

Muslime als Bereicherung der Vielfalt Europas?



Mouhanad Khorchide¹

Wenn zunehmend Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen in globalisierten Gesellschaften Tür an Tür wohnen, stellt sich dementsprechend die Frage, wie die jeweiligen konkurrierenden Sinnsysteme und Glaubenswahrheiten friedlich zusammenfinden können. In den modernen Gesellschaften Westeuropas stellt nicht nur die religiöse Vielfalt eine Herausforderung für ein friedliches Zusammenleben dar, sondern auch die Koexistenz dieser religiösen Vielfalt in einer sich immer stärker säkularisierenden Gesellschaft.

Die Ankunft der Muslime im Zuge der Arbeitermigration in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts trug zu einem Wandel der Gesellschaften vieler Länder Europas – wie Deutschland, Österreich und der Schweiz – bei. Diese Gesellschaften wurden kulturell wie religiös pluraler. Die Ankunft des Islam wurde nicht selten als Bedrohung der eigenen Werte wahrgenommen. Vertreter dieser These stellen Rückfragen an den Islam und fordern ihn auf, sich zu europäischen Werten zu bekennen; der Islam stelle eine Bedrohung für die Errungenschaften der europäischen Kulturgeschichte dar, die auf einer jüdisch-christlichen Grundlage basierten. Der Islam wird daher als starke Herausforderung gesehen. Schon in der Einleitung zu der Studie „Muslime in Deutschland“, die durch das deutsche Bundesministerium des Innern gefördert wurde, heißt es im ersten Absatz: „Im Kontext aktueller Debatten um Zuwanderung hat die Situation von Muslimen in Deutschland einen besonderen Stellenwert. Im Zentrum der Diskussionen, die stark auch von Sicherheitsfragen geprägt

¹ Mouhanad Khorchide ist Professor für Islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität (WWU) Münster und Stellv. Direktor des Centrums für Religiöse Studien und Leiter des Centrums für Islamische Theologie.

werden, stehen unter anderem die Problematik des so genannten ‘home-grown-terrorism’ und damit verbundene Auseinandersetzungen, die sich um die Schlagworte des Islam in der Diaspora, des Islamismus und des islamischen Fundamentalismus ranken (vgl. z. B. jüngst Hoffman et al., 2007). Thematisiert werden ferner Segregationsprobleme und die Gefahren der Etablierung parallelgesellschaftlicher Strukturen mit Blick auf eine mögliche gesellschaftliche Bedrohung, die neben Desintegrationsphänomenen auch in einer Beeinträchtigung der aktuellen Sicherheitslage gesehen wird. In dieser Ausgangssituation ist im Interesse einer rationalen Debatte sowie einer evidenzbasierten Planung von Maßnahmen wissenschaftlich dringend klärungsbedürftig, in welchem Maße unter den in Deutschland lebenden Muslimen tatsächlich Prozesse der Entwicklung von Extremismus zu beobachten sind, die mit einer Ablehnung demokratischer wie auch rechtsstaatlicher Strukturen einhergehen und ggfs. einen Resonanzboden für politisch-religiös motivierte Gewalt darstellen können, und welche Faktoren solche Entwicklungen beeinflussen, nicht zuletzt auch mit Blick auf die Konzipierung problem- sowie zielgruppenadäquater Präventionsansätze.²

Die Rede ist hier von „Sicherheitsfragen“, „Islamismus“, „islamischem Fundamentalismus“, „Segregationsproblemen“, „parallelgesellschaftlichen Strukturen“, „gesellschaftlicher Bedrohung“, „Desintegrationsphänomenen“, „Beeinträchtigung der aktuellen Sicherheitslage“, „Extremismus“, „Ablehnung demokratischer wie auch rechtsstaatlicher Strukturen“, „politisch-religiös motivierter Gewalt“, „Präventionsansätzen“. Neben der Frage nach der Stellung der Frau im Islam sind diese die zentralen Schlagworte, die die Diskussionen um den Islam in Europa überschatten. Es ist nicht zu übersehen, dass es sich dabei um Konfliktfelder handelt, weshalb es auch nicht verwunderlich ist, dass sich Muslime immer wieder in eine Apologetik gedrängt fühlen, immer wieder beteuern müssen, dass sie gegen Gewalt sind, für rechtsstaatliche Prinzipien eintreten und dass sie ein friedliches Zusammenleben anstreben. Dabei zeigen die empirischen Daten eindeutig, dass die absolute Mehrheit der Muslime demokratische Grundwerte akzeptiert. So kommt die oben erwähnte Studie „Muslime in Deutschland“ zum Fazit: „Insgesamt lässt sich bei nur ca. 10 % der befragten Muslime eine ausgeprägte Distanz zu Grundprinzipien von Demokratie und Rechtsstaat erkennen. Es handelt sich um eine qualifizierte Minderheit der Muslime, für die eine aus einer moralischen Perspektive formulierte Kritik an demokrati-

² *Katrin Brettfeld/Peter Wetzels* (Hg.): *Muslime in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, Hamburg 2007, 9.

schen Strukturen, die Befürwortung von Todes- und Körperstrafen sowie ein Primat der Religion vor Demokratie kennzeichnend ist [...] Weitere Analysen konnten zeigen, dass solche demokratiedistanten Haltungen sowohl mit einer wirtschaftlich ungünstigen Lebenssituation als auch mit geringer Bildung und subjektiven Erfahrungen von Diskriminierung und Ausgrenzung in der Aufnahmegesellschaft korreliert sind. In dieser Hinsicht gleichen unsere Befunde den Ergebnissen von Forschungsarbeiten zu Rechtsextremismus und Ausländerfeindlichkeit. Damit korrespondiert, dass demokratiedistante Einstellungen häufiger anzutreffen sind, wenn die praktische sprachlich-soziale Integration schlecht gelungen ist.“³ Auch beim Thema politisch-religiös motivierte Gewaltbereitschaft unter Muslimen kommt die Studie zu dem Fazit: „Die weit überwiegende Mehrheit der Muslime lehnt Formen terroristischer Gewalt ebenso ab wie körperliche Gewalt, die sich auf religiöse Legitimationen beruft. Hohe Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt zeigt nur eine kleine Minderheit von etwa 6 %. Innerhalb dieser Gruppe sind Personen mit islamismusaffinen Haltungen, d. h. einer Distanz zu Demokratie und Rechtsstaat sowie ausgeprägten Formen der Aufwertung des Islam und der Abwertung des Westens, überrepräsentiert. Aber auch innerhalb der Gruppe mit islamismusaffinen Haltungen ist die klare positive Legitimation von politisch-religiös motivierter Gewalt nur bei einer Minderheit (etwa ein Fünftel) zu erkennen. Von daher ist die Gleichsetzung eines demokratiedistanten, politisch aufgeladenen Islam mit Gewaltbefürwortung und Sympathie für Terrorismus so zu pauschal.“⁴

Die Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime hat also weder mit Demokratie noch mit dem Grundgesetz ein Problem. Religiös motivierte Gewalt wird ebenfalls von der Mehrheit der Muslime abgelehnt. Dennoch sind dies die Themen, mit denen sich Muslime in Studien, Talkshows und medialen Berichten, aber auch in persönlichen Begegnungen immer wieder konfrontiert sehen. Dadurch bleibt kaum Raum dafür, die Frage an die Muslime zu stellen, mit welchen Werten sie europäische Gesellschaften bereichern können.

1. Verunsicherte Identitäten und die Angst vor der Nähe

Nur wenn ich weiß, wer ich bin, und mir meiner Identität sicher bin, habe ich keine Angst, mich dem „Anderen“ zu öffnen, in ihm das „Neue“ zu sehen. Die Begegnung des Islam mit Europa im Zuge der Arbeitermigra-

³ Ebd., 173.

⁴ Ebd., 190.

tion führte jedoch zu Identitätsverunsicherungen auf beiden Seiten, was statt Nähe Distanz hervorrief. Um dies genauer zu erklären, möchte ich in den nächsten Zeilen auf die konkrete Situation der Muslime in Deutschland eingehen, vor allem die der zweiten und dritten Generation.

Wenn wir heute in Deutschland von Muslimen sprechen, dann sprechen wir hauptsächlich von den ehemaligen „Gastarbeitern“, die im Zuge der Anwerbeabkommen in den 1960er und 70er Jahren als Arbeitskräfte nach Deutschland gekommen sind, von deren Familien, die in den 80er Jahren im Zuge der Familienzusammenführung nachgekommen sind, sowie von deren Nachkommen, die mittlerweile in zweiter und dritter Generation in Deutschland geboren wurden. Es ist mehr oder weniger ein Zufall, dass es sich beim Großteil der ehemaligen „Gastarbeiter“ um Muslime handelt. Dadurch überlagern sich verschiedene Dimensionen des Andersseins, der Fremdartigkeit, und so verschärfen sich Probleme der Abgrenzung, der Anpassung und der Integration; ethnische Dimensionen überlagern sich mit nationalen, religiösen und sozioökonomischen.⁵

Sprach man in den 1960er und 70er Jahren von „Gastarbeitern“, so begann man in den 80er- und 90er Jahren, als die Arbeitermigration durch die Familienzusammenführung sichtbar geworden war, von den „Ausländern“ zu sprechen. Spätestens seit dem 11. September 2001 spricht man von den „Muslimen“, gemeint sind aber noch immer die ehemaligen Gastarbeiter und deren Nachkommen. Mit dieser Verschiebung der Wahrnehmung wurden aus den „Gastarbeitern“ „Muslime“ und aus den typischen sozialen Problemen einer Gastarbeiterschaft religiöse Probleme. Man hört nicht selten Aussagen wie „Sie sprechen schlecht Deutsch, weil sie Muslime sind“ oder „Sie steigen im Schulsystem und am Arbeitsplatz nicht schnell auf, weil sie Muslime sind“. Die Kategorie „Muslim-Sein“ rückt immer stärker als Deutungsmuster für soziale Defizite der Gastarbeiterschaft in den Vordergrund. Die Religion sei das Problem, sei das Integrationshindernis, heißt es. Muslime finden sich entsprechend in einer Rechtfertigungsposition wieder. Betrachtet man die Debatten der letzten Jahre um das Thema Islam, dann sind diese, wie bereits angemerkt, entweder überschattet von sicherheitspolitischen Fragen oder es geht um Moscheebauten, Minarette und das Kopftuch. Und wer die Ankunft der Muslime in Europa als Sicherheitsproblematik begreift, wird voraussichtlich früher oder später auch der eigenen Angst erliegen und im Islam und in den Muslimen nur noch eine Gefahr und Bedrohung sehen. Dadurch, dass sich

⁵ Vgl. *José Casanova*: Der Ort der Religion im säkularen Europa, *Transit – Europäische Revue* 27 (2004), 86–105.

Muslime in einer Rechtfertigungsposition wiederfinden, kommen sie kaum dazu, sich die wichtige Frage zu stellen: Wie kann der Islam die europäischen Gesellschaften bereichern?

2. Wenn das Fremdsein zur Identität wird

Gerade Angehörige der sogenannten zweiten und dritten Generation der Muslime fühlen sich mit der hiesigen Gesellschaft stark verbunden, ihre Distanz zur Heimatkultur ihrer Großeltern ist groß. Je stärker sie sich integriert fühlen, desto größer sind auch ihre Erwartungen an das Aufnahmeland; das zeigt sich vor allem im Anspruch auf Gleichbehandlung und Chancengleichheit in allen gesellschaftlichen Institutionen (Bildung, Arbeits- und Wohnungsmarkt), aber auch in der Erwartung, anerkannt und akzeptiert zu sein.⁶

Die sogenannte erste Generation der Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter aus muslimischen Ländern kam primär aus der Türkei und Nordafrika, war also in einem islamischen Land aufgewachsen. Die Angehörigen dieser Generation wurden in ihren Heimatländern sozialisiert und internalisierten dort Werte und Normen, für sie war Religion nicht mehr als ein Teil ihrer Herkunftsidentität. Eine reflexive Zuwendung zur eigenen Kultur und zur eigenen Religion setzte vor allem mit dem Familiennachzug ein.

Die Bedeutung der Religion in der zweiten und dritten Generation differenziert sich stärker aus. Das begründet sich dadurch, dass diese Generationen in ihrer Sozialisation, Sprache und Identitätsentwicklung stärker einer Spannung zwischen den Orientierungen der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft ausgesetzt sind und ihnen daher Religion als (mögliche) Bewältigungsstrategie dient. Die Erwartungen der Jugendlichen an die europäischen Gesellschaften sind hoch. Hier, wo sie geboren und aufgewachsen sind, wünschen sie sich eine Heimat, die ihnen nicht nur Chancengleichheit im Bildungssektor, am Arbeitsmarkt und am Wohnungsmarkt bietet, sondern auch eine innere Heimat, in der sie sich als anerkannte Menschen entfalten können. Werden diese Erwartungen nicht erfüllt und haben die Jugendlichen das Gefühl, diskriminiert zu sein, dann kommt es zu verschiedenen Reaktionen. Manche kapseln sich ab, sie gehen zu beiden Systemen – zur Kultur der Eltern und zur Mehrheitsgesellschaft – auf Distanz. In der Literatur werden sie meist als „Marginalisierte“ bezeichnet.

⁶ Vgl. *Ursula Mehrländer*: Türkische Jugendliche – keine beruflichen Chancen in Deutschland?, Bonn 1983.

Viele Jugendliche greifen aber auch reaktiv bei der Suche nach einem sicheren „Wir-Gefühl“ auf die Religion zurück. Auf die Frage, als was sie sich fühlen, geben sie an, hauptsächlich als Muslime, der Islam würde für sie sehr viel bedeuten. Diese Form der islamischen Identität bezeichne ich als „Schalenidentität“.⁷

Für die Konstruktion einer kollektiven Identität bedienen sich diese Jugendlichen eines Islam „ohne Inhalt“; der Islam, den sie leben, ist mit einer leeren Schale zu vergleichen. Die Religion dient der Konstruktion einer kollektiven Identität, die auch Schutz vor dem „Anderen“ bietet. Schalenmuslime stützen sich also auf ausgehöhlte (entkernte) Identitäten. Diese Jugendlichen fühlen sich als unwillkommene Ausländer und als benachteiligte Außenseiter. Durch den Islam, der vor allem als Bindeglied zu anderen Migrantenjugendlichen gleicher Herkunft bzw. Religion gesehen wird, können sie ein gewisses Gefühl der Sicherheit aufbauen. Sie halten sich überwiegend an die gottesdienstlichen kollektiven Praktiken. Diese finden ihren Ausdruck in der Gemeinschaft, werden in Bezug zur Gruppe verrichtet und von ihr mehr oder weniger kontrolliert. Viele Jugendliche fasten also im Monat Ramadan, viele männliche Jugendliche gehen freitags mit ihren Vätern zum gemeinschaftlichen Freitagsgebet in die Moschee und Mädchen tragen ein Kopftuch; so erfüllen sie die Erwartungen der Eltern bzw. der sozialen Kontrolle seitens der eigenen Community und konstruieren gleichzeitig eine reaktive kollektive Identität, die ihnen das notwendige Gefühl der Sicherheit und Stärke vermittelt. Gottesdienstliche individuelle Praktiken, die unabhängig von der Gruppe verrichtet werden und sich deren Kontrolle entziehen, wie zum Beispiel das tägliche Gebet oder die Koranlektüre, die in der islamischen Lehre einen hohen Stellenwert haben, finden hingegen keine Berücksichtigung.

Diese religiöse kollektive Identität ist also als Reaktion zu verstehen – einerseits auf die Erwartungen der Eltern und der eigenen Community, andererseits auf das Gefühl der Nicht-Anerkennung seitens der Mehrheitsgesellschaft. Gerade aus dem letztgenannten Punkt wird diese Identität über die Beschreibung des Anderen und weniger über die Beschreibung des Eigenen skizziert. Das heißt: Wenn Jugendliche beschreiben, was sie als Muslime ausmacht, geben sie weniger an, was sie sind, sondern vielmehr, was sie nicht sind.

⁷ Vgl. *Mouhanad Khorchide*: „Die Bedeutung des Islam für MuslimInnen der zweiten Generation“, in: *Hilde Weiss* (Hg.): *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*, Wiesbaden 2007, 217–242; sowie *Mouhanad Khorchide*: *Die Dialektik von Religiosität und Gesellschaft – Zur Identitätskonstruktion junger Muslime in Europa*, in: *Bülent Ucar* (Hg.): *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt a. M. 2010, 365–385.

Für die erste Generation der Muslime in Deutschland war dies anders, da die Erwartungen anders waren; sie lagen hauptsächlich im wirtschaftlichen Bereich. Sie kamen primär aus der Türkei, sind also in einem islamischen Land aufgewachsen, wo seinerzeit die religiöse Tradition noch weitgehend ungebrochen bestand. Sie wurden in ihren Heimatländern sozialisiert und internalisierten dort Werte und Normen. Für Angehörige dieser Generation war Religion nicht mehr als ein Teil ihrer Herkunftsidentität. Muslimsein war Teil des Selbstverständnisses als Türke- oder Araberseins. Eine reflexive Zuwendung der ersten Generation zur eigenen Kultur und zur eigenen Religion setzte vor allem mit dem Familiennachzug ein. Die Eltern hatten Angst vor der Entfremdung und „Entgleitung“ ihrer Kinder, die ja in einem anderen Werte- und Normensystem aufwuchsen. Die Notwendigkeit der kulturellen Erziehung trug somit zur Verstärkung der kulturellen kollektiven Identität unter den muslimischen Migranten der ersten Generation bei. Die Bedeutung der Religion in der zweiten Generation differenziert sich stärker aus. Dies begründet sich dadurch, dass die zweite Generation in ihrer Sozialisation – Sprache, Identitätsentwicklung – stärker einer Spannung zwischen den Orientierungen der Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft ausgesetzt ist⁸ und Religion daher als eine (mögliche) Bewältigungsstrategie gesehen wird. Religiöse Hinwendung kann als Reaktion auf Ambivalenz, auf empfundene Unvereinbarkeiten und Druck gedeutet werden. Im Unterschied zum Elternhaus werden den religiösen Symbolen und Inhalten spezifische (individuelle) Bedeutungen unterlegt.⁹ So kann Religion für Jugendliche ein „Code“ sein, um Selbstbewusstsein zu signalisieren, und zwar in Abgrenzung zur Umwelt, aber auch zu den Eltern.¹⁰ Als Reaktion auf wahrgenommene oder vermutete Geringschätzung und soziale Ausgrenzung erhält sie eine wichtige Funktion für das kollektive Selbstverständnis.¹¹ Sozioökonomische Benachteiligung, Diskriminierung und „cultural isolationism“ gelten allgemein als wichtiger Hintergrund oder überhaupt als Erklärung für eine verstärkte Hinwendung zum Islam bei der zweiten Generation. Im Vergleich zum „family Islam“

⁸ Vgl. *Oliver Hämmig*: Zwischen zwei Kulturen, Opladen 2000.

⁹ Vgl. *Nikola Tietze*: Ausgrenzung als Erfahrung. Islamisierung des Selbst als Sinnkonstruktion in der Prekarität, in: *Heinz Bude/Andreas Willisch* (Hg.): Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige, Hamburg 2006, 147–173.

¹⁰ Vgl. *Sigrid Nökel*: Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspraktiken, Bielefeld 2002.

¹¹ Vgl. *Tietze*, Ausgrenzung; vgl. auch *Wilhelm Heitmeyer/Joachim Müller/Helmut Schröder*: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt a.M. 1997, die darin auch die Ursache von Gewaltbereitschaft sehen und diese Gruppe als Risikogruppe definieren.

ihrer Eltern richtet sich das verstärkte religiöse Bewusstsein der Jugendlichen nun stärker auf eine selbst vollzogene Abwendung von der Aufnahmegesellschaft und eine geringe Anpassungsbereitschaft.¹²

Es kommt also bei Jugendlichen der zweiten Generation zu einer Umwertung: Hier geboren und aufgewachsen erwarten sie, auch hier eine Heimat geboten zu bekommen, in der sie sich heimisch fühlen können. Bei Nichterfüllung dieser Erwartungen beginnen die Jugendlichen kulturelle Gegensätze zu konstruieren und vorhandene zu übertreiben. Es kommt zur Überbetonung von Differenzen. Gemeinsamkeiten in den Ein- und Vorstellungen, aber auch religiöse Gemeinsamkeiten werden heruntergespielt. Ein offenes Islamverständnis, das nicht nur Gemeinsamkeiten mit den anderen Weltreligionen betont, sondern auch das im Koran verankerte Prinzip der Würdigung aller Menschen als Menschen – unabhängig davon, welcher Weltanschauung sie angehören – spricht diese Jugendlichen weniger an, denn sie suchen nach Elementen in der Religion, die ihr Anderssein betonen sollen. Begriffe wie Aufklärung oder Moderne werden pauschal als „westlich“ abgelehnt, ohne sich mit deren Inhalten zu beschäftigen. Hier besteht die Gefahr der Instrumentalisierung der Religion, im Sinne einer reaktiven Rückbesinnung, die sich durch das Festhalten an sichtbaren Symbolen äußert, um Grenzen zwischen Kollektiven auf der Basis religiöser Differenz zu ziehen.

Eine immer stärkere Identifikation mit dem Islam und zugleich eine kaum reflexive Beschäftigung mit dem Islam führen zur Aushöhlung der Religion. Denn es geht bei dieser Identifikation mit dem Islam nicht um Spiritualität, um Gotteserfahrung, um Inhalt, sondern lediglich um die äußere, identitätsstiftende Fassade.

Auf die Frage nach der Identifikation der Jugendlichen mit dem Herkunftsland ihrer Eltern bzw. mit dem Islam antworten die meisten, dass sie sich als stolze Angehörige ihrer Herkunftsländer, als stolze Muslime fühlen. Hier könnte schnell der falsche Eindruck entstehen, dass die Jugendlichen ein starkes und stabiles Verhältnis zum Herkunftsland ihrer Eltern bzw. zum Islam haben. Fragt man allerdings nach, ob sie sich zum Beispiel vorstellen könnten, in ihrem jeweiligen Herkunftsland zu leben, zeigt sich ein anderes Bild: Vielen liegt das völlig fern. Sie meinen, dass sie während der Sommerferien, wenn sie in der Heimat ihrer Eltern auf Besuch sind, als Fremde aus Europa angesehen würden; man behandle sie dort als Ausländer, weil sie weder ihre Muttersprache akzentfrei sprächen noch sich kleideten und verhielten wie ihre dortigen Altersgenossen. Schon nach zwei

¹² Vgl. *Nancy Foner/Richard Alba: Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?*, *International Migration Review* 42 (2008), 360–392.

Wochen wollen viele Jugendliche zurück „nach Hause“, nach Europa. Hier werden sie allerdings auch nicht als Einheimische betrachtet, sie sind, vor allem nach dem 11. September 2001, die „Anderen“, die Muslime. Es ist daher für diese Menschen einfacher, auf abstrakte Kategorien wie Religion zurückzugreifen und die Fremdzuschreibung „Ihr Muslime“ zur Eigenzuschreibung „wir Muslime“ zu machen. Plötzlich rückt die religiöse Identität, die bislang nur im Hintergrund Teil des Türke-Seins, des Ägypter-Seins etc. war, in den Vordergrund. Trotz geringem Interesse an den Inhalten der Religion und fehlender religiöser Praxis sehen sich die Jugendlichen als stolze Muslime und meinen, ohne den Islam gar nicht leben zu können. In Gesprächen zeigt sich allerdings rasch, dass sie wenig Wissen und Informationen über den Islam haben; ihre Kenntnisse beschränken sich auf das, was sie zu Hause beiläufig erfahren. Dadurch kommt es bei ihnen zur verstärkten Vermischung von Heimattraditionen und religiösen Normen.

So entsteht ein Teufelskreis: Das Muslim-Sein wird mit dem „Fremd-Sein“ gleichgesetzt, es wird zu einem Identitätsmerkmal. Die Muslime identifizieren sich damit, die Mehrheitsgesellschaft grenzt sich damit von den Muslimen ab: „Wir und Ihr, die Muslime.“

Dies stellt gerade für die islamisch-religiöse Bildung in Deutschland eine große Herausforderung dar. Denn solche ausgehöhlten Identitäten sind stark anfällig für politische Instrumentalisierung und entsprechende Rekrutierung in fundamentalistischen Milieus. Jürgen Oelkers bringt diese Gedanken auf den Punkt: „Die politische Bearbeitung dieser Probleme dürfte umso schwieriger werden, je weniger die sozio-ökonomische Integration gelingt, je geringer der Schulerfolg der Kinder ist, je mehr verschiedene Generationen Desintegration erleben und je härter die eigene Kultur abgeschottet wird. Von der anderen Seite aus gesagt: Je weniger die aufnehmende Kultur bereit ist, Integrationswillige aufzunehmen, je stärker sich die fundamentalistische Diskussion entwickelt und je weniger echte Chancen sich die Mitglieder der fremden Kultur ausrechnen können, desto mehr verschärft sich das Problem. Religiöse Überzeugungen lassen sich dabei politisch instrumentalisieren, und dies umso mehr, je weniger Kontakt mit anderen Kulturen besteht.“¹³

Bei einer ausgehöhlten Identifikation mit dem Islam geht es nicht um Spiritualität, um Gotteserfahrung, um Inhalt, sondern lediglich um die äußere, identitätsstiftende Fassade. Und genau hier wird das sogenannte sala-

¹³ *Jürgen Oelkers*: „Bildung, Kultur und Religion“, in: *Rudolf Englert/Helga Kohler-Spiegel/Norbert Mette/Elisabeth Naurath/Bernd Schröder/Friedrich Schweitzer*: Was sollen Kinder und Jugendliche im Religionsunterricht lernen? (Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 27), Neukirchen-Vluyn 2011, 120 f.

fistische Angebot für junge Muslime attraktiv, denn dieses spaltet die Welt in Gut und Böse. Die Guten liebt Gott, die Bösen verdammt er bis in die Ewigkeit. Salafisten seien die Einzigen, die von Gott geliebt werden, sie seien letztendlich die Sieger, die Auserwählten. Dazugehören gibt ein Gefühl der Stärke und vor allem der Überlegenheit. Das restriktive Gottesbild der Salafisten verleiht Macht, denn an der Seite eines kriegerischen Gottes zu stehen, dessen Botschaft eine Kampfansage ist, macht mächtig. Ein barmherziger, liebender Gott, dessen Barmherzigkeit seinem Zorn vorseilt, ist hingegen ein schwacher Gott, daher konstruieren fundamentalistische Gruppierungen einen patriarchalischen Gott, der seine Männlichkeit immer wieder mit Zorn und Gewalt unter Beweis stellt. Sich mit solchen fundamentalistischen Gedanken zu identifizieren ist letztendlich Ausdruck innerer Ohnmacht, die manche Jugendliche, aber nicht nur Jugendliche, durch die Identifikation mit einer mächtig auftretenden Religion zu kompensieren versuchen.

3. Ein notwendiger Perspektivenwechsel

Ich spreche hier bewusst vom „Neuen“ und nicht vom „Fremden“. Denn das Fremde wird assoziiert mit Unbehagen und Verunsicherung; es ist das vermeintlich Andere, das man auf Distanz halten will. Sieht man hingegen im „Anderen“ das „Neue“, geht man darauf zu, denn das „Neue“ macht neugierig, und was neugierig macht, ist auch aneignungswert. In „Die Zeit bedenken“ schreibt Vilém Flusser:

„Möglichkeiten erweitern sich, wenn ich den anderen in meine Zeit einbeziehe, d. h. wenn ich ihn anerkenne und liebe [...] Ich bin nicht allein auf der Welt, sondern andere sind auch dort [...] Indem ich meine eigene Zukunft dem anderen zur Verfügung stelle, verfüge ich über die seine.“¹⁴

Das Dasein des Eigenen ist erst durch die Ankunft des Fremden möglich. So könnte man Hegels Aussage bezüglich der Entstehung der griechischen Kultur verallgemeinern. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Bd. 12) sagte er: „Wir haben soeben von der Fremdartigkeit als von einem Elemente des griechischen Geistes gesprochen, und es ist bekannt, dass die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in

¹⁴ Vilém Flusser: Die Zeit bedenken, in: *Kunsthochschule für Medien* (Hg.): Jahrbuch für Künste und Apparate 2, Köln 2001, 126–130, hier: 126.

Griechenland zusammenhängen.“¹⁵ Auch Europa ist eine ostwestliche Fusion. Dazu bemerkt wiederum Herder in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, „die ganze Kultur des nord-, ost- und westlichen Europas“ sei „ein Gewächs aus römisch-griechisch-arabischem Samen“.¹⁶ Man darf nicht vergessen, dass der Islam im Mittelalter eine konstitutive Rolle für Europa spielte. Gerade zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert fand eine Hellenisierung des Islam statt. Von dieser führt eine direkte Linie zur europäischen Renaissance: Die Muslime retteten das antike griechische Erbe vor dem Vergessen und bereicherten es. Darauf konnte die Renaissance aufbauen.

Wenn heute von der europäischen Renaissance bzw. der europäischen Aufklärung oder gar den europäischen Werten gesprochen wird, impliziert dies eine Selbstgenügsamkeit der europäischen Kultur und somit eine Verdrängung der Ankunft des „Neuen“. Die historischen Einflüsse des Islam auf die Entwicklungen in Europa werden verdeckt und vergessen.

Der Soziologe Joachim Matthes bemerkt zur europäischen Kultur:

„Die Fähigkeit, die Erfahrung von Fremdheit zu verarbeiten und in Verhaltensformen zu übersetzen, scheint mit der Vermehrung dieser Erfahrung nicht Schritt zu halten. Das europäische Prinzip der kulturellen und territorialen Sortierung von Fremdem und Eigenem hat sich bis in die ‚tiefsten‘ Schichten des Alltagslebens und des Alltagswissens hinein in die Vorstellungs- und Handlungswelt der Europäer eingelassen. Im Zuge dieser Entwicklung hat die neuzeitliche europäische Welt etwas verloren, worüber sie zuvor durchaus verfügte: ein Verständigungs- und Regelwerk für die Koexistenz mit Fremdem im ‚eigenen Haus‘, in räumlicher Mischung.“¹⁷

Heute erzeugt die Globalisierung Nähe und somit eine Fülle an kulturellen Lebenspraktiken und Ausdrucksformen. Der Philosoph und Medien-theoretiker Byung-Chul Han beschreibt dies so:

„Alle Zeichen, alle Symbole und alle Codes, ja alle Kulturen sammeln sich in einem einzigen Hyperraum. In diesem hyperkulturellen Raum überlagern und durchdringen sich die Kulturen, es gibt keine Grenzen, keine Fremde und keine Entfernungen. Es gibt

¹⁵ Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Kapitel 18, Leipzig (1924 [1848]). Aufgerufen am 8.1.2015 unter <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1657/18>.

¹⁶ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. v. Wolfgang Proß (Bd. III/1), München 2002 [1784–91], 651.

¹⁷ Joachim Matthes: Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften?, in: Michael Bommes (Hg.): *Transnationalismus und Kulturvergleich (IMIS-Beiträge 15/2000)*, 13.

kein ‚Dort‘, alles ist hier und alles ist verfügbar. Man muss sich nicht für eine bestimmte Kultur entscheiden, das ‚Entweder-Oder‘ hat sich zugunsten des ‚Und‘ aufgelöst. Wir leben heute in diesem hyperkulturellen Raum und das Konzept der Hyperkulturalität kennzeichnet unsere Zeit.“¹⁸

Han spricht von einem „Hypermarkt der Kultur“. Alle Zeichen, Symbole und Kulturen gehören uns allen und stehen jedem zur Verfügung. So „bedient“ sich in diesem Hypermarkt jeder selbst, eignet sich an, was ihn interessiert. Das Eigene wird erst aus dem kulturellen Hyperraum angeeignet, also erworben und nicht ererbt.

Ich sehe dieses Szenario, das Han beschreibt, als einen möglichen Ausgang, aber nicht als einzigen. Denn Nähe und Fülle an kulturellen Lebenspraktiken und Ausdrucksformen erzeugen nicht zwangsmäßig einen gemeinsamen hyperkulturellen Raum, Nähe kann auch verunsichern und zur Zurückhaltung führen.

Es hängt von unserer Sichtweise ab, ob wir im „Anderen“ das Fremde oder das Neue erkennen wollen. Sind wir bereit, auf dieses „Andere“ zuzugehen oder ziehen wir uns ins „Eigene“ zurück? Wer sich für die zweite Variante entscheidet, beginnt, das „Eigene“ so zu konstruieren, als wäre es essentiell, immer und unverrückbar statisch nachweisbar so gewesen. Unter welchen Voraussetzungen aber führt Nähe zur Öffnung dem Anderen gegenüber?

Der Islam benötigt ein Europa, das ihm Raum gibt, in dem er sich entfalten kann. Anders kommen Muslime aus der Rechtfertigungsposition nicht heraus, um sich selbst die zentrale Frage stellen zu können: „Wie können wir die Gesellschaft bereichern, was können wir beitragen?“ Ich habe mehrfach die Erfahrung gemacht, dass, wenn muslimische Jugendliche in Begegnungen mit Jugendlichen nicht-muslimischen Glaubens von ihrer religiösen Praxis, von ihrem Moscheebesuch, von ihrem Fasten sprechen, sich die nicht-muslimischen Jugendlichen fragen: „Und wie ist es eigentlich bei uns, in unserer Religion?“ Durch die Ankunft des Islam entdecken viele ihre eigene Religiosität wieder, und zwar nicht im Sinne einer christlichen Identität als Gegenpol zur islamischen Identität, sondern im Sinne einer Erweiterung der europäischen Identität, die nicht mehr als jüdisch-christlich zu sehen ist, sondern als jüdisch-christlich-muslimisch. Die Ankunft des Islam in Europa ruft auch christliche Werte in Erinnerung, die der Islam genauso vertritt: Nächstenliebe, Verantwortlichkeit für die Schöpfung, soziale Verantwortlichkeit, aber auch Familie.

¹⁸ *Byung-Chul Han: Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung, Berlin 2005, 18.*

Ob Europa im Islam das „Fremde“ und somit eine Bedrohung oder aber das „Neue“ sieht, und ob die Muslime in Europa eine Heimat oder eine Diaspora sehen, hängt von der Perspektive des jeweiligen Betrachters ab. Das „Fremde“ für sich gibt es nicht, es ist ein Konstrukt in unseren Köpfen. Fremdheit ist keine Eigenschaft einer Person oder einer Gruppe, sondern das Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses. Ein Perspektivenwechsel – „neu“ statt „fremd“, „aufeinander zugehen“ statt „sich zurückhalten“, „sich dem Anderen öffnen“ statt „verschließen“ verlangt jedoch selbstsichere Identitäten, keine ausgehöhlten. Der Prozess beginnt also mit der kritischen Reflexion des Eigenen, um sich dann mit dem notwendigen Selbstbewusstsein offen und ohne Angst dem Anderen, dem Neuen zuzuwenden, mit und von ihm zu lernen, es zu bereichern und sich von ihm bereichern zu lassen.

4. Die Rolle islamisch-religiöser Bildung

Die religiöse Bildung muslimischer Jugendlicher in Deutschland muss der angesprochenen Entwicklung der Entstehung ausgehöhlter religiöser Identitäten Rechnung tragen und ein sinnvolles Angebot machen, das diese entkernten Identitäten mit einem sinnvollen Gehalt füllt. Moderne religiöse Bildung versteht sich nicht als Prozess der Vermittlung von Religion. Beim veralteten Konzept der Vermittlung stand das zu Vermittelnde im Vordergrund. Heute geht es um Aneignungsprozesse. Bei diesem Konzept der Aneignung steht der Schüler/die Schülerin, also das Subjekt selbst, mit seiner Lebenswirklichkeit, seinen Erfahrungen, Erwartungen, Wünschen, Bedürfnissen usw. beim Prozess der religiösen Bildung im Vordergrund. In der islamischen Religionspädagogik geht es heute also nicht um das Eintrichtern von Glaubensgrundsätzen und die Vermittlung von endgültigen Antworten, sondern darum, Schülerinnen und Schüler zu befähigen, ihre eigene Religiosität zu entwickeln und wahrzunehmen sowie die Bedeutung religiöser Inhalte individuell zu reflektieren, damit sie ihre Religiosität selbst verantworten können. Es geht also um Fragen wie „Was bedeutet Religion für mich? Welchen Bezug haben religiöse Inhalte zu meinem Alltag?“.

Moderne religiöse Bildung bezeichnet alle Begegnungen und Erfahrungen mit Religion, die für das Leben eines Menschen Bedeutung haben und die ihn reicher, reifer und sensibler machen können. Religiöse Bildung gelingt erst, wenn sie Teil einer religiösen Einstellung wird. Die Besonderheit einer modernen Religionspädagogik ist gerade ihr Gegenwartsbezug.

Durch religiöse Bildung sollten Menschen befähigt werden, ihr Leben in religiöser Hinsicht selbst entwerfen zu können und diesen Lebensent-

wurf selbst verantworten zu können. Sie sollten in der Lage sein, zwischen lebensfreundlichen und lebensfeindlichen religiösen Angeboten zu unterscheiden. Es geht vor allem um ein subjektives Betroffensein von Religion. Daher nimmt die Religionspädagogik von allen theologischen Fächern am stärksten an den Veränderungen der modernen Lebenswelt teil.¹⁹ Und unsere heutige moderne Welt ist gerade durch ihre kulturelle und religiöse Vielfalt gekennzeichnet.

Religiöse Bildung kann nur dann gelingen, „wenn die Erfahrungen divergierender Lebensweisen und vielfältiger Fremdheit sinnvoll aufgegriffen und für die Lernprozesse fruchtbar gemacht werden können“.²⁰ Gerade Lernprozesse im Religionsunterricht sprechen die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler direkt an und bewirken existentielle Betroffenheit.

Aufgabe einer zeitgemäßen islamischen Bildung ist es daher nicht, jungen Menschen einen Katalog an Erlaubtem und an Verbotenem zu vermitteln und Heranwachsende somit zur unkritischen Befolgung religiöser „Gesetze“ anzuhalten, was den Prozess der Entstehung ausgehöhlter Identitäten nur begünstigt. Vielmehr sollen junge Menschen zur kritischen Reflexion von Traditionen, die sich mit humanen Werten nicht vereinbaren lassen, angehalten und dazu befähigt werden, ihre freie individuelle Selbstbestimmung als Muslime auf Basis eines offenen Islamverständnisses im Sinne einer spirituellen und ethischen Religion und weniger einer Gesetzesreligion zu entfalten. Sie sollen den Sinn ihrer Religiosität für sich entdecken und dazu befähigt werden, Gotteserfahrungen zu machen.

Wenn es aber in religiöser Bildung um ein subjektives Betroffensein von Religion geht, dann setzt dies eine dialogische Theologie voraus, die die Beziehung Gott-Mensch nicht als Gehorsamsbeziehung, sondern als dialogische Beziehung vorsieht.

Gott ist nur dann fremd, wenn wir Menschen uns Gott gegenüber verschließen. Dann machen wir Gott zu etwas Fremden, was mit Gott an sich nichts mehr zu tun hat. Manche Menschen vereinnahmen Gott für sich – einen Gott, der sich der ganzen Welt geöffnet hat. Diese machen Gott tatsächlich „fremd“, weil sie nicht (mehr) von Gott reden, sondern von etwas, das für uns alle nur noch befremdend ist.

Das Verständnis einer Theologie beginnt mit der Frage nach dem Gottesbild, das dieser Theologie bzw. das einer bestimmten Auslegung der Theologie zugrunde liegt. Eine Theologie, die in Gott primär einen Richter-gott sieht, dem es um die Befolgung seiner Anweisungen geht und der den-

¹⁹ Vgl. *Joachim Kunstmann*: Religionspädagogik. Eine Einführung, Tübingen 2004, 45.

²⁰ *Monika Tautz*: Interreligiöses Lernen im Religionsunterricht. Menschen und Ethos im Islam und Christentum, Stuttgart 2007, 13.

jenigen, die ihm gehorchen, ein ewiges Verbleiben im Jenseits im Paradies verspricht und denjenigen, die ihm nicht gehorchen, mit dem ewigen Höllenfeuer droht, kann in Religion nichts anderes sehen als Instruktionen, eine Religion, die auf so einem Gottesbild basiert, ist eine Gesetzesreligion. In ihr geht es lediglich um die Befolgung von Gesetzen. Ich spreche hier in diesem Zusammenhang von einem instruktionstheoretischen Modell.

5. Freiheit ist eine Haltung des „Sich-Öffnens“

Die Freiheit des Menschen und somit seine Offenheit realisieren sich erst durch die grundsätzliche Bejahung der Freiheit an sich. Die Freiheit des Menschen verwirklicht sich erst, indem er nicht mehr in sich selbst gefangen bleibt, sondern sich öffnet. Die Fähigkeit des Menschen, sich immer wieder zu sich und zu anderen verhalten zu können, dass er also immer Distanz zu allen und allem nehmen kann, deutet auf eine prinzipielle grenzenlose Offenheit in ihm hin. Der Neurologe und Psychiater Viktor Frankl spricht in diesem Zusammenhang von einem grundlegenden anthropologischen Tatbestand, dass das Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweise.²¹ Der Mensch ist in seiner Natur veranlagt, sich öffnen zu wollen. Um sich als souveränes und freies Individuum selbst zu bestimmen, muss die Freiheit des Menschen gewahrt bleiben, was nur dann möglich ist, wenn sich der Mensch nicht in sich selbst oder in geistigen, sozialen oder politischen Strukturen gefangen hält, sondern aus ihnen ausbricht und sich dem öffnet, was außerhalb ist, indem er all diese Strukturen ständig kritisch hinterfragt. Aus diesen Strukturen auszubrechen, bedeutet nicht die permanente Opposition oder eine Existenz als „Nein-Sager“. Vielmehr geht es darum, nichts als absolut hinzunehmen und sich eine Haltung des stetigen kritischen Hinterfragens zu bewahren, eine Haltung zur Freiheit und zur Souveränität. Sich als Teil eines sozialen Kollektivs zu sehen, auch als Teil der Menschheit, bedeutet nichts anderes als ein „Sich-Öffnen“, also die eigene Freiheit zu entfalten. Dadurch verschwindet die Spannung zwischen individuellen und kollektiven Interessen. Um ein Individualist zu sein, ist man zwangsläufig ein Kollektivist; in der Bereicherung des Anderen findet zugleich die Bereicherung des Selbst statt; in der Verhinderung der anderen Freiheit liegt hingegen die Einschränkung der eigenen, denn eine Haltung des „Selbst-Verschließens“ gegenüber dem Anderen verhindert die eigene Selbstentfaltung.

²¹ Viktor Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, Frankfurt a. M. 1987, 201.

Wir benötigen heute einen Humanismus, der sich als Haltung des „Sich-Öffnens“ versteht, der den Menschen auffordert, aus sich herauszugehen und sich auf das „Andere“ außerhalb seiner selbst einzulassen. Dieses andere kann eine Idee oder Kritik sein, ein Mensch, eine Meinung, eine Weltanschauung, es kann eine Gesellschaftsordnung sein, eine neue Perspektive, eine andere Option, eine andere Freiheit, vielleicht ist es ein anderes Anliegen als das eigene, ein anderes Gefühl oder das Mitleid mit dem Leid des anderen. Das Höchste, woraufhin sich der Mensch öffnen kann, ist das Absolute, das im Islam in Gott gesetzt wird, um den Menschen vor Selbst- oder Fremderhöhung zum Absoluten zu schützen. Extremisten sehen keine Notwendigkeit, sich zu öffnen, denn sie halten sich und ihre Positionen für absolut, wozu also noch sich öffnen? Diese Haltung des „Sich-Verschließens“ lässt sich mit einem Bekenntnis zu Gott als dem einzig Absoluten nicht vereinbaren. Ein Bekenntnis zu Gott als dem einzig Absoluten ruft zur Demut mit dem Wissen seiner eigenen Beschränktheit und Endlichkeit auf.