

Saliha Scheinhardt · Die religiöse Lage in der Türkei

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 115

herausgegeben von

Klaus Schwarz

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 115

Saliha Scheinhardt

Die religiöse Lage in der Türkei

**Perspektiven des islamischen
Religionsunterrichts für türkische
Kinder in der Diaspora**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1986

Karlsruher pädagogische Dissertation.
Gefördert mit Hilfe des Kulturdezernats
der Stadt Offenbach am Main.

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages
ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Dr. Klaus Schwarz, Berlin 1985
ISBN 3-922968-53-8
Druck: aku-Fotodruck GmbH, Eckbertstr. 19, 8600 Bamberg

V o r w o r t

Die nunmehr ein Vierteljahrhundert währende Einwanderung und Anwesenheit grosser Massen von ausländischen Arbeitnehmern in der Bundesrepublik Deutschland hat zu einer Fülle von Fragen aus vielen Bereichen geführt. Ein wesentlicher Teil dieser Fragen bezieht sich auf die Voraussetzungen und Folgen der Integration der auf Dauer ansässigen ausländischen Bevölkerung. Es wurde und wird jedoch immer wieder darauf hingewiesen, dass sich insbesondere für die Türken als zahlenmässig grösster Minderheit in diesem Lande einige schwerwiegende Integrationshemmnisse in den Weg stellen. Man sagt, dass ihre heimatliche Prägung und Bindung die Türken in der Industriegesellschaft Westdeutschlands vor ungewöhnliche Probleme stellt. Als eigentliches Element in diesem Kulturkonflikt wird vor allem von deutscher, aber auch von türkischer Seite aus oft der Islam genannt. Wenn nun der Islam es ist, der den wesentlichen Teil der Bindung zum Heimatland Türkei ausmacht, dann muss die Frage gestellt werden, ob der Kulturkonflikt der Türken nicht dadurch gemindert werden kann, dass diese Religion auch in der Bundesrepublik heimisch wird. Überall auf der Welt gibt es ja das Phänomen der religiösen Diaspora. Doch welche Perspektiven gibt es gerade für den Islam in der Diaspora?

Wir sind sicher, dass diese Fragestellung nicht allein uns beschäftigt, weshalb wir für die nächste Zeit mit vielen Beiträgen aus den unterschiedlichsten Richtungen zu diesem Thema rechnen. Wahrscheinlich wird sich dann auch die nicht zu unterschätzende Problematik allmählich einer Lösung zuführen lassen. Wir allein können dazu nur einen kleinen, bescheidenen Beitrag leisten, und den widmen wir im türkischen Interesse dem Religionsunterricht. Zweifellos trägt nämlich dieses Schulfach, obwohl es noch nicht einmal etabliert ist, eine wichtige Mittlerfunktion bei der Entwicklung eines Diaspora-Islams. Die Türkei verfügt bereits über einige Erfahrung mit dem islamischen Religionsunterricht. Es wird nicht uninteres-

sant sein, sich damit zu beschäftigen, und das umso mehr, als dieses Fach ein bezeichnendes Licht wirft auf das Verhältnis zwischen einem modernen Staat und einer Religion wie dem sich alles und jeden in der Welt unterordnenden Islam.

Der vorliegende Versuch einer Darstellung dieses Verhältnisses unter Einbezug der Diaspora-Perspektive lag im Sommer 1985 als Dissertation vor an der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe. Diese Studie versteht sich als ein ausländerpädagogischer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Einführung islamischen Religionsunterrichts für türkische Kinder an deutschen Schulen. Sie wurde betreut im Fach Evangelische Theologie von Herrn Professor Engelsberger in Karlsruhe. Ich spreche ihm dafür meinen aufrichtigen Dank aus.

Herrn Dr. Klaus Schwarz, Berlin, danke ich für die Aufnahme dieser Untersuchung in die Reihe der "Islamkundlichen Untersuchungen". Die Veröffentlichung wurde vom Kulturdezernat der Stadt Offenbach/Main gefördert. Seit November 1985 bin ich Trägerin des Kulturpreises "Schriftsteller im Bücherturm der Stadt Offenbach/Main". Der Stadt Offenbach und insbesondere ihrem Kulturdezernenten F. Walther schulde ich für die Auszeichnung und die finanziellen Hilfen besonders grossen Dank.

Offenbach/Main, im November 1985

Saliha Scheinhardt

I n h a l t s v e r z e i c h n i s

	Seite
VORWORT	I
INHALTSVERZEICHNIS	III
1. Einleitung	1
1.1. Die Aktualität der Thematik	1
1.2. Vorfragen zum Bereich "Islam in der Diaspora"	6
1.3. Die Zielsetzung	25
1.4. Zur Darstellungsweise	28
2. Zur Lage der Religion in der Türkei	31
2.1. Ein Rückblick in die Geschichte	31
2.1.1. Der Aufbruch nach Westen	31
2.1.2. Versuche zur Rückkehr	34
2.2. Die Türkei zwischen Säkularismus und Islam	37
2.2.1. Der politische Antagonismus	37
2.2.1.1. Der Säkularismus	37
a) Westorientierung	38
b) Kemalismus und Islam	38
c) Laizismus	39
d) Nationalismus	42
e) Säkularisten und Islam-Reform	44
f) Laizismus in Grundgesetz und Institutionen	48
2.2.1.2. Die Reaktion	50
2.2.2. Der türkische Islam zwischen Tradition und Fortschritt	61
2.2.2.1. Merkmale des türkischen Islam	62
2.2.2.2. Der Islam im Wandel der türkischen Gesellschaft	72
3. Die religiöse Erziehung im türkischen Bildungswesen	88

3.1.	Vorbemerkungen	88
3.1.1.	Fachliteratur, Quellen, Informationen	88
3.1.2.	Islamische Erziehung und Religionsunterricht	91
3.2.	Die religiöse Erziehung in der bildungspolitischen und gesellschaftlichen Entwicklung	94
3.2.1.	Der bildungspolitische Verlauf	94
3.2.2.	Die gesellschaftliche Reaktion	115
3.3.	Die Religionsausbildung in öffentlich-staatlichen Einrichtungen	126
3.3.1.	Das türkische Bildungssystem im Überblick	126
3.3.2.	Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen	133
a)	Grundschule	133
b)	Mittelschule	137
c)	Gymnasium (tü. Lise)	140
3.3.3.	Bildungseinrichtungen des religiösen Zweiges	146
a)	Die Vorbeter- und Prediger-Schulen	146
b)	Die Höheren Islam-Institute (Yüksek İslam Enstitüleri)	157
c)	Die Theologischen Fakultäten	159
3.3.4.	Das Problem der Lehrerausbildung	161
3.3.5.	Das Lehrmaterial	168
3.3.6.	Die Korankurse	181
4.	Zusammenfassung und Ausblick	197
	ANHANG	
I	Zeittafel über die wichtigsten staats- und kulturpolitischen Entwicklungen in der türkischen Neuzeit	201
II	Der Islam in der Lehre	211
II,1	Überblick und Vergleich einiger repräsentativer islamischer Religionslehrbücher in	

	türkischer Sprache	211
II,2	Lehrpläne, Programme und Verordnungen aus der Türkei	222
II,2.1	Lehrplan von 1968 für Religionskunde in der 4. und 5. Grundschulklasse	222
II,2.2	Lehrplan von 1976 für den Religionsunterricht an Mittelschulen und Gymnasien	226
II,2.3	Die Verordnung für Korankurse von 1971	236
II,3	Lehrpläne aus der Türkei für den Religionsunterricht mit Kindern türkischer Arbeitnehmer im Ausland	241
II,3.1	Lehrplan für Religionskunde von 1974 und 1977	241
II,3.2	Lehrprogramm für Religionskunde im Bereich des von türkischen Lehrern an ausländischen Schulen erteilten muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts von 1980	243
II,3.3	Lehrprogramm des Religions- und Ethikunterrichts für türkische Kinder im Ausland in den Grundschulklassen 1-3 v. 7.6.1982	246
II,4	Leitlinien zur Erziehungspolitik in der "Universal Islamic Declaration" v. 1980	253
II,5	In Deutschland entwickelte islam. Lehrpläne	
II,5.1	Entwurf eines Lehrplans für die islamische Erziehung (AGIE) v. 9.-10.10.76	254
II,5.2.	Lehrplanentwurf aus Nordrhein-Westfalen	257
III	Bibliographie	265
III,1	Einleitende Bemerkungen	265
III,2	Verzeichnis der Hilfsmittel	266
III,3	Verzeichnis der herangezogenen Literatur und Bibliographie zum Themenbereich "Islamischer Religionsunterricht in der Türkei und in der Bundesrepublik Deutschland"	267

III,4	Ergänzungen zur Bibliographie	286
IV	Verzeichnis der Abkürzungen	287

1. Einleitung

1.1. Die Aktualität der Thematik

Die seit vielen Jahren anhaltenden politischen Unruhen in den meisten islamischen Staaten und ihre wegen des Erdöls und der geopolitischen Lage wachsende weltpolitische Bedeutung sind Gründe für das zunehmende Interesse einer breiten deutschen Öffentlichkeit für den Islam. Aus der Bundesrepublik selbst kommt jedoch eine wichtige Komponente hinzu, die jenes Interesse noch intensiviert, nämlich die Erkenntnis von der dauerhaften Anwesenheit vieler Millionen Muslime in Westeuropa, von denen allein über zwei Millionen ¹⁾ in diesem Lande leben. Schliesslich scheinen sich für viele zwischen diesen inneren und äusseren Signalen Zusammenhänge zu ergeben, so dass für sie der Begriff Islam zu einem mit Konfliktpotential assoziierten Reizwort geworden ist, denn passen nicht die Nachrichten über mittelalterliche Ungeheuerlichkeiten aus dem Irans des Ayatollah Khomeini zu solchen über Hetzparolen gegen Deutsche und Christen aus den türkischen Koranschulen in den westdeutschen Ballungsgebieten? Wenigstens habe ich als Referentin zum Thema "Türken und Islam in der Bundesrepublik" auf vielen Tagungen, Seminaren und Fortbildungsveranstaltungen erfahren, wie sehr der Begriff Islam bereits von den meisten deutschen Teilnehmern mit bedrohlichen Vorstellungen verbunden wird ²⁾.

Die auf solchen Tagungen zustande gekommenen Kontakte mit den Veranstaltern und Teilnehmern lassen jedoch erkennen, dass es auch um mehr geht als um Einführungen in den Islam und seine Prägung gesellschaftlicher Verhältnisse wie z.B. in der Frauenproblematik. Zwar bemühen sich gerade immer wieder Lehrer, auf dem Hintergrund von Informationen über den Islam die türkischen Kinder in ihren Schulklassen besser zu verstehen, doch eine andere Sorge schiebt sich neuerdings in den Vordergrund. Es geht um die negativen Einstellungen, mit denen mehr und

A.1 Nach M.S. Abdullah (1982, S. 30) leben etwa 2,1 Millionen in der Bundesrepublik Deutschland. Davon sind 1,7 Millionen, inclusive der auf über 100.000 geschätzten Illegalen, aus der Türkei gekommen; nur etwa maximal 6500 sind Deutsche.

A.2 Ähnlich auch H. Thomä-Venske 1981, S. 157

mehr Bürger dieses Landes auf die hier lebenden und arbeitenden Massen von Ausländern, besonders freilich auf die muslimischen Türken, in Form von Ablehnung, Diskriminierung und sogar offener Feindlichkeit reagieren. Im Gegensatz dazu wird aber auch nach Möglichkeiten eines dauerhaften und friedlichen Zusammenlebens mit der fremden muslimischen Minderheit gesucht. Den vielerlei in diese Richtung gehenden Bestrebungen ist ein Anliegen gemeinsam, das mit dem aus der ausländerpolitischen Diskussion bekannten Begriff "Integration" gekennzeichnet werden kann.

Teils aus Furcht vor wachsender Türkenfeindlichkeit, teils den Verlockungen des Ende 1983 in Kraft getretenen Rückkehrförderungsgesetzes der Bundesregierung nachgebend werden nach den Schätzungen der Nachrichtenmedien bis zum 30. September 1984 zwei bis drei Hunderttausend türkische Männer, Frauen und Kinder in die Türkei zurückgekehrt sein. Obwohl bereits 1982 die Zahl der türkischen Wohnbevölkerung in der Bundesrepublik im Vergleich zum Vorjahr um 130.000 gesunken war, wird damit gerechnet, dass sie schon bald wieder durch Familiennachzug und hohen Geburtenüberschuss steigen könne ¹⁾. Das entspricht so ganz einer bekannten, schon vor Jahren angestellten und von kirchlichen Kreisen verbreiteten Hochrechnung ²⁾, wonach 1985 schon jedes zehnte Schulkind in der Bundesrepublik aus einer muslimischen Familie stamme. Im Schuljahr 1982/83 zumindest lag der Anteil der türkischen Schüler noch weit darunter. Die Gesamtzahl aller ausländischen Schüler belief sich damals auf 843.500, das waren 7,7%; die türkischen Schüler hatten darunter mit einer Gesamtzahl von 446.500 einen Anteil von 61% ³⁾. Während nach letzten Erhebungen im Schnitt 40 v.H. der ausländischen Arbeitnehmer mit ihren Familien auf Dauer in der Bundesrepublik bleiben wollen, haben sich bisher nur 33% ⁴⁾ der

-
- A.1 Bundesinnenminister F. Zimmermann in den Radionachrichten vom 21. Oktober 1983;
- A.2 Außenamt der EKD in der FAZ v. 24.9.80;
- A.3 Statistische Veröffentlichungen der Kultusministerkonferenz: Ausländische Schüler 1970-1982; Nr. 84, Oktober 1983;
- A.4 MARPLAN Forschungsgesellschaft, Offenbach, in einer Pressenotiz (abgedruckt in Materialdienst 36/37, März 1984, S. 5-6).

Türken dazu entschlossen, was aber eine Zahl von immerhin etwa 530.000 Personen ausmacht. Solche Zahlen stehen jedoch keinesfalls unumstößlich fest; regionale Untersuchungen ¹⁾ weisen andere, meist höhere Angaben aus. Ausserdem lässt sich die Tendenz zu allmählich steigender Integrationsabsicht erkennen, wenn auch einzuräumen ist, dass sich diesbezügliche Perspektiven der betroffenen ausländischen und insbesondere türkischen Wohnbevölkerung durch politische Entwicklungen leicht ändern können²⁾. Jedenfalls kann man davon ausgehen, dass eine recht hohe Zahl von türkischen Familien auf Dauer in Westdeutschland leben wird, was wiederum für die Schulen die Konfrontation mit besonderen Aufgaben bedeutet.

In dem Masse, wie sich für die deutsche Bevölkerung die Einsicht ergibt, dass gerade die am wenigsten beliebten Ausländer, nämlich die Türken ³⁾, in hoher Zahl in der Bundesrepublik bleiben werden, steigen auf der einen Seite die Anzeichen von Ausländerfeindlichkeit und auf der anderen die Willensbekundungen, politischen Reden, öffentlichen Stellungnahmen und wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema "Integration" in einer unübersehbar gewordenen Menge. Dabei ist meistens weder aus der direkten Aussage noch aus dem Zusammenhang sicher zu entnehmen, ob mit diesem Begriff eine Art Assimilation der Minderheit an die Mehrheit, also Germanisierung, oder eher eine Form des Zusammenlebens mit gegenseitiger Bewahrung und Bereicherung der aufeinander treffenden Kulturen gemeint ist. Dementsprechend schwer tun sich die türkischen Medien, "Integration" ins Türkische zu übersetzen ⁴⁾.

Die Begriffsklärung gehört hier unmittelbar zur Aktualität der Thematik, denn wenn sich hinter dem Reden von Integration

- A.1 Vgl. M.S. Abdullah in Aktuelle Fragen, 1981 und Safa A. Bostancı "Zum Leben und zu den Rückkehr- bzw. Verbleibeabsichten der türkischen Gastarbeiter in Nürnberg", Berlin 1984;
- A.2 "Integrationswille der Türken wächst" i.d. Stuttgarter Ztg. v. 6.3.84 (abgedruckt im Materialdienst 36/37, März 1984, S. 85);
- A.3 Dazu gibt es mehrere Statistiken, z.B. in Capital 11/1982 S. 128
- A.4 Außer mit dem kaum verständlichen Fremdwort "entegrasyon" wird am häufigsten mit zwei türkischen Wörtern übersetzt, deren Rückübersetzung "Anpassung" (uyum) und "Verschmelzung" (kaynaşma) ergibt.

die Absicht der Germanisierung verbirgt, ist es kaum sinnvoll, sich über den islamischen Religionsunterricht in Deutschland den Kopf zu zerbrechen. Auch wenn Germanisierung noch lange nicht Christianisierung bedeutet, wäre doch zu befürchten, dass als Ziel des Integrationsprozesses jene religiöse Indifferenz vorausgesetzt würde, die auch für die meisten Deutschen typisch ist, zumal ja viele deutsche Schüler aus unterschiedlichen Gründen ¹⁾ selbst keinen Religionsunterricht erhalten. Gerade diese Vorstellung von der Gefahr des allmählichen Verlustes der eigenen Religion macht sehr vielen Türken in diesem Lande die praktische Integration geradezu unmöglich. Aus diesem Grund sind auf die Begriffsklärung noch einige Gedanken zu verwenden.

Als konkrete Massnahmen zur Integrationshilfe laufen seit Ende der siebziger Jahre an mehreren Hochschulen Sonderstudiengänge für deutsche Lehrer bzw. Lehramtsanwärter und Erwachsenenpädagogen im Bereich Ausländerpädagogik ²⁾. Zu fast allen dieser Studiengänge gehört auch das Lernen einer der Herkunftssprachen der ausländischen Arbeitnehmer, und zwar meistens ³⁾ Türkisch, doch in der Gewichtung der Studieninhalte und hinsichtlich der Stellenbesetzung kommt dem Fach Deutsch als Fremd- bzw. Zweitsprache die weitaus grössere Bedeutung zu. Das ist insofern berechtigt, als es ja zunächst einmal darum geht, die Kinder der ausländischen Arbeitnehmerfamilien aus der Einengung ihrer Kommunikationsmöglichkeiten zu befreien. Man muss nur auch berücksichtigen, dass mit der Entfaltung der deutschen Sprachkenntnisse für die ausländischen Kinder noch kein Beitrag zum Erhalt ihrer Kultur geleistet ist.

Also doch Germanisierung auf dem Weg des sprachlichen Einlebens in deutscher Umgebung? Diese Frage kann beinahe zur Vermutung und sogar zur Befürchtung werden, wenn man beobachtet, mit welchem Einsatz Integrationsmassnahmen betrieben und dabei alle Möglichkeiten zum Erhalt der sogenannten kulturellen

- A.1 Aus schulrechtlichen Gründen z.B. im Stadtstaat Bremen;
 A.2 Übersichten enthält Uni-Berufswahlmagazin 5/81 und 9/81;
 A.3 Näheres bei H.Scheinhardt in Begegnung, § 2.10., S. 1-18.

Identität vernachlässigt werden. Dieses Missverhältnis zeigt sich am deutlichsten an den Schulen, wo der muttersprachliche Unterricht ohne einheitliche und zufriedenstellende politischen und pädagogischen Rahmenbedingungen nicht mehr als eine Alibifunktion wahrnimmt und trotz bereits jahrelanger Diskussionen der Unterricht der Muttersprache anstelle einer Fremdsprache sowie der islamische Religionsunterricht noch nicht aus dem Versuchsstadium herausgekommen sind. Wenigstens haben inzwischen viele Stimmen bis hin zu den Politikern ¹⁾ offen gesagt, dass die Schulen mit der in allen kultusministeriellen Richtlinien dokumentierten Doppelaufgabe von Integration und Erhalt der nationalen kulturellen Identität überfordert sind, und wenigstens ein Politiker gibt zu ²⁾, dass es sich bei dieser auch in der Ausländerpolitik wirksamen Doppelkonzeption um eine "Lebenslüge" der Bundesrepublik handeln mag. Die Frage bleibt nur, ob und in welcher Weise Konsequenzen aus dieser Einsicht gezogen werden.

Artikel 3, Absatz 3 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland besagt, dass niemand wegen "... seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen" benachteiligt oder bevorzugt werden darf. Freilich gilt solche Toleranz eher für Individuen und nicht auch ohne weiteres für ganze Minderheiten. Schliesslich verfolgt dieses Land nach seinem Selbstverständnis ein nationalstaatliches Prinzip, und das hat sehr fühlbare Auswirkungen auf die mehr als viereinhalb Millionen hier lebenden Ausländer (Anm. 3). Mit anderen Worten hat sich die Bundesrepublik weder in ihren politischen Spitzen noch mit ihrer Bevölkerungsmehrheit darauf eingestellt, ein Einwanderungsland zu sein, das sich allmählich auf eine multikulturelle Gesellschaft hin bewegt. So sehr das eingangs erwähnte öffentliche Interesse am Islam der nahöstlichen Staaten wie auch der

A.1 Allen voran Heinz Kühn, 1979, S. 26-27

A.2 Reimut Jochimsen 1980, in Begegnung § 11.1., S. 109

A.3 Vgl. Fritz Franz: Volkssouveränität contra Demokratie?, Referat vom 28.6.80 in der Evang. Akademie Arnoldshain.

Minderheiten im eigenen Land eher gegen als für den Islam gerichtet sein mag, so gewiss wird es doch auch von ernsthafter Auseinandersetzung begleitet. Damit könnte also der Beginn einer langsamen Einstellungsänderung markiert sein. Nur indem die Mehrheit der Deutschen ihre Vorstellung von Integration befreit von der Erwartung völliger Anpassung, ergibt sich für sie und die vorläufig noch ausländischen Minderheiten die Chance für ein Zusammenwachsen zu einer Gesellschaft, in der mehrere Kulturen Platz haben. Dennoch stellt sich unabhängig davon, wie man solchen absehbaren Entwicklungstendenzen gegenübersteht, die Frage nach der Verträglichkeit von Islam und Integration. Die Fragestellung könnte auch lauten, ob es möglich ist, auf der einen Seite Integration anzustreben und andererseits durch islamischen Religionsunterricht muslimische Identität festigen zu wollen?

1.2. Vorfragen zum Bereich "Islam in der Diaspora"

Bei der Übertragung des aus der Geschichte und Theologie des Judentums und Christentums stammenden Begriffes "Diaspora" auf den Islam ist Vorsicht geboten. Mit der Darstellung der babylonischen Gefangenschaft des jüdischen Volkes im Alten Testament deuten die Propheten (Deutero- und Trito-)Jesaja, Jeremia und Ezechiel die Diaspora als Folge des Ungehorsams gegenüber Gott, aber auch als Chance, den Glauben an Jahwe anderen Völkern vorzuleben und für ihn zu werben. In ähnlicher Weise wird die erzwungene Diaspora der ersten Christen in der Apostelgeschichte des Neuen Testaments als wesentlicher Grund für die Verbreitung des Christentums gesehen. Schliesslich wird im 1. Petrusbrief die Diaspora "zu einer Aussage über das Wesen der christlichen Gemeinde in der Welt schlechthin" ¹), insofern nicht die Welt, sondern das Jenseits als Bezugspunkt, der Himmel als die wahre Heimat der Christen gilt. Zumindest diese letztgenannte eschatologische Komponente des Begriffes darf nicht auf das Verständnis der in der Zerstreung lebenden islamischen Gemeinden übertragen

A.1 D. Sanger 1982, S. 83

werden. Mit dieser Einschränkung soll der inhaltlichen Bestimmung eines islamischen Begriffs von Diaspora nur in der Weise vorgegriffen werden, als noch völlig offen steht, was dieses zunächst einmal gesellschaftliche und religiöse Faktum für die betroffenen Individuen und Gemeinden einerseits wie für den Weltislam andererseits bedeutet. Im folgenden soll versucht werden, im Hinblick auf das zentrale Thema dieser Studie von unterschiedlichen Ansätzen aus annäherungsweise einen ersten, groben Begriff von der islamischen Diaspora zu finden.

a) Der Weg, das Problem der islamischen Diaspora in westeuropäischer Umgebung von der historischen Sichtweise aus anzugehen, beginnt bei den grossen militärischen Erfolgen des Islams in der Phase seiner Ausbreitung. Durch einmalige historische Chancen kam es zu immer neuen Siegen, an die man sich bald gewöhnte und in machtpolitischer Hinsicht dadurch auch verwöhnte, was sich im Selbstbewusstsein der Mehrzahl der Muslime bis in die Gegenwart auswirkt ¹⁾. Durch die schnelle Entfaltung muslimischer Staaten fast überall dort, wohin der Islam sich gerade ausgebreitet hatte, wurde nur ein Modell des Zusammenlebens mit Nichtmuslimen herausgebildet, nämlich die Unterordnung der Nichtmuslime als zwar schutzbefohlene Minderheit mit z.T. weitreichender Autonomie, aber doch als Bürger zweiter Klasse in einem muslimischen Staat ²⁾. Kam es einmal zu einer Situation, in der Muslime in die unterlegene Minderheit gerieten, so wurde das als widernatürlich aufgefasst und man nahm für gewöhnlich den Auszug in islamisches Herrschaftsgebiet auf ³⁾ sich. Der Fall schliesslich, dass Muslime und Nichtmuslime in einem einzigen Staatsgebilde etwa gleichstark vertreten sind, ist in der Geschichte bis auf die Ausnahme des Libanon unbekannt. Ist nun der dort seit über zehn Jahren wütende Bürgerkrieg symptomatisch für diesen Ausnahmecharakter? Wie dem auch

A.1 Vgl. Khalid Duran: Ist der Islam imperialistisch? in: Weltmacht Islam? - Ein Symposium; Landau 1983, S. 155-166, bes. S. 157;

A.2 Vgl. A.Th. Khoury 1983, S. 106 und Mildnerberger in einer Sendung des Deutschlandfunks v. 29.6.83; Ausführlicheres bei Karl Binswanger: Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts; München 1977

A.3 Smail Balić 1983 a), S. 166

sei, es gibt mehrere weitere Beispiele militärischer Separationsbestrebungen starker islamischer Minderheiten in Staaten, die wie der Libanon erst im Zuge der Entkolonialisierung nach dem zweiten Weltkrieg ins Erscheinungsbild traten ¹⁾). Demgegenüber lassen sich freilich auch Beispiele friedlicher Koexistenz anführen wie die muslimischen Republiken in der Sowjetunion sowie Bosnien und die Herzegowina in Jugoslawien. Allerdings handelt es sich bei diesen Gebieten um völkische, kulturelle und politische Sonderfälle, die dem oben skizzierten Rückblick in die Geschichte nicht unbedingt widersprechen. Somit scheint es aus historischer Sicht kein Modell für ein gleichberechtigtes, friedliches und integriertes Zusammenleben von Christen und Muslimen zu geben. Die Geschichte schließt neue Möglichkeiten nicht aus, aber sie wiegt schwer.

b) Die weltpolitische Betrachtung zeigt, dass sich die islamische Welt in ständiger Unruhe mit Ausbrüchen und Revolutionen, also in einer Phase der Labilität ihrer Ideologien und politischen Systeme befindet. Offensichtlich handelt es sich um die Begleiterscheinungen der überall zu beobachtenden Bewegung des Sich-Rückbesinnens auf die genuin islamische Tradition. Das besonders krasse Beispiel der sogenannten islamischen Revolution im Iran des Ayatollah Khomeini versperert leicht den Blick auf zwar weniger spektakuläre, doch kaum weniger bedeutende Entwicklungen im Zuge der Reislamisierungswellen. Wenn nämlich Oberst Muammar el-Khadhafi Anfang der siebziger Jahre in Libyen und General Numairi während des Sommers 1983 im Sudan -trotz der beachtlichen christlichen Minderheit- wieder die Schari'a, "das archaische Gesetz der Frühzeit des Islam" als neues Recht einführen ²⁾, dann sind das allerdings wichtige Schritte in eine bestimmte Entwicklungsrichtung. Ganz im Gegensatz zur Forderung und Vorhersage einiger Islam-Experten, die islamische Welt müsse und werde in eine tiefgreifende Säkularisierungsphase treten ³⁾, sind andere Experten der Mei-

A.1 Näheres bei Khalid Duran, a.a.O. (1983), S. 162 ff.

A.2 Detlev Khalid (= Khalid Duran), 1984, S. 375

A.3 Z.B. Bassam Tibi: Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter; 1981

nung, die Reislamisierung ginge erst noch richtig los, weil sich der Islam bereits als "die säkularisierteste Form vorderorientalischer Religiosität darstellt, die sich überhaupt denken lässt; er beansprucht nämlich -ohne Abstrich- die Strukturen weltlicher Daseinsordnung optimal definiert zu haben" (Anm. 1). Mit Blick auf seine unübersehbar wichtige Rolle in der postkolonialen Entwicklung der Dritten Welt lässt sich der Islam auch als selbstbewusste "Religion der Nichterwählten und Unterprivilegierten" definieren²⁾, und zwar in betonter Abgrenzung gegenüber dem durch die europäischen Hegemonieansprüche getrübbten Bild vom Christentum. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich eine Verbindungslinie zu den in Westeuropa als muslimische Minderheit lebenden Arbeitern aus Nordafrika und aus der Türkei. Insofern alle Reislamisierungsbewegungen von weltpolitischem Ausmass den Islam als machtvolle Alternative zum westlichen Ethnozentrismus herausstellen, werden die unterprivilegierten muslimischen Wanderarbeiter naturgemäss in deren Bann gezogen. Auch die aus einer laizistisch-republikanischen Tradition kommenden türkischen Gastarbeiter wenden sich im allgemeinen in dem Masse zum Islam zurück, wie sie sich vom Westen enttäuscht sehen³⁾. Ohne das hiermit auch angesprochene Moment der Unterprivilegierung weiter zu verfolgen, bleibt nach diesem kurzen Blick auf die weltpolitische Dimension der Reislamisierung die Erkenntnis festzuhalten von politisch bedingter Unverträglichkeit und weltanschaulicher Gegenspielerei im Verhältnis vieler islamischer Staaten zum immer noch überlegenen Westen. Es versteht sich von selbst, dass die Auswirkungen solch eines Hintergrundes auf die islamischen Gemeinden in der Diaspora nur segregativ bemerkbar werden können und dazu beitragen, "Diaspora" als Erscheinung und Begriff für den Islam negativ zu prägen. Die negative Prägung ist rückbezüglich gemeint in dem Sinne, dass sich für den Islam selbst mit der Diaspora keine weiterführende, zukunftsweisende Auf-

-
- A.1 W.S. Freund (selbst Muslim) in seiner Rezension von Bassam Tibis Buch, in Islam und der Westen 3/82, S. 12-14 (Zitat S. 13);
A.2 Hans Waldenfels, SJ, in Buchholz/Geiling 1980, S. 48-58 (S. 48);
A.3 Hamadi El-Aouni, 1983, S. 238 ff.

gabe, sondern eher eine aufzulösende Belastung in den Weg stellt.

c) Der religionssoziologische Ansatz im Hinblick auf die Situation in Westeuropa rückt das Phänomen der Wanderungsbewegung und ihrer Folgen in den Mittelpunkt. Dabei lassen sich viele Parallelen aus der -nichtislamischen- Geschichte und Gegenwart hinzuziehen, die das Religionstypische an der islamischen Diaspora in den Hintergrund treten lassen. Grundsätzlich ist zunächst einmal davon auszugehen, dass beim Aufeinandertreffen von unterschiedlich geprägten Gruppen je nach Art und Intensität ihres Kontaktes Merkmale des Kulturkonflikts auftreten werden. Durch ethnozentrische Sicht der jeweils anderen Gruppe kommt es leicht zu Missverständnissen und verschiedenen Formen von Abwehr, unter Umständen aber auch zu Aggressionen. Durch antithetisches Verhalten der anderen Gruppe gegenüber werden die eigenen Kulturinhalte bewusster ¹⁾, aber auch verletzlicher, wenn es sich um das Verhältnis einer Minderheit zur Mehrheit handelt. Die Dinge verkomplizieren sich, wenn Strömungen der Mehrheitskultur in der Minderheit wirksam werden; typische Kennzeichen dafür wären allgemeine Verunsicherung, Glorifizierung der Vergangenheit bzw. der früheren Heimat und Generationskonflikte als Ausdruck eines immer mehr um sich greifenden Widerstreits der Normen und Werte ²⁾. Es geht in dem Stadium freilich nicht mehr nur um soziale, sondern um eminent psycho-soziale, also individualisierte Dimensionen des Kulturkonflikts. Schon oft ist am Verhalten eingewanderter Minderheiten beobachtet worden, dass sie in solchen Phasen der Gefährdung ihrer individuellen wie kollektiven Identität durch die neue, als fremd und zuweilen sogar feindlich empfundene Umwelt die heimatliche Religion und Tradition in einem überschwenglichen Ausmass pflegen. Das tritt besonders deutlich zutage, wenn die Wanderung aus religiös homogenen in heterogene oder sogar pluralistische Gesellschaften verläuft. Während die konfessionell unterschiedliche Zusammensetzung und das Nebeneinander verträglicher Kulturen in einer

A.1 A.N.J. den Hollander 1955, S. 162-164

A.2 ebd., S. 168-171, S. 174-176

Gesellschaft ihre Veränderungs- und Anpassungsfähigkeit nicht unwesentlich erleichtern, finden wir in religiös-kulturell homogenen Gesellschaftsformen ein deutlich höheres Befolgen traditioneller Regeln und religiöser Vorschriften, aber auch eine geringere Disposition zu sozialer Veränderung¹⁾. Folglich unterscheiden sich Migranten aus einfachen dörflichen Verhältnissen Anatoliens in der westeuropäischen Zivilisation wesentlich von solchen aus komplexeren städtischen Gebieten durch geringere Aufgeschlossenheit und stärkere Bindung an Religion und Tradition. Es wäre voreilig, davon auszugehen, dass die religiöse Bindung mit der Zeit nachlassen und sich zusammen mit dem allgemeinen Verhalten immer mehr den Mustern der Mehrheitskultur angleichen würde. So haben bis heute in die USA vor zweihundert Jahren eingewanderte religiöse Minderheiten durch ihr Zusammenleben in Verbänden ihren Glauben und teilweise sogar die Sprache bewahrt²⁾.

Diesem Abriss über die allgemeinen soziologischen Zusammenhänge beim Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen als Folge von Migrationsprozessen sind einige Beobachtungen hinsichtlich der Lage in der Bundesrepublik Deutschland hinzuzufügen. Schon oft ist nämlich die Aufmerksamkeit auf das Siedungsverhalten vieler Türken in sogenannten Gettos gelenkt³⁾ worden. Für die Gettobildung in meist sanierungsbedürftigen Stadtgebieten sind viele Gründe und unter anderem auch stadtplanerische Gesichtspunkte vorgebracht worden. Ebenso schwer wiegen dürften religiöse Anlässe. In Fortführung der oben zusammengefassten soziologischen Gedankenführung muss nämlich noch auf die Funktion der Religion als Instanz der Sozialkontrolle hingewiesen werden. So sehr die Religion die im Kulturkonflikt bedrohte individuelle und kollektive Identität stabilisiert und damit das Überleben der Minderheit als eth-

A.1 Nermin Abadan, 1964, S. 208

A.2 Vgl. z.B. Eva Hessler: Das Pfälzertum in Amerika; in: JoGu (Universität Mainz) Nr. 88, 12/83, S. 20 (Vortrag von Don Yoder);

A.3 Darüber ist viel publiziert worden und auch Tagungsstätten haben sich damit beschäftigt, z.B. die Rabanus Maurus Akademie am 28.-29.10.81 "Gettoisierung in Ballungsräumen" und die Evang. Akademie Arnoldshain v. 22.-24.6.84 "Isolation oder Integration".

nischen Verband zu gewährleisten hilft, so sehr ist diese ihre Funktion angewiesen auf den Zusammenhalt aller Angehörigen einer betroffenen Gruppe. Auf diese Weise wird ein Schutz- und Trutzbündnis gefördert, in dem alle Mitglieder einander beistehen und, ohne sich dessen bewusst zu sein, im Namen der Religion kontrollieren. Selbstverständlich machen diese sozialen Prozesse einen möglichst engen Zusammenschluss erforderlich, verursachen also, wenn man so will, die Gettobildung.

Religiosität kann über den Weg der Gemeindebildung und Identitätssicherung Anpassungsprozesse erleichtern, aber starke religiöse Bindung erschwert sie oder macht sogar jegliche Integration unmöglich¹⁾. Gerade dieses Argument ist in der Bundesrepublik, wie wir noch sehen werden, oft gegen den Islam der türkischen Gastarbeiter vorwurfsvoll erhoben worden. Tatsächlich werden immer wieder Flugblätter²⁾ und interne Direktiven islamisch-türkischer Gemeinden³⁾ in die Öffentlichkeit gebracht, die nicht nur jegliche Bereitschaft vermissen lassen, sich mit der westeuropäischen Gesellschaftsform auseinanderzusetzen, sondern sogar Hasstiraden gegen sie predigen. Gewiss kann man Stil und Heftigkeit auf ein entsprechend verletzendes Erlebnis des Kulturkonflikts zurückführen und darauf, dass der Getto, in dem sich solche Gemeinden befinden, für die Betroffenen eine unerträgliche Isolation bedeuten mag. An dieser Stelle jedenfalls ist auch der Islam daraufhin zu befragen, wieweit seine Glaubenssätze die Unfähigkeit zur Integration begünstigen. Mit Sicherheit trägt das gewöhnlich völlig unreflektierte Superioritätsbewusstsein sehr vieler Muslime zur gewollten wie ungewollten Isolation bei. Es leitet sich her aus Koranversen, die besagen, dass Mohammed das Siegel der Propheten ist (33,40), dass die Gläubigen im Koran das Gotteswort selbst und die von Gott auserwählte Religion haben (5,3), dass sie die beste Gemeinde sind, die jemals auf

A.1 Nermin Abadan, 1964, S. 205;

A.2 Ein Musterbeispiel dafür ist ein Flugblatt des Vereins zur Förderung der Hagia Sophia-Moschee, in: Begegnung § 11.1, S. 39-43.

A.3 Vgl. Jan Vink: Scharfe Kritik an Koranschulen; in: Informationsdienst zur Ausländerarbeit 2/1979, S. 108-112, hier S. 111

der Welt bestand (3,110), dass sie feste Hoffnung auf das Paradies haben dürfen (15,47 f.) usw. Einige Interpreten gehen so weit, von diesem Überlegenheitsbewusstsein der Muslime her die Unfähigkeit des Islams zur Anpassung und seine grundsätzliche Disposition zur Ghettoisierung zu erklären ¹⁾. Darüber hinaus wird wiederum insbesondere dem türkischen Islam vorgeworfen, er sei "in keiner Weise integrationsfördernd" ²⁾, sondern mache nur gerade die Isolation seiner (Streng-)Gläubigen in der Fremde durch Sinngebung und Förderung des Zusammenhalts erträglicher. Der türkische Islam wird ohnehin noch ausführlicher zu behandeln sein, daher genügt es an dieser Stelle, auf drei weitere Merkmale hinzuweisen, die für die türkisch-islamische Diaspora typisch sind:

1. Es fehlt eine allseits anerkannte und massgebliche geistliche Führung. Weder in der Türkei noch in Westeuropa gibt es eine mit Fragen der Diaspora befasste theologische Leitung.

2. Demzufolge fehlt auch Personal, das im Sinne der Diasporagemeinden eine "positive islamische Erziehung" gewährleisten könnte ³⁾.

3. In traditionellen Gesellschaften dient die Religion als Basis für die individuelle und kollektive Identität. In dieser Funktion hilft sie die Kluft zwischen Elite und Masse zu überbrücken. Ist die Religion dagegen nur in der Masse stark ausgeprägt, in der Oberschicht aber z.B. durch fremde Einflüsse diffus und unverbindlich geworden, dann stauen sich ⁴⁾ explosive Kräfte in der Unterschicht auf. Religion fungiert also -wenigstens in der islamischen Welt- auch als Charakteristikum sozialer Klassen. Tatsächlich trägt der Islam der türkischen Wanderarbeitnehmer in Westdeutschland deutliche Anzeichen einer Unterschichtsideologie an sich.

In der türkisch-islamischen Diaspora kommen alle diese Merk-

A.1 Vgl. J. Bouman, 1983, S. 63;

A.2 Hanns Thomä-Venske, in: Begegnung (1981), § 2.8., S. 10-11;

A.3 ebd., S. 11;

A.4 Vgl. Binnaz Toprak 1981, p. 125; diese religionssoziologische Theorie wird durch das Beispiel Iran seit 1979 bestätigt.

male zusammen, wobei zu beachten ist, dass es hier nicht um eine Unterschicht im soziologischen Sinne geht, sondern um regional weitverteilte Minderheitengruppen innerhalb oder noch unterhalb der Unterschicht des Aufnahmelandes. Dadurch wird das soziale und religiöse Konfliktpotential dieser Gruppen keineswegs verringert, denn es kommt ja der Druck durch mehrfache Unterprivilegierung hinzu, nämlich als Minderheit mit eingeschränkten Rechten und geringstem sozialen Ansehen in einer sich überall überlegen fühlenden, indifferenten Mehrheit mit erheblich anderer Kultur ohne soziale Mobilitätschancen überleben zu müssen. Addiert man noch die Momente der historisch begründeten Überlegenheitsideologie ¹⁾, des im Glauben begründeten Superioritätsbewusstseins und der Rückkopplungseffekte von allen möglichen Reislamisierungsbewegungen ²⁾, dann kann man sich leicht vorstellen, welch ein bedenklicher Konfliktstoff sich in so manchen islamischen Exilgruppen bzw. Diasporagemeinden zusammenmischt.

Bevor jedoch aus allen diesen Überlegungen ein religionssoziologisch begründetes Bild der islamischen Diaspora am Beispiel der türkischen Gastarbeiter abgeleitet wird, muss man sich vergegenwärtigen, dass ein Kulturkonflikt im vollen Sinn des Wortes noch gar nicht stattgefunden hat. Denn die westeuropäische säkularisierte Form des Christentums und die türkische Version des Islams sind sich ausser sporadisch und punktuell noch nicht wirklich begegnet, und es wird auch keine Gelegenheit dazu geben, solange die türkische Seite dem typischen Einwandererschicksal der Marginalisierung ausgesetzt ist. Die Geschichte der Migrationsprozesse zeigt, dass grosse Einwanderergruppen erst nachdem sie über ein bis zwei Generationen in der Slum-Kultur des Aufnahmelandes überlebt haben, in das eigentliche Konfliktfeld zwischen die fraglichen Kulturen getreten sind ³⁾.

Die religionssoziologische Vorstellung vom Islam in der Dia-

A.1 Siehe oben Absatz a), S. 7-8

A.2 Siehe oben Absatz b), S. 8-10

A.3 Vgl. A.N.J. den Hollander 1955, S. 180-181, wo die Begleiterscheinungen der Einwanderung in die USA dargestellt werden.

spora wird also zumindest zwei Komponenten umfassen müssen, nämlich einmal die Kenntnis von den Regeln der Wanderungsbewegungen ¹⁾ und zum anderen das Grundwissen über Wesensmerkmale des Islams in seinen jeweiligen gesellschaftlichen Ausprägungen. Auf der Grundlage dieser beiden Voraussetzungen erst können weitere Erscheinungen wie politische Einflüsse und die Induktionsprozesse analysiert werden, die zu neuen Entwicklungen führen. Aus diesem Blickwinkel werden wir auf den türkischen Islam im allgemeinen und die religiöse Erziehung im besonderen in den folgenden Kapiteln eingehen. Das Stichwort "Konflikt" in den Zusammensetzungen Konfliktstoff, Konfliktpotential und Kulturkonflikt eignet sich zusammen mit den Begriffen Isolation, Sozialkontrolle und Getto, diese Betrachtung zusammenzufassen. Also auch unter religionssoziologischer Fragestellung zeigt sich noch kein positives Bild vom Islam in der Diaspora.

Der nicht unter Migrationsbedingungen hierher gekommene, nicht über Jahrhunderte gewachsene und daher vom türkischen sehr verschiedene deutsche Islam ist absichtlich in diese Betrachtung nicht einbezogen worden. Auch die Haltung der deutschen Öffentlichkeit gegenüber den beschriebenen Phänomenen wurde hier nicht berührt, denn es geht in diesem Kapitel ja erst um Vorfragen. Abschliessend soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass die Dinge auf dem Feld dieser Betrachtung in vielerlei Hinsicht nach den Regeln soziologischer Erkenntnisse zu verlaufen scheinen, aber dennoch in einer Dynamik völlig offener Entwicklungsmöglichkeiten stehen. Die Geschichte des Islams in der Diaspora pluralistischer Gesellschaften ist noch sehr jung, und die Erforschung der mehr oder weniger "konflikt"-beladenen Integrations- oder Isolationsversuche hat gerade erst begonnen ²⁾.

d) Es kann nicht verwundern, dass angesichts der gerade angesprochenen "konflikt"-trächtigen Situation des Islams in der

A.1 Eigentlich geht es dabei um den Sonderfall der Arbeitskräftemigration, für die in mancher Beziehung eigene Regeln gelten.

A.2 Vgl. Hanns Thomä-Venske 1981, S. 157 (= Begegnung 11.1., S. 59)

westeuropäischen und westdeutschen Diaspora von einigen, bezeichnender Weise selbst betroffenen Muslimen Kritik mit Blick auf den Weltislam geübt wird. Mit der schon fast üblichen naiven Überheblichkeit spricht ein Mitarbeiter des Publikationsorgans der zentralen islamischen Religionsbehörde in Ankara, der den Anspruch erhebt, über die Verhältnisse in Deutschland zu berichten¹⁾, von der raschen Verbreitung des Islams unter den Deutschen. Die Anfang der achtziger Jahre angeblich 600.000 Personen umfassende deutsche Muslimgemeinde wird in Beziehung gesetzt zu den etwa 1,5 Millionen in der Bundesrepublik lebenden Türken. Es ist nicht sicher, was mit dieser mehr als hundertfach zu hoch angesetzten Zahlenangabe (Anm. 2) bezweckt werden soll, falls es sich dabei nicht nur um einen Druckfehler handelt. Man geht offensichtlich davon aus, die türkischen Gastarbeiter würden die Deutschen schon der Überlegenheit des Islams irgendwie zuführen.

Das sieht ganz anders der muslimische deutsche Journalist und Beauftragte des Islamischen Weltkongresses, Muhammad Salim Abdullah. Nach seinen Worten spielt sich hier für die muslimischen Arbeitsmigranten "ein Drama grössten Ausmasses ab", denn sie sind gezwungen, "ohne ausreichenden theologischen Hintergrund ... zu ihrer verlorengegangenen religiösen Identität zurückzufinden und gleichzeitig mit der technischen Zivilisation in einer ihnen sozial und kulturell fremden Umwelt zu bestehen"³⁾. Unter dem Druck der ungewohnten Arbeitswelt und in Unkenntnis der Flexibilität der islamischen Glaubensvorschriften ziehen sie sich entweder in ihr "selbstgewähltes Ghetto" zurück oder kehren sich von ihrem Glauben ab, und die Zahl derer, die auf diese Weise der islamischen Gemeinde verloren gehen, sei im Steigen begriffen⁴⁾. Fast noch bedrohlicher sieht der Islamische Weltkongress die Lage: Nach einem Bericht vom Januar 1973 sei damit zu rechnen, dass viele von

- A.1 Mehmet Erkal, in: Diyanet Gazetesi No. 282, 8/82, S. 18-20;
 A.2 Vgl. S.1, Anm. 1; die Zahl der deutschen Muslime wird aber oft auf nur höchstens 5000 geschätzt!
 A.3 M.S. Abdullah 1983, S. 19; auch S. Balić spricht von "Drama".
 A.4 M.S. Abdullah 1982, S. 32

den unter Christen und Atheisten aufwachsenden muslimischen Kindern bald für den Islam verloren sind ¹). In einer Umwelt, in der der Islam keine Selbstverständlichkeit ist, fällt das korrekte Befolgen der Glaubensregeln allen Muslimen schwer, und manchen werden sie durch besondere Umstände sogar unmöglich gemacht. Der aufgeklärte und in seinem Glauben gut bewanderte Muslim weiss zwar um die Möglichkeit der Befreiung von unerfüllbaren rituellen Pflichten, aber längst nicht jeder Muslim verfügt über solche "Interpretationsfähigkeit" gegenüber seinem Glauben. Wenn solch übereifrige, orthodoxe oder über die Weite ihrer Religion nicht ausreichend informierte Gemüter mit der Erziehung von Kindern zu tun bekommen, was übrigens durchaus nicht ungewöhnlich ist, dann werden die Kinder an dem vermittelten starren Glauben entweder verzweifeln oder sich vor allen Umwelteinflüssen fernhalten und in die Isolation des Gettos zurückziehen. Der Getto ist keine Lösung auf Dauer und im Grunde ja nur ein Rückzugsgebiet. Viele sehen daher in einer zeitgemässen islamischen Erziehung die einzige Chance für ein Überleben der islamischen Diaspora in der modernen Zivilisation Westeuropas ²).

Woher soll aber die geistliche Führung kommen, die den Muslimen in der Diaspora Beistand und Auskunft erteilt über die erschwerten Hygiene- und Speisevorschriften, über die Verantwortbarkeit des Fastens, die Verbindlichkeit der Gebetszeiten und viele andere Fragen, wenn nicht von den theologischen Hochschulen der islamischen Länder ³)? Die aber scheinen so sehr mit anderen Aufgaben beschäftigt und in ihrem Traditionalismus befangen zu sein, dass sie die "Diaspora" als Problemstellung noch gar nicht erkannt haben. Die Gemeinden im westlichen Ausland werden bisher bestenfalls nur wie die

-
- A.1 Wiedergegeben bei M. Mildner: Hinduismus-Buddhismus-Islam in Deutschland, in: Information Nr. 53 der EZW, Stuttgart 1973, S. 24-26 (besonders S. 25).
- A.2 Im Anschluß an mehrere Publikationen von Smail Balić wird diese Anschauung vertreten von P. Schmuck und C. Elsas. Atilla Yakut (1983, S. 143) sieht weniger die Lösung als die Probleme.
- A.3 So scheint sich das Mildner in einer Sendung vom Deutschlandfunk am 29.6.83 vorgestellt zu haben.

islamischen Kerngebiete mit Personal und Material versorgt. Und so entsteht bei den türkischen, aber auch bei den anderen und insbesondere deutschen Muslimen das Gefühl, "dass man sie allein gelassen hat; sie stehen den neuen Gegebenheiten ihrer Umwelt hilflos gegenüber und ziehen sich daher allzu leicht in ein selbstgewähltes Ghetto zurück" ¹). Somit bestätigt die Kritik mit Blick auf den Weltislam, was im wesentlichen auch die vorangegangenen Fragestellungen gezeigt haben. Die sich ausserhalb des "Daru'l-Islam", des ehemaligen islamischen Herrschaftsbereichs mit seinen geschlossenen muslimischen Bevölkerungen und den heutigen islamischen Staaten, aus verschiedenen Gründen ergebende Hilflosigkeit der Muslimgemeinden ist ein Umstand, der sie offenbar anfällig für isolationistische Tendenzen macht. Mit einiger Berechtigung lässt sich auch das historisch, politisch oder aus dem Glauben selbst begründete Überlegenheitsgefühl vieler Muslime als Anzeichen jener Hilflosigkeit auffassen. Andererseits dürfen die Augen nicht davor verschlossen werden, dass Superioritätsbewusstsein nicht etwa nur eine Erscheinung im Diaspora-Islam, sondern ein sehr wesentliches Identitätsmerkmal in vielen islamischen Völkern ist. Dieser wichtige Umstand kann hier nicht eingehend erörtert werden, doch ist für diesen Zusammenhang festzuhalten, dass hierbei die von vielen noch erlebte Befreiung von den Kolonialmächten eine Rolle spielt. Ferner geht es auch um das Bedürfnis nach Kompensation angesichts der immer noch erfahrbaren Überlegenheit des Westens. Diese beiden Elemente kennzeichnen u.a. die Reislamisierungsbewegungen und geben der genannten dritten Komponente, nämlich dem Bewusstsein von Überlegenheit aus dem Glauben, noch ein besonderes Gewicht, indem sie politische Ansprüche und den islamischen Glauben zu einer stosskräftigen Ideologie verbinden. Kann man nun aber einem auf kompensatorische Ideologien angewiesenen Weltislam verdenken, dass er seine Diaspora-Gemeinden nicht in der von ihnen erwarteten Weise unterstützt und leitet? Ist nicht vielmehr der Diaspora wie dem Weltislam ein ungeheures Problem gemeinsam, nämlich die erst noch zu vollbringende Überwindung

A.1 M.S. Abdullah: "Islam und die moderne Arbeitswelt in Europa", in Fremde Welt Islam, hrsg.v. A.Scholl, Mainz 1982, S. 45 f.

des postkolonialen Zeitalters? So gesehen gewinnt das Verhältnis von Diaspora und Kerngebiet im Islam einen neuen Ausdruck, indem keine Abhängigkeit der ersteren vom letzteren, also auch keine Fürsorgeverantwortung des Weltislams mehr gegenüber den Gemeinden in der pluralistischen Fremde besteht.

e) In der Auseinandersetzung mit den Einflüssen westlicher Technik und Zivilisation wird in den islamischen Ländern auf mehreren Ebenen ¹⁾ bis hin zur Tagespresse und den Schulbüchern die umgekehrte Richtung der orientalischen Beeinflussung Europas während des Mittelalters herausgestellt. Nicht nur die Reislamisierungsbewegungen allein verlangen nach der baldigen Wiederkehr einer Zeit grosser Stärke der islamischen Welt, in der sich auch der Westen wie in alten Zeiten nach ihr richten muss. Die Fundamentalisten meinen, dieses Ziel durch Neubelebung des alten Glaubensverständnisses und der klassischen islamischen Gesellschaftsordnung erreichen zu können. Vertreter der iranischen Revolution ²⁾ meinen sogar, dieses Ziel, der Anbruch einer islamozentrischen Ära, sei schon erreicht. Diese Bewegungen dürfen jedoch nicht den Blick auf die Wirklichkeit vieler anderer islamischer Länder versperren, in denen eher gegenläufige Tendenzen am Werk sind. Wie oben gesagt, ist das postkoloniale Zeitalter noch nicht überwunden, und das Zusammentreffen mit der Moderne hat zwar schon mehrere bedeutende Aufklärer in einer Reihe islamischer Länder hervorgebracht, jedoch scheint so etwas wie eine Aufklärungsepoche gerade erst voll eingesetzt zu haben. Das durch diese einleitenden Sätze skizzierte Phänomen berechtigt dazu, das Verhältnis von islamischer Diaspora und Ökumene auch unter kulturanthropologischen Aspekten anzugehen, wobei wir uns von vornherein auf akkulturationsorientierte Beobachtungen beschränken wollen.

Viele, vielleicht sogar alle, muslimischen Staaten erleben den Konflikt zwischen modernistisch und traditionalistisch einge-

A.1 Auf intellektueller Seite z.B. Mohammad Abediseid (Marokko) in Weltmacht Islam? Ein Symposium; Landau 1983, S. 105-132 (105 ff.)

A.2 Vgl. Mehdi Navab: Warum erregt die islamische Revolution in Iran die Gemüter?; in: Weltmacht Islam?, a.a.O., S. 133-152

stellten Teilen ihrer Gesellschaft. Auf die in dieser Hinsicht besonders wichtige und interessante Türkei werden wir im nächsten Kapitel ausführlich eingehen. An dieser Stelle sind drei ganz andere und ebenfalls sehr aufschlussreiche Beispiele heranzuziehen. So band sich 1972 die Regierung Indonesiens, wo der Islam Staatsreligion ist, aussenpolitisch noch enger an die Gemeinschaft muslimischer Staaten, während sich gleichzeitig die Regierungspartei für ein säkularistisches Programm mit strikter Trennung von Staat und Religion aussprach ¹). Und während sich die Regierung Sudans immer weiter ins reislamistische Lager begibt, ist dort trotz der Macht der Muslimbrüder die langfristig als sehr wichtige Opposition geltende Bewegung der "Republikanischen Brüder" herangewachsen. Der im Zusammenhang mit der Diaspora-Problematik wichtigste Programmpunkt dieser sogenannten "Dschumhūriyūn" ist ein Modell der Toleranz gegenüber den nichtmuslimischen Minderheiten, das den Muslims in mehrheitlich nichtmuslimischen Staaten ermöglichen soll, zur Erleichterung ihrer Situation darauf hinzuweisen. Ein deutscher Muslim geht sogar so weit, diese Partei "als Zentrum der weltweiten islamischen Reformbewegung" zu betrachten ²). Der dritte Fall schließlich betrifft die zahlenmässig sehr starke muslimische Minderheit in Indien. Dieses ausserordentlich multiethnische und multikulturelle Land wird nach dem staatsrechtlichen Muster einer westlichen Demokratie regiert. Die dort aus historischen und sozialen Gründen sehr problematische, aber dennoch geglückte Integration der Muslime in den pluralistischen Staat kann zweifellos als ein äusserst wichtiger Modellfall gewertet werden ³).

In der Tat bekommt die islamische Diaspora unter der Voraussetzung ihrer aus eigener Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse über die Möglichkeiten und Wege zur Integration in nichtmus-

-
- A.1 Dargestellt nach einem ausführlichen Bericht von "Kirche und Welt" 1972, abgedruckt in Lothar Schmalfluss: "Die Welt des Islam" (Schülerheft für den christl. RU), Göttingen 1974, S. 6;
- A.2 Khalid Duran (= Detlev Khalid), 1984, S. 377 u. 379;
- A.3 D. Khalid, in: Begegnung § 9, S. 20-23, hier S. 22; ders. in Weltmacht Islam?, Landau 1983, S. 164-166.