden viele große islamische Reiche. Das erschwert eine chronologische Darstellung, weil sich automatisch die Frage stellt, wo die Akzente gesetzt werden sollen und was ausgelassen werden kann. Wir haben uns schließlich für vier Schwerpunktfelder entschieden, weil wir glauben, damit auch die Fragen besser beantworten zu können, die Menschen heute in Sachen Islam umtreiben.

Welches sind die Themen, die Sie gesetzt haben?

Das erste Themenfeld ist »Glaube und Kultur«. Hier wird der Islam als Religion, als Zivilisation, als Kultur erst einmal vorgestellt. Es werden die Grundlagen dieser Religion aufgezeigt. Das zweite Themenfeld ist »Männer und Frauen«. Wir haben bewusst die übliche Fragestellung nach der Rolle der Frau im Islam als Leidthema vermieden. Unser Anliegen ist es, zu zeigen, wie Männer und Frauen zueinander stehen und was die religiösen und geschichtlichen Quellen hierzu sagen. Das dritte Themenfeld ist »Wissen und Fortschritt«. Es ist heute leider so, dass viele islamische Länder den westlichen Staaten mit Blick auf Wissenschaft und Fortschritt hinterherhinken. Daraus ergibt sich die Frage, ob dies religions- oder zivilisationsbedingt

ist. Festzustellen ist, dass es eine Hochkultur in der Geschichte des Islams gab, die ungefähr vom 9. bis zum 12. Jahrhundert reicht. Der Prophet des Islams, Mohammed, hat gesagt, »suchet Wissen und sei es in China«. China nicht nur deshalb, weil es dort eine fortschrittliche Hochkultur gab, sondern weil China damals aus Sicht der Araber das Ende der Welt war. Das heißt, der gläubige Muslim soll nach Wissen suchen, selbst wenn er bis zum Rand der Welt gehen muss. Hieraus entstand eine Fortschrittsidee, die in einer islamischen Hochkultur und Wissenskultur ihren Ausdruck fand. Die vierte Folge ist dem Thema »Frieden und Gewalt« gewidmet. Ausgangspunkt sind die Ängste, die Menschen umtreiben, die in den Medien stark reflektiert werden und durch Medien noch verstärkt werden. Der Islam wird in Deutschland, aber auch in Europa insgesamt, vielfach als Bedrohung wahrgenommen. Und selbstverständlich können die Bedrohungsszenarien, die Bedrohungstheorien und zuweilen auch eine konkrete Bedrohungslage nicht von der Hand gewiesen werden. Der Terrorismus im Namen des Islams kann nicht gelehnet werden. Daraus resultierte die Frage, wie die Wahrnehmung des Islam als Bedrohung entsteht. Das Wort Islam leitet sich von dem Verb »salama« ab, das »friedlich sein« bedeutet. Islam bedeutet demnach friedliche Hingabe an den Willen Gottes. Islamkritiker übersetzen das Wort Islam übrigens gern mit Unterwerfung. Doch wir sind von dem Begriff Frieden ausgegangen. Wenn also das Wort Frieden im Islam steckt, warum wird diese Religion als so bedrohlich wahrgenommen? An dieser Stelle ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass der Religionsstifter Mohammed eben nicht nur ein spiritueller Führer war, der in seiner Klausur saß und göttliche Worte formulierte. Er war ebenso ein Mann seiner Zeit, der Frauen hatte, der ein Heer anführte, der Macht hatte, der Po-

litiker war. Dieses spielte bereits in der Anfangszeit des Islams eine wichtige Rolle und hat nach wie vor eine große Bedeutung. Vieles, was der spirituelle Führer, der Heerführer, der Politiker, der Familienvater Mohammed gesagt und getan hat, spiegelt sich in der sogenannten Sunna wider und ist prägend für alle nachfolgenden Generationen. Der Koran geht in vielen Versen auf die damalige aktuelle politische, militärische und auch gesellschaftliche Situation ein. Das ist eine hoch spannende Dimension, wenn der Koran nicht nur als ein Glaubensbuch, sondern auch als ein Buch in der damaligen Zeit unter den damaligen Umständen gelesen wird. Wir wollen gerade auch diesen Aspekt zeigen.

»Gesichter des Islam« bezieht sich also zum einen auf Themen, zum anderen auf eine historische Dimension und zum dritten, Sie haben es eingangs gesagt, auf bestimmte Länder. Warum haben Sie diese Länder ausgewählt? Stehen die Länder für eine bestimmte Aussage?

Zunächst einmal war Saudi-Arabien als Ursprungsland des Islams unumgänglich. Spanien, es ist heute ein katholisches Land, war über fast acht Jahrhunderte zumindest teilweise muslimisch. Fast zwei Jahrhunderte wurde die gesamte Iberische Halbinsel von Muslimen beherrscht, obwohl die Bevölkerungsmehrheit aus Christen und Juden bestand. Gerade am Beispiel Spanien wollen wir das Miteinander der drei monotheistischen Religionen aufzeigen. Natürlich ist der Begriff der Toleranz nicht eins zu eins auf die damalige Zeit übertragbar. Toleranz – arab. Tasamuh – ist ein sehr moderner Begriff und kommt im Koran auch nicht vor. Auch der Gedanke der Toleranz, wie wir ihn heute verstehen, kommt so im Koran nicht vor. Was aber präsent ist, ist der Gedanke der Gleichheit der drei monotheistischen Religionen.

Zum einen finden sich im Koran deutliche Unterscheidungen zwischen Christen, Juden und Muslimen, teilweise harsche Abgrenzungen. Es gibt aber auch andere Teile, in denen zwischen Christen, Juden und Muslimen zwar unterschieden, aber zugleich auf die Gemeinsamkeiten abgehoben wird. Dieser Gedanke findet sich übrigens auch in der Ringparabel von Lessings »Nathan der Weise« wieder.

Die Türkei steht für ein laizistisches Land, in dem die meisten Menschen Muslime sind. Der strenge laizistische Kemalismus verliert aber an Bedeutung. Die Türkei entwickelt sich zu einem säkularen Land und damit zu einem möglichen Modell für andere islamische Länder. Ägypten haben wir gewählt, weil es ein Land ist, das einst an der Spitze des Fortschritts stand – und zwar nicht nur vor 4.500 Jahren zur Zeit der Pharaonen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lebten in Ägypten die gefragtesten arabischen Intellektuellen, das Land stand an der Spitze der politischen Bewegung, hatte eine blühende Filmindustrie, die arabische Literatur Ägyptens hatte eine herausragende Bedeutung. Ägypten hat innerhalb weniger Jahrzehnte einen rapiden Abstieg erfahren, der politisch, sozial und wirtschaftlich begründbar ist und letztlich zu einer Religiosität geführt hat, die den Blick eng macht. Iran ist als schiitisches Land, als ein Land der islamischen Hochkultur, besonders wichtig. Indonesien hat schon deshalb eine Bedeutung, weil es das Land ist, in dem die meisten Muslime leben, immerhin 200 Millionen Menschen. Darüber hinaus ist der Islam in Indonesien heute besonders vielfältig. Es ist ein Islam mit interessanten synkretistischen Einsprengseln. Es ist ein mystischer und teilweise magischer Islam. Deutschland spielt selbstverständlich eine Rolle, um den Islam hier in unserem Land mit seinen mehr als vier Millionen Muslimen darzustellen.

Es handelt sich um ein trimediales Projekt. Können Sie schildern, was Zuschauer, Zuhörer sowie Internetnutzer erwartet?

»Gesichter des Islam« ist multimedial angelegt. Denn neben den Fernsehfilmen, Hörfunksendungen und dem Internetauftritt gibt es zusätzlich das Begleitbuch zur Serie. Für jedes Medium war ein jeweils eigenes Herangehen erforderlich. Der Fernsehfilm lebt von den Bildern und den Geschichten, die erzählt werden. Im Hörfunk gibt es natürlich keine Bilder. Um das »Kino im Kopf« der Zuhörer in Gang zu bringen, muss ein ganz eigener Erzählstil gefunden werden. Im Hörfunk kann auf radiophone Weise mit Belegzitaten aus den islamischen Quellen, mit Originaltönen von Interviewpartnern, Musik und Atmos gearbeitet werden. Im Internet werden die gesammelten Rechercheergebnisse subsumiert. Hier wird es ein kleines Lexikon, Informationskästen, kurze Videos und Audiobeispiele geben. Das Buch orientiert sich an den Ländern, die besucht wurden, bietet Reportagen, Erklärtexte und ausführliche Interviews mit Nobelpreisträgern, Gelehrten und sehr vielen zeitgenössischen muslimischen Frauen und Männern. Der Blick geht hier noch mehrere Spuren tiefer. Ich denke, dieses multimediale Projekt, an dem wir jetzt seit fast drei Jahren arbeiten, ist eine einzigartige Bestandsaufnahme des Gegenwartsislams mit zahlreichen und überraschenden Facetten.

Herr Baumgarten, das Gespräch hat die Neugierde beflügelt. Ich danke Ihnen und wünsche »Gesichter des Islam« viele Zuschauer, Zuhörer und Leser.

Die Medien und der 11. September

Diskursive Deeskalation

Lewis Gropp — Politik & Kultur 5/2011

Nach dem 11. September haben die Medien in Deutschland gut auf den erhöhten Bedarf an Islam-Expertise reagiert. Im Laufe der Zeit rückte eine neue Generation medienaffiner Islamwissenschaftler ins Rampenlicht, außerdem sorgen die nach wie vor hohen Qualitätsstandards des deutschen Journalismus für eine – gemessen am internationalen Vergleich – sachbezogene Islam-Debatte, die weitgehend frei von demagogischen Untertönen geführt wird. Verschiedene Faktoren könnten dazu führen, dass sich populistische Stimmen weiter in den Vordergrund drängen. Doch die Tatsache, dass immer mehr freiheitlich-demokratisch gesinnte Muslime die Medienlandschaft prägen, gibt Anlass zum Optimismus.

Die Menschheit habe das 21. Jahrhundert durch ein Feuerloch beschränkt, so kommentierte Kofi Annan, damaliger Generalsekretär der Vereinten Nationen, die Anschläge des 11. September. Doch auch wenn große Teile der Bevölkerung in den USA und Europa die Terrorakte als gezielten Angriff auf die westliche Gesellschaft und ihre freiheitlich liberale Demokratie verstanden – in den deutschen Medien blieben bellizistische Attacken und unreflektierte Pauschalurteile über Muslime und deren vermeintlich inhärent gewalttätige Kultur und Religion zunächst aus. Im Gegenteil: Die großen Zei-

tungen warfen nicht den ersten Stein, sondern suchten nach Erklärungen, es wurden Fragen gestellt, Antworten gesucht. »Why do they hate us so much?«, titelte die New York Times – in den Redaktionsräumen in Deutschland suchte man ebenfalls nach Antworten auf diese Frage.

Auf skurrile Weise beschrieb Al Jazeera dieses dringliche Informationsbedürfnis des Westens über den Islam: In der Bildunterschrift eines Fotos, das die zweite auf die World Trade Center zufliegende Boeing 737 darstellte, war zu lesen: »Die Anschläge vom 11. September haben im Westen ein großes Interesse an der islamischen Kultur geweckt.« Und so grotesk diese Aussage angesichts der Grausamkeit der Anschläge erscheint, so enthält sie mehr als nur einen Funken Wahrheit. Insbesondere in Deutschland haben die Anschläge von New York und Washington die Medienberichterstattung dahingehend verändert, dass die bis dahin kamera- und mikrofon scheuen Islamwissenschaftler der alten Schule durch eine neue medienaffine Generation abgelöst wurden. Vermeintliche »Experten«, die mitunter großen Einfluss auf die öffentliche Meinung hatten, wie beispielsweise der umstrittene Gerhard Konzelmann, wurden von promovierten Islamwissenschaftlern wie Navid Kermani, Katajun Amirpur, Gudrun Krämer, Mathi-

as Rohe, Udo Steinbach oder Stefan Weidner abgelöst. Diese neue Generation von Islamwissenschaftlern war in der anschwelenden Islamdebatte in erster Linie damit beschäftigt, die deutsche Öffentlichkeit von der Vielfalt islamischer Kulturen zu informieren und davon, dass das Bild einer inhärent gewalttätigen Kultur ein verkürztes Zerrbild darstellt. Es ging auch immer wieder darum zu erklären, dass die politischen und gesellschaftlichen Missstände in der islamischen Welt in vielen Fällen keine religiösen Ursachen haben – und nicht selten sogar auf die Rechnung des Westens gehen, weil dieser Diktatoren stützte (wie beispielsweise in Ägypten und Algerien), demokratische Regierungen stürzte (wie beispielsweise im Iran) oder auch selbst ganz direkt radikalislamische Bewegungen förderte (wie beispielsweise in Pakistan und Afghanistan). Diese neuen Islamwissenschaftler stehen der islamischen Kultur offen und vorurteilsfrei gegenüber, aber anders als Annemarie Schimmel, die »Grand Dame« der alten deutschen Islamwissenschaft, die dem Islam als Konvertitin wohlwollend zugeneigt war – und sich beispielsweise nicht dazu durchringen konnte, Ayatollah Khomeinis Todesfatwah gegen Salman Rushdie zu kritisieren –, taugt diese neue Generation deutscher Islamwissenschaftler nicht zur Verharmlosung islamisch gerechtfertigter Gräueltaten, hier finden sich keine Zwischentöne kulturellrelativistischer Apologetik.

Neben diesen in der Regel an die Universitäten angebundenen Akademikern und den zahlreichen Islamwissenschaftlern, die mittlerweile freiberuflich als Journalisten ihre Expertise vermitteln, gibt es in Deutschland zudem eine Vielzahl an Redakteuren von großen Tageszeitungen, die über umfangreiche Kenntnisse über die islamische Welt und den Islam verfügen. In wohl keinem anderen Land der Welt werden über die

klassischen Printmedien derartig umfassende und fundierte Kenntnisse vermittelt wie in Deutschland. Das hat sicher etwas mit der bedeutenden Tradition orientalistischer Forschung zu tun, die bis ins frühe 18. Jahrhundert zurückreicht – neben Frankreich und England war Deutschland auf diesem Gebiet über viele Generationen führend und ist es zum Teil bis heute. Es ist aber auch auf die insgesamt sehr hohe Qualität des deutschen Journalismus zurückzuführen. Und nicht zuletzt auf die in diesem Land geführte Islamdebatte, für die der 11. September vor zehn Jahren ein tragischer Katalysator war, und die einen Bedarf an Know-how auf diesem Gebiet generierte. Islamische Themen waren auf einmal gefragt – auch, wenn es dabei selten um den Islam als Religion ging, sondern immer nur um Politik.

Inmitten populistischer Tendenzen mit antiislamischem Einschlag in ganz Europa wie auch den USA ist Deutschland vor xenophoben Auswüchsen und einem kulturassistischen Diskurs weitgehend geblieben. Öffentliche Debatten werden bisher frei von Demagogie und Populismus ausgefochten. Das Klima droht sich zu verändern. Als Innenminister hat Wolfgang Schäuble immer wieder – unter positivem Medienecho – auf die Tatsache hingewiesen, dass der Islam ein Teil Deutschlands sei. Doch als Bundespräsident Christian Wulff die gleichen Worte wählte, schlug ihm ein kühler Wind entgegen. Das liegt nicht zuletzt daran, dass Leute wie Alice Schwarzer, Monika Maron, Ralph Giordano, Henryk M. Broder und Thilo Sarrazin die Medien mit populistischen Halbwahrheiten und Diffamierungen bedienen und gefährliche Ressentiments schüren. In der Frankfurter Allgemeinen Zeitung darf Necla Kelek immer wieder ungestraft behaupten, der Islam als solcher müsse abgeschafft werden. Diese Forderung könnte man durchaus als verfassungsfeindliche

Propaganda einstufen – die Forderung nach Abschaffung einer Religion verstößt gegen das verfassungsrechtlich verbriefte Recht der Religionsfreiheit. Doch Kelek und ihre Mitstreiter behaupten, der Islam sei keine Religion, sondern eine verfassungsfeindliche Ideologie. Dabei belegen zahlreiche Studien, dass der Großteil der in Deutschland lebenden Muslime nicht an Radikalismus interessiert ist. Auch wenn es die Islamkritiker nicht glauben mögen: Es gibt ihn, den moderaten Islam, mitten in Deutschland. Für alles andere gibt es den Verfassungsschutz.

Insgesamt gesehen hat die Debatte über den Islam seit dem 11. September 2001 an Dynamik gewonnen. Aber auch der Islam in Deutschland hat sich verändert – das spiegelt sich auch in den Medien wider. Der größte islamische Verband, der Zentralrat der Muslime, wird nicht mehr durch den in seinen Ansichten konservativen und in seinem Auftreten unbeholfen wirkenden Axel Ayyub Köhler vertreten, sondern von dem liberalen, mediengewandten Ayman A. Mazyek; im Internet gibt es immer mehr Blogs und Webseiten von Muslimen, die sich mit den Fragen von Religion und Gesellschaft auseinandersetzen und keinen Gegensatz zwischen ihrer deutschen und islamischen Identität sehen; es gibt zahlreiche islamische Magazine, die sich in der Mitte der Gesellschaft verorten, wie das von Sineb El Masrar herausgegebene Mädchenmagazin »Gazelle« oder die »Deutsch-Türkischen Nachrichten«; und es erscheinen auch immer mehr seriöse Debattenmagazine, wie beispielsweise das »Magazin« oder das jüngst von der Islamwissenschaftlerin Nimet Seker gegründete Printmagazin »Horizonte. Zeitschrift für muslimische Debattenkultur«. Zudem haben sich die öffentlich-rechtlichen Anstalten vermehrt darum bemüht, junge Journalisten mit Migrationshintergrund zu fördern und einzustellen. Mit dem 11. September sind sich der

Westen und der Islam ein großes Stück nähergekommen – im Guten wie im Schlechten. Aber ein Blick in die deutsche Medienlandschaft zeigt, dass die Vorstellung vom Kampf der Kulturen einstweilen widerlegt werden konnte: Keine Eskalation ist alternativlos. Und wir als Medienschaffende tragen alle Verantwortung, mit einer faktenbasierten Versachlichung zur diskursiven Deeskalation beizutragen.

Schalten ohne Pause

Live-Berichterstattung an 9/11

Thomas Nehls — Politik & Kultur 5/2011

Es ist in den vergangenen zehn Jahren dabei geblieben: Die beruflichen Strapazen in den Stunden, Tagen und Wochen nach dem 11. September 2001 sind durch nichts und zu keiner Zeit übertroffen oder auch nur eingeholt worden. Dass ein Rückblick auf das katastrophalste Ereignis, das die USA in Friedenszeiten je heimgesucht hat, derart profan beginnt, hat seinen Grund: Noch heute kommen mir vor allem die chaotischen Umstände der Recherche und die ungebremste Nachfrage nach Berichten und Kommentaren über das Geschehnis, seine Nachwehen, Konsequenzen und Bewertungen in den Sinn.

Es begann kurz vor 15 Uhr deutscher Zeit am 11.09.2001. Meine Frau hatte mich am amerikanischen Morgen gegen 8.50 Uhr auf den Balkon unserer Wohnung im obersten Stockwerk eines Hauses an der 34. Straße/Ecke First Avenue in Manhattan gerufen. Von der 35. Etage aus hatte sie an jenem herbstlichen Sonntag bei freiem Blick in Richtung Süden den Nordturm im World Trade Center brennen gesehen – genauer sein oberes Drittel. Ich wollte gerade mit dem Aufzug in die Lobby fahren und mich auf den 8-Minuten-Fußweg ins New Yorker ARD-Studio machen. Der Griff zum Telefon führte noch vor den 15 Uhr-Nachrichten in Deutschland zum ersten Radio-Bericht im WDR2-Mittagsmagazin. Auf die Frage des Moderators Manfred

Erdenberger nach dem möglichen Grund für den Brand waren allerdings vor allem Spekulationen zu vernehmen. Die Erinnerung an das verheerende, bei Renovierungsarbeiten entstandene Feuer auf dem Düsseldorfer Flughafen hatte sich aufgedrängt; die immer wieder in den USA von Selbstmördern (nicht Selbstmordattentätern) in Gebäude gelenkten Kleinflugzeuge fielen mir ein. Dass es eine stattliche Zivilmaschine war, hatte ich vom Balkon aus nicht sehen können. Noch oder schon wieder auf dem Sender, sah ich wieder nur das Resultat: Das zweite Flugzeug war in den Südturm gerast und hatte dessen Glas-Stahl-Körper diagonal aufgeschlitzt. In diesen Momenten hoffte ich auf zweierlei: Dass nicht ein weiteres Flugzeug nun in das von uns nur etwa 600 bis 700 Meter entfernte Empire State Building fliegen würde und dass unser Festanschluss durchhalten möge – und nicht, wie bereits beim Handy, die telefonische Kommunikation im Keim erstickt würde. Beide Wünsche gingen in Erfüllung.

Erst zweieinhalb Stunden nach den Anschlägen, also nach 11 Uhr, verließ ich meine »Dauersprechstelle« auf dem Balkon und machte mich auf den Weg ins ARD-Studio. Dort hatte mein Radio-Kollege Carsten Vick den ersten Berichtsmarathon hinter sich. Der Fernseh-Mannschaft hingegen fehlte der Korrespondent. Er war in Kanada ge-

strandet, genauer in Edmonton, und konnte nicht umgehend zurückfliegen, weil der Luftraum über New York längst großflächig gesperrt worden war. Seit meinen wechselweisen Auftritten im deutschen Radio- und Fernsehprogramm weiß ich, was es heißt, bimedial im Dauerstress zu sein.

Unsere TV-Producerin Annemarie Kammerlander vollbrachte ein wahres Wunder: Mit zunehmendem Chaos wegen mangelnder Informationszufuhr bei stetig steigender Berichtsnachfrage aus Deutschland praktizierte sie gelebte Gelassenheit und zog mich mit in diese vermeintliche Ruhestellung. Unzählige Schaltungen in deutsche Radio- und Fernsehprogramme wurden ausgeführt, für hektische und nervöse Begleitmusik fehlten Kammerlander und all den anderen Kolleginnen und Kollegen schlichtweg die Noten. Derlei professionelle Vernunft hielt sich tagelang. WDR-Kollegen, die eine journalistische Studienreise durch die USA in Tennessee abbrachen und mit dem Zug nach New York kamen, erkannten die Zeichen der Zeit ebenso wie die Verstärkung, die aus dem Studio in Washington angereist kam. Die Berichterstattung selbst war es nicht, was nervte. Zwar geriet die Fortschreibung der Opferzahlen nicht gerade verlässlich, noch dazu entsprangen erste Mutmaßungen über den Ablauf der Anschläge und dann auch bald deren Zustandekommen nicht unbedingt seriösen Quellen: Die Geschehnisse selbst waren aber derart dramatisch, dass es zu Lücken in der Darstellung gar nicht kommen konnte.

New Yorks Bürgermeister Rudolph Giuliani, stets eingerahmt mindestens vom Polizeipräsidenten und vom Feuerwehrboss, gab – gefühlt stündlich – Statements ab: Aus den eingestürzten Türmen rechtzeitig Davongekommene äußerten sich zu ihrer Rettung – in den US-Radio- und Fernsehprogrammen »hagelte« es vom ersten Moment an Vermutungen, Analyse-Versuche, auch schon Be-

schuldigungen, Kritik und Vorwürfe aller Art. Für eigene Recherchen war zunächst keine Zeit – zumal umgehend die Straßen und später ganze Viertel um Ground Zero herum hermetisch abgeriegelt wurden. Nachhaltig bis heute sind die Eindrücke an zwei Orten, die zumindest für Journalisten erreichbar waren. An einer Stelle war man freilich fast allein; man traf in den Krankenhäusern Manhattans zwar zuhauf Ärzte und Schwestern, aber kaum Patienten an: Die, die der Trümmerlandschaft entkamen, bedurften erstaunlicherweise nur selten ärztlicher Hilfe und wollten nur noch nach Hause; für die fast 3.000 anderen war es eh zu spät. Der andere Ort war die kleine St. Paul's Chapel, die in unmittelbarer Nähe des World Trade Centers unversehrt geblieben war und als Rückzugsort für übermüdete Feuerwehrleute und andere Helfer diente. Einst war ihr Standort an der Südspitze Manhattans ein Feld in Hafennähe. Das 1776 erbaute Gotteshäuschen sollte allen Trost spenden, die fern der Heimat waren. Der Zufluchtsort galt schon damals als »Kapelle der Erleichterung«. Noch Wochen nach der Katastrophe war der kleine Garten der Anlage von dickem Staub und Betonbrocken bedeckt. Der Eingangsbereich war übersät von Fotos Vermisster, die später für tot erklärt werden mussten, von Helmen und Gürteln gestorbener firefighters und den Mitbringseln der ersten »Ground-Zero-Pilger«; letztere kamen aus dem ganzen Land auch, um zu helfen und sich an Aufräumarbeiten zu beteiligen. Doch dafür war längst schweres Baugerät zur Stelle. Und die Feinarbeit hatten Forensiker übernommen. Sie suchten monatelang das Areal auf Anhaltspunkte ab, die ihnen die Identifizierung der Toten erleichtern konnten.

Zur Tagesordnung übergegangen ist die Berichterstattung in der für mich faszinierendsten Stadt der Welt auch zehn Jahre danach noch nicht. Natürlich wird »9/11« nicht

erwähnt, wenn die Wall Street das Thema ist, die Vereinten Nationen ihre Aktivitäten darstellen oder die N.Y.-Fashion-Week ihre Tore öffnet. Spätestens jedoch in Reports über den Arbeitsmarkt und die Immobilienbranche fehlt selten die neue Zeitrechnung: before or after – vor oder nach 9/11. Schließlich markiert jener sonnig begonnene Septembertag auch eine Wende in New Yorks Dasein als eines der hauptsächlichsten Touristenziele. Nicht, dass niemand mehr käme; die Anziehungskraft der auch gern als Mythos geltenden Metropole ist ungebrochen. Allerdings nicht mehr ihre Gelassenheit. Dafür sorgen die sich häufig martialisch gebenden Polizisten und allgegenwärtige Sicherheitskräfte. Vielleicht sollten die sich von meiner ehemaligen Kollegin im ARD-Studio New York, der TV-Producerin Annemarie Kammerlander, einmal coachen lassen.

Das kathartische Medienereignis 10 Jahre danach – oder: Wie der 11. September 2001 den Journalismus veränderte

Stephan Weichert — Politik & Kultur 5/2011

Journalisten leben sehr gut vom Geschäft mit Krisen und Katastrophen: Sei es der Atomunfall von Fukushima, die Massenpanik bei der Love Parade in Duisburg oder kürzlich der Amoklauf in Oslo – Krisenereignisse füttern den Organismus des »News Business«, gießen Öl ins Getriebe der nervösen Info-Maschinerie, lassen das Blut in den Adern von News-Junkies gerinnen. Vor allem lösen Krisen bei Reportern und Redakteuren den unbedingten Reflex aus, als Erster vor Ort und auf Sendung zu sein, um das oft Unbegreifliche greifbar zu machen, indem sie es mit Fotos, Videos, Tönen und Beschreibungen einzufangen versuchen. Ihrer Verwertungslogik folgend, tendieren die Medien allerdings dazu, einige plakative Bilder und Sequenzen der Krise schier endlos zu wiederholen. Wenn die Berichterstattung über Krisen reibungslos funktioniert, dann fühlt sich das Publikum jedoch nicht nur gut und glaubwürdig informiert. Es solidarisiert sich unter Umständen mit den Betroffenen, will an der Krisenbewältigung – zum Beispiel durch Spenden – mitwirken und rückt in der Not ein Stück zusammen. Moderiert von den Medien nehmen wir als Gesellschaft Krisen häufig zum Anlass, einen Diskurs zu führen über das, was gut und böse, was richtig und falsch, was wichtig und unwichtig ist. So makaber es klingt: Es liegt oft auch etwas Heilsames,

man könnte sagen: etwas Kathartisches in jeder Krisensituation. Das Krisenhafte, das in seiner altgriechischen Ursprungsbedeutung einen »kritischen Wendepunkt« markiert, ist also in der Genetik des Nachrichtengeschäfts schon mit angelegt – auch weil es wahrnehmungspsychologisch gesehen bei fast allen wichtigen Nachrichtenfaktoren ins Schwarze trifft, vom »Überraschungsmoment« und dem »Bezug zu Elite-Nationen« bis zu »Negativität, Dramatik und Bedeutsamkeit« – all das sind Charakterzüge, die Krisenereignissen anhaften, sie für Journalisten so anziehend machen. Dennoch zeigt sich das »Doppelgesicht der Krisenberichterstattung« nirgends so deutlich wie bei verheerenden Naturkatastrophen, einem Super-GAU, Massenpaniken mit tödlichen Folgen oder Terroranschlägen mit zahlreichen Opfern. Denn wenn Journalisten sich zu allwissenden Weltklärern aufschwingen und dem Schrecken einen (ihren) Sinn überstülpen wollen, stoßen sie regelmäßig an ihre emotionalen und handwerklichen Grenzen: Erschlagen von der Bildgewaltigkeit, überrumpelt von der eigenen anfänglichen Sprachlosigkeit und überwältigt von dem Chaos, das fast in jeder Krisensituation vorherrscht, neigen Korrespondenten und Kommentatoren hin und wieder zu Fehltritten, lassen sich gelegentlich zu Spekulationen über Hintergründe und Opf-

erzählen hinreißen, überspielen häufig ihr Unwissen durch Übertreibungen und versuchen eigentlich immer, den Mangel an belastbaren Eigenrecherchen mit einem Überfluss an nichtssagenden Expertenmeinungen, Talkshowgästen, Live-Schalten oder Bilderschleifen zu kompensieren. Bei aller Besonnenheit hat man seit geraumer Zeit immer wieder das Gefühl: Irgendetwas läuft schief im deutschen Krisenjournalismus.

Andererseits ist der Krisenjournalismus, insgesamt gesehen, professioneller geworden. In vielerlei Hinsicht prägend war der 11. September, also jener Tag, an dem vor zehn Jahren »ein Stück Welt explodierte«, wie es Reporterkoryphäe Herbert Riehl-Heise ausdrückte. Gerade die deutschen Nachrichtmacher haben während dieses einmaligen Ereignisses viel gelernt: Sie haben die logistischen Probleme des globalen Terrorkriegs weitgehend in den Griff bekommen, konnten die technischen Herausforderungen von Satellitenübertragung und Breaking-News-Systemen meistern, haben sprachliche und kulturelle Hürden bezwungen und wurden so immer öfter ihrem Anspruch gerecht, mittendrin statt nur dabei zu sein, wenn die Welt wieder in Flammen stand. Auch wenn so mancher Medienkritiker ihnen eine Krise ihrer selbst andichten will: Deutsche Medien liefern, trotz einiger wiederkehrender Pannen, eine ganz ordentliche Performance ab. Magazine wie Spiegel und Stern, die überregionalen Qualitätszeitungen, einige Online-Newsportale, aber auch das öffentlich-rechtliche Radio und Fernsehen müssen sich vor den tonangebenden Global News Playern wie New York Times, Economist, Time, Guardian, BBC World, Al Jazeera oder CNN nicht verstecken, was Reaktionsvermögen, Taktung und Auslandseinsatz in Krisensituationen angeht. Im Gegenteil: Deutsche Nachrichtenmedien berichten seit dem 11. September auf Augenhöhe mit internationalen Prestige-Medien.

Dieses amerikanische Trauma, das vor zehn Jahren mithilfe der Medien reflektiert und professionell verarbeitet wurde, bleibt in den Köpfen der Menschen unauslöschbar. Erstaunlich ist, dass noch heute jeder weiß, wo er genau an diesem Tag war und was er empfand, als die Anschläge passierten – ein Streich unseres kollektiven Gedächtnisses, allenfalls vergleichbar mit Medienereignissen von der Dimension des Berliner Mauerfalls 1989 oder der ersten bemannten Mondlandung 1969. Wie tief die Angst bei den meisten US-Bürgern immer noch sitzt, belegt der amerikaweite »Pessimismus-Index«, den das US-Magazin »Time« vor kurzem in Auftrag gegeben hat: Auf die Frage, welches das wichtigste Ereignis im vergangenen Jahrzehnt war, nennen 41 % aller 2000 befragten Amerikaner den 11. September – mit weitem Abstand vor der Wahl Barack Obamas zum Präsidenten und der anhaltenden Wirtschaftskrise. Beunruhigend an dieser Umfrage ist vor allem, dass die Schockwirkung der tragischen Ereignisse – trotz der Ermordung Osama bin Ladens und Schwächung Al-Qaidas – von den meisten Menschen nach wie vor als Auslöser einer Abwärtsspirale wahrgenommen wird, die für den Untergang der gesamten Nation verantwortlich ist: Nur 6 % der Befragten glauben, dass sich ihr Land von den Anschlägen erholt hätte – schlimmer noch: In den nächsten Jahren werden weitere Terroranschläge gegen die USA erwartet, ein Pessimismus, der sich auch in den Medien widerspiegelt.

Denn auch als Krisenspektakel, das wegen seiner hollywoodesken Aufnahmen aus dem Nachrichtenfluss herausragte und die Zuschauer brutal in seinen Bann zog, wirkt der 11. September nach. Nicht nur Journalisten in den USA, auch hiesige Redaktionen trafen die bildermächtigen Ereignisse mitten ins Herz. Vollkommen unvorbereitet mussten sie in diesem Moment der Unsicherheit

und Bedrohung eine schwierige Aufgabe erfüllen: das unfassbare Geschehen in eine begreifbare Geschichte zu verpacken. Indem sie die Krise öffentlich einordneten, kommentierten und damit Beistand zu leisten versuchen, waren die meisten Journalisten in ihrer Rolle des Orientierungsgebers jedoch hoffnungslos überfordert. Die Lerneffekte der Medien im Umgang mit Terror und Gewalt, aber auch viele handwerkliche Fehlritte sind auf diese einschneidende Grenzerfahrung zurückzuführen. Drei Phasen, die nicht zufällig an die Phasen im Übergangsritual der beiden Ethnologen Arnold van Gennep und Victor Turner erinnern, haben unsere gesamte Wahrnehmung von Krisenereignissen in den Medien, aber auch die heute üblichen Darstellungsformen im Journalismus maßgeblich beeinflusst: Schock, Inszenierung und Bewältigung.

Der Schock

Unwirklich, beinahe surreal kamen den meisten Betrachtern die Live-Bilder zunächst vor, die der 11. September in unsere Wohnzimmer brachte: So etwas hatte man noch nie gesehen! Gerade in der Anfangsphase der Berichterstattung stand den Moderatoren ihre Sprachlosigkeit förmlich ins Gesicht geschrieben. Die tieffliegende zweite Passagiermaschine, der explodierende Feuerball, die zusammenstürzenden Twin Towers, die mit Staub überdeckten Straßen und umherirrenden Menschen: Viele Fernsehredaktionen waren süchtig nach diesen sich wiederholenden Sequenzen, nach Zeitlupen, Korrespondentschalten und Experteninterviews während der laufenden Katastrophe. Die Konzentration auf die wenigen Bilder des Terrors zeugte von einem Schockzustand, der aber wenig später in einen regelrechten »Terror der Bilder« umschlug, indem die immer gleichen Endlosschleifen liefen – während die Medien in Erklärungsnot gerieten. Auch

auf den Titelseiten der Tageszeitungen und Nachrichtenmagazine erschienen weltweit trotz einer immensen Bilderflut unmittelbar nach den Ereignissen fast dieselben Fotografien. Die Wirkung dieser Ikonografie war am Ende so groß, dass sie die eigentliche Katastrophe überstrahlten. Damit wurde der Zwang, Krisenereignisse aus der Veranschaulichung durch schockierende Bilder heraus erklären zu können und so in eine Bedeutungsfalle zu tappen, besonders deutlich. Und noch ein Effekt spiegelt sich in dieser Phase wider, die uns unser Sicherheitsgefühl nahm und unser Weltbild veränderte: Großzügig freigeschaufelte Sendezeit mit frischem Material zu füllen, ist in Live-Situationen besonders heikel. Das ist jetzt zehn Jahre her, aber Ähnliches war beim Atomunfall im japanischen Fukushima zu beobachten: Auch hier verliehen Live-Bilder von der Explosion des Meilers dem Ereignis eine seltsame Dramatik, die Moderatoren und Korrespondenten zu Fehleinschätzungen und Kurzschlussreaktionen verführte.

Die Inszenierung

Der 11. September war nicht nur ein bildgewaltiges Medienereignis, sondern auch eines, das von enormem Inszenierungsreichtum getragen wurde: Als wäre das Geschehen an sich nicht schon spektakulär und dramatisch genug, hat sich die Setzung eigens entworfener Themenlogos in der Krisen- und Kriegsberichterstattung seitdem etabliert. »Terror gegen Amerika« oder »Krieg gegen den Terror« waren danach stilbildende Elemente, die nicht nur »typisch« für amerikanische Nachrichtensender, sondern seither auch im deutschen Fernsehen bei Krisen und Katastrophen unterschiedlichster Art eingesetzt werden. Video-Trailer, Montagen, Split-Screen-Verfahren und Computer-Simulationen sind ähnliche ästhetische Gestaltungselemente, die nach den Terroranschlägen von New

York Karriere machten, um Medien-Hypes zu erzeugen, also spektakuläre und über einen vergleichsweise kurzen Zeitraum aufgebauchte Ereignisse am Kochen zu halten, im Fachjargon: weiterzudrehen. Diese Embleme und Symbole wurden inzwischen weiter perfektioniert. Sie liefern einen Interpretationsrahmen, geben durch Stereotypisierungen vor, wer Täter oder Opfer, Freund oder Feind ist, um dem Unbegreiflichen einen Sinn zu geben, aber auch um zu demonstrieren, dass die Medien »alles im Griff« haben und der Ablauf der Krise nach ihren Spielregeln funktioniert. In dieser Schwellenphase, ein labiles Zwischenstadium, erkannte man nach dem 11. September 2001 auch, wie das Ereignis allmählich in andere Medien-gattungen und Darstellungsformen diffundierte. Ob Talkshow, Reportage, Dossier oder Dokumentation – hier zeigte sich die Macht der Bündelung öffentlicher Aufmerksamkeit in einem einzigen Großereignis: ein bisher wiederkehrender Medienmechanismus, egal ob man an die Bombenattentate von London, den Amoklauf von Oslo oder die Love Parade in Duisburg denkt.

Die Bewältigung

In der Bewältigungsphase formiert sich letztlich die Katharsis, also die reinigende Überwindung des Schreckens, die mit einer starken Gemeinschaftsbildung und Identitätsstiftung in der Krise verbunden ist: Furcht (vor einem Krieg), Mitleid (mit den Opfern) oder Wut (auf die Terroristen) werden abgelöst durch Solidaritätsbekundungen und ein Wir-Gefühl, das auch die Medien durch integrierende Rituale und Artefakte des Krisenereignisses transportieren. Am 11. September sind die Menschen nicht nur bildlich, sondern tatsächlich zusammengerückt. Poetisch ausgedrückt: Die Gesellschaft wurde durch dieses Live-Erlebnis an den Fernsehschirmen in einem kollektiven Herzschlag

synchronisiert. Viele haben die Berichterstattung über viele Stunden nicht nur im engen Freundes- oder Familienkreis verfolgt, sondern auch den kommunikativen Austausch mit Kollegen oder sogar Fremden gesucht: am Arbeitsplatz, auf dem Schulhof, in der U-Bahn, auf dem Sportplatz. Public Viewing, das heute vor allem bei Sportereignissen wie der Fußball-WM als chic gilt, wurde schon am 11. September praktiziert, nur eben nicht zum Vergnügen, sondern zur Bewältigung der Krise. Zu dieser Form der Aufarbeitung gehört auch, dass der 11. September das meist fotografierte und gefilmte Ereignis der Mediengeschichte ist: Im Gedenken an die Opfer und Retter versuchen die Medien mit ihren Archivaufnahmen und historischen Dokumenten diesem schrecklichen Ereignis in jedem Jahr – auch an diesem zehnten Jahrestag – ein symbolisches Mahnmal zu errichten. Dass nicht nur das Publikum, sondern auch die Medien somit zu einem neuen Modus der Selbstreinigung gefunden haben, zeigt sich heute noch an den Spendenaufrufen und Solidaritätsbekundungen nach verheerenden Naturkatastrophen wie dem Erdbeben in Haiti, nach Hurrikan Katrina oder dem Tsunami in Südostasien. In dieser Phase sind die Bilder des Grauens längst zu Ikonen geronnen, zu medialen Archetypen ihrer selbst, die Realität nicht mehr erzeugen, sondern nur noch abbilden können.

Medienghettos?

Medien in der pädagogischen Arbeit mit jungen Muslimen

Götz Nordbruch — Politik & Kultur 1/2012

Eine Rolle als Tatort-Kommissarin – wer träumt nicht von einer solchen Chance? Sibel Kekilli hat es geschafft, seit Sommer 2010 löst sie als Sarah Brandt Mordfälle in Kiel und Umgebung. In einem Interview beschrieb sie diese Rolle als besondere Würdigung ihres schauspielerischen Könnens: Erstmals spielt sie eine Person, die nichts mehr mit ihrer eigenen Biografie als Tochter türkischer Einwanderer zu tun hat. Kübra Gümüşay hat einen anderen Weg eingeschlagen. Auch sie versteht sich ausdrücklich als Deutsche, doch in ihren Beiträgen, die sie auf ihrem Weblog »Ein Fremdwörterbuch« und in ihrer regelmäßigen Kolumne in der Tageszeitung taz schreibt, geht es immer wieder auch um Fragen der Religion und des Alltags von Muslimen in Deutschland. »Das Tuch« heißt ihre Kolumne, und oft ist hier tatsächlich vom Kopftuch und damit verbundenen Geschichten die Rede. Während Kekilli Wert darauf legt, gerade nicht als »anders« wahrgenommen zu werden, sucht Gümüşay als kopftuchtragende Frau ihren Erfolg in der Gesellschaft. Zwei junge Frauen, die vieles miteinander verbindet, die aber ganz unterschiedliche Antworten auf die Herausforderungen als Kinder ehemaliger Arbeitsmigranten in Deutschland gefunden haben. Diese Vielfalt spiegelt sich auch in den Medienwelten, in denen sich junge Musli-

me bewegen. Von einem Medienghetto, in dem sich Jugendliche aus muslimischem Elternhaus einrichten, kann dabei keine Rede sein. In den vergangenen Jahren sind mehrere Medien entstanden, in denen junge Muslime nicht nur als Zuschauer, sondern auch als Akteure aktiv sind. Das Online-Magazin Cube-Mag und das Videoportal muslimetv sind Beispiele für das Bemühen dieser Jugendlichen, sich als aktive Bürger in die Gesellschaft einzubringen. Während sich die Herausgeber vom Cube-Mag als »gebündeltes Sprachrohr für jugendliche Muslime« in Deutschland sehen, geht es Nuri Senay von muslimetv darum, islamische Glaubensinhalte »aus der Binnenperspektive« zu vermitteln. Die vielfach auf hohem Niveau produzierten Beiträge machen den Aufwand deutlich, der mit diesen nicht-kommerziellen Webseiten betrieben wird.

Der Erfolg dieser Angebote zeigt sich auch daran, dass sich mittlerweile auch die etablierten islamischen Verbände um eine gezielte Ansprache von Jugendlichen im Internet bemühen. Die Plattformen waymo.de und sogesehen.tv, die eng an den Zentralrat der Muslime in Deutschland angebunden sind, stehen für den Versuch, Jugendliche an die bestehenden Strukturen zu binden. Aiman A. Mazyek, Generalsekretär des Zentralrats der Muslime und verantwortlich für waymo.

de, beschreibt das Portal als »Klon zwischen Youtube und StudiVZ, nur ganz auf die Bedürfnisse unserer Community zugeschnitten.«

Junge Muslime interessieren sich allerdings nicht nur für religiöse Themen. Das wird in den zahlreichen Diskussionsforen deutlich, an denen sich Jugendliche mit türkischem, arabischem oder afghanischem Migrationshintergrund beteiligen. Auf Marozzone oder Vaybee geht es oft eben nicht allein um Fragen des Islams, sondern auch um Mode, Sport, Politik oder Partnersuche. Nicht überraschend ist es daher, dass auch die Bravo oder die Cosmopolitan von vielen Jugendlichen mit Migrationshintergrund gelesen werden. Und auch auf Facebook verschwimmen die Grenzen, wenn es darum geht, sich unter »Freunden« über aktuelle Themen auszutauschen.

Gerade an diesen Gemeinsamkeiten setzen Vereine wie ufuq.de an, die mit ihren Angeboten ein Gefühl von Selbstverständlichkeit vermitteln wollen. »Der Islam ist ein Teil von Deutschland – und junge Muslime sowieso«, das ist die Zielrichtung, die in der pädagogischen Arbeit verfolgt wird. Diese Botschaft hat dabei ausdrücklich zwei Seiten. Zum einen geht es darum, Nicht-Muslime für die Themen zu interessieren, mit denen sich junge Muslime im Alltag beschäftigen. Für Lehrer oder Sozialarbeiter kann es hilfreich sein, sich auch mit Fragen vertraut zu machen, die in islamischen Online-Foren diskutiert werden. Wer weiß schon, welche Sorgen manchen Jugendlichen umtreiben, wenn der nächste Schulausflug oder die Weihnachtsfeiern anstehen? Die Gespräche in diesen Foren können Anlass sein, auch in gemischten Gruppen über Themen wie Religion und Identität zu diskutieren. Das Interesse für diese Beiträge steht für eine Anerkennung der Interessen und Konflikte, die junge Muslime beschäftigen. Zum anderen

bietet die Nutzung von Online-Medien in der pädagogischen Arbeit auch die Möglichkeit, Jugendliche nichtdeutscher Herkunft für all-gemeingesellschaftliche Themen zu interessieren. Gerade im Ethik- oder im Politikunterricht bieten sich Gelegenheiten, um Jugendliche zum Mitdiskutieren anzuregen – ohne dass dabei die Religion oder die Herkunft der Jugendlichen im Mittelpunkt stehen. So eignen sich Themen wie die Castor-Transporte oder der Bau von Stuttgart21, die in den Kommentarspalten von Online-Tageszeitungen heiß diskutiert werden, um in einer Schulklasse oder Jugendgruppe auch junge Muslime für politische Themen jenseits von Islam und Nahostkonflikt zu interessieren. Die vermeintlichen Grenzen, die Nichtmuslime und Muslime trennen, lassen sich in solchen Diskussionen aufweichen.

12

Islam und Recht

Mit Beiträgen von:

Sabine Leutheusser-Schnarrenberger, Aiman A. Mazyek,
Matthias Rohe und Gabriele Schulz

Rechtliche Anerkennung des Islams Weder Gleichberechtigung noch Gleichbehandlung in Sicht

Aiman A. Mazyek — Politik & Kultur 1/2011

Die über 2.000 Moscheen in Deutschland – davon knapp 160 architektonisch als Moscheen sichtbar – werden in der überwiegenden Zahl von vier Dachverbänden vertreten, nämlich von DITIB, VIKZ, Islamrat und Zentralrat. Die Moscheen tragen seit Jahrzehnten die Kosten ihrer sozialen und religiösen Betreuung alleine. Die vier muslimischen Dachverbände mit ihren angeschlossenen Religionsgemeinschaften haben sich zudem zum Koordinationsrat der Muslime, kurz KRM, vor etwa drei Jahren zusammengeschlossen und auf der Länderebene sind ihre Moscheen vielerorts in sogenannten Schura-Räten und muslimischen Landesverbänden organisiert.

Der Zentralrat der Muslime, wie die anderen Dachverbände, deckt jenen Teil der Muslime ab, der sich zum praktizierenden Teil der muslimischen Gemeinschaft zählt. Dabei ist es unerheblich, ob der Anteil nun 20 % beträgt wie das Innenministerium meint, oder sogar 50 %, wie einige wissenschaftliche Erhebungen (z. B. die Untersuchung der Rhein-Ruhr Universität von 2006) erklären. Fakt ist, dass in den Moscheen muslimisches Leben stattfindet. Es gibt natürlich auch noch einen beträchtlichen anderen Anteil einzelner nicht in den Gemeinden eingebundener Muslime. Für diese sind die Fragen nach Religionsunterricht für ihre Kinder oder z. B. die Frage nach muslimischer Seelsorge und

nach Lehrstühlen für islamische Theologie, die Ausbildung von Imamen in Deutschland oder gar der Verzehr von islamisch geschächtetem Tier eher von marginaler Bedeutung.

Und doch findet für die Muslime und ihre Gemeinden in unserem Lande so etwas wie ein Subsidiaritätsprinzip oder eine Solidarität im religionspolitischen Sinne kaum statt. Obgleich die Moscheen den Kommunen und Ländern sowohl finanziell wie auch strukturell viel Arbeit abnehmen, verzichtet kaum eine Islam-Debatte auf die schon obligatorische Pauschalkritik an den Moscheen, ihren Imamen oder ihren Strukturen. Diese jahrelange Debatte, die meist die fehlende Trennschärfe von Extremismus und Religion vermissen ließ, fordert nun ihren Tribut. Der Islam wird heute in erster Linie im Kontext der Sicherheitspolitik und als Politikum betrachtet. Aber Religionsverfassungsrecht und Integrationspolitik kann nicht im Rahmen von Sicherheitsgesetzen verhandelt und umgesetzt werden. Doch die Politik scheut sich, so wie sprichwörtlich der Teufel das Weihwasser, mit den Muslimen zusammen die rechtliche Anerkennung, wie diese für Christen und Juden selbstverständlich ist, anzusteuern. Der insbesondere bei Sonntagsreden gerne zitierte Slogan »Fördern und Fordern« wird so zur Farce. Hier nur einige Beispiele dafür: Seit über 20 Jahren bemühen sich die

Muslime um einen Religionsunterricht nach Art. 7 (3) Grundgesetz sowie, dass die Politik sie als Ansprechpartner ernst nimmt, damit die nötige verfassungsrechtliche Grundlage dafür geschaffen wird, dass Islamunterricht auf Deutsch unter deutscher Schulaufsicht endlich bundesweit angeboten werden kann. Dies gilt auch für den Ausbildungsgang von Imamen an staatlichen Universitäten.

Für die meisten Muslime steht die Lehre im Vordergrund und nicht die Politik; deshalb hat auch der Zentralrat der Muslime beispielsweise in Bezug auf den Ausbildungsweg für Imame dafür plädiert, dass diese am besten hierzulande ausgebildet werden. Dafür müssten die rechtlichen und strukturellen Voraussetzungen geschaffen werden.

Auf der Deutschen Islam Konferenz (DIK) ist die Chance verpasst worden, einen echten Dialog mit legitimierten muslimischen Vertretern auf der einen Seite und Vertretern der Länder (Religion ist laut Grundgesetz Ländersache) auf der anderen Seite herzustellen. Der Innenminister hätte dabei quasi als Moderator die Einhaltung einer Roadmap für die staatliche Anerkennung entwickeln können. Diese Chance wurde bislang nicht genutzt. Stattdessen gibt es unzählige Einwürfe von deutschen Prominenten zum Islam, die von der Dialektik des »Ihr« und »Wir« durchzogen waren. Daraus entstand eine Art Überbietungswettbewerb populistischer Thesen und trotz anders lautender muslimischer Bekundungen wurde die Unvereinbarkeit von »deutscher Leitkultur« und muslimischen Lebens detektivisch lustvoll nachzuweisen versucht.

Und so schwelt der Streit weiter. Bisweilen wird zu absonderlichen Forderungen gegriffen, um dem eigentlichen Thema aus dem Weg zu gehen. Dazu zählt z. B., dass man doch auch nichtorganisierte Muslime einbeziehen sollte, denn schließlich vertrete der Koordinierungsrat (DTIB, VIKZ, Islam-

rat und Zentralrat) oder eines der inzwischen gegründeten Landesvertretungen (Schura-Räte) zwar die überwiegende Mehrheit der Moscheegemeinden, aber eben nicht alle Muslime.

Die Forderung stellt ein Paradoxon dar. Entweder ist man organisiert und entsendet Vertreter oder man ist nicht organisiert und kann folglich keine Vertreter bestimmen. Das ist demokratisches Prinzip, welches auch im Kontext der Muslime zu gelten hat. Und doch hat Politik und Verwaltung gerade damit bisher so ihre Schwierigkeit, einfach anzuerkennen, was Muslime an Vertretungsstruktur und -kultur zu Markte tragen. Und nicht selten wird mit Zuhilfenahme des Verfassungsschutzes eine Gruppe einfach zur *Persona non grata* erklärt und so wird sich des Themas auf diese Weise entledigt.

Natürlich ist die Ausgestaltung der muslimischen Vertreterstruktur zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch ausbaufähig – wer will Gegenteiliges behaupten – das ist aber letztlich Sache der Muslime selbst. Weder der Staat – wie beispielsweise bei der DIK geschehen –, wo bestimmte Einzelpersonen sozusagen doch tatsächlich als Islamvertreter inthronisiert wurden, noch andere Strukturen sollten den Muslimen dabei Vorschreibungen machen, noch können sie sich die Dialogpartner selbst aussuchen oder zusammenstellen.

Und so bleiben wir von einer Gleichberechtigung oder gar Gleichbehandlung der Muslime mit ihren Moscheen und Religionsgemeinschaften in Deutschland noch meilenweit entfernt. Das empfinden auch zunehmend viele deutsche Muslime, die hier integriert sind, hier arbeiten und ihre Steuern zahlen. Dies gilt gerade auch für die erste »Gastarbeiter-Generation«, die ebenso ihren Anteil am Wirtschaftsaufschwung vor allem in der Nachkriegszeit in Deutschland hat und heute die Rentnergeneration bildet.

Weil aber das Staatskirchenrecht in Deutschland nicht unumstritten ist, stehen wir vor einem zusätzlichen Dilemma: Wer verhindern will, dass das Staatskirchenrecht nun auch auf den Islam hierzulande angewandt werden soll, behindert nicht nur die Muslime darin, sich rechtlich zu etablieren, sondern delegitimiert vorhandenes Verfassungsrecht. Wird der Islam in Deutschland endlich rechtlich anerkannt, also sozusagen staatsrechtlich integriert, wird geltendes Staatskirchenrecht und Religionsverfassungsrecht stabilisiert. Und so plädieren nicht wenige in diesem Land für eine Art Sonderstatus für die Muslime unterhalb dessen, was unser Religionsverfassungsrecht vorsieht. Aber für diesen faulen Kompromiss – schon alleine mit Hinblick auf die Unversehrtheit unseres Grundgesetzes – sind die Muslime bisher nicht bereit.

Scharia und Grundgesetz: Ein Widerspruch?

Die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland

Mathias Rohe — Politik & Kultur 1/2011

Viele werden die Titelfrage ohne weiteres bejahen. Aber stimmt das? Die wenig spektakuläre Antwort des Juristen und Islamwissenschaftlers muss lauten: Es kommt darauf an. Entgegen landläufigen Fehlverständnissen ist die Scharia alles andere als ein Gesetzbuch. In einem weiteren Sinne umfasst sie alle religiösen und rechtlichen Normen des Islams einschließlich der Lehre über die Methoden ihrer Auffindung und Interpretation, also Ritualgebote oder Speisevorschriften ebenso wie Normen des Vertrags-, Wirtschafts-, Familien- oder Strafrechts. Ein unter Nichtmuslimen, aber auch manchen Muslimen verbreitetes enges Verständnis beschränkt sie auf Rechtsbereiche wie Familien- und Erbrecht, Strafrecht und Staatsrecht. Hier liegen denn auch die möglichen Konfliktbereiche, soweit nach traditionellen, zum Teil bis heute fortgeschriebenen Interpretationen eine Ungleichbehandlung der Geschlechter und Religionen sowie eine unter maßgeblichem Einfluss von Religionsgelehrten stehende Staatsorganisation vorgeschrieben wird.

Daran wird deutlich, dass aus Sicht des deutschen Rechts zwischen den einzelnen Regelungsbereichen unterschieden werden muss: Religiöse Normen der Scharia wie Ritualvorschriften genießen den Schutz der grundgesetzlich garantierten Religionsfrei-

heit. Rechtliche Normen können hingegen nur dann zur Anwendung kommen, wenn das deutsche Recht selbst dies ermöglicht oder sogar vorschreibt. Dies ist der Fall z. B. bei Instrumenten islamkonformen Wirtschaftens oder bei internationalen Lebensverhältnissen etwa im Bereich des Familienrechts, soweit das Ergebnis der Anwendung solcher Vorschriften nicht dem grundlegenden deutschen Rechtskonsens (»ordre public«) widerspricht.

Eines der ersten Dokumente in Deutschland zur Positionierung von Muslimen in diesen Fragen ist die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) von 2002. Sie enthält theologische wie auch staatsbürgerlich orientierte Positionsbestimmungen; nur letztere können hier angesprochen werden. Entgegen der engen Formulierung in der Präambel richtet sie sich inhaltlich an die deutsche nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft, aber auch an die hiesigen Muslime. Damit ist zugleich ein Verständnisproblem angesprochen: Manche in der Charta aufgeführten Aussagen sind nur auf der Grundlage solider islamwissenschaftlicher Kenntnisse verständlich. Das betrifft gerade diejenigen Passagen, die sich mit dem Verhältnis zur Rechtsordnung des säkularen Staates befassen (Art. 10 bis 13). Sie enthalten wichtige und in einem Punkt sogar bahn-

brechende Aussagen, knüpfen allerdings an eine für weite Kreise unverständliche islamrechtliche Terminologie an. Die herausgehobene Akzeptanz einzelner Rechtsbereiche, wie der Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats oder des Familien- und Erbrechts, hat zur Frage veranlasst, was denn für die nicht genannten Bereiche gelte. Hierzu muss man wissen, dass gerade in den genannten Bereichen das eigentliche rechtskulturelle Konfliktpotenzial zwischen deutschem und traditionellem islamischem Recht liegt; wenn hier das deutsche Recht akzeptiert wird, sind die damit verbundenen Probleme insgesamt bewältigt.

Essenziell neu und überaus begrüßenswert ist die deutliche Formulierung allgemeiner Religionsfreiheit unter Bezugnahme auf die koranische Aussage in Sure 2, 256, wonach es keinen Zwang in der Religion gibt. In der klassischen Literatur herrscht Uneinigkeit darüber, ob damit nur innerislamischer Pluralismus geschützt wird, oder ob auch Angehörige anderer Religionen gemeint sind, wie etwa der bedeutende Korankommentator Ibn Kathir es versteht. Die Aussage in Art. 11 ist klar formuliert; mehrfache Nachfragen bei Repräsentanten des Zentralrats der Muslime (ZMD), auch durch den Verfasser vor laufender Fernsehkamera, haben ergeben, dass damit auch der mögliche Austritt aus dem Islam gemeint sei. Ebenso neu und vorbildlich ist die offene Akzeptanz des Nicht-Glaubens. Offen bleibt, ob die erläuternde Aussage des ehemaligen Vorsitzenden des ZMD Köhler, die Charta sei eine Diskussionsgrundlage und kein theologisches Papier (nachzulesen unter <http://islam.de/16082.php>), relativierend wirken soll. Immerhin werden dort die Aussagen der Charta dann aber doch wieder als die theologische Grundüberzeugung des ZMD bezeichnet. In einigen muslimischen Organisationen Europas hat die Charta Vorbildfunktion gewon-

nen. Der damalige bayerische Innenminister Beckstein hat sie als wichtigen Schritt in Richtung Integration bezeichnet. In der Tat spiegelt die Charta zugleich die Migrationsgeschichte des Islams in Deutschland, wenn in Art. 10 auf Visum, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Grundlagen der Verpflichtung auf die deutsche Rechtsordnung genannt werden, nicht aber die Staatsbürgerschaft als solche.

Die Charta ist andererseits nicht ohne Kritik geblieben, die teilweise sehr nüchternsachlich, teils aber auch höchst polemisch und mit starkem Willen zum Missverständnis formuliert wurde. Letzteres gilt sicherlich auch für die Kritik von innen: Ahmad von Denffer, führender Vertreter einer Mitgliedsorganisation des ZMD (Islamisches Zentrum München, IZ), hat den Verfassern vorgeworfen, wie der Märchenwolf »Kreide gefressen zu haben«. Das bedient vorzüglich die Vorurteile von Islamhassern.

Insgesamt fügt sich die Charta in den größeren Zusammenhang gegenwärtiger Positionierung von Muslimen in europäischen säkularen Rechtsstaaten. Hier sind argumentativ zwei unterschiedliche Ansätze erkennbar, die freilich nicht immer scharf voneinander zu trennen sind. Der weitestreichende Ansatz definiert Muslime und muslimisches Leben schlicht aus dem jeweiligen Lebenskontext heraus, also aus einer Position des »Dazugehörens«, der strukturellen Teilhabe an Gesellschaft und Staat. Dieser Ansatz ist historisch noch vergleichsweise neu; er findet Vertreter vor allem in denjenigen Weltregionen, in denen Muslime schon länger in größerer Zahl, aber als zahlenmäßige Minderheit leben, in denen aber auch Religionsfreiheit für Mehrheit und Minderheit nach einheitlichen rechtlichen Maßstäben gewährleistet wird. Traditionalisten werden sich nicht mit ihm anfreunden können. So ist die Aussage des bosnischen Großmufti

Ceric, er verstehe das elementare Schutzgut »din« im Islam nicht als »Religion« (des Islams), sondern als Gemeinwohl aller, was z. B. auf den höhnischen Widerspruch des Vorstandsmitglieds des erwähnten IZ München al-Khalifa gestoßen ist.

Sehr viel breiter etabliert und seit vielen Jahrhunderten entwickelt ist der Ansatz, auf den sich auch die Charta des ZMD stützt. Er besagt, dass Muslime, die sich auf nicht islamisch beherrschtem Territorium aufhalten, wegen der dort gewährleisteten Sicherheit die dortigen Gesetze auch aus muslimischer Sicht einhalten müssen. Sollten sie der Auffassung sein, dort ihren Glauben nicht hinreichend praktizieren zu können, sind sie gehalten, in ein islamisch beherrschtes Land auszuwandern, in dem dies gewährleistet ist. Auf dieses Begründungsmuster stützt sich offenbar die Charta. Ein solcher – durchaus rechtsfreundlicher – Ansatz dürfte traditionell orientierten Muslimen besonders leicht zu vermitteln sein, und dies dürfte auch eine der wesentlichen Intentionen für die Wahl der Argumentation gewesen sein.

Selbstverständlich bedarf der Geltungsanspruch der deutschen Gesetze keiner zusätzlichen religiösen Begründung. Es dürfte aber stabilisierend zugunsten des Rechtsstaats wirken, wenn religiöse Menschen zusätzlich auch aus der Sicht ihrer Religion Rechtstreue bejahen. Damit werden Grundlagen zumindest für ein friedliches Nebeneinander gelegt. Offen muss bleiben, inwieweit der traditionelle Ansatz auch dort tragen kann, wo eine aktive Bejahung der wesentlichen Rechtsgrundlagen gefordert werden kann, wie bei der Übernahme öffentlicher Ämter oder bei der Einbürgerung. Hier mag eine psychologische Barriere vorhanden sein, wenn man sich selbst in einer strukturellen »Auslandsposition« und damit in einem religiösen Ausnahmezustand sieht. Gegenwärtige Versuche, ein religiöses Normensystem für muslimi-

sche Minderheiten (sog. »fiqh al-aqalliyat«) zu entwickeln, changieren zwischen abgrenzender Identitätswahrung und Entwicklung einer muslimischen Selbstdefinition als Teil der umgebenden Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund ist die Etablierung einer authentischen muslimischen Normenlehre im Rahmen des säkularen Rechtsstaats auf akademischem Niveau mehr als wünschenswert, wie sie nun in mehreren deutschen Universitäten erfolgt, darunter auch an derjenigen, an welcher der Verfasser lehrt und forscht. Stoff für weitere Debatten könnte etwa die Frage liefern, ob es wirklich den Intentionen des Islams entspricht, es in Deutschland lebenden Muslimen nahezulegen, die hier geltende Testierfreiheit zu nutzen, um die traditionelle erbrechtliche Ungleichbehandlung der Geschlechter in die Gegenwart hinein fortzuschreiben, in der Frauen wie Männer gleichermaßen zum Familienunterhalt in all seinen Formen beizutragen pflegen und deshalb keine sachlichen Gründe für ein angebliches »Kompensationsbedürfnis« zugunsten von Männern ersichtlich sind.

Recht und Islam

Gabriele Schulz im Gespräch mit Bundesjustizministerin
Sabine Leutheusser-Schnarrenberger — Politik & Kultur 3/2011

Frau Ministerin, das Thema Ihres Rechtspolitischen Neujahrsempfangs in diesem Jahr war »Islam und Recht«. Wie sind Sie auf dieses Thema gekommen?

In unserer Gesellschaft hat es in den vergangenen Jahren einen Wechsel der Stimmung hinsichtlich des Islams gegeben. Früher haben Muslime ihre Integrationschancen höher eingeschätzt, und sie haben sich für dieses Ziel auch angestrengt. Mittlerweile schlägt ihnen eine Welle der Ablehnung und Ausgrenzung entgegen. Menschen werden auf Grund ihres Glaubens oder auch nur ihrer Herkunft unter Generalverdacht gestellt. Das demotiviert, auch wenn Integration keine Einbahnstraße ist und Migranten ihren Teil zum Gelingen beitragen müssen. Wenn gleich historische Vergleiche nie ganz passgenau sind, so sehe ich Tendenzen, wie es sie schon einmal in Deutschland gab, und zwar am Ende des 19. Jahrhunderts während der Zeit des Kulturkampfes. Damals suchte das gerade gegründete und preußisch geprägte Kaiserreich einen Aufbauegner und meinte, ihn im Katholizismus zu finden. Viele der damaligen Argumente gegen den Katholizismus, wie etwa seine vorgebliche Modernisierungsfeindlichkeit, eine angebliche Bildungsferne und seine vorgebliche Bindung an die päpstliche Auslegung an Stelle der Ge-

setze, tauchen wie unheimliche Widergänger in der heutigen Debatte auf. Darauf wollte ich aufmerksam machen.

Sehen Sie als Justizministerin ein Spannungsfeld zwischen Religion und Recht?

Die inneren Überzeugungen und der äußere Zwang des Rechts stehen immer in einem Spannungsverhältnis. Das gilt für alle Arten von Überzeugungen, gleich ob sie eine religiöse oder weltanschauliche Wurzel haben. Auch religiöse Regeln können in Konflikt mit dem Recht geraten, das betrifft das Glockengeläut der Kirchen genauso wie den Ruf vom Minarett. Aus Sicht des Rechts gibt es dabei keinen Unterschied, denn sowohl Christen wie Muslime können sich auf ihre im Grundgesetz geschützte Religionsfreiheit berufen. Die Ausübung dieser Freiheit darf aber nicht dazu führen, dass andere Menschen in ihren Rechten unzulässig eingeschränkt werden. Die Grenzziehung zwischen Religion und Recht ist deshalb auf dem Boden des Rechts in jedem Einzelfall zu treffen. Wichtig ist, dass es keinen Vorrang einer Religion vor einer anderen und keine Bevorzugung einer Religion vor dem Recht gibt.

In der politischen aber auch in der gesellschaftlichen Debatte wird oft ein

Gegensatz zwischen dem jüdisch-christlichen Erbe und dem Islam aufgemacht. Wie sehen Sie das?

Der Begriff christlich-jüdisch klingt beim ersten Hören sympathisch, wobei ich mich aber frage, ob die damit einhergehende Vereinnahmung des historisch in unserem Land verfolgten Judentums von den Deutschen jüdischen Glaubens überhaupt mehrheitlich geteilt wird. 2.000 Jahre europäischer und deutscher Geschichte können nicht auf dieses ausgrenzende Wortpaar verkürzt werden. Das Säkulare und die Suche nach rationalen Erklärungen sind Teil unserer Ideengeschichte. Wir haben über einen furchtbaren Religionskrieg und rassistische Verfolgung gelernt, dass Toleranz und Akzeptanz und nicht Ausgrenzung die Wurzel unserer Gesellschaft bilden. Was hat die Integrationschance eines sozial schwachen Deutschen oder Muslims heute damit zu tun, dass die Franken im Jahr 732 eine Schlacht gewonnen haben, wo noch nicht einmal mittelalterliche Quellen dies für ein bedeutendes Ereignis hielten, oder der französische König mit dem Sultan verbündet war, als die Türken vor Wien standen? Wichtig ist doch, dass beide Bildung erlangen und lernen, gut mit arabischen Ziffern umzugehen. Die Grundlage unserer Gesellschaft wird durch keine bestimmte Konfession und keine ausgewählte Gruppe von Konfessionen gebildet. Die Basis unseres Zusammenlebens bilden das Grundgesetz, die darin garantieren Grundrechte und die tragenden Institutionen im Sinne des Verfassungspatriotismus. Die Rechte unserer Verfassung, wie Menschenwürde, Meinungsfreiheit und die Gleichbehandlung der Geschlechter kommen Christen, Muslimen und den vielen anderen gleichermaßen zu. Unser Blick sollte sich auf das Individuum und nicht auf eine Gruppe richten. Weder Muslime noch Christen lassen sich als fest umrissene Einheit fassen. Hinter diesen Bezeichnungen stehen individuel-

le Menschen mit individuellen Rechten. Das bedeutet auch, dass derjenige, der die Rechte anderer beschränkt, die daraus entstehenden Rechtsfolgen zu tragen hat. Ein Ehrenmord ist ein Mord und eine Zwangsheirat wird als Nötigung bestraft. Der Rechtsstaat ist nicht blind für Straftaten, er urteilt ohne Ansehen der Religion.

Wird durch einen Rechtspolitischen Neujahrsempfang der Islam nicht besonders hervorgehoben? Oder wollten Sie damit zu einer Versachlichung der Debatte um den Islam beitragen?

Das Bundesjustizministerium hatte zu der Rede den angesehenen Islam- und Rechtswissenschaftler Professor Mathias Rohe von der Universität Erlangen eingeladen. Mir ging es um eine Versachlichung der Debatte und das ist auch gelungen. Ich habe viel Zuspruch und noch mehr Zuschriften erhalten, darunter aber auch solche, die mit Zitaten aus der 1.400 Jahre alten Schrift des Korans belegen wollten, dass von der Religionszugehörigkeit eine Gefahr ausgehe. In der Rede hatte ich aus der Bibel zitiert. Im Alten Testament wird historisch bedingt viel Blut von Andersgläubigen vergossen, während die Evangelien viel von Nächstenliebe berichten. Auch der Koran enthält Botschaften zum friedlichen Miteinander. Diese Stellen habe ich in den kritischen Zuschriften vermisst. Mir scheint hier noch viel Aufklärungsarbeit notwendig.

Im März fand das zweite Plenum der zweiten Runde der Deutschen Islamkonferenz statt. Sehen Sie für die Deutsche Islamkonferenz Entwicklungsperspektiven oder hat sie ihren Zweck, mit einem Dialog zu beginnen, erfüllt?

Im Moment sehe ich leider die Gefahr, dass die Islamkonferenz zu einem Ort der Konfrontation wird. Der Streit darüber, welche

Religion Deutschland in der Vergangenheit wie stark geprägt hat, mag von historischem Interesse sein, ist aber keine schöne Begleitmusik für eine Konferenz, die Integration für die Gegenwart und Zukunft fördern soll. Auch der Vorschlag einer Sicherheitspartnerschaft nimmt den muslimischen Glauben nicht als Teil von Deutschland wahr, sondern als Quelle von Extremismus und Radikalisierung. Hier wird der Islam aller Gläubigen mit dem Fanatismus weniger Islamisten gleichgesetzt. Zudem ist das Thema Islam und Innere Sicherheit schon lange Bestandteil der Islamkonferenz. Die Reaktionen der Teilnehmer sollten uns nochmals an unsere Integrationsverantwortung erinnern. Es hinterlässt Fragezeichen, wenn die in der Konferenz vertretenen Muslime offener für andere Religionen wirken als die staatlichen Vertreter.

Wie schätzen Sie wird die Diskussion um den Islam in Deutschland gerade unter rechtspolitischer Perspektive weitergehen? Wird es eine spannende und spannungsgeladene Diskussion bleiben oder wird es vielleicht in einigen Jahren genauso selbstverständlich wie es Professuren für Kirchenrecht gibt, auch welche für Islamisches Recht geben?

Langfristig müssen wir zu einer Normalisierung gelangen. Das öffentliche Abarbeiten am Islam dient letztlich der einseitigen politischen Profilbildung und darin liegt eine große Gefahr. In unseren Nachbarstaaten verlieren die großen und vor allem auch die christlichen Parteien an Bedeutung und machen Platz für kleine chauvinistische Bewegungen. Ob und wie an den Universitäten Lehrstühle für islamisches Recht eingerichtet werden, ist eine Sache der Hochschulen. Wobei zwischen dem Staatskirchenrecht als dem Recht, das die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat regelt, und dem islamischen Recht, das sowohl religiöse als

auch rechtliche Normen beinhaltet, Unterschiede bestehen. Ich würde einen entspannten Umgang begrüßen.

Der Islam ist in Deutschland keine anerkannte Religionsgemeinschaft, da er anders als beispielsweise die Kirchen verfasst ist. Sehen Sie hier für die nächste Zukunft Entwicklungsperspektiven? Oder besteht Ihrer Ansicht nach gar nicht das Erfordernis nach einer Anerkennung als Religionsgemeinschaft?

Der Islam ist gänzlich anders verfasst als die christlichen Kirchen. Es gibt weder Papst noch Bischöfe, die Vertragspartner des Staates sein könnten. Die islamischen Gemeinden sind auch höchst unterschiedlich hinsichtlich ihrer Konfessionen und hinsichtlich der Herkunftsländer der Gläubigen verfasst. Der rechtliche Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft kann deshalb nicht dem Islam als solchem zuerkannt werden. Anders verhält es sich mit der einzelnen Moscheegemeinde, die aber natürlich vergleichsweise klein ist. Daher wäre es wünschenswert, wenn die Muslime sich so koordinieren könnten, dass sie wenigstens in den wichtigen Fragen, die ihr Verhältnis zum Staat betreffen, möglichst mit einer Stimme sprechen könnten.

Vielen Dank für das Gespräch.

Täglich wird islamisches Recht angewandt

Gabriele Schulz im Gespräch mit Mathias Rohe — Politik & Kultur 5/2011

Welche Rolle islamisches Recht in Deutschland spielt, fragte Gabriele Schulz den Islamwissenschaftler und Juristen Mathias Rohe.

War für Sie 09/11 ein Anlass sich mit dem islamischen Recht zu befassen oder liegen die Gründe schon weiter zurück?

Bei mir liegen die Gründe schon sehr viel weiter zurück. Ich befasse mich mit dem islamischen Recht schon seit Anfang der 1980er-Jahre. Ich habe Islamwissenschaft und Jura studiert. Von daher hat mich in meinem islamwissenschaftlichen Studium besonders auch der rechtswissenschaftliche Bereich interessiert.

Wie entstand dieses Interesse?

Es entstand zuerst über die Berufstätigkeit meines Vaters. Er war im Orient in der internationalen Bauindustrie geschäftlich tätig. Ich war also schon als kleiner Junge vor Ort und mich hat diese Welt fasziniert. Diese Faszination hat schließlich dazu geführt, dass ich mehr über die Region erfahren wollte.

Wollten Sie vor diesem Hintergrund mehr über das islamische Recht wissen?

So war es, und es war gar nicht so einfach, das Doppelstudium Jura und Islamwissen-

schaft zu absolvieren. Ich musste eine Ausnahme genehmigung für diese Studienkombination beantragen. Dabei wurde ich gefragt, was ich denn mit dieser Ausbildung wolle. Sie war nicht das, was man als Mainstream bezeichnen würde.

Besteht heute eine andere Situation? Gerade auch an Ihrem Lehrstuhl?

Islamisches Recht wird heute deutlich stärker nachgefragt. Da die vertiefte Beschäftigung mit islamischem Recht aber nach wie vor an sehr wenigen Standorten in Deutschland stattfindet, zieht es einige Studierende an den Studienort Erlangen.

Hat das islamische Recht für uns in Deutschland eine Bedeutung?

Es hat deshalb eine Bedeutung, weil das deutsche Recht ihm eine Bedeutung verleiht. In bestimmten Zusammenhängen schreibt das deutsche Recht vor oder ermöglicht zumindest, dass auch ausländische Rechtsvorschriften hier Anwendung finden. Das gilt selbstverständlich nicht für das Strafrecht oder das öffentliche Recht. Es gilt aber in manchen Bereichen des bürgerlichen Rechts, wenn es also um vorwiegend private Rechtsbeziehungen geht, nämlich dann, wenn die Rechtsverhältnisse international werden. Beispiele hierfür sind gemischtnationale

Ehen oder Ausländer, die sich hier aufhalten. Dann schreibt unser eigenes Recht vor, dass wir das Heimatrecht dieser Personen anzuwenden haben, wenn bestimmte Fragen, zum Beispiel Familienangelegenheiten betroffen sind.

Findet das in der Praxis auch Anwendung?

Jeden Tag. Unsere Standesämter, unsere Verwaltungen, unsere Gerichte müssen jeden Tag ausländisches Recht anwenden. Diese Anwendung hat allerdings auch ihre Grenzen. Noch einmal, unser eigenes Recht ordnet die Anwendung ausländischen Rechts, also auch des islamisch geprägten ausländischen Rechts, an. Unser Recht schließt die Tür zugleich aber auch. Nämlich dann, wenn das Ergebnis der Anwendung ausländischen Rechts mit unseren grundlegenden Rechtsvorstellungen nicht vereinbar ist. Im Sinne des Vertrauensschutzes sind wir einerseits bereit, fremdes Recht anzuwenden, weil sich Menschen darauf verlassen, dass ihre nach ausländischem Recht geordneten Verhältnisse auch hier fortbestehen. Diese Anwendung bedeutet andererseits nicht, dass wir deshalb unsere Rechtsvorstellungen aufgeben. Nehmen wir als Beispiel die Ungleichheit der Geschlechter, die in manchen Rechtsordnungen gilt. Diese wird grundsätzlich nicht akzeptiert, nur in denjenigen Ausnahmefällen, in denen wenig Bezug zum Inland besteht oder in denen sich auch die hier lebenden Ausländer darauf eingerichtet haben, beispielsweise bei Anerkennung einer vom Ehemann unter Bezug auf islamisch geprägtes Recht im Ausland einseitig vorgenommene Scheidung, mit der auch die Ehefrau einverstanden ist. Im Inland würde dergleichen selbstverständlich nicht anerkannt.

Ist das islamische Recht, abgesehen von der Rechtspraxis, die Sie eben ge-

schildert haben, aus rein wissenschaftlicher Sicht ebenfalls ein interessantes Thema?

Absolut. Vor allem deshalb, weil die Scharia (religiöse und rechtliche Normen des Islams) etwas ganz anderes ist als ein einfaches Gesetzbuch. Sie ist eine hochkomplexe Materie, die sich über die Jahrhunderte stets gewandelt hat und sich gerade auch in unserer Zeit immer wieder verändert. Wenn Sie heute den Rechtszustand in Marokko, Tunesien, Saudi-Arabien und dem Iran vergleichen, so stellen Sie fest, dass sich alle auf die Scharia berufen, aber zu außerordentlich unterschiedlichen Ergebnissen zum Beispiel beim Geschlechterverhältnis gelangen. Um es zuzuspitzen: Man kann auf islamischen Grundlagen ebenso sehr einen demokratischen Rechtsstaat legitimieren wie eine Religionsdiktatur iranischer oder saudi-arabischer Ausprägung.

Hat das islamische Recht auch eine Relevanz für das Völkerrecht?

In gewissem Umfang zwar schon, das Völkerrecht wird aber von allen Rechtsordnungen der Welt geprägt. Konkret erleben wir, dass bei internationalen Verträgen islamische Staaten häufig sogenannte Scharia-Vorbehalte einfügen. Das heißt, sie akzeptieren bestimmte Vorschriften nur im Rahmen der Scharia, also des islamischen Rechts. Das führt zu Problemen, etwa bei der Religionsfreiheit oder der Gleichberechtigung der Geschlechter.

Wird das islamische Recht seit 9/11 anders gesehen oder stellen Sie keine Veränderung fest?

Der 11. September und seine Folgeerscheinungen haben sehr vieles verändert. Der Islam ist zu einem Angstfaktor geworden. Und das islamische Recht wurde von vielen pauschal zu einem Gegenpol einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung stilisiert.

Der islamisch begründete Extremismus wird in der Folge von 9/11 teilweise als repräsentativ für den gesamten Islam angesehen. Mir ist auch aufgefallen, dass sich die Interessen an dem Thema verändert haben.

Inwiefern?

Vor 9/11 waren es oft kulturell interessierte Personen und Organisationen aus dem Umfeld der Wissenschaft oder der Kirchen, die sich für das Thema interessiert haben. Seit 9/11 haben auch Politik und Verwaltung wie die Innenministerien weltweit großes Interesse an dem Thema, zunächst vor allem aus Sicherheitsaspekten. Das ist im Ergebnis nicht nur schlecht, denn dadurch ist das Thema Islam auch im Hinblick auf ein gleichberechtigtes Zusammenleben mit der übergroßen Mehrzahl friedliebender Muslime ganz oben auf der politischen Agenda gelandet. Diese Aufmerksamkeit ist deshalb wichtig, weil unterschieden werden muss, wo reale Gefahren durch den Extremismus bestehen und wo es keine Gefahren oder Probleme gibt und diese letztlich von Islamhassern konstruiert werden. Insgesamt ist trotz aller Sarzinaden auch wieder die Bereitschaft gewachsen, sich mit dem Thema differenzierter auseinanderzusetzen.

**Herr Rohe, vielen Dank
für das Gespräch.**

Auswahlbibliografie

Al-Khalili, Jim: Im Haus der Weisheit.

Die arabischen Wissenschaften als Fundament unserer Kultur. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2012

Al-Tahtawi, Rifā'a: Ein Muslim entdeckt Europa.

Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris. Hrsg. von Karl Stowasser, München 1988

Amin, Qasim: Die Befreiung der Frau.

Würzburg, Altenberge 1992

Amirpur, Katajun: Unterwegs zu einem anderen

Islam. Verlag Herder, Freiburg 2009

Amirpur, Katajun: Den Islam neu denken.

Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte. Verlag C. H. Beck, München 2013

Ammann, Ludwig: Islam. Was stimmt? Die wichtigsten Antworten. Herder Spektrum, Freiburg 2007

Bahners, Patrick: Die Panikmacher. Die deutsche

Angst vor dem Islam. Verlag C. H. Beck, München 2011

Baumgarten, Reinhard: Gesichter des Islam.

Begegnung mit einer faszinierenden Kultur. Theiss Verlag, Stuttgart 2010

Beinhauer-Köhler, Bärbel; Leggewie, Claus:

Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. Verlag C. H. Beck, München 2009

Benz, Wolfgang: Die Feinde aus dem Morgenland:

Wie die Angst vor den Muslimen unsere Demokratie gefährdet. Verlag C. H. Beck, München 2012

Benzine, Rachid: Islam und Moderne. Die neuen

Denker. Verlag der Weltreligionen, Berlin 2012

Botros, Atef (Hrsg.): Der Nahe Osten – ein Teil Euro-

pas? Reflektionen zu Raum- und Kulturkonzeptionen im modernen Nahen Osten. Würzburg 2006

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.):

Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 6, Nürnberg 2009

Ceylan, Rauf: Islamische Religionspädagogik in

Moscheen und Schulen – Ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Inhalte und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen. Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2008

Ceylan, Rauf: Prediger des Islam – Imame in Deutschland. Wer sie sind, was sie denken und was sie wollen. Herder Verlag, Freiburg 2010

Düsene, Kathrin: Integration durch Engagement? Migrantinnen und Migranten auf der Suche nach Inklusion. Transcript Verlag, Bielefeld 2010

El Masrar, Sineb: Muslim Girls. Wer wir sind, wie wir leben. Eichborn Verlag, Köln 2010

Eshrat, Hamed: Tipping Point Téhéran 1979. Verlag Editions Sarbacane, Paris 2009

Gnilka, Joachim: Bibel und Koran: Was sie verbindet, was sie trennt. 6. Auflage. Herder spektrum, Freiburg 2007

Hattstein, Markus: Islam. Kunst und Architektur. H. f. ullmann publishing, Potsdam 2011

Heine, Peter: Märchen, Miniaturen, Minarette. Eine Kulturgeschichte der islamischen Welt. Primus, Darmstadt 2011

Hermani, Gabriele: Die Deutsche Islamkonferenz 2006 bis 2009. Der Dialogprozess mit den Muslimen in Deutschland im öffentlichen Diskurs. Verlag Finckenstein & Salmuth, Berlin 2010

Holland, Tom: Im Schatten des Schwertes. Mohammed und die Entstehung des arabischen Weltreichs. Klett-Cotta, Stuttgart 2012

Jaros, Karl: Der Islam. Historische Grundlagen und Glaubenslehre. UTB, Stuttgart 2012

Kaddor, Lamya: Muslimisch – weiblich – deutsch. Dtv, München 2011

Kaplan, Ismail: Das Alevitentum – Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland. Hrsg. von der Alevitischen Gemeinde Deutschland. Köln, 2004

Karoui, Said: Die Rezeption der Bibel in der früh-islamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba (gest. 276/889), Heidelberg 1997

Khorchide, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion. Verlag Herder, Freiburg 2012

Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Verlag C. H. Beck, München 2011

Lohlker, Rüdiger: Islamisches Recht. UTB, Stuttgart 2011

Meyer, Hendrik; Schubert, Klaus (Hg.): Politik und Islam. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Heidelberg 2011

Mommsen, Katharina: Goethe und der Islam. Insel Verlag, Berlin 2011

Munqidh, Usāma ibn: Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter. Tübingen, Basel 1978

Nemes, Loredana: Beyond. Hatje Cantz Verlag, Ostfildern 2010

Projektgruppe JugendArt: KanakCultures. Kultur und Kreativität junger MigrantInnen. Archiv der Jugendkulturen Verlag, Berlin 2010

Reynolds, Gabriel Said: The Qur'an in its Historical Context. London, New York 2009

ohe, Mathias: Das islamische Recht. Verlag C.H. Beck, München 2011

Saleh, Walid A.: In defense of the Bible. A critical edition and an introduction to al-Biq'a'i's Bible treatise. Leiden, Boston 2008

Schimmel, Annemarie: Allah, Koran und Ramadan. Patmos Verlag, Ostfildern 2012

Schimmel, Annemarie: Die Religion des Islam: eine Einführung. 11. Auflage. Reclam, Bielefeld 2010

Schmitz, Bertram: Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam. Kohlhammer, Stuttgart 2009

Schreiner, Stefan: Der Koran als Auslegung der Bibel – die Bibel als Verstehenshilfe des Korans. In: H. Schmid/A. Renz/B. Ucar (Hrsg.), »Nahe ist dir das Wort ...«. Schriftauslegung in Christentum und Islam. Regensburg 2010, S. 167–183

Sezgin, Hilal (Hg.): Deutschland erfindet sich neu: Manifest der Vielen. Blumenbar Verlag, Berlin 2011

Sezgin, Hilal: Manifest der Vielen. Blumenbar Verlag, Berlin 2011

Silverstein, Adam J.: Islamische Geschichte. Philip Reclam, Ditzingen 2012

Sinai, Nicolai: Die Heilige Schrift des Islams. Die wichtigsten Fakten zum Koran. Verlag Herder, Freiburg 2012

Sökefeld, Martin (Hrsg.): Aleviten in Deutschland – Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Transcript Verlag, Bielefeld 2008

Speyer, Heinrich: Die biblischen Erzählungen im Qoran. Gräfenhainichen 1933/repr, Hildesheim 1988

Spuler-Stegemann, Ursula: Gutachten: Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. eine Religionsgemeinschaft? Marburg 2003

TASWIR: Islamische Bildwelten und Moderne. Nicolai, Berlin 2009

Thumann, Michael: Der Islam-Irrtum. Europa und die muslimische Welt. Eichborn, Köln 2011

Todenhöfer, Jürgen: Feindbild Islam. Zehn Thesen gegen den Hass. C. H. Bertelsmann, München 2011

Tottoli, Roberto: Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature. Richmond 2002

Friedrich Ebert Stiftung (Hg.): Women in Islam – Between Oppression and (Self-)Empowerment. Berlin 2008

Wahl, Fabian: Der Islam in den Medien. Tectum Verlag, Marburg 2011

Weidner, Stefan: Aufbruch in die Vernunft. Islamdebatten und islamische Welt zwischen 9/11 und den arabischen Revolutionen. J. H. Dietz, Bonn 2011

Wensierski, Hans-Jürgen; Lübcke, Claudia: Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause. Biografien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland. Verlag Barbara Budrich, Leverkusen 2012

Wiedemann, Charlotte: Ihr wisst nichts über uns! Meine Reisen durch einen unbekanntem Islam. Verlag Herder, Freiburg 2012

Zaid, Nasr Hamid Abu; Sezgin, Hilal: Der Koran und die Zukunft des Islam. Die Basis einer Weltreligion. Verlag Herder, Freiburg 2011

Zimmermann, Olaf; Geißler, Theo (Hg.): Die Kirchen, die unbekannte kulturpolitische Macht – Aus Politik & Kultur 2. Deutscher Kulturrat, Berlin 2007

Zimmermann, Olaf; Geißler, Theo (Hg.): Kulturelle Vielfalt leben: Chancen und Herausforderungen interkultureller Bildung – Aus Politik & Kultur 8. Deutscher Kulturrat, Berlin 2012

Die Autoren

Die Angaben beziehen sich auf das Erscheinungsdatum der Artikel.

Mohammed Abdulazim – Vorstandsmitglied der Muslimischen Jugend in Deutschland e.V.

Youssef Adlah – Initiator von i,Slam

Frank W. Albers – Projektleiter im Programmbereich »Gesellschaft und Kultur« der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart

Katajun Amirpu – Professorin für Islamische Theologie/Islamische Studien an der Universität Hamburg

Abderrahmane Ammar – Islamwissenschaftler und Journalist bei der Deutschen Welle in Bonn

Regina Ammicht Quinn – Professorin für Theologische Ethik am Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) der Universität Tübingen und leitet dort den Bereich »Ethik und Kultur«. Seit 2010 ist sie ehrenamtliche Staatsrätin für interkulturellen und interreligiösen Dialog sowie gesellschaftliche Werteentwicklung mit Sitz im Staatsministerium Baden-Württemberg

Kristin Bäßler – Wissenschaftliche Mitarbeiterin des Deutschen Kulturrates

Patrick Banners – Feuilletonchef der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)

Petra Bahr – Kulturbeauftragte des Rates der EKD

Thomas Bauer – Professor für Islamwissenschaft und Arabistik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Reinhard Baumgarte – Hörfunkkorrespondent der ARD in Istanbul und Teheran

Wolfgang Benz – Historiker und leitete als Professor der Technischen Universität Berlin bis 2011 das Zentrum für Antisemitismusforschung

Wenzel Bilger – Referent im Bereich 31 »Wissenschaft und Zeitgeschehen« des Goethe-Instituts

Pat Binder – Verantwortet das Konzept und die Realisierung des Nafas Kunstmagazins

Werner Bloch – Freier Journalist, schreibt für die Süddeutsche Zeitung, die Welt, die Zeit und arbeitet für die ARD

Michael Blume – Leiter des Referats für Kirchen und Religion, Integration und Werte im Staatsministerium Baden-Württemberg

Almut S. Bruckstein Çoruh – Direktorin von ha’atelier und Kuratorin von »Taswir Projects«, Autorin zahlreicher Schriften zur Jüdischen Philosophie und Ästhetik und Fellow des Käte Hamburger Kollegs »Recht als Kultur«

Rauf Ceylan – Professor für Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück

Sawsan Chebli – Grundsatzreferentin für Interkulturelle Angelegenheiten in der Senatsverwaltung für Inneres und Sport in Berlin

Ali Dere – Stellvertretender Vorsitzender der DITIB

Stephanie Doetzer – lebt als freie Autorin in Katar und arbeitete u. a. für den Nachrichtensender Al Jazeera, den SWR und beschäftigte sich als Soziologin mit dem Islamverständnis junger Muslime in Frankreich

Anne Eberhard – Leiterin des Goethe-Instituts Afghanistan in Kabul

Amira El Ahl – Journalistin in Kairo

Sineb El Masrar – Herausgeberin von »Gazelle: Das multikulturelle Frauenmagazin«

Abdulla Elyas – Diplom-Informatiker und promovierter Betriebswirt, hauptberuflich als Management Consultant tätig, Mitbegründer und ehrenamtlicher Leiter der Jugendplattform waymo.de

Eva-Maria El-Shabassy – Ehemalige Grundschullehrerin und nun Beauftragte des Zentralrats der Muslime für den islamischen Religionsunterricht

Hamed Eshrat – Comiczeichner

Stefanie Ernst – Referentin für Öffentlichkeitsarbeit des Deutschen Kulturrates

Patrick Franke – Inhaber des Lehrstuhls für Islamwissenschaft an der Universität Bamberg

Heinz Fromm – Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz

Max Fuchs – Direktor der Akademie für Kulturelle Bildung Remscheid und Präsident des Deutschen Kulturrates

Friedrich Wilhelm Graf – Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

Lewis Gropp – Redakteur des Online-Magazins »qantara.de – Dialog mit der Islamischen Welt« der Deutschen Welle (www.qantara.de), Journalist und Literaturwissenschaftlicher bei überregionalen Medien wie der neuen Zürcher Zeitung, der taz und dem Deutschlandfunk

Thomas Großbölting – Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Münster

Ronald Grätz – Generalsekretär des Instituts für Auslandsbeziehungen

Monika Grütters – Obfrau der CDU/CSU-Bundestagsfraktion im Unterausschuss Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik des Deutschen Bundestags und Vorsitzende des Ausschusses für Kultur und Medien des Deutschen Bundestags

Issam Haddad – Vorsitzender der Freunde der Arabischen Kinematik e.V. und Leiter des Arabischen Filmfestivals »Al Film« in Berlin

Kai Hafez – Inhaber des Lehrstuhls Kommunikationswissenschaft mit Schwerpunkt Vergleich von Mediensystemen an der Universität Erfurt

Olaf Hahn – Direktor des Bereiches Bildung und Gesellschaft bei der Robert Bosch Stiftung

Joachim Hake – Direktor der Katholischen Akademie in Berlin

Sonja Haug – Professorin für Empirische Sozialforschung an der Hochschule Regensburg und leitete bis 2009 das Forschungsfeld Empirische Sozialforschung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge

Gerhard Haupt – Verantwortet das Konzept und die Realisierung des Nafas Kunstmagazins

Peter Heine – Professor für Islamwissenschaft des Nicht-Arabischen Raums an der Humboldt-Universität zu Berlin

Gabriele Hermani – Gelernte Journalistin und war in den Jahren 2006 bis 2009 als Sprecherin im Bundesinnenministerium für die Kommunikation der Themen rund um den Islam verantwortlich und verantwortet momentan im Bundesministerium für Bildung und Forschung den Bereich Strategische Kommunikation

Ismail Kaplan – Bildungsbeauftragter der Alevitischen Gemeinde Deutschland

Milad Karimi – Vertretungsprofessor für »Kalam, Islamische Philosophie und Mystik« am Zentrum für Islamische Theologie

Angela Kaya – Leiterin der Region Deutschland des Goethe-Instituts

Mouhanad Khorchide – Professor für Islamische Religionspädagogik und Leiter des Zentrums für Islamische Theologie an der Universität Münster

Verena Klemm – Professorin für Arabistik und orientalische Philologie am Orientalischen Institut der Universität Leipzig

Thomas Klie – Leiter des Zentrums für Zivilgesellschaftliche Entwicklung (ZZE) in Freiburg/Hamburg

Lars Klingbeil – Mitglied der SPD-Bundestagsfraktion und Mitglied im Verteidigungsausschuss des Deutschen Bundestags

Petra Klug – Doktorandin an der Universität Leipzig, Stipendiatin der Studienstiftung des Deutschen Volkes und Kollegiatin am Graduiertenkolleg »Religiöser Nonkonformismus und Kulturelle Dynamik«

Patrick Klügel – Projektassistent im Programmbereich »Gesellschaft und Kultur« der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart

Andreas Kolb – Redakteur von Politik & Kultur

Matthias Kortmann – Gastwissenschaftler an der Universiteit van Amsterdam (UVA) und stellvertretender Vorsitzender des Forums Offene Religionspolitik e.V. (FOR)

Volkhard Krech – Professor für Religionswissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum und Leiter des dortigen Centrums für Religionswissenschaftliche Studien (Ceres) sowie des Käte Hamburger Kollegs »Dynamiken der Religionsgeschichte«

Jens Kreuter – Leiter des Arbeitsstabs Freiwilligendienste im Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend

Klaus-Dieter Lehmann – Präsident des Goethe-Instituts

Harald Leibrecht – Sprecher für Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik der FDP-Bundestagsfraktion sowie Sprecher für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung

Sabine Leutheusser-Schnarrenberger – Bundesjustizministerin

Hans Georg Majer – Sprecher des Münchner Zentrums für Islamstudien

Aiman A. Mazyek – Vorsitzender des Zentralrats der Muslime in Deutschland

Hamideh Mohagheghi – Lehrbeauftragte für islamische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Paderborn

Loay Mudhoon – Redaktionsleiter von »qantara.de – Dialog mit der islamischen Welt« der Deutschen Welle und lehrt zudem als Politik- und Islamwissenschaftler an der Universität Köln

Muhammad Sameer Murtaza – Islamwissenschaftler und Externer Mitarbeiter der Stiftung Weltethos und promoviert derzeit zum Vergleich zwischen Friedrich Nietzsches Übermensch und Muhammad Iqbal's Mard-e-Momin

Christoph Müller-Hofstede – Wissenschaftlicher Referent der Bundeszentrale für politische Bildung

Herfried Münkler – Inhaber des Lehrstuhls Theorie der Politik an der Humboldt-Universität zu Berlin

Thomas Nehls – Ehemaliger Leiter des ARD-Hörfunkstudios New York (1998–2003), seit Juli 2003 Korrespondent im WDR-Hauptstadtstudio Berlin

Loredana Nemes – Fotografin

Götz Nordbruch – Islamwissenschaftler, Assistant Professor an der Süddänischen Universität in Odense und Mitarbeiter des Berliner Vereins ufuq.de – Jugendkultur, Medien und Politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft

Ingrid Pfluger-Schindlbeck – Kuratorin der Ausstellung »Welten der Muslime« im Ethnologischen Museum Berlin

Detlef Pollack – Professor für Religionssoziologie im Rahmen des Exzellenzclusters Religion und Politik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Erol Pürlü – Dialogbeauftragter des Verbands der Islamischen Kulturzentren und Islamwissenschaftler

Abdul-Ahmad Rashid – Redakteur von Forum am Freitag

Mathias Rohe – Professor für Bürgerschaftliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg und Gründungsdirektor des Erlanger Zentrums für Islam und Recht in Europa

Claudia Roth – Bundesvorsitzende von Bündnis 90/ Die Grünen und Obfrau von Bündnis 90/Die Grünen im Unterausschuss Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik des Deutschen Bundestags

Nadji Sadikou – Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Forschungs- und Kooperationsprojekt »Wertewelten« und Dozent am Deutschen Seminar der Universität Tübingen

Kamran Safarian – Redakteur von Forum am Freitag

Julia Schad – Wissenschaftliche Mitarbeiterin des Zentrums für Zivilgesellschaftliche Entwicklung (ZZE) in Freiburg/Hamburg

Annette Schavan – Mitglied des Deutschen Bundestages

Sabine Schiffer – Leiterin des Instituts für Medienverantwortung

Michael Schindhelm – Autor und Kulturmanager

Wolfgang Schmidbauer – Autor und Lehranalytiker in der Münchner Arbeitsgemeinschaft für Psychoanalyse. Zu dem Thema erschien von ihm 2009 im Gütersloher Verlagshaus: »Psychologie des Terrors. Warum junge Männer zu Attentätern werden«

Ulla Schmidt – Obfrau der SPD-Bundestagsfraktion im Unterausschuss Auswärtige Kultur- und Bildungspolitik des Deutschen Bundestags

Nikolaus Schneider – Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland und Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland

Claus Schönig – Vorsitzender der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Stefan Schreiner – Lehrstuhlinhaber für Religionswissenschaft und Judaistik an der Universität Tübingen

Gabriele Schulz – Stellvertretende Geschäftsführerin des Deutschen Kulturrates

Hilal Sezgin – Schriftstellerin und freie Journalistin

Nurhan Soykan – Generalsekretärin des Zentralrates der Muslime und Mitglied der ToM Arbeitsgruppe des Koordinierungsrates der Muslime

Gabriele Steffen – Geschäftsführerin des Instituts für Stadtplanung und Sozialforschung Weeber+Partner

Rupert Graf Strachwitz – Leiter des Maecenata Instituts für Philanthropie und Zivilgesellschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin und seit 25 Jahren als Berater für Stifter und Stiftungen tätig

Jörn Thielmann – Islamwissenschaftler und Geschäftsführer des Erlanger Zentrums für Islam und Recht in Europa an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Ismail Tipi – Abgeordneter der CDU im Hessischen Landtag

Haci Halih Uslucan – Wissenschaftlicher Leiter des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung und Professor für Moderne Türkeistudien an der Universität Duisburg-Essen

Katrin Visse – Wissenschaftliche Assistentin

Stefan Weber – Direktor des Museums für Islamische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin

Stephan Weichert – Professor für Journalistik, regionaler Studiengangs-Leiter an der privaten Macromedia University in Hamburg und Initiator und Mitbegründer des Vereins für Medien- und Journalismuskritik e.V.

Andrea Wenger – Mitarbeiterin des Deutschen Kulturrates

Kübra Yücel – Bloggerin und Journalistin, deren Tuch-Kolumne jeden zweiten Mittwoch im Gesellschaftsteil der taz erscheint

Reinhold Zemke – Lehre an der Fakultät für Architektur und Stadtplanung der Fachhochschule Erfurt und Gesellschafter der Contextplan GmbH in Berlin

Olaf Zimmermann – Herausgeber von Politik & Kultur, Geschäftsführer des Deutschen Kulturrates

Aus Politik & Kultur

- Nr. 1 **Streitfall Computerspiele: Computerspiele zwischen kultureller Bildung, Kunstfreiheit und Jugendschutz**
- Nr. 2 **Die Kirchen, die unbekannte kulturpolitische Macht**
- Nr. 3 **Kulturpolitik der Parteien: Visionen, Programmatik, Geschichte, Differenzen**
- Nr. 4 **Max Fuchs: Kulturpolitik und Zivilgesellschaft. Analysen und Positionen**
- Nr. 5 **Kulturlandschaft Deutschland: Die Provinz lebt**
- Nr. 6 **Künstlerleben: Zwischen Hype und Havarie**
- Nr. 7 **Digitalisierung: Kunst und Kultur 2.0**
- Nr. 8 **Kulturelle Vielfalt leben: Chancen und Herausforderungen interkultureller Bildung**
- Nr. 9 **Arbeitsmarkt Kultur: Vom Nischenmarkt zur Boombranche**
- Nr. 10 **Disputationen I: Reflexionen zum Reformationsjubiläum 2017**
- Nr. 11 **Islam · Kultur · Politik**

Max Fuchs: Die Religion, die Kultur und die Politik. Überlegungen zu einer aktuellen Debatte / s. 317

– **Andreas Kolb im Gespräch mit Michael**

Schindhelm: Das Epizentrum liegt am Golf / s. 323

– **Stefanie Ernst im Gespräch mit Hamed Eshrat:**

Dem Ursprung nachspüren / s. 327

– **Stefanie Ernst im Gespräch mit Loredana Nemes:**

Geschlossene Gesellschaft? / s. 330

– **Gerhard Haupt und Pat Binder:** Nafas Kunstmagazin.

Aktuelle Kunst vom Maghreb über den Nahen Osten bis Südostasien / s. 333

– **Issam Haddad:** Heterogen und differenziert –

die Strömungen innerhalb der arabischen

Welt. Die kulturelle Vielfalt des Islams verunsichert

die deutsche Öffentlichkeit / s. 336

– **Patrick Klügel und Frank W. Albers:** Das Unfass-

bare erzählen. Das amerikanische Kino auf der Suche nach Möglichkeiten, 9/11 aufzuarbeiten / s. 339

– **Stefanie Ernst im Gespräch mit Youssef Adlah:**

Muslimischer Poetry Slam / s. 342

Islam in den Medien

– **Kai Hafez:** Aufgeklärte Islamophobie. Das Islambild deutscher Medien / s. 347

– **Loay Mudhoon:** Seriöse und kompetente Brücke zur islamischen Welt. Das Online-Magazin Qantara.de / s. 350

– **Stefanie Ernst im Gespräch mit Sineb El Masrar:**

Medienmacherin mit Migrationshintergrund / s. 353

– **Abdul-Ahmad Rashid und Kamran Safiarian:**

Forum am Freitag. Eine Plattform für Muslime und Nicht-Muslime im ZDF / s. 356

– **Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baum-**

garten: Das Islamische Wort / s. 359

– **Kübra Yücel:** Kennt man sich, so braucht man keine

Schublade mehr. Brückenbauen zwischen Parallelwelten – per Mausclick / s. 361

– **Gabriele Schulz im Gespräch mit Reinhard Baum-**

garten: Multimediale Begegnung mit dem Islam / s. 364

– **Lewis Gropp:** Die Medien und der 11. September.

Diskursive Deeskalation / s. 368

– **Thomas Nehls:** Schalten ohne Pause. Live-Bericht-

erstattung an 9/11 / s. 371

– **Stephan Weichert:** Das kathartische Medienereignis.

10 Jahre danach – oder: Wie der 11. September 2001 den Journalismus veränderte / s. 374

– **Götz Nordbruch:** Medienghetto? Medien in der

pädagogischen Arbeit mit jungen Muslimen / s. 378

Islam und Recht

– **Aiman A. Mazyek:** Rechtliche Anerkennung

des Islams. Weder Gleichberechtigung noch Gleichbehandlung in Sicht / s. 381

– **Mathias Rohe:** Scharia und Grundgesetz: Ein

Widerspruch? Die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland / s. 384

– **Gabriele Schulz im Gespräch mit Sabine Leut-**

heusser-Schnarrenberger: Recht und Islam / s. 387

– **Gabriele Schulz im Gespräch mit Mathias Rohe:**

Täglich wird islamisches Recht angewandt / s. 390

Anhang

– Auswahlbibliografie / s. 394

– Die Autoren / s. 397

Islam · Kultur · Politik – hinter diesem Dreiklang steht das Aufzeigen der Beziehung zwischen dem Islam als Religion, der islamischen Kultur und der Politik um und über den Islam. Namhafte Autoren aus Wissenschaft, Kultur, Politik, Verbänden, Medien und Kirchen setzen sich mit dem Spannungsfeld von Islam, Kultur und Politik auseinander.

Themen sind die Vielfalt des Islams, seine unterschiedlichen Ausprägungen und die Ausübung des Islams besonders in Deutschland. Dem kulturellen Bruch des 11. September 2001 und der daraus folgenden Auseinandersetzung mit dem Islam wird nachgespürt. Das Spannungsfeld zwischen Islamwissenschaft und islamischen Studien wird gezeigt. Der Darstellung des Islams in den Medien wird nachgegangen. Es wird gefragt nach islamischer Mode, islamischer Jugendkultur, islamischer Zivilgesellschaft und dem islamischen Recht in Deutschland.

Über allem steht die Auffassung, dass der Islam wie auch die Muslime zu Deutschland gehören und Teil der religiösen und kulturellen Vielfalt in Deutschland sind.



ISBN: 978-3-934868-31-1

ISSN: 18652689

www.kulturrat.de