

**Selbst- und Fremdverortungen:**

(I) Zur soziokulturellen Verortung (1,2) / Selbstverortung (3) deutsch-türkischer bzw. türkisch-deutscher Jugendlicher (4/1999)

(II) Zur Verortung türkischer Immigrantenfamilien und muslimischer Verbände im säkularen Rechtsstaat (9/2005)

„Sie beschreiben uns“, sagte der andere ernst. „Das ist alles. Sie haben die Macht der Beschreibung, und wir sind den Bildern unterworfen, die sie sich von uns machen.“  
aus *Salman Rushdie: Die Satanischen Verse*

„Der Aleman ist ein wilder Exotenmaler in seinem Element, und er erschafft uns mit seiner Kleckswut-Kunst: Ne halbe Tube Zigeunerrot, und er malt jeden nicht Gleichartigen zum Pigment-Kalmücken. Pinsel rechts und Pinsel links, Pinsel oben und unten: Da steht es, das Geschöpf, zerfurcht und märchenbitterböse ..., dies schieß Geschöpf ...“  
*Oya, 20, Abiturientin türkischer Herkunft*<sup>1</sup>

**I**

Zu 1, 2

Gefragt nach der soziokulturellen Verortung deutsch-türkischer bzw. türkisch-deutscher Jugendlicher, einbezogen die Frage nach dem Stellenwert *‘kultureller Differenzen’* allgemein,<sup>2</sup> können zwei (idealtypische) Positionen unterschieden werden.

(1) Eine Position betont, daß auch die Kinder der ersten und zweiten Einwanderergeneration von der (‘ganz anderen’) Herkunfts(Alltags-)kultur noch stark bestimmt sind und sich in ihrer Lebensweise, in ihrem Denken und Wahrnehmen von deutschen Jugendlichen erheblich unterscheiden. Sie sind zwar in diese Gesellschaft hineingeboren, aber deshalb (noch) nicht wirklich Kinder dieser – wenigstens haben sie die Probleme eines ‘Lebens zwischen zwei Kulturen’. – Diese Aussage wird von einer Positionsvariante (a) mit dem Hinweis verstärkt, daß türkische Immigranten – eine nähere Spezifizierung nach Alter, Geschlecht oder Generation wird zumeist nicht vorgenommen – sich ja nicht integrieren wollten, ihr Interesse Deutsch zu lernen nehme von Jahr zu Jahr ab, sie verstärkten mehr und mehr den Rückzug in die eigen-ethnische Gruppe. Mit anderen Worten: sie machen sich selbst integrationsunfähig, bleiben die ‘ewigen Türken’,

<sup>1</sup> Zitiert aus Zaimoglu 1998, S. 85f.

<sup>2</sup> In der sozialwissenschaftlichen Literatur wird die Frage unter dem Titel ‘Kulturrelativismus vs. evolutionärer Universalismus’ kontrovers diskutiert (vgl. dazu Schiffauer 1997, S. 144 - 171 und meine Ausführungen 1998, S. 21-41).

was zeige, daß unsere Gesellschaft alles andere als eine multikulturelle sei.<sup>3</sup> — Eine zweite Positionsvariante (b) (Heitmeyer) macht nicht die Einwanderer selbst verantwortlich für ihre DesIntegration, als vielmehr die „Desintegrationsdynamik“ der Einwanderungs-Gesellschaft. „Hochtourige Modernisierungsprozesse“ würden „Individualisierung und Pluralisierung“ bewirken, und diese vor allem eines: Angst. Aus dieser Angst entspringe die Abgrenzung gegenüber dem Fremden, mehr noch: die Ablehnung des Fremden bis hin zum Fremdenhaß. So verwundere es nicht, daß Immigranten zunehmend und nachhaltig diskriminiert und Gewalt ausgesetzt sein würden. Je mehr aber die in Deutschland lebenden Jugendlichen türkischer Herkunft unter Druck gerieten, je größer ihre Desintegration sei, desto stärker ihre „religiös fundierte Gewaltbereitschaft“.<sup>4</sup> Die genannten Entwicklungen werden als „Produkt der Moderne“ verstanden: das Denken und Handeln der Jugendlichen müsse als eine „bewußte Entscheidung“ angesehen werden und sei eben nicht (oder nur in geringem Maße) Ausdruck einer bloßen „Rückwendung in eine verklärte Vormoderne“.

---

<sup>3</sup> Solche (kulturdifferentialistisch/-rassistischen) Kennzeichnungen und Zuschreibungen sind nicht nur gängige Praxis des rechten Randes der Gesellschaft, sie reichen bis in die „demokratische Mitte“ derselben. Mit seinem Agit-prop-Machwerk „Ausländer und Deutsche - Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft“ (vom 14.4.97) bedient z.B. der *Spiegel* nicht nur die Stammtische. – A. Dregger betonte in einer Rede vor dem deutschen Bundestag, daß Deutschland kein Einwanderungsland sei, da „die Türken in Kultur und Mentalität anders sind und anders bleiben wollen als die Deutschen“. Ich kontrastiere Dreggers Behauptung nachfolgend mit einem Zitat aus Zaimoglu 1998, S. 128f.: Die Menschen in Deutschland „können so nicht glücklich sein. Aufstehen, zur Arbeit, abends nach Hause, essen, fernsehen und schlafen. Ich will nicht so leben wie meine Eltern oder die meisten Deutschen hier. Ich sehe keine großen Unterschiede zwischen der deutschen Durchschnittsfamilie und der türkischen. Die Art ist vielleicht etwas anders wegen der Tradition. Ja, wir essen etwas anderes und sprechen eine andere Sprache. Unsere Kulturen unterscheiden sich. Aber ich vergleiche mich mit meinen deutschen Freundinnen und sehe, daß ihre Eltern ungefähr das gleiche für sie wollen wie meine für mich. Die Väter sind in der Teestube oder in der Kneipe. Wo ist da der Unterschied? Die Mütter sitzen meistens zu Hause und haben Besuch von Nachbarinnen oder Freundinnen. Und sie alle denken, sie wären so unterschiedlich. Dabei führen sie das gleiche öde Leben und merken es noch nicht einmal ... . In meinem Leben muß etwas passieren. Ich werde dafür sorgen, daß es passiert. Jeder ist dafür selbst verantwortlich.“ *Nilgün, 17, Schülerin*

<sup>4</sup> Die Zentralthese der Studie von Heitmeyer et al (1997) ist, daß der islamische Fundamentalismus unter türkischen Jugendlichen eine bedrohliche Attraktivität gewinnt. Begründet wird dies mit vier nebeneinander wirksamen, (angeblich, M.O.) empirisch nachweisbaren Faktoren. Dies sei so, (1.) weil sie nachhaltig diskriminiert werden, (2.) weil sie sich gerade auch in der zweiten und dritten Generation (im Rahmen ihrer „Gewißheitssuche“) dem Islam mit seinem fundamentalistischen Kern verpflichtet fühlen, (3.) weil sie bis heute zwischen zwei Kulturen lebten und deshalb ganz besonderen Belastungen ausgesetzt sind und (4.) sich dies zunehmend bei allen türkischstämmigen Jugendlichen auswirkt. – Zur m.E. fundierten inhaltlichen und methodischen Kritik an der Studie der Heitmeyer Crew vgl. Buckow/ Yildiz (1997) und vor allem Karakasoglu-Aydin (1998). – Zu Heitmeyers These von „Individualisierung“ als Ursache rassistischer Gewalt, zu seiner Diagnose des Verfalls von Werten („Die Zeit, gemeinsame Normen und Werte auszuhandeln, geht zunehmend verloren.“) und Sozialintegration („Die Gesellschaft löst sich auf.“) vgl. den gleichnamigen Aufsatz, die Kritik von Meinhard Creydt (1994) in: *Das Argument* 205, S. 409-417.

(2) Eine andere Position argumentiert hingegen wie folgt: Für die Identität der Kinder bzw. Kindeskindern von Einwanderern aus der Türkei ist in erster Linie entscheidend, daß sie Nachkommen von Arbeitern sind, den Status von Minderheitsangehörigen haben und vor allem SchülerInnen in formalen Bildungseinrichtungen sind. Die letztere Rolle verleiht ihnen die soziale Identität eines 'modernen Individuums', wie den deutschen SchülerInnen (Lenhard). Mit dem Hinweis 'moderne Individuen' wird darauf verwiesen, daß die hier aufgewachsenen Jugendlichen sich an den gesellschaftlich akzeptierten Werten der hiesigen Gesellschaft orientieren. Dazu zählen die Orientierung an schulischer und beruflicher Bildung, an den Statussymbolen der Gesellschaft und vor allem das Wissen darüber, daß man ganz aus sich heraus, auf sich gestellt sein Leben zu führen und es als offenen Prozeß zu gestalten hat, den 'Zumutungen der Moderne' nicht ausweichen kann. Die Identitätsproblematik der Minderheitsangehörigen „unterscheidet sich strukturell *nicht* von der ... ihrer ZeitgenossInnen in modernen Gesellschaften. Nur die Inhalte und Bedingungen ihrer Identitätsarbeit sind teilweise spezifischer Art“ (Auernheimer).<sup>5</sup> – Man kann generell Differenz – die soziale, kulturelle, ethnische, schichten- und geschlechtsspezifische etc. – so stark machen bzw. überdehnen, daß das konkrete Individuum dahinter verschwindet. Individualität reduziert sich dann auf: Arbeitslose/r, Heterosexuelle/r-sein, Türke/in-, Deutsche/r-sein, weiblichen/männlichen Geschlechts-sein, Behinderte/r-sein etc. Das Subjekt wird gleichsam auf *ein Besonderes festgenagelt*, es gerät als konkretes, ganzes aus dem Blickfeld.

### Zu 3

(3) Die *Jugendlichen* gefragt, was ihr Ort, welches ihr Platz in der Gesellschaft sei, wie sie sich selbst definieren, verorten, äußern sich vorsichtig, vermeiden eine Festlegung. Sie sind, je nach Selbstdefinition und/oder je spezifischer Situation, sowohl 'Berliner/innen mit türkischem Paß' als auch 'Türken/innen in Berlin lebend' ('Halfies', vgl. Schiffauer, 165). Ausgedrückt wird eher jenes „was man *nicht* ist, als das, was man *ist*“. Jede positive Zuschreibung wird als eine „unzumutbare Festlegung“ ('positive Diskriminierung') empfunden: 'Du als Türke/in' genauso wie 'Du bist doch schon kein/e Türke/in mehr' (vgl. ebd., 154 f.).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Um die These von Auernheimer zuzuspitzen: *Alle* Jugendlichen in Deutschland sind Kinder einer Gesellschaft, deren Modernisierungsprozesse Individualisierung und Pluralisierung bewirken. Daß beide nicht nur Solidaritätsverfall und Vereinzelung bewirken (Risikoaspekt, Zumutungen), sondern *auch* die Entwicklung von Fähigkeiten und Bedürfnissen, die Emanzipation erzeugt (Chancen), übersieht (z.B.) Heitmeyer.

<sup>6</sup> Schiffauer (155) zitiert in diesem Zusammenhang einen 'türkischen' Jugendlichen aus Berlin: „Hör mal, was soll denn das? Wir sind doch keene, daß wir uns zwingen lassen, irgendetwas zu machen. Wer sind wir denn überhaupt? Außerdem: Wo leben wir denn? Wie ich vorhin gesagt habe: Wir sind Muselmanen und dabei bleibt es. Hier kann jeder machen, was er will. Und wenn die noch weiter gackern, dann laß ich meine Frau auch Schleier anziehen, obwohl sie Hosen anhat. Dann soll sie Schleier anziehen. O.K., das mach ich, wie es mir paßt. Da kann mir keiner sagen, das werden wir nach und nach ändern. Wer sind wir denn?“ Um ein anderes Zitat hinzuzufügen (aus Zaimoglu ebd., S. 101): „...Und wenn ein Deutscher fragt, wie kanner helfen, sage ich nunmehr: Misch dich bloß nicht ein und kümmer dich lieber mal um deine Neurose!“ *Nilüfer, 36, Betreuerin in einem Heim für junge Frauen.*

Angesprochen auf den Glauben wird betont, daß man als Türke/in *natürlich* Muslim/a sei. Auch wenn der Glaube, die Religion den Alltag nicht oder kaum bestimmt, findet, darauf angesprochen, folgender Spruch dennoch spontan zumeist seine Zustimmung: 'Das Türkentum ist unser Körper, unsere Seele ist der Islam. Ein seelenloser Körper ist ein Leichnam' (vgl. meine Ausführungen in: 1997, 50 - 54 und hier S. 6: Zuordnung türkischer Immigrantenfamilien nach muslimischen Glaubensgemeinschaften und -praxen).

Vertreter der Position 1 kritisieren an der von 2, daß Kulturdifferenzen unterbestimmt bzw. ausgeblendet würden. Der Eigensinn, -wert einer Kultur (mit seiner Bedeutung für das Alltagsbewußtsein, -subjekt) werde übergangen. Kulturelle, ethnische Minderheiten würden so einem Assimilationsdruck ausgesetzt.

Von 2 wird an 1 bemängelt, daß Kulturdifferenzen entschieden überbetont würden – sie seien nur *eine* Form von Spaltungen und Differenzen in der Gesellschaft. Weiter wird darauf verwiesen, daß Kulturen generell (eben auch außer-‘westliche’) nicht als starre, feststehende Einheiten gesehen werden dürften, vielmehr als flüssige, sich wandelnde Gesamtsysteme. Grundsätzlich wird der Position 1 eine ‘kulturalistische’ Denk- und Argumentationsweise unterstellt und warnend darauf verwiesen, daß der doktrinäre Neo-Rassismus sich gerade auf das Prinzip der radikalen Unvergleichbarkeit der verschiedenen kulturellen Formen gründet. Nur die absolute Trennung von Kulturen gewährleiste für Neorassisten, daß ein jeder sich kulturell verorten könne.<sup>7</sup> (Näheres zu den ideologischen Wandlungen des Rassismus siehe unter B 3.) Ein/e Türke/in z.B. kann seine/ihre kulturelle Identität natürlich am besten oder generell nur in der Türkei finden, entwickeln.

Einig sind sich beide Positionen – ausgenommen die erste (a) Variante von 1 – darin, daß die Mehrheitsgesellschaft Integrationsangebote zu offerieren und nicht immer nur die Integrationswilligkeit bzw. -bereitschaft der Immigranten einzufordern habe.

Die Frage ist, ob sich die betroffenen Jugendlichen türkischer Herkunft in den Zuschreibungen beider Argumentationsgruppen wiederfinden. Beide homogenisieren überdies die Gruppe der Immigranteng Jugendlichen.<sup>8</sup> Diese nehmen m.E., von ihrem Selbstverständnis her, die Herausforderungen der ‘modernen’ Gesellschaft genauso an, wie ihnen ihre Herkunft bewußt ist und bleiben wird – für Letzteres sorgt zumeist schon die Zuschreibung aus Teilen der Mehrheitsgesellschaft.

---

<sup>7</sup> Alain de Benoist, der Vordenker der Neuen Rechten in Frankreich argumentiert (den Rassismusvorwurf an Antirassisten zurückgebend) so: „Die Anerkennung der Differenz sowohl bei einem Einzelnen wie bei einem Volk ist die Anerkennung dessen, was seine Persönlichkeit ausmacht. ... Die Differenz leugnen heißt, die Menschen für beliebig auswechselbar zu halten. Der Rassismus ist nichts anderes als die Verweigerung der Differenz. ... Ein konsequenter Antirassismus setzt deshalb die Anerkennung der Differenz voraus.“ – Zitiert nach Höhne, Thomas 1995: Kulturalismus. Neue Hermeneutik oder ideologischer Diskurs? In: *links* 11/12’95, S. 44; nähere Ausführungen zum differentialistischen Neo-Rassismus in Taguieff 1991.

<sup>8</sup> Vgl. meine Hinweise in 1997, S. 68, 79f.

Die Frage ist generell, ob das skizzierte Problem theoretisch überhaupt lösbar ist. Je praxisferner ihre Behandlung, so betont Auernheimer, desto eher landet man bei einem Dilemma. In der pädagogischen Praxis stellt sich das Problem so: Einerseits kann eine *Dauerthematization ethnischer / kultureller Differenzen*, sowie ein ethnischer Bekenntniszwang, gefährden bzw. verhindern, Kinder und Jugendliche fremder Nationalität als *Individuen* zu behandeln. Minderheitskollektive mit allen Zuschreibungen werden nur allzusehr (auch von PädagogInnen) erzeugt. Andererseits hat Pädagogik abzuheben auf die Lern- und Lebensgeschichte jedes einzelnen (Lern-)Subjekts, beide sind immer *auch* kulturell geprägt. Es muß eben auch aus der Sicht der Einwandererkinder, denen es nach wie vor ganz konkret um die 'Bewältigung einer schwierigen Situation' – der Selbstverortung in der Einwanderungsgesellschaft – geht, argumentiert werden. Kinder und Jugendliche ausländischer Herkunft *nur* in ihrer *funktionalen Rolle* als SchülerInnen in formalen Bildungseinrichtungen zu sehen, ist da wenig hilfreich.

## II

Die auf den nachfolgenden Seiten vorgenommene Zuordnung türkischer Immigrantenfamilien (sie beruht auf Schätzungen, gesicherte Zahlen gibt es nicht) soll besonders darauf hinweisen, daß nur ein kleiner Teil türkischer Immigranten sich dem Islam in seinem „fundamentalistischen Kern“ (Heitmeyer) verpflichtet fühlt.<sup>9</sup> Diese 'Fakten' stehen ganz im Gegensatz zu dem, was einige deutsche Medien an düsteren Szenarien suggerieren: von selbstethnisierten „türkischen Jugendlichen, kampfbereit für die Sache des Islam“ (*Welt am Sonntag*, 23.2.97), von „Zeitbomben in den Vorstädten“ (*Spiegel*) ist die Rede. Die genannte Studie der Heitmeyer Crew lieferte dafür 'Forschungs'ergebnisse. Der Crew muß, neben vielen Mängeln in ihrem theoretischen und methodologischen Konzept, vorgeworfen werden, daß sie – geblendet von den Aktivitäten orthodoxer Sunniten, die in der Öffentlichkeit auffällig werden, auch weil sie eine Organisation (wie z.B. 'Milli Görüs') im Rücken haben – von vornherein nur eine diffuse Vorstellung von der Zuordnung türkischer Migrantenfamilien nach muslimischen Glaubensgemeinschaften und -praxen besitzt. Die facettenreichen Glaubensgemeinschaften geraten der Forschungscrew zudem in der gesamten Studie nicht ins Blickfeld. Form und Art ihrer standardisierten und offenen Fragen an die Jugendlichen heben immer nur auf 'den' islamischen Glauben *schlechthin* ab. Hinzu kommt (nach Karakasoglu-Aydin, 146), daß *vor* einer Untersuchung dieser Art eine solche zur „Bedeutung der Religion und Religiosität für die türkisch-muslimischen Jugendlichen (hätte) durchgeführt werden müssen, da diesbezüglich keine breiter angelegten empirischen Untersuchungen vorliegen“.

Der der Zuordnungstabelle nachfolgende Text erläutert diese, geht aber darüber hinaus. Er kann als eine Art kritischer Würdigung der Arbeit von Heiner Bielefeldt (2003) gelesen werden.

---

<sup>9</sup> In der von mir vorgenommenen tabellarischen Auflistung ist die Breite der Zuordnungskriterien, -variablen wenigstens so wichtig wie der quantitative Aspekt der Zuordnung der Personengruppen.

## Zuordnung türkischer Immigrantenfamilien<sup>10</sup> nach muslimischen Glaubensgemeinschaften und -praxen

I Angehörige (Familien) der **sunnitischen Glaubensgemeinschaft** (SUNNITEN) [alle 70%]

### *1. sunnitische Orthodoxie*

- a) als *private* Religiösität (20%): Skripturalismus (= eng an den heiligen Texten klebend); relative Politikferne<sup>11</sup>
- b) als für die Gesamtgesellschaft verbindlich: „*Scharia*“ (islamisches Recht) (15%); (nicht durchgängiger) Skripturalismus<sup>12</sup>: die Gesetze und Regeln der heiligen Schriften (Koran, Hadithe) gelten (aber) für die soziale und vor allem politische Gestaltung der Gesellschaft als verbindlich: ‘Gottesstaat’ bzw. Islamisierung der Gesellschaft (Einheit von Religion und Staat, arab.: ‚din wa dawla‘). Wie diese/r nun heute auszugestalten und insbesondere wie der Weg hin zu diesem/r zu gehen sei, da unterscheiden sich die verschiedenen vier Varianten des sogenannten islamischen ‘Fundamentalismus’<sup>13</sup>. Derselbe Bezug auf den Koran, auf die große Erzählung vom Wirken Mohammeds bedeutet keineswegs ein gleichförmiges Verstehen des großen Corpus’ von Geschichten und Bildern. Das religiöse

<sup>10</sup> Wesentlich überarbeitete und ergänzte Fassung gegenüber der von 4/1999. – Die Prozentzahlen in den runden Klammern sind Zuordnungsschätzungen von mir bezogen auf Familien und addieren sich auf 100% (alle muslimischen Immigranten). Sie geben keinen Hinweis, inwieweit sich Jugendliche der dritten Generation beispielsweise 1a, 1b oder 2 zuordnen. Was für die erste Generation verbindlich war bzw. ist, muß für die zweite und dritte nicht mehr gelten, andere ‘Optionen’, auch auf Zeit, bieten sich an. – Die Prozentzahlen in den eckigen Klammern beziehen sich gleichermaßen auf eine geschätzte Zuordnung. Eine offizielle, über Kirchensteuer ermittelte Mitgliedschaft gibt es nicht. Die Arbeit der Stiftung ZfT weist die Aleviten mit nur 9% aus, was ich anzweifle, sind doch die Mitglieder dieser Religionsgemeinschaft aufgrund von Unterdrückung bis hin zu Progromen (Sivas) vorsichtig, sich als Nicht-Sunniten er kennen zu geben. – Nach einer jüngsten Umfrage des ZfT (: 26-31) – die nach anderen (m.E. fragwürdigen, unergiebigem) Kriterien zuordnet – definiert sich die Mehrheit der Befragten nicht nur „als ‚formal‘ dem Islam zugehörig, sondern auch emotional. Die Hälfte (50%) sieht sich selbst als eher [?, MO] religiös und knapp jeder fünfte (22%) als sehr religiös. 24% fühlen sich selbst als eher nicht religiös und 4% als gar nicht religiös.“ Der Anteil der sehr und eher Religiösen (heute 72%) betrug im Jahr 2000 lediglich 57%.

<sup>11</sup> Zwecks Abgrenzung zur zweiten Variante sunnitischer Orthodoxie (1 b) wird hier das Private überbetont. Selbstverständlich ist das angeblich noch so Private immer latent politisch. Um es mit Bielefeldt (: 123) zu sagen: „[... R]eligiöse und weltanschauliche – darunter auch religionskritische – Überzeugungen können, wenn sie wirkliche Überzeugungen sind, nicht auf den privaten Bereich beschränkt bleiben. Sie richten sich nach außen, drängen auf sichtbare und hörbare Manifestationen [wenigstens im unmittelbaren gesellschaftlichen Umfeld; MO], suchen öffentliche Anerkennung ... . Dabei geht es nicht allein um inhaltliche Fragen des Bekenntnisses und der rechten Lebensführung, sondern außerdem um Fragen von Respekt und Gleichberechtigung, Zugehörigkeit und Abgrenzung, Heimatrecht und Fremdheitsgefühl.“

<sup>12</sup> Was zumeist unterschlagen wird: Ein ‚Am-Text-Kleben‘ ist – auch hinsichtlich der heiligen Texte – immer schon eine Interpretation.

<sup>13</sup> Die vier Gruppierungen / Gemeinden: (1) *Süleymanci* (Abkürzung: VIKZ), (2) *Nurcu* (Jama’at un Nur), (3) *Kaplan-Gemeinde* (bis 1992 ICCB, ’92 -’94 AFID, ’94 - heute Hilafet Devleti), (4) *Nationale Sicht* (1975 - ’95 AGMT, ’95 - heute IGMG = *Islamische Gemeinschaft Milli Görüs*). Das *Präsidium für Glaubensangelegenheiten* (DITIB), eingesetzt von der türkischen Regierung, sieht den Islam im Kontext eines/des laizistischen Staates – Islam als Privatsache. Im Gegensatz zu Mitgliedern der vier unter 1b zugeordneten Gemeinden haben Muslime, die 1a oder 2 (und 3) zugerechnet werden können, eine gewisse Nähe zu dem DITIB oder grenzen sich von diesem nicht vehement ab. Die *Idealistenvereine* / ‘*Graue Wölfe*’ (ATF / ADTF) entwickelten die Idee einer Synthese von Nationalstaat und Islam.

Denken sogenannter 'Fundamentalisten' ist mithin dynamischer als ihm gemeinhin unterstellt wird.

2. *zwischen 1 und 3 angesiedelt* (15%)<sup>14</sup>: pragmatische Akzeptanz bei theologisch motivierter Distanzierung gegenüber der säkularen Gesellschaftsordnung

3. *progressiver, moderner, reflexiver Islam*

sunnitischer Prägung (15%): klare Trennung von Religion und Staat; der Gehalt/'Geist' der heiligen Schriften ist für die moderne Gesellschaft von Bedeutung<sup>15</sup>.

Unmittelbar verbindlich sind jene Teile des heiligen Textkorpus, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen.

(I = 20%)

4. *nichtpraktizierender*, den Alltag nicht unmittelbar bestimmender *Glaube* bzw. *Glaubensferne*

(II = 20%)

II Angehörige (Familien) der **alevitischen Glaubensgemeinschaft** (ALEVITEN) [30%]

5. *praktizierende Gläubige* (10%): Distanz gegenüber der Scharia

Die unter 3, 4 und 5 aufgeführten Gruppierungen fühlen sich zwar dem säkularen Rechtsstaat verpflichtet, ohne sich aber zumeist über *das Prinzip der ‚respektvollen Nicht-Identifikation‘* desselben *mit einer bestimmten Religion / (nicht-religiösen) Weltanschauung* (siehe Bielefeldt: 15 ff.) so recht im Klaren zu sein. Dem säkularen Rechtsstaat wird, nicht nur von unter 1 aufgeführten Gruppen, nur zu oft eine säkularistische oder atheistische Weltsicht unterstellt, eine weltanschauliche Bindung also. Die Verbreitung dieser Sicht hängt bei Bürgern türkischer Herkunft sicherlich nicht zuletzt damit zusammen, „dass ihnen mit dem türkischen Kemalismus eine Form des Säkularismus vor Augen steht, dessen Fortschrittspathos und Wissenschaftsglaube tatsächlich stark weltanschauliche Züge hat (und der deshalb nicht ohne Weiteres als das Beispiel für eine Verwirklichung rechtsstaatlicher Säkularität im islamischen Raum fungieren kann, als das er nicht selten politisch in Anspruch

<sup>14</sup> U.a. in Auseinandersetzung mit der Arbeit von Heiner Bielefeldt habe ich der Zuordnung diese Positionierung hinzugefügt. Die Gemeinschaft IGMG (Milli Görüs) ist heutzutage mehr dieser Positionierung zuzuordnen.

<sup>15</sup> Zum reflexiven Islam vgl. in meiner Arbeit 1993/98 den Abschnitt C5 „Den Verstand entschleiern'. Reflexive Koranlektüre“, S. 36 ff. (hier als Anhang aufgenommen). Neben dem dort zitierten Nasr Hamid Abu Zaid verweise ich hier auf die Arbeit seines ägyptischen Landsmannes Fuad Zakariya, auf jene des Bosniers Smail Balis und auf den seit langem in Deutschland lebenden muslimischen Soziologen Fuat Kandil.

genommen wird.) Dies gilt vor allem für die kulturevolutionäre Frühphase des Kemalismus, in der der Staat, um die politische Dominanz des Islams zu brechen, die Religion fast völlig aus dem öffentlichen Leben verbannte.“ In den letzten Jahrzehnten hat sich die Religionspolitik zwar geändert, „sie hat den sunnitischen Islam zunehmend als Medium gesellschaftlicher Integration entdeckt und (auf Kosten religiöser Minderheiten wie der Aleviten, der Yeziden und orientalischen Christen) aktiv gefördert. Es bleibt aber dabei, dass der türkische Staat in Gestalt des ‚Präsidiums für religiöse Angelegenheiten‘ (Diyanet) eine umfassende Kontrolle über das religiöse Leben in der Türkei ausübt, die mit den Prinzipien eines säkularen Rechtsstaates nicht vereinbar ist“ (Bielefeldt: 46; zwei Fußn . gestr.).

Ausgehend von ihrer Unterstellung, der säkulare Rechtsstaat fuße auf einer bzw. präferiere eine säkularistische(n) oder atheistische(n) Weltansicht, stellen die unter 1 genannten orthodoxen / islamistischen Gruppierungen dem ‚westlichen‘ Demokratie-Modell eine „islamische (kalifatische Theo-) Demokratie“ (à la Ab dul A’la Maududi) als totale Alternative entgegen.<sup>16</sup> Gegenüber der traditionellen Ausprägung der Scharia stellt diese moderne Form einer religiös-politischen Heilsideologie ein Novum dar. „Denn anders als im islamischen Kontext ist die Scharia, wie sie in den klassischen Rechtsschulen entwickelt und gepflegt wurde, durch ein hohes Maß an Pragmatismus und Flexibilität charakterisiert.“<sup>17</sup> ... Für die Situation der islamischen Diaspora haben die meisten Rechtsschulen [immer schon; MO] zusätzliche Spielräume konzidiert. ... Vor allem die Lehre der größten sunnitischen Rechtsschule, der hanefitischen Schule, gibt entsprechenden Überlegungen viel Raum. Demnach sollen Muslime in der Diaspora die bestehende (d.h. nicht-islamische) Rechtsordnung respektieren, sofern sie in ihr Rechtsschutz genießen und ihren Glauben praktizieren können“ (ebd.: 66 f.).<sup>18</sup> Gläubige Muslime sollten, ja müssen aber mehr tun, als in der säkularen Demokratie lediglich schutzsuchend unterzuschlüpfen (siehe unten konkretisiert am Beispiel Bildung).

<sup>16</sup> In islamisch-fundamentalistischen Schriften wird der säkulare Staat der ‚Jahiliyya‘ (d.h. der ‚gläubens- und moralfernen Finsternis‘) zugeschlagen, die es zu bekämpfen gelte.

<sup>17</sup> „Von Anfang an mussten die islamischen Rechtsgelehrten mit der Tatsache zurechtkommen, dass ... rechtliche Elemente und Institutionen nicht-religiöser Herkunft in den islamischen Gesellschaften eine nicht selten entscheidende Rolle spielten. Man versuchte die daraus resultierende Spannung einerseits dadurch aufzulösen, dass man nicht-islamische Rechtselemente gewissermaßen ‚islamisierte‘, z.B. unter Zuhilfenahme subsidiärer Rechtsprinzipien wie des Gemeinwohls (Maslaha): Andererseits wurden Gebote der Scharia dadurch partiell suspendiert, dass man ihre vollständige Geltung auf eine ideale muslimische Gemeinschaft – die Gemeinde des Propheten in Medina – beschränkte und somit der Kontingenz des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse Rechnung trug“ (Bielefeldt: 66). – Wie heißt es doch im Koran, Sure 2, 185: „Gott will für euch Erleichterung. Er will für euch nicht Erschwernis (...)“.

<sup>18</sup> In der ‚Islamischen Charta‘, herausgegeben vom *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (neben dem *Islamrat* der stärkste unter den konkurrierenden Dachverbänden in Deutschland; siehe Stiftung ZfT, S. 22 f.), wird auf diese Tradition zurückgegriffen. So heißt es im Artikel 10 der Charta: „Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten“. Eine prinzipielle Würdigung der Säkularität von Staat und Recht findet aber in den 21 Artikeln der Charta genau so wenig statt wie eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Prinzipien einer freiheitlichen säkularen Demokratie – auch wenn es im Vorwort heisst: „Die Mehrheitsgesellschaft hat ein Anrecht darauf zu erfahren, wie die Muslime zu den Fundamenten dieses Rechtsstaates, zu seinem Grundgesetz, zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten stehen“. Bielefeldt (: 71) bezeichnet diese(s) Position/Vorgehen als eine „Kombination von pragmatischer Akzeptanz und theologisch motivierter Distanzierung“ gegenüber der säkularen Verfassungsordnung.

Fuad Kandil (: 41) schreibt: „Diejenigen Muslime, die gegen Säkularität (Ilmaniy-ya') heftigst zu Felde ziehen, verkennen, dass eine saubere Trennung von Staat und Religion keineswegs bedeutet, dass Religion und ihre ideellen Leitorientierungen und Wertevorstellungen für Politik und Gesellschaft keine Relevanz haben oder haben können. Sie kann weiterhin – so auch der Islam in einer solchen Gesellschaft – die Aufgabe übernehmen, für Politik und Gesellschaft grundlegende Maximen zu [r Debatte zu ; MO] stellen, die als Leitvorstellungen für konkretes politisches und soziales Handeln dienen.“ Dabei stehen die vielfältigen religiösen / weltanschaulichen, auch religionskritischen Überzeugungen in einem permanenten Wettbewerb. Laut Bielefeldt hat der Staat die Aufgabe, die Religions- bzw. Weltanschauungsfreiheit (und selbstredend die Freiheit, Religionen zu kritisieren) nach Maßgabe der Gleichberechtigung „aktiv zu gewährleisten“ (ebd.: 124),<sup>19</sup> und zwar ohne sich eine Kompetenz in Sachen religiöser/weltanschaulicher Wahrheit anzumaßen. Gerade durch dieses Spannungsverhältnis sei die rechtsstaatliche Säkularität gekennzeichnet. Folge sie einerseits aus dem genannten Prinzip ‚respektvoller Nicht-Identifikation‘, so gehe sie andererseits mit dem Anspruch einher, „dass der säkularen staatlichen Rechtsordnung – gerade aufgrund ihrer Orientierung an der Freiheit – ein *praktischer Geltungsvorrang* gebührt, der im Konkurrenzfall auch gegenüber religionsrechtlichen Normen durchgesetzt werden muss“ (ebd.; Herv. i. O.). D.h., die Säkularität des Rechtsstaates darf nicht mit einem generellen ‚normativen Neutralismus‘ verwechselt werden. Was Bielefeldt mit dem Stichwort ‚Konkurrenzfall‘ nur andeutet, verweist auf die konkrete Ausgestaltung allgemeiner Menschenrechte. Spätestens wenn es um diese geht, nicht mehr also um die Religions- und Weltanschauungsfreiheit schlechthin, stellt sich die Frage nach der Neutralität des Staates neu. Sind doch staatliche Maßnahmen, einschließlich der Ausgestaltung des Rechtssystems, immer umstritten.

Um das Ausgeführte ein wenig anschaulich aufzufüllen, zitiere ich nachfolgend eine längere Passage aus dem Resümee-Kapitel von Bielefeldt (S. 124 – 127). Anschließend werfe ich mit ihm die Frage nach dem Warum und Wie eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen auf.

„Damit [mit der rechtsstaatlich-säkularen Kennzeichnung] stellt sich zwangsläufig die Frage nach dem Verhältnis von Grundgesetz und islamischer Scharia. Den hier lebenden Muslimen wird in der öffentlichen Debatte vielfach unterstellt, dass ihnen die Säkularität von Staat und Recht eigentlich ‚fremd‘ sei, weil der Islam eine Einheit von Religion und Staat (,din wa dawla') auf der Grundlage der Scharia vorsehe. Gelegentlich verbindet sich diese Unterstellung mit dem Plädoyer dafür, gegenüber Muslimen eine restriktive Auslegung der Religionsfreiheit zu praktizieren und ihnen die volle Gleichberechtigung mit den Angehörigen

---

<sup>19</sup> Der Staat hat darauf zu achten, dass die Beiträge und Ansprüche kleiner Gruppen, die in der öffentlichen Diskussion wenig präsent sind, nicht unter den Tisch fallen. Gleichmaßen hat der Staat die Rechte individueller Dissidenten, Konvertiten, Synkretisten oder solcher Menschen zu schützen, die gegen konservative Vorstellungen von Tugend und Ehre verstoßen (vgl. ebd.: 127). – Der gebotene Respekt vor der Religionsfreiheit der Menschen hat im Grundgesetz den Rang eines hohen Verfassungswertes, den eines allgemeinen Menschenrechts. Artikel 4 des Grundgesetzes lautet: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“

anderer Religionen, zumal den Mitgliedern der christlichen Kirchen, zu versagen. Demgegenüber ist jedoch zunächst daran zu erinnern, dass auch in Europa die institutionelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften gegen lang anhaltende Widerstände – nicht zuletzt auch gegen Widerstände der Kirchen – politisch *erkämpft* werden musste. Den säkularen Rechtsstaat als exklusiv westliches Modell zu begreifen oder gar als Bestandteil einer christlich geprägten ‚Leitkultur‘ gegen muslimische Partizipationsabsprüche zu verteidigen, wäre deshalb historisch verfehlt und hieße zugleich, den freiheitlichen Anspruch des Säkularitätsprinzips durch dessen kulturalistische Okkupation ins Gegenteil zu verkehren. Hinzu kommt, dass die viel zitierte Formel ‚din wa dawla‘ zwar als Motto islamistischer Bewegungen fungieren, jedoch weder die historische Wirklichkeit des Verhältnisses von Staat, Recht und Religion im islamischen Raum angemessen beschreibt, noch die Ausrichtung der Mehrheit der Muslime repräsentiert. Vielmehr gibt es eine Vielfalt muslimischer Positionen zu Staat und Recht, die von integralistischer Vereinnahmung aller Lebensbereiche in ein geschlossenes religiöses Weltbild über pragmatische Arrangements mit den gegebenen Verhältnissen bis hin zu theologischen Würdigungen der Säkularität reichen. (...)

Die Spannung zwischen Wahrung der religiös-weltanschaulichen Neutralität und Übernahme einer Garantenfunktion bestimmt auch die Aktivitäten des Staates gegenüber dem Islam in der Diaspora. Auf der einen Seite steht der gebotene Respekt vor der Freiheit der Menschen, der eine interventionistische Religionspolitik nach dem Modell des türkischen Präsidiums für religiöse Angelegenheiten ausschließt. Beispielsweise kann es nicht Aufgabe eines säkularen Rechtsstaates sein, unmittelbar auf die innere Entwicklung der islamischen Verbände Einfluss zu nehmen ... oder sich gar zwecks Förderung eines ‚Euro-Islams‘ in islamisch-theologische Debatten einzumischen. Auch in Sachen des islamischen Religionsunterrichts kann der Staat nicht unter Hinweis auf die Uneinigkeit der islamischen Verbände die inhaltliche Gestaltung der Lehrpläne in eigener Regie durchführen oder subsidiär auf Richtlinien der Türkei zurückgreifen. Solche und ähnliche Varianten eines ... Paternalismus gegenüber religiösen Minderheiten ... erweisen sich im Licht der Religionsfreiheit als überaus fragwürdig. Auf der anderen Seite ist der Staat ungeachtet seiner Nicht-Zuständigkeit in allen Fragen religiöser Wahrheit gleichwohl gefordert, für die Freiheit von Glaube, Bekenntnis und Religionsausübung in der sich weiter pluralisierenden Gesellschaft einzutreten. Mit der Bereitstellung einer Gerichtsbarkeit, vor der Individuen gegen persönliche Diskriminierungen und Verletzungen ihrer Religionsfreiheit klagen können, ist dies noch nicht ausreichend geleistet. So kommt der Staat nicht umhin, sich beispielsweise auch mit den islamischen Verbänden auseinanderzusetzen, wenn sie eine gleichberechtigte Partizipation der Muslime im System der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften anmahnen. Wie schwierig die Einlösung dieses Postulats ist, zeigt sich in der aktuellen Kontroverse um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen.“

In einem speziellen Abschnitt (V 3.: 105-122) plädiert Bielefeldt *für einen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen*, obwohl er um die Schwierigkeiten auf dem Weg hin zur Errichtung desselben weiß. Neben den Vorbehalten der deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft für einen bekenntnisgebundenen islamischen Religionsunterricht (siehe oben der Anfang des ersten Zitatenschnittes) führt Bielefeldt die Zersplitterung der islamischen Religionsgemeinschaft an, die es dem Staat erschwert, einen oder zwei/drei Kooperationspartner für diesen Unterricht zu

finden. Bielefeldt: „Der übliche Gebrauch des Singulars, wenn von ‚dem (künftigen) Ansprechpartner‘ die Rede ist, erweist sich ... als durchaus fragwürdig. (...) Vom Primat der Religionsfreiheit her gedacht, kann der Staat religiösen Minderheiten nicht legitimerweise abverlangen, dass sie sich entweder in die vorgegebenen staatskirchenrechtlichen Strukturen einpassen [‚Verkirchlichung‘ des Islams] oder sich mit einer marginalen Stellung in der Gesellschaft abfinden. Vielmehr gilt es umgekehrt, die etablierten Strukturen am Maßstab der Idee gleichberechtigter Freiheit daraufhin zu überprüfen, ob sie auch für Minderheiten und hierzulande ‚neue‘ religiöse Gruppierungen angemessene Partizipationsoptionen bieten. Dies setzt einen nicht von vornherein auf Kirchlichkeit hin verengten, offenen und flexiblen Rechtsbegriff von Religionsgemeinschaften voraus ...“. „Gegenüber einem laizistischen Entflechtungsmodell – d.h. der strikten Trennung zwischen Staat und Religion auch in der staatlichen Schule, was bedeutet, dass *alle* Glaubensrichtungen dort nichts zu suchen haben – weist der konfessionelle Religionsunterricht für Bielefeldt spezifische Vorteile auf: „...[E]r macht es möglich, unterschiedliche religiöse und nicht-religiöse Selbstverständnisse unter dem gemeinsamen Dach der öffentlichen Schule zur Geltung zu bringen, und zwar auf der Grundlage der Selbstartikulation der betreffenden Gemeinschaften. Er steht deshalb für ein Modell von Integration, das Pluralität in Fragen von Religion und Weltanschauung inhaltlich ernstnimmt“. Es gehe darum, „den *Versuch* einer institutionellen und pädagogischen Weiterentwicklung des schulischen Religionsunterrichtes zu unternehmen, und zwar unter Einbezug der Muslime, von deren Beteiligung die Legitimität des bekenntnisgebundenen Unterrichts auf Dauer entscheidend abhängt“.

Bielefeldt geht es in erster Linie um die volle Gleichberechtigung von Muslimen und allgemein um ein Modell von Integration, das Pluralität ernstnimmt. Darum sein Plädoyer für einen islamischen Religionsunterricht. Problematisch wird es nur, wenn dieser, und das gilt für jedweden Religions- bzw. Weltanschauungsunterricht an den staatlichen Schulen, nur um die ‚eigene Wahrheit‘ in einem vom sonstigen Unterrichtsgeschehen abgeschotteten Raum kreist, d.h. sich anderen „Selbstverständnissen“ und anderen Lernbereichen unter dem gemeinsamen Dach der öffentlichen Schule gegenüber verschließt.<sup>20</sup> Und noch problematischer wird es, wenn so getan wird, als ob nur der Religions- oder Ethikunterricht (siehe die letzte Fußn.) einem

---

<sup>20</sup> In Berlin gräbt der Senat mit der Installierung eines neuen verpflichtenden Unterrichtsfaches für die SEK I-Stufe namens ‚Ethik‘ den beiden christlichen Anbietern, der evangelischen und katholischen Kirche in der Schule allerdings das Wasser ab. Ihr (nichtverpflichtendes) Unterrichtsangebot wird zwangsläufig ein nachmittägliches-randständiges. Man kann es unter diesen Umständen den hiesigen Kirchen nicht verdenken, dass sie eine Mitarbeit bei der Konzeption und Durchführung des Ethikunterrichts abgelehnt haben bzw. ablehnen und ihre Präsenz an den Staatsschulen generell überdenken. Die Humanistische Union hat mit ihrem Lebenskundeangebot diese Skrupel nicht, begrüßt sie doch die Einrichtung des neuen Unterrichtsfaches. Islamische Verbände werden ihre religiöse Unterweisung an den Schulen sicherlich fortsetzen und auszubauen versuchen, ohne die genannte Öffnung anzustreben. – Die Frage, warum es überhaupt eines besonderen Faches bedarf, um ethisch zu reflektieren / reflektieren zu lernen, besser: um im Lern- und Erfahrungsraum Schule praktische Urteilskraft einzüben, diese Frage wird in der inzwischen vorliegenden Entwurfsfassung des Rahmenlehrplanes Ethik (siehe Literaturliste) nicht gestellt. Stattdessen werden gewisse Inhaltsschwerpunkte, die anscheinend Anlässe bieten ethisch zu reflektieren, aus dem Fächerkanon herausgelöst. Wohl ahnend, dass man sich dabei schnell übernimmt (siehe das ausufernde Inhaltskaleidoskop S. 14-19), werden fachübergreifende, fächerverbindende Absprachen und Vereinbarungen angeregt und Kooperationsangebote offeriert (S. 5).

angeblich normativen Vakuum in der Schule und Lebenswelt begegnen könne. Dem Religions- oder Ethiklehrer käme dann die Rolle des Moralpädagogen schlechthin zu.

Gewinnen kann Schule allerdings, wenn sie die Kompetenz gut ausgebildeter Religionspädagogen zu nutzen versteht. Für die einzelne Schule müssen Anlässe zur Zusammenarbeit mit diesen nicht künstlich arrangiert werden, betrachtet man die heutzutage zumeist heterogene Zusammensetzung der Schülerschaft in Hinblick auf ihre religiöse/weltanschauliche Zugehörigkeit, egal welche subjektive Bedeutung Letztere für den Einzelnen hat. Mehr als Anlässe zur gemeinsamen Planung, Durchführung und Nachbereitung von Unterrichtsprojekten bietet zudem der schulische Rahmenplan, der für den Bereich Gesellschaftslehre die Herausbildung, Ausprägung und Wirkungsweise religiös-kultureller Systeme, einschließlich ihrer Metamorphosen im Verlauf der Geschichte als Lehr-/Lernstoff ja durchaus vorgibt.<sup>21</sup> Entscheidend ist der Einbezug kompetenter Vertreter der einzelnen religiös/weltanschaulichen Gruppierungen, damit nicht oberflächlich und abstrakt über religiös/weltanschauliche Systeme und Alltags-Praxen gearbeitet wird. Der Nachteil des oben angesprochenen laizistischen Entflechtungsmodells ist – so sympathisch es auf den ersten Blick für einen aufgeklärten Zeitgenossen es auch erscheinen mag –, das alltagsreligiöse Denk- und Wahrnehmungsmuster (pädagogisch gesprochen: die subjektive Bedeutung von Lerninhalten) aus dem Lernort Schule ausgesperrt, somit *unbearbeitet* bleiben und allenfalls nur stark vermittelt Schullernen tangieren. Mythenbildung und Bornierungen bezogen auf die eigene und fremde Religion(en)/Weltanschauung(en), beidem kann so kaum begegnet werden.

### Literatur

AUERNHEIMER, Georg 1998: Interkulturelle Bildung im gesellschaftlichen Widerspruch  
In: *DAS ARGUMENT* 224, 1/2'98, S. 104-114

BALIC, Smail 2003: Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion. Köln

BIELEFELDT, Heiner 2003: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeld

HEITMEYER, Wilhelm / MÜLLER, Joachim / SCHRÖDER, Helmut 1996: Verlockender Fundamentalismus. Ffm.

HEITMEYER, Wilhelm 1997: Die Hinwendung zu einer religiös begründeten Gesellschaft. Über islamisch-fundamentalistische Orientierungen bei türkischen Jugendlichen in Deutschland.

In: *FR* 7.3.97, S. 12 (= Kurzfassung der Studie von 1996)

ISLAMRAT FÜR DIE BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND (slamrat): Selbstdarstellung

In: [www.islamrat.de/selbstd/darstellung.html](http://www.islamrat.de/selbstd/darstellung.html) (im Aug. 2005 abgefragt)

KANDIL, Fuad 2002: Muslime in der säkularen Gesellschaft

In: Andreas Renz / Stephan Leimgruber (Hg.). Lernprozesse Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder. Münster 2002, S. 29-43

KARAKASOGLU-AYDIN, Yasemin 1998: Jung, muslimisch = gewaltbereit? Kritische Anmerkungen zur Heitmeyer Studie

---

<sup>21</sup> Ich belasse es an dieser Stelle bei diesen allgemeinen Hinweisen. Näheres siehe im Anhang II meiner Arbeit von 1993/98.

In: *DAS ARGUMENT* 222, 1/2'98, S. 145-158

OHM, Manfred 1993/98: Probleme einer Programmatik der Interkulturellen Bildung und Erziehung. (MS) Berlin

DERS. 1997: Zehn Jahre Türkeireiseprojekte - On yillik Türkiye turu projesi. Initiiert und grundfinanziert von *umverteilen! Stiftung für eine, solidarische Welt - ARBEITSGRUPPE ER-FAHREN*. Gesamtbericht / Auswertung. Berlin

SENATSVERWALTUNG FÜR BILDUNG, JUGEND UND SPORT Berlin 2005: Rahmenlehrplan Ethik Klasse 7 – 10 (Entwurfassung)

In: [www.lisum.de/Inhalte/Data/Rahmenlehrplaene/SekI/Entwurfassungen/index.html](http://www.lisum.de/Inhalte/Data/Rahmenlehrplaene/SekI/Entwurfassungen/index.html)

SCHIFFAUER, Werner 1997: Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz. Ffm.

*SPIEGEL*-Titel 16 / (14.4.)1997: Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft

STIFTUNG ZENTRUM FÜR TÜRKEISTUDIEN (ZfT) Nov. 2004: Studie: Euro-Islam; eine Religion etabliert sich

Kurzfassung in: FR 2.8.2005, S. 7 unter dem Titel ‚Religiöse Rückbesinnung. Im Zusammenleben von Deutschen und Türken wird der Dialog mit den Muslimen wichtiger‘

TAGUIEFF, Pierre-André 1991: Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus In: Bielefeld, Uli (Hg.) 1991: Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt. Hamburg, S. 221-268

ZAIMOGLU, Feridun 1995: Kanak Sprak: 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft. Hamburg

DERS. 1998: Koppstoff: Kanak Sprak vom Rande der Gesellschaft. Hamburg

ZENTRALRAT DER MUSLIME IN DEUTSCHLAND e.V. (ZMD) Febr. 2002: Islamische Charta. Grundsatzklärung des ZMD zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft

In: [www.islam.de/3035\\_print.php](http://www.islam.de/3035_print.php)

*Literaturnachtrag zur Fußn. 7*

SCHMIDT, Hartwig 2005: Der Nichtnazi. Über Alain de Benoist und das Manifest der Nouvelle Droite

In: *Berliner Debatte INITIAL* 16, 4'05, S. 66-73 oder [www.linksnet.de/artikel.php?id=2235](http://www.linksnet.de/artikel.php?id=2235)

*Anhang* (siehe Fußn. 15)

(5) „*Den Verstand entschleiern*“; *Reflexive Koranlektüre*

(5a) „Der Fundamentalismus wurde in Ägypten zur gleichen Zeit wie der Feminismus geboren, die beiden haben nicht aufgehört, zusammen zu reisen. Das Problem ist, daß die Fundamentalisten Zugang zu den Ölquellen haben und zum internationalen Machtkartell, wo hingegen die Frauen allein kämpfen, ohne Schutz, auch ohne göttlichen. Der *Erdölaspekt* darf beim Fundamentalismus nie übersehen werden.“ So die ägyptische Feministin und Ärztin N. El Saadawie.<sup>22</sup> Ihre Mitstreiterin F. Mernissi, marokkanische Soziologin, in einem Harem aufgewachsen, ergänzt: „Was die Saudis (reiches Ölexportland) sich aussuchten, war nur der despotische Islam, den finanzieren sie. (...) Wir haben den Fundamentalismus so lange, wie wir eine so hohe Arbeitslosigkeit haben und so viele, die von guten Schulen ausgeschlossen sind.“ Ähnlich El Saadawie: „Sie impfen sie (die Frauen) mit fundamentalistischen Ideen, es ist buchstäblich Gehirnwäsche. Die Armut wird also ausgenutzt, um sie kul-

<sup>22</sup> Im tv-Dokumentarfilm „Der wahre Schleier ist das Schweigen – Arabische Frauen melden sich zu Wort“ (3'92)

turell und religiös zu beeinflussen und ihnen die Menschenrechte vorzuenthalten.“ Die Frauen im arabisch-islamischen Orient, so die Feministin weiter, sind zweitrangig nach der Geburt, werden zur Heirat mit einem ungeliebten Mann gezwungen und in der Ehe mit ihrer unerfüllten Sexualität unterdrückt. Zum Schluß bleibt nur der „Rückblick auf ein ungelebtes Leben“. Darum kann die Forderung nur sein: „Den Verstand entschleiern Mädchen und nichts für selbstverständlich halten!“

Die ursprüngliche Ordnung, die traditionelle Trennung der Geschlechter, die Aufteilung des sozialen Raumes (der Mann in der Öffentlichkeit, die Frau im Haus) war ursprünglich als Schutz und nicht als Ausgrenzung gedacht. Aber, so Mernissi, „die Zeiten ändern sich und mit ihnen die Lebensentwürfe, die Leitbilder.“ Immer mehr Frauen arbeiten außer Haus. Diesen traditionellen Raum haben die Frauen verlassen, ohne allerdings Rechte und Gesetz auf ihrer Seite zu haben. Der Schleier, der die Frauen und Männer voneinander trennt, ist noch immer vorhanden, ein Symbol der Ausgrenzung, und „natürlich ist (er) immer politisch“.

(5b) Es gibt aber „im Islam keine Möglichkeit, den Text selbst zu hinterfragen; *textkritischer Umgang* und *reflexive Lektüre* gelten bereits als Häresie,“ schreibt Tibi (vgl. hier 3 a). Genau das aber praktiziert z.B. Mernissi ('89) in ihrem Buch „Der politische Harem — Mohammed und die Frauen“, wo sie der Frage nachgeht, wie sich der Hijab (Schleier) über Medina senkte.<sup>23</sup> Sie schreibt: „Die weiblichen Muslime wurden künftig durch einen Hijab in zwei Kategorien gespalten: die freien Frauen, gegen die Gewaltanwendung untersagt war, und die Sklavinnen, bei denen das Ta'arrud (wörtlich: 'sich einer Frau in den Weg stellen und sie zur Unzucht auffordern') erlaubt war.“ Mit der Logik des Hijab trat — während der militärischen Krise Medinas der Jahre 5 bis 7 islamischer Zeitrechnung — wieder die „Gewalt des Stammes an die Stelle der Vernunft der Gläubigen“. Das „muslimische Ideal vom vernunftbegabten Menschen, der sich selbst kontrolliert“, wurde zugunsten der Kontrollinstanz des Stammes aufgegeben. Die Lösung des Hijab-Vorhangs (die Frauen generell von der Öffentlichkeit auszuschließen), „die darin bestand, die Frauen zu verstecken, statt Einstellungen zu ändern, sollte die Bedeutung des Islam als Zivilisation, als Möglichkeit der Reflexion über den einzelnen und seine Rolle in der Gesellschaft verdunkeln — eine Reflexion, die aus den Anfängen von Dar al-Islam (die Erde des Islam) ein bahnbrechendes Experiment hinsichtlich der Freiheit des Individuums und der Demokratie gemacht hat. Dann aber kam der Hijab auf Medina herab und hat der Erinnerung den Antriebe der Freiheit genommen. Fünfzehn Jahrhunderte später sollte paradoxerweise die koloniale Gewaltherrschaft die muslimischen Staaten dazu zwingen, das Kapitel über die Rechte des Individuums und der Frau neu aufzuschlagen. Es ist keine Diskussion über die Demokratie denkbar, die sich nicht auf die Frau bezieht und jenes lächerliche Stückchen Stoff aus festem Musselin, das die Integristen heutzutage zum Wesen der muslimischen Identität machen wollen“ (Mernissi ebd., S. 248 – 252).

Mernissi schlägt also vor, und praktiziert es selbst auch, den Koran (und zwar nicht nur die Verse über die Frauen) neu zu lesen, und dabei Erläuterungen zum Kontext und eine Analyse der Vergangenheit heranzuziehen. Dem Skripturalismus des Islamischen Fundamentalismus

---

<sup>23</sup> Koran, Sure 33, Vers 59: „Sage Prophet, deinen Frauen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, daß sie ihr Übergewand über ihr Antlitz ziehen sollen, wenn sie ausgehen; so ist es schicklich, damit man sie als ehrbare Frauen erkenne und sie nicht belästige.“

wird ein textkritischer kontextbezogener Umgang, eine reflexive Lektüre entgegengestellt; wobei Mernissi damit keineswegs allein steht.<sup>24</sup> So schreibt Abu Zaid in seiner „Kritik des religiösen Diskurses“, daß dieser darauf insistiere, alle Themen beharrlich in den „Grenzen des *Textsinns*“ zu behandeln und damit „den *Gehalt*“ zerstöre. Somit verurteile der religiös fundamentalistische Diskurs „die Geschichte zum Stillstand und die Bedeutung der Texte zur Erstarrung“ (ebd. 188). Um zu verdeutlichen, was dieses konkret bedeutet, sei Abu Zaid ausführlich zitiert (Aufzeichnung eines Gesprächs mit Navid Kermani, ebd.. 197 ff.):

Der Koran entstand innerhalb von 21 Jahren, ist also eine „aufgeteilte Rede“, „nicht eine von vornherein fertige. Es gibt die ‘Wissenschaft der Anlässe der Offenbarung’, und wir wissen, daß die Verse situationsbedingt offenbart wurden, und nicht gleich als Ganzes. Damit war von vornherein eine direkte, dialektische Beziehung zwischen dem Text und der Wirklichkeit gegeben. Es gibt das Phänomen der ... Änderung von Urteilen ... im Koran selbst. Weshalb wurden Urteile verändert? Weil die Realität sich so entwickelte, daß sie ein neues Urteil benötigte. Wenn also der Text selbst imstande war, sein Urteil zu ändern gemäß der veränderten Wirklichkeit, so müssen wir den Koran auch dementsprechend lesen, gemäß den Anforderungen der Realität. (...)

Wir können sagen, daß es einen Unterschied zwischen Bedeutung ... und Sinn ... gibt. Die Bedeutung ist geschichtlich. Zum Beispiel in der Angelegenheit der Frau: der Koran gesteht der Frau in vielen Fällen halb so viel Wert zu wie dem Mann, im Erbrecht, im Zeugenstand. Diese Urteile waren damals progressiv. Warum? Weil die Frau in jener Epoche eine Null war. Sie hatte keinerlei Recht. Der Hinweis darauf: als die Verse über das Erbe offenbart wurden, lehnten dies manche Muslime ab. Warum? Sie fragten, wie kann jemand etwas erben, der kein Schwert trägt, auf keinem Pferd reitet und keinen Feind bekämpft? Mit anderen Worten: die ersten Muslime weigerten sich, den Frauen einen Teil des Erbes zu geben, indem sie sich darauf beriefen, daß sie ein nicht-produktives Wesen sei. Der Standpunkt des Islam zu jener Zeit war also ein progressiver Standpunkt. Heute, wenn man interpretieren möchte und wenn man sagt, die Frau wurde zu einem produktiven Wesen, und wenn der Koran ihr die Hälfte zugesteht, vor 15 Jahrhunderten; wenn ich ihr heute das gleiche zugestehe, bin ich dann mit dem Koran oder gegen ihn? Diese Interpretation baut darauf auf, daß die Bedeutung geschichtlich ist. Aber diese Bedeutung hat einen Sinn, den ich durch den Analogieschluß ... in der Bewegung des Textes im Verhältnis zur Realität entdecke. Ich glaube nicht, daß ich damit den Rahmen des Textsinnes verlasse. (...)

Ist der Koran ein umfassender Bezugsrahmen in allen Details? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir unseren Blick wieder auf den Koran richten. Warum? Weil die ersten Muslime Muhammed zu fragen pflegten, wenn er eine Meinung vertrat, ob das eine Offenbarung oder seine Meinung sei? Das heißt: Ist die Meinung, die du uns sagst, göttliches Wissen oder lediglich Interpretation? Das bedeutet, daß die ersten Muslime unterschieden zwischen dem, was als Offenbarung herabgesandt wurde und dem, was eine Angelegenheit der selbständigen Einsicht ... ist. Also gibt es einen Bereich außerhalb des Rahmens der Offenbarung. Es ist der Bereich der menschlichen Erfahrung, der Bereich der menschlichen Vernunft. Heute neigt der theologische Diskurs zur Abschaffung dieser Distanz zwischen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung.“

---

<sup>24</sup> Vgl. z.B. den 1959 erschienenen Roman des heutigen Literaturnobelpreisträgers Nagib Machfus „Die Kinder unseres Viertels“