

## Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste

Werner Schiffauer

Am Dienstag, den 2. November 2004 wurde Theo van Gogh von Mohammed Bouyeri ermordet; am Wochenende darauf griffen einige konservative Politiker, darunter Annette Schavan, Günther Beckstein und Wolfgang Bosbach das Thema auf und warnten vor einer ähnlichen Tat in Deutschland. Die Presse berichtete ausführlich darüber, was wiederum andere Politiker dazu brachte, sich zu dem Thema zu äußern – meist dahingehend, dass die multikulturelle Gesellschaft gescheitert sei und Integrationsbereitschaft eingefordert werden müsse. Auch dies fand Eingang in Pressemeldungen. Obwohl es keinerlei konkreten Hinweis auf ein ähnliches Attentat in Deutschland gab, beschäftigte der Fall ca. zwei Wochen die deutsche Öffentlichkeit.

Zu ähnlichen Pressewellen führten 2003 die »Kopftuchaffäre«<sup>1</sup> und 2005 der Mord an Hatun Sürücü sowie die Debatte um eine islamische »Parallelgesellschaft«. Wieder spielten sich Politiker und Journalisten die Bälle zu. Auffallend ist, dass sich diese Berichterstattung grosso modo bemerkenswert von derjenigen etwa nach dem 11. September oder auch nach den Anschlägen in der Londoner U-Bahn unterschied: Während nach den wirklich bedrohlichen Ereignissen in der Regel Fachleute gefragt wurden, und das Bedürfnis nach Expertise die Berichterstattung charakterisierte, dominierte bei den oben genannten Medienereignissen der Meinungsjournalismus.

Pressewellen dieser Art sind Ausdruck von gesellschaftlicher Angst. Cohen (1972) prägte für sie den Begriff der »moral panic«, ein Begriff, der später von Gode und Ben Yehuda (1994) aufgegriffen und systematisiert wurde. Der Begriff bezieht sich auf kollektive Hysterien, die offenbar periodisch in Zivilgesellschaften auftauchen. Ein historisches Beispiel stellt die Kommunismuspanik der McCarthy Ära dar. Das Verhalten und die Überzeugungen einer Gruppe rücken plötzlich in das Zentrum des öffentlichen Augenmerks: Phänomene, die vorher allenfalls zu Irritationen geführt haben, werden plötzlich zum zentralen Problem, wenn nicht zur entscheidenden Gefahr für die Zivilgesellschaft erklärt. Sie werden einer Gruppe zugerechnet, die damit zum öffentlichen Feind erklärt wird. Dabei gibt es einen weitgehenden Konsens, der ansonsten einander mit Distanz gegenüberstehende politische Lager umfasst: Rechte und linke Journalisten, Politiker, Sicherheitsbehörden und Wissenschaftler sind sich in einem überraschenden Ausmaß einig. Auch eine hohe Bereitschaft, Gerüchten zu glauben, ist bezeichnend dafür. Existierende Gefährdungen werden zum Teil maßlos übertrieben, differenzierende Meinungen

---

1) Zur Berichterstattung über die Kopftuchaffäre siehe Amir Moazami (2006) und Oestreich (2004).

dagegen als absurd oder grenzenlos naiv stigmatisiert. Kurzum: Eine ganze Gesellschaft rückt gegenüber einer Außenseitergruppe eng zusammen.

In diesem Text werde ich in einer Hauptthese und drei Korollarthesen Überlegungen zur Natur der durch den Islam ausgelösten gesellschaftlichen Angst anstellen. Dabei möchte ich dreierlei zeigen. Erstens: Die gesellschaftliche Angst, die wir im Augenblick erleben, hat reale Gründe. Sie liegen in der wachsenden Heterogenität der Gesellschaft, die diese vor neue Herausforderungen stellt und neue Antworten verlangt. Dabei spielt es eine entscheidende Rolle, dass die Gesellschaft der Bundesrepublik sich gegenwärtig der Tatsache bewusst wird, zu einer Einwanderergesellschaft geworden zu sein, und zu realisieren beginnt, dass dies maßgebende Konsequenzen für die politische Kultur haben wird. Zweitens: Gleichwohl werden die Probleme kaum – oder nur ausnahmsweise – als solche benannt. Sie werden vielmehr auf Nebenschauplätzen ausgetragen und machen sich oft an Phänomene fest, die sich zur Symbolisierung eignen, aber nicht den Kern der Probleme tangieren. Drittens: Die angstbestimmte Reaktion hat oft nicht intendierte Konsequenzen. Sie trägt in der Regel nicht zur tatsächlichen Lösung der Probleme bei, sondern verschlimmert sie oft – auch wenn die politischen und journalistischen Wortführer für sich in Anspruch nehmen, «endlich» auf Probleme hinzuweisen, die bislang verharmlost oder schön geredet wurden.

*Die Hauptthese: Die Ursachen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Angst liegen in der Tatsache, dass die Einwanderung tief greifende Auswirkungen auf die politische Kultur haben wird.*

In diesem Text vertrete ich die These, dass die Attentate vom 11. September 2001 zwar der Anlass, nicht aber die eigentliche Ursache für die gegenwärtige Angst vor dem Fremden sind. Sie entfalteten ihre Wirkung, weil sie an ein grundlegendes gesellschaftliches Unbehagen anknüpften – nämlich die Angst vor dem Fremden, «der heute kommt und morgen bleibt» (Simmel 1908). Diese Angst bezieht sich darauf, dass immer mehr Einwanderer Staatsbürger werden und als solche beginnen, ihre Rechte aktiv wahrzunehmen und gestaltend in die Politik einzugreifen.

Dies bedeutet massive Veränderungen in Bezug auf die Figuration von Etablierten und Außenseitern (Elias 1993). Die Modelle des Umgangs mit dem anderen, die sich über die Jahre eingespielt haben, drohen obsolet zu werden. Klassischerweise wurden die Einwanderer mit der deutschen Gesellschaft assoziiert, jedoch nicht in sie integriert oder assimiliert. Dies war besonders deutlich auf dem Feld der Politik zu beobachten. Es spielte sich vielerorts ein Patronagesystem ein. Migranten, die beispielsweise die Errichtung einer Moschee anstrebten, waren gut beraten, (ethnisch) deutsche Politiker zu finden, die ihre Interessen aufgriffen und gegenüber anderen vertraten. Sie waren ebenfalls gut beraten, sich nicht auf ihr formales Recht zu berufen, sondern ihren nachgeordneten Status als Gäste anzuerkennen? In gewissem Sinn war dieses Patronagesystem im Amt der Ausländer- bzw. Inte-

2) Hüttermann (2006) zeigt in seiner sublimen Analyse eines Moscheekonflikts, wie das Zusammenspiel von formalem Recht, verankertem Gastrecht und lebensweltlich sedimentierten Gerechtigkeitsprinzipien (wie etwa das Reziprozitätsprinzip) die Art und Weise bestimmen, wie der auf die Einbeziehung des Fremden gerichtete Rangordnungskonflikt abläuft.

grationsbeauftragten institutionalisiert, der als Ombudsmann für Einwanderer auftrat und ihre Belange gegenüber staatlichen Institutionen vertrat. In klarer Form benannte der Kreuzberger SPD-Kandidat für den Bundestag 2005, Ahmet Yildirli, diese Situation:

«Die Migranten waren immer Objekte der Politik. Irgendwann haben sie dann gesagt: «wir wollen Subjekt sein, natürlich nicht so explizit, aber durch ihr Handeln: «wir wollen Subjekte sein. Wir wollen mitbestimmen, mitgestalten, oder auch einfach bestimmen. Das wird nicht gern gesehen. (...) Wenn wir uns als Objekte belassen, sind wir nett und gut. Aber wenn wir versuchen, Subjekte zu werden, oder als emanzipierte Menschen auftreten, wird es nicht gern gesehen, auch heute nicht.»<sup>3</sup>

Mit der zunehmenden Zahl von Einbürgerungen wächst die Sorge vor einer kritischen Masse, die dieses eingespielte System zum Kippen bringen könnte<sup>4</sup>. Die Neubürger können jetzt für sich selbst beziehungsweise über ihre eigene Organisation sprechen – und den Raum der Politik mitgestalten. Damit drohen die eingespielten Disziplinierungs- und Kontrollmechanismen wegzufallen, die mit dem Patronagesystem gegeben waren.

Seit dem 11. September macht sich die Beunruhigung über die neue Rolle der neuen Bundesbürger besonders an den Muslimen fest. In ihnen verdichtet sich die Bedrohung durch Differenz und gewinnt Gestalt. Dies liegt zunächst daran, dass der Islam, wie jede Religion, ein Symbolsystem zur Verfügung stellt, mit dem sich Differenz formulieren und das Festhalten an ihr legitimieren lässt. Hinzu kommt, dass sich islamische und westliche Gesellschaft jahrhundertlang gegeneinander definiert haben. Aus europäischer Sicht war der muslimische Andere – die islamische Welt gefährliche, später der schwache, zurückgebliebene Andere – die islamische Welt gilt heute als arm, prä-modern und hoffnungslos zurückgeblieben. Aus der islamischen Sicht war der Europäer derjenige, der einerseits religiös auf niedriger Stufe zurückgeblieben war, aber gleichzeitig auch der koloniale Eroberer. Auf beiden Seiten wird die Macht des jeweils anderen sehr bewusst und nicht selten übertrieben wahrgenommen. Vor allem existiert der Argwohn, dass es dem anderen im Prinzip nur um die Durchsetzung des eigenen Wertesystems gehe. Dieser Generaldverdacht hat auf der europäischen Seite nach dem 11. September Nahrung erhalten. Mit der Einbürgerung einer zunehmenden Zahl von «Muslimen» gewinnt das Problem der Ambivalenz des Fremden an Prägnanz, das Zygmunt Bauman (1991) so glänzend analysiert hat. Durch diesen Akt werden Personen, die bislang als Andere im «Außenbereich» der islamischen Welt angesiedelt waren, zum Teil des Binnenraums. Wenn das Andere sich im Inneren des Eigenen wieder findet, wird die weltordnende Funktion von Innen und Außen in Frage gestellt. Muslime sind weder Freunde, denn sie stehen für eine Kultur, die nach wie vor als das Gegenstück zum «christlichen Okzident» gesehen wird; noch sind sie Feinde, denn sie leben in Deutschland, die deutsche Gesellschaft braucht ihre Dienstleistungen, und ihre Heimat ist Deutschland. Mit der Einbürgerung wird dieser Zustand nun auf Dauer gestellt.

Es scheint jedoch, als sei die Verdichtung der Ambivalenz des Fremden im Muslim selbst ein Teil des Problems. Dies lässt sich an der Schule entfalten, einem der

3) Unveröffentlichtes Interview mit Alke Wierth 2004.

4) Zur Theorie des Kipppunkts siehe Gladwell (2000).

Schlüsselbereiche, in denen der Konflikt von Mehrheitsgesellschaft und Migranten besonders deutlich wird. In den Einwanderervierteln der Großstädte gibt es immer mehr Schulen, in denen die Mehrheit der Kinder einen Migrationshintergrund hat. Diese Schulen haben mit einer Vielzahl von Problemen zu kämpfen, die zum Teil mit der sozialen Lage (Unterschichten- und Arbeiterfamilien mit entsprechend niedrigerem sozialen Kapital) und zum Teil mit der Einwanderungsgeschichte (Sprachkompetenz der Eltern), zum Teil mit dem Milieu (Ghettokulturen; Jugendkulturen) zusammenhängen. Seit dem 11. September gibt es die Tendenz, die Schwierigkeiten mit den Schülern (Gewaltprobleme, Verweigerung) auf den Islam zurück zu führen. Dies bedeutet eine deutliche Verschiebung in der Art der Komplexitätsreduktion: Bei unserer Untersuchung Mitte der neunziger Jahre an einer Neuköllner Gesamtschule waren ähnlich gelagerte Probleme noch als »Ausländerprobleme« codiert worden (Schiffauer u.a. 2004); eine Codierung, die ihrerseits schon die Anfang der achtziger Jahre übliche Interpretation als »soziale Probleme« (Arbeiterkinder- bzw. Unterschichten-/Asylbewerberprobleme) verdrängt hatte. Mit der Rückführung der Probleme auf den Islam wird die Frage der Werteausein- undersetzung zentral. In dieser Sichtweise stilisieren sich beide Seiten als Antipoden. Die Eltern haben das Gefühl, als Muslime nicht respektiert – beziehungsweise genauer: diskriminiert – zu werden. Die Lehrer haben umgekehrt das Gefühl, als Lehrer mit einer religiös bedingten Rückzugs- und Verweigerungshaltung konfrontiert zu werden. In der Wahrnehmung der Eltern verschmelzen die Lehrer mit der »deutschen Gesellschaft« und »dem Westen«; in der Wahrnehmung der Lehrer verschmelzen die Eltern mit »Ausländern« und »Muslimen«, stellt Jonker (2006:18) bei ihrer Untersuchung einer Schöneberger Hauptschule fest. In diesem Zusammenhang werden dann schnell religiös motivierte Haltungen, wie die zunehmende Zahl der Befreiungen vom Sportunterricht oder von Klassenfahrten, zum Symbol für die Misere insgesamt – beides Phänomene, die mit den zentralen Problemen der Schule, wie niedrigem Leistungsniveau und Gewalt, wenig oder nur indirekt zu tun haben. Bei den Lehrern wächst die Tendenz, prinzipielle Grenzen zu ziehen (\*Dies ist eine deutsche Schule\*), was die Lösung praktischer Problemen erschwert.<sup>5</sup> Ein weiteres Problem besteht darin, dass an dieser Schule gesprächsbereite türkische und arabische Eltern, die eine wichtige Brückenfunktion hin zu den Problemfamilien bilden könnten, durch diese Codierung vor den Kopf gestoßen werden, weil sie sich verletzenden Zuschreibungen ausgesetzt sehen. Bei der von uns untersuchten Schule war eine Tendenz zur Lagerbildung unübersehbar: Sie machte die tatsächliche Einigung zwischen Eltern und Lehrern sehr schwierig und führte zu so massiven Irritationen, dass die Gespräche einmal ein halbes Jahr ausgesetzt werden mussten.

An dem Fall lässt sich dreierlei festhalten: 1. Die wachsende – soziale, kulturelle und religiöse – Heterogenität der Gesellschaft wirft erhebliche Probleme auf. 2. Die Identifikation des Islams als eigentlichem Problem bedeutet eine erhebliche Komplexitätsreduktion – sie lenkt von anderen Ursachen ab oder erschwert zumindest

5) In der fraglichen Schule wurde damit der Vorschlag, bei Elternabenden Dolmetscher hinzuzuziehen, abgelehnt – und damit das Sprachproblem grundsätzlich, aber nicht pragmatische Lösungen beim Sportunterricht verhindert.

eine differenzierte Analyse der Interdependenz von sozialen, milieubedingten und religiösen Faktoren. 3. Die Fokussierung auf den Islam trägt nicht nur zur Lösung der existierenden Probleme bei, sondern erschwert im Gegenteil die pragmatische Suche nach Lösungen, weil sie – auf Grund der mit ihr verbundenen Codierung des Problems als Kultur- bzw. Wertekampf – die Lagerbildung befördert, und zwar sowohl auf Seiten der Einwanderer wie auch auf Seiten der Mehrheitsbevölkerung.

Für den Zusammenhang dieses Artikels ist jedoch noch eine andere Konsequenz dieser Codierung entscheidend: Sie ist in sich Angst generierend. Sobald die Probleme auf die Formel des Kampfes der Werte gebracht werden, wird relative Macht zum Problem – und tritt das Schreckgespenst der Majorisierung auf. Statt ein gemeinsames Problem aus unterschiedlichen Perspektiven anzugehen, wird nun schnell gefragt, ob »wir« uns oder »die« sich durchsetzen. Erst in dieser Codierung werden kippende Mehrheiten zum Problem. So artikuliert der CDU-Integrationspolitiker Wolfgang Bosbach<sup>6</sup> die Furcht vor der Majorisierung in der Argumentation, »es« sei schon soweit gekommen, dass muslimische Eltern an einer Kölner Hauptschule, mit dem Argument, sie seien nun in der Mehrzahl, die Forderung aufgestellt hätten, Klassenfahrten abzuschaffen. Es ist in diesem Fall irrelevant, ob der Fall sich so zugetragen hat oder nicht (ich halte es nicht für ausgeschlossen) – bemerkenswert ist die Blindheit in Bezug auf die Wechselwirkungen, die diese Situation erst produzieren.

Die Angst vor der Dominanz der anderen wird durch zwei Phantasmen unterstrichen, die die Macht der Muslime betonen. Das erste bezieht sich auf die Unterstellung der Geschlossenheit des anderen. Den Muslimen wird tendenziell unterstellt, dass sie, etwa in Bezug auf die angeführten Punkte, alle einer Meinung sind. Das zweite Phantasma ist das einer primären Identität: Einwanderer aus muslimischen Ländern werden seit dem 11. September immer häufiger primär als Muslime und erst sekundär als Türken, Iraner, Palästinenser usw. (geschweige denn von anderen Loyalitäten, etwa zu Deutschland) wahrgenommen (Spielhaus 2006): Die Folge dieser Verschiebung ist, dass die Zahl der Muslime nach oben schnell – und damit einhergehend die Angst vor der Majorisierung durch diese.

Diese grundlegende These soll im Folgenden in drei Richtungen weiter ausdifferenziert werden. Ich möchte zeigen, dass die wachsende Heterogenität der Bundesrepublik in mehrfacher Hinsicht eine Herausforderung für die deutsche politische Kultur darstellt. Insbesondere wären folgende Fragen zu diskutieren: 1. Sind die Modelle, mit denen gesellschaftliche Solidarität hergestellt wird, angesichts wachsender Pluralität noch praktikabel? 2. Wird das Staat-Kirchen-Verhältnis, wie es sich in der Bundesrepublik eingespiegelt hat, den Herausforderungen gerecht, die durch die Etablierung neuer Religionsgemeinschaften entstehen? 3. Kann der Wertekonsens, der die Basis der *moral community* Bundesrepublik bildet, auch für Neubürger verbindlich sein? Jede dieser Fragen verdient eine große gesellschaftliche Grundsatzdebatte, die so gut wie nicht geführt wird. Stattdessen dominieren Abwehr und Angst die Diskussion. Sie machen sich am Bild des problematischen

6) Bei einer Diskussion mit Absolventen der AXEL SPRINGER Journalistenschule in Berlin am 16.11.2005.

Muslims fest. Anstatt über Integrationsmodelle zu diskutieren, beschwört man die Angst vor dem illoyalen muslimischen Einwanderer; statt über das Staat-Kirchen-Verhältnis zu debattieren, wird die Angst vor dem unaufgeklärten Muslim betont; statt über die moralischen Grundlagen des Gemeinwesens zu debattieren, wird der antisemitische Muslim zu Thema.

*Korrelarthese 1: In der Angst vor dem Muslim verdichtet sich die Sorge um die Loyalität der Einwanderer*

Befragt man die politische Kultur in Deutschland auf die Art und Weise, wie sozialer Zusammenhalt in einer Gesellschaft freier Bürger hergestellt werden kann, stößt man schnell auf eine bemerkenswerte Denkfigur. Auffällig häufig wird Freiheit in einem Atemzug mit Verantwortung genannt. Diese Assoziation fehlt in den anderen europäischen Staaten nicht völlig, ist aber nicht so prominent. So wird Freiheit in Frankreich primär mit Gleichheit und in Großbritannien mit Unantastbarkeit assoziiert. In Deutschland wird dagegen daran festgehalten, dass nur derjenige in den freiheitlichen Austausch, in dem die Vorstellungen über das Gemeinwohl und die politischen Ziele verhandelt werden, eintreten sollte, der bewiesen hat, dass er zur Verantwortung fähig ist (Schiffauer 1997 a, 1997b, 1997c, Schiffauer u.a. 2002, 2004). Auch kann man hierzulande leicht den Eindruck bekommen, dass die Frage nach den Grenzen der Freiheit die Gemüter mehr bewegt als das Ausbuchtabieren dieser Freiheit. Diesen unterschiedlichen Konnotationen des Begriffs Freiheit korrespondieren unterschiedliche Ideen des *bien commun*. Es scheint mir, dass sowohl in Frankreich wie in England ein Vertrauen existiert, dass sich das Allgemeinwohl einstellen wird, wenn nur die gesellschaftlichen Präliminarien stimmen: In Frankreich, wenn Gleichheit hergestellt ist und sich die einzelnen an die Regeln halten; in Britannien, wenn die Freiheitsrechte unangetastet bleiben und die Regeln des Schlagabtausches eingehalten werden. In beiden Fällen wird (1.) Regelbejahung gefordert, die dann (2.) den geordneten gesellschaftlichen Wettbewerb erlaubt, der dann (3.) zur Herausbildung des Gemeinwohls führt. Dieses Vertrauen fehlt in der politischen Kultur Deutschlands. Die Verpflichtung nur der Spielregel gegenüber erscheint als ungenügend, als »bloß äußerlich«: Vor und neben der Regelbejahung wird eine Identifikation mit dem Allgemeinwohl verlangt (eine »Hingabe an das Ganze« sagt Troeltsch 1925:94). Erst wenn das Allgemeine verinnerlicht ist, kann und darf man gleichberechtigt am politischen System mitwirken. Dieser Konstruktion liegt ein dialektisches Modell von Individuellem und Allgemeinem zugrunde, wie es paradigmatisch u.a. von Schiller (1795/1966) in dessen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen formuliert wurde. Die Idee ist, dass ein zwangloses Verhältnis von individuellen Freiheiten und gesellschaftlichen Verpflichtungen zur Voraussetzung hat, dass das Allgemeine im Partikularen realisiert ist (etwa in der Form des Verantwortungsbewusstseins), und dass das Partikulare im Allgemeinen vertreten ist (etwa in der Form, dass der Religion im öffentlichen Raum eine wichtige Rolle eingeräumt wird).<sup>7</sup>

7) Ein Niederschlag dieses Gedankens ist etwa das Prinzip des Föderalismus oder der Subsidiarität.

Dieses Modell gesellschaftlicher Integration hat zweifellos viele Stärken – z.B. relativ hohes Organisationsvertrauen, Zuverlässigkeit und Berechenbarkeit – wirft jedoch in der Zeit wachsender gesellschaftlicher Heterogenität zunehmende Probleme auf. Diese machen sich an dem Problemfeld Integration von Neubürgern fest. Während man bei Altbürgern davon ausgeht, dass sie selbstverständlicher Teil des Gemeinwesens sind – und man (bis zum Beweis des Gegenteils) davon ausgeht, dass sie sich entsprechend verhalten – ist dies bei den Neubürgern nicht gegeben. Sie müssen belegen, dass sie sich mit dem Gemeinwesen identifizieren. Damit stellt sich das Problem, etwas explizit machen zu müssen, was im Umgang mit Altbürgern implizit unterstellt wird. Aber was kann Identifikation mit dem Gemeinwesen angesichts der Pluralisierung der Bezüge und der Individualisierung der Lebensverhältnisse bedeuten? Die immer wieder unternommenen und immer wieder gescheiterten Versuche, eine Leitkultur zu definieren, reflektieren das Bedürfnis, etwas Allgemeinverbindliches zu benennen, zu dem sich die Neubürger bekennen sollten – etwas, was offenbar »mehr« ist als die »bloße« Integration in gesellschaftliche Teilbereiche wie Ausbildungssystem, Wirtschaft oder Politik. Die Debatten zeigen gleichzeitig die Schwierigkeiten, dieses »Mehr« festzumachen.<sup>8</sup> Ein damit eng zusammenhängendes Problem ist die Allokation von Vertrauen. Der Zugewanderte hat in einer Kultur, in der die Identifikation mit dem Ganzen als Voraussetzung für politische Partizipation gewertet wird, generell einen schwierigen Stand. Kann man demjenigen, der in einer anderen Kultur aufgewachsen ist, eine innere (und deshalb unsichtbare) Bejahung abnehmen? Identifiziert sich der Fremde, vielleicht doch nur äußerlich? Fühlt er sich wirklich dem Gemeinwesen verpflichtet? Es hängt an diesem Phänomen, dass die Gewährung von Staatsbürgerschaft in Deutschland eine Generation länger dauerte als in den anderen europäischen Staaten.

Mit der Muslimisierung des Einwanderers radikalisierte sich das für die politische Kultur charakteristische Problem der Allokation von Vertrauen. Ein erster Versuch, das Problem in den Griff zu bekommen, bestand darin, die Ambivalenz des (muslimischen) Fremden durch eine kategoriale Trennung zwischen dem problematischen – dem »islamistischen« Muslim – und dem unproblematischen Muslim, der den Islam ausschließlich als Religion begriff, gleichsam aufzulösen. Während letzterer in den öffentlichen Austausch einbezogen werden sollte, sollte ersterer ihm nach Möglichkeit fern gehalten werden. Den Islamisten sollte kein Forum – etwa in Funk- und Fernsehen, bei Podiums- oder Dialogveranstaltungen – geboten werden. Ebenso sollten sie von der Staatsbürgerschaft ferngehalten werden. Diese Versuche gab es auch im europäischen Ausland. Sie sind handhabbar, wenn sie sich auf Regelverletzungen beziehen, also wenn jemand zur Gewalt aufruft oder wenn jemand den Islam als unvereinbar mit der Demokratie charakterisiert. In diesen Fällen gibt es objektive, nachprüfbare, in Taten oder Worten sich äußernde Sach-

8) Es dürfte allerdings nicht unmöglich sein. Denkbar wäre es, von einer Pluralität von identifikatorischen Beziehungen (mit dem Stadtteil, der Stadt, der Region, dem Unternehmen, der Religionsgemeinschaft, auch der Nation) auszugehen, Beziehungen die sich überlappen, sich aber nicht mehr zu einer in sich gefügten »Leitkultur« (mit zentralen und nach Priorität geordneten Werten und Grenzen) fügen. Man hätte es mit vernetzten Identifikationen zu tun, die sich nicht mehr auf *einen* Begriff bringen lassen.



verhalte, auf die man sich beziehen kann, um jemanden aus dem gesellschaftlichen Diskurs auszugrenzen. Schwieriger wird die Trennung von problematischen und unproblematischen Muslimen, wenn sich die Unterscheidung auf innere, nicht offen zu Tage liegende Haltungen oder Gesinnungen bezieht. In diesem Fall reicht es dann nicht mehr, wenn jemand sich an die Gesetze hält und sich auch verbal zu ihnen bekennt – es ist ja nicht auszuschließen, dass der Betreffende seine „eigenliche“ Haltung verschleierte. In diesem Zusammenhang wächst die Neigung zu einem verallgemeinerten Misstrauen, die Tendenz, das Manifeste, explizit Gesagte abzuwerten und dahinter eine verborgene Intention zu vermuten. Dem korreliert die Neigung, auf vermeintlich verätherische Zeichen zu achten, mit denen sich der muslimische Gesprächspartner verraten würde. Beispiele finden sich zu Hauf. Besonders deutlich wurde das Kippen von Distanz zu verallgemeinerten Misstrauen im Fall des Vorsitzenden des Zentralrats der Muslime in Deutschland, Nadeem Elyas. Während er bis 2001 als Gesprächspartner geschätzt wurde, wurde nach dem 11. September jeder seiner Sätze auf mögliche Doppeldeutigkeiten abgeklopft. In der *WELT* war vom „doppelten Gesicht des Islam in Deutschland“ die Rede (18.6.2002); die *GAZETTE* sprach von „Gezinkten Karten“ (Dezember 2001): Sein Leben wurde auf Kontakte hin abgeklopft, die er zu Muslimbrüdern oder nach Saudi Arabien hin hatte. Dabei interessiert in diesem Zusammenhang weniger die Frage, ob diese Vorwürfe triftig waren oder nicht (Elyas selbst bestritt sie immer), sondern die Einstellung, die hier zum Ausdruck kam.

Eine Konsequenz war es, das Problem des Misstrauens durch die Stärkung von Überwachung und Kontrolle zu lösen. Die Folge war die Aufwertung der Arbeit des Verfassungsschutzes in den letzten Jahren. Dem Amt wurde von unterschiedlichsten Kreisen der Öffentlichkeit die Kompetenz zugetraut, in der undurchsichtigen Landschaft der islamischen Gemeinde zwischen „Schafen“ und „Böcken“ zu sondieren. Bemerkenswerterweise wurde diese Erwartung auch von Personen an das Amt herangetragen, die, wie linke Journalisten, ihm ansonsten mit Distanz gegenüberstanden. Die Beurteilung des Verfassungsschutzes wurde entscheidend für die Integration in den gesellschaftlichen Austauschprozess. Sie bekam fast den Charakter eines Prüfungszertifikats, das über den Zugang zur öffentlichen Debatte entschied. Organisationen, deren Verfassungstreue in Zweifel gezogen wurde, wurden nicht mehr zu öffentlichen Debatten eingeladen – die Teilnahme an politischen Diskussionen war ebenso unmöglich wie Auftritte im Fernsehen (die Printmedien hatten einen größeren Spielraum). Für eine Organisation, die im Verfassungsschutzbericht genannt war, wurde es sehr schwierig, Veranstaltungsräume anzumieten oder Moscheen zu errichten.

Damit wurde die Sicherheitsperspektive, die das Amt von seiner Aufgabenherstellung her vertritt, auch für zivilgesellschaftliche Aushandlungsprozesse entscheidend (s. Schiffauer 2005, 2006a, 2006b). In diesem Zusammenhang ist vor allem wichtig, dass das Amt sich als „Frühwarnsystem“ versteht und deshalb immer schon aktiv wird, wenn es begründete Verdachtsmomente gibt, dass eine Organisation nicht auf dem Boden der Verfassung stehen könnte. In sein Visier geraten also auch Organisationen, die sich in ihren programmatischen Äußerungen zur Demokratie bekennen, aber auf Grund ihrer Vergangenheit oder ihrer internationalen Verbindungen observiert werden. In Bezug auf deutsche Organisationen ist dies

etwa bei der PDS der Fall; in Bezug auf den islamischen Raum bei der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs oder bei der Islamischen Gemeinde Deutschlands. Für all diese Organisationen gilt aber, dass es in ihnen neben alten Kadern auch starke Reformkräfte gibt. Wenn die Zivilgesellschaft sich nun ihre Perspektive von der Sicherheitspolitik definieren lässt und diese Organisationen aus dem gesellschaftlichen Diskurs ausgrenzt, schwächt sie im Prinzip die dialogbereiten Fraktionen innerhalb dieser Gruppen und stärkt die „hardliner“.<sup>9</sup>

Noch größer als die Übernahme der Sicherheitsperspektive ist das Problem, dass Überwachung und Kontrolle letztlich das Misstrauensproblem nicht lösen können. Es ist schließlich nie ausgeschlossen, dass nicht jemand durch die Maschen der Kontrolle rutscht. Auch wenn eine Organisation nicht im Verfassungsschutzbericht aufgeführt wird, reicht dies in der Regel nicht aus, um die Zweifel zu zerstreuen. Ein deutlicher Hinweis sind die Konflikte um Moscheebauprojekte. Bei der Auseinandersetzung um die Ahmadiyya-Moschee in Pankow-Heinersdorf in Berlin – einer Organisation, gegen die seitens des Verfassungsschutzes nichts vorliegt – wurde zwar von Vertretern der Bürgerinitiative eingeräumt, dass der Hintergrund für den Widerstand möglicherweise ein „diffuses Sammelsurium an Ängsten“ sein könne, „aber kann jemand ausschließen, dass sie nicht begründet sind?“ (SPIEGEL online Politik 13.4.2006). Mit anderen Worten: Ein einmal etabliertes Misstrauen hat die systematische Tendenz, sich immer mehr auszuweiten – d.h. auch bislang unverdächtige Personen und Organisationen einzubeziehen.

Das deutlichste Beispiel für diese Misstrauenskultur liefern jedoch die internen Protokolle der Dienstbesprechungen, die anlässlich des vom Land Baden-Württemberg entwickelten „Gesprächsleitfadens für Einbürgerungswillige“ (der so genannte „Muslimitest“) geführt wurden (Innenministerium Baden-Württemberg AZ 5-1012 4/12). Bei der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts im Jahr 2000 war die Regelanfrage an das Amt für Verfassungsschutz auf Grund des Drucks der CDU aufgenommen worden. Seitdem werden die Anträge auf Staatsbürgerschaft von Funktionsträgern (in manchen Bundesländern auch von einfachen Mitgliedern) von Organisationen, die vom Verfassungsschutz als problematisch erachtet werden, regelmäßig abgelehnt, ohne dass es noch zu einer Einzelfallprüfung kommt (Schiffauer 2006). Diese Praxis ging den Beamten des Baden-Württemberger Innenministeriums nicht weit genug, weil mit ihr die nichtorganisierten, aber konservativen Muslime nicht erfasst würden: „Die Problematik des Verhältnisses von Koran und Grundgesetz ist bekannt. Der Koran ist nicht nur die Heilige Schrift; des Islam entsprechend der Bibel, sondern das unmittelbare Wort Gottes, das alle Bereiche des Lebens regelt. Bei einem Konflikt mit staatlichem Recht muss dieses nach Überzeugung vieler Muslime zurücktreten. Dies ist nach unserem westlichen Staatsverständnis unannehmbar. Da aber niemand erkennen kann, ob ein muslimischer Einbürgerungsbewerber dem traditionellen Verständnis des Koran anhängt oder dem „aufgeklärten“, sog. Euro-Islam, bestehen bei ihm aufgrund dieser Ausgangslage generell Zweifel. Zweifel wohl gemerkt, mehr nicht. Und diese sollen durch das Gespräch ausgeräumt werden.“ (Protokoll, S. 5).

9) Diese Problematik wurde von Präsidenten der Verfassungsschutzämter in Gesprächen eingeräumt. Sie sahen darin eine Funktionalisierung des Amtes, für die sie allerdings selbst nicht verantwortlich seien.

Die Antwort bestand darin, eine »Wissensabfrage« durch eine »Gewissensabfrage« zu ersetzen (Informationsvorlage für die Stadt Heidelberg). Die Fragen des ausgearbeiteten Leitfadens<sup>10</sup> betrafen dabei Punkte, von denen man annahm, dass sie ein traditionelles Verständnis des Koran verraten würden: die Haltung zur Homosexualität (Frage 29), zur Einstellung zu Ehefrau und Tochter (Fragen 6, 7, 13, 14), zum Arztbesuch (12), zur Befreiung vom Sport- und Schwimmunterricht (15), zur Teilnahme an Klassenfahrten (16) usw.

Aber auch die Befragung wird, wie es im Protokoll heißt, keine letzte Klarheit bringen – weil ein »Antragsteller, der nicht auf den Kopf gefallen ist, [sich] die richtigen Antworten zusammen reimen kann« (Protokoll, S.13/14). Der Entwurf sieht also konsequenterweise vor, die Einbürgerung nur vorläufig zu erteilen.

Das Problem solcher Maßnahmen ist, dass sie hochgradig performativ sind – sie bringen zum Teil erst hervor, was sie zu verhindern versuchen. Die darin zu Tage tretende Tendenz, alle Aussagen missstrauisch zu hinterfragen, und die allgemeine Neigung, auf Indizien zu achten, führt leicht zu einem Zirkel, der auf der Seite der Betroffenen Abwehr und den Versuch zur Informationskontrolle auslöst – was wiederum das Misstrauen bestärkt. Die Folge ist der Zerfall zivilgesellschaftlicher Dialogkultur.

Das in den letzten Jahren von Gesellschaft und Staat ausgehende Signal an Muslime, dass sie zu einer Kategorie Bürger gehören, die von Staat und Gesellschaft nicht gewollt wird, produziert Rückzug. Es kam in den letzten Jahren zu einem drastischen Rückgang der Einbürgerungen: seit 2001 insgesamt um ca. acht Prozent (Statistisches Bundesamt; Auskunft von Gerhard Leidner). Dies ist deshalb besonders dramatisch, weil der Rückgang primär auf einen Rückgang der Zahlen von Einbürgerungen aus Staaten mit muslimischer Mehrheit zurückzuführen ist (die Einbürgerungen aus Polen und Russland sind gestiegen). So nahm die Zahl der Einbürgerungen aus der Türkei von Jahr zu Jahr um durchschnittlich 18 Prozent ab (mit steigender Tendenz: im Jahr 2005 ließen sich 26 Prozent weniger türkischstämmige Migranten einbürgern als 2004). Fast bedrohlicher als der Rückgang selbst wirkt die Gleichgültigkeit, mit der dies von der Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen wird.

Die Alternative zu einer Politik der Kontrolle und Ausgrenzung wäre es, in den zivilgesellschaftlichen Prozess einzusteigen, den Benhabib folgendermaßen beschrieben hat: »We have to learn to live with the otherness of others whose way of being may be deeply threatening to our own.« (Benhabib 2005:196): Wie Charles Taylor (1993)<sup>11</sup> sieht sie in der grundsätzlichen Bejahung des Anderen die Basis für politische und moralische Lernprozesse auf beiden Seiten. Dies würde allerdings den Versuch bedeuten, eine Haltung des Misstrauens durch eine des Vertrauens zu ersetzen, mit anderen Worten, dem muslimischen Anderen – bis zum expliziten Beweis des Gegenteils – zu unterstellen, dass auch er verantwortlich am Gemeinwesen mitwirken will. Der zum Fehlschlag verurteilte Versuch, die Ambivalenz des Fremden aufzulösen, anstatt zu versuchen, sie zu akzeptieren und auf dieser Grundlage in Aushandlungsprozesse einzusteigen, entzieht dagegen gesellschaftlichen Lernprozessen die Basis.

<sup>10</sup> Der Fragenkatalog ist unter <http://islam.de/4401.php> im Internet abrufbar

<sup>11</sup> Siehe insbesondere die Diskussion einer positiven Vorannahme bei Taylor (1993:63). Sie ist vorläufig, stellt aber dadurch die Grundlage für einen offenen Austausch dar.

*Korrolarthese 2. In der Angst vor dem Muslim verdichtet sich die Herausforderung, vor die zunehmende religiöse Heterogenität das Verhältnis von Staat und Kirche stellt.*

Ein Bereich, in dem die politische Kultur durch Einwanderung besonders herausgefordert ist, betrifft das Verhältnis von Staat und Kirche. In Deutschland wird dieses Verhältnis als »positive Neutralität« definiert. Der Staat beansprucht, über den und jenseits der Religionsgemeinschaften zu stehen. Gleichzeitig definiert er sich nicht gegen sie wie in Frankreich. Vielmehr wird Religion als eine Quelle staatsbürgerlicher Verantwortung gesehen. Diese Stellung der Religion im Staat wurde besonders nach der Erfahrung des Nationalsozialismus unterstrichen – sie wurde als moralische Instanz betrachtet, die den Einzelnen in die Lage versetzen würde, den Versuchungen des Totalitarismus zu widerstehen und gegebenenfalls gegen ihn Widerstand zu leisten. Ein Ausdruck der ihnen zugeordneten Rolle ist die starke Stellung der christlichen Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts. Insgesamt wird eine dialogische Kooperation zwischen Staat und Kirche praktiziert. In diesem Prozess wurden die Religionsgemeinschaften domestiziert – sie wurden zu »civil religions« (Schiffauer 1997b): Der Religionsunterricht wurde zunehmend zum Ort der gesellschaftlichen Wertevermittlung auf der Grundlage der verfassungsmäßigen Ordnung. In ihm wird das Bockenförde-Theorem, »dass der moderne freiheitliche Staat von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann« (Bockenförde 1981:71) in die Praxis umgesetzt.

Die wachsende religiöse Pluralität bedeutet nun eine Herausforderung für dieses Modell – und zwar auf mehreren Ebenen. Sie wirft die prinzipielle Frage auf, ob das dialogische Modell dazu taugt, auch auf andere Religionen ausgeweitet zu werden. Dies wird gelegentlich so formuliert, dass die »Väter des Grundgesetzes« nicht an den Islam (oder den Zen-Buddhismus, den Shintoismus usw.) gedacht hätten, als die starke Stellung der Religion festgeschrieben wurde. Diese Frage bezieht sich ebenso auf die Inhalte der Religion als auf ihre Verfasstheit: Lassen sich die neuen Religionen ebenso in die Staatlichkeit der Bundesrepublik einbinden wie diejenigen, mit denen das gegenwärtige Staat-Kirchen-Verhältnis ausgehandelt wurde? Ist es gerechtfertigt, andere Religionen zu zwingen, sich nach dem Modell der Kirchen zu organisieren? Eine zweite Frage betrifft die wachsende Zahl der Religionen in der Republik: Die starke Stellung, die den beiden christlichen Kirchen und der jüdischen Religionsgemeinschaft eingeräumt wurde, konfliktiert zunehmend mit dem Gebot der Gleichbehandlung der Religionen – schließlich ist es schwer vorstellbar, dass jeder eine gleichermaßen privilegierte Rolle eingeräumt wird. Diese Frage stellt sich ganz konkret in Bezug auf den Religionsunterricht: Was passiert mit den Ansprüchen der wachsenden Zahl von Schülern, die keiner der großen Religionsgemeinschaften angehören? Wie kann man der religiösen Pluralität gerecht werden, wenn es organisatorisch unmöglich ist, dass jede der Religionsgemeinschaften einen eigenen Unterricht anbietet?

Soweit ich sehen kann, wird diese Frage in der Bundesrepublik nur an wenigen Orten diskutiert. Auseinandersetzungen wie diejenige um den Ethikunterricht in Brandenburg erwecken vielmehr den Eindruck, dass die Kirchen alles daran setzen, ihren Status zu verteidigen. Dies führt in eine Zwickmühle: Man will so weitermachen wie bisher, man will aber auch die anderen Religionsgemeinschaften

nicht diskriminieren. Die ungelöste Spannung scheint sich dann zu entladen, wenn Angehörige anderer Religionsgemeinschaften – und hier insbesondere Muslime – für ihre Angelegenheiten vor Gericht gehen und für sich die Rechte durchsetzen, die «eigentlich» für die Kirchen gedacht waren. Aufschlussreich ist beispielsweise der Kommentar des Islamreferenten der Friedrich-Ebert Stiftung – und damit Vorredners der SPD – Johannes Kandel:

«Muslimische Spitzenvertreter sollten daher auch bereit sein, einmal zu fragen, was an den eigenen religiös-kulturellen Praktiken in nicht-muslimischer Umgebung anstößig sein könnte (z.B. Muezzinruf, Schächten) und wie eine auf Akzeptanz gegründete Balance zwischen islamischen kulturellen Praktiken und den Kulturen der Mehrheitsgesellschaft hergestellt werden könnte. Stattdessen versuchen sie *ihre* Interpretation von Islam vor deutschen Gerichten durchzusetzen. (...) Warum verfolgen muslimische Spitzenverbände mit eiserner Beharrlichkeit bis zum Verfassungsgericht die Durchsetzung ihrer Interpretation des rituellen (betäubungslosen) Schlachten (Schächens)? Es hätte auch weniger konfrontative Alternativen gegeben, zumal eine große Zahl von Muslimen die vorherige Betäubung von Opfertieren akzeptiert. Was treibt eigentlich die Spitzenverbände dazu, das Kopftuch zum Zentralsymbol für die Akzeptanz ihrer Religionsgemeinschaft und den Gradmesser für Toleranz und Religionsfreiheit zu stilisieren? (...) Was hier stattfindet, ist einerseits Kampf um Behauptung und Dominanzstreben (...), andererseits geht es um die Politisierung von kulturellen Differenzen» (Kandel, o.J. S. 6f.).

An diesem Abschnitt ist bemerkenswert, wie das Recht des Staatsbürgers, die Gerichte anzurufen, für Einwanderer argumentativ ausgehebelt wird. Zunächst unterliegt ihm eine deutliche «Wir – Sie»-Unterscheidung. Es sind nicht Deutsche muslimischen Glaubens, die ihnen zustehende Rechte in einem ordentlichen Verfahren durchsetzen wollen, sondern die Muslime werden als Neuankömmlinge und Minderheit markiert. Diese Neuankömmlinge sollten zweitens nicht ihre Rechte wahrnehmen, sondern sich den Einschätzungen einer moral majority unterwerfen – wobei Kandel davon ausgeht, dass dieses Empfinden der Mehrheitsgesellschaft eindeutig definiert ist. Dem Argument unterliegt das Bild des Gastes zu Grunde, der sich anpassen oder gehen soll. Drittens läuft das Argument darauf hinaus, dass islamische Organisationen deutsche Gerichte missbrauchen, um ihre paratitkularen Ziele zu verfolgen. Dabei werden zwei Subargumente aufgemacht: 1) Die Organisationen vertreten nicht «den Islam», sondern nur «ihre Interpretation» des Islam (wobei impliziert wird, dass diese eine Minderheitenversion darstellt), und 2) die Organisationen ziehen für ihre Interpretation nicht aus Überzeugung, sondern aus strategischen Gründen vor Gericht: Sie wollen sich als Schlüsselorganisationen aufbauen. Hinter der Problematisierung der Organisationen dürfte das Unbehagen an einer eigenständigen und damit unbequemen Interessenvertretung der Muslime stehen.

Einen einseitigen Höhepunkt erreichte die Kritik an Muslimen, die ihre Rechte vor Gericht einklagen, als das Bundesverfassungsgericht im September 2003 das Urteil zur Kopftuchfrage fällte. Der Fall war von Fereshta Ludin mit der Unterstützung von muslimischen Verbänden, die auf ein Präzedenzurteil hofften, eingebracht worden. Das Gericht entschied, dass man auf der Basis der existierenden Gesetze Frau Ludin das Recht nicht abstreiten dürfe, in der Schule zu unterrichten. Im Gerichtsurteil wurde die Religionsfreiheit gegen das Neutralitätsgebot des Staats abgewogen und gefordert, die Länder sollten zusätzliche Gesetze verabschieden, um die Angelegenheit zu regeln.

Obwohl es eigentlich eine Entscheidung war, nicht zu entscheiden (und die Sache an den Gesetzgeber zurück zu verweisen) löste sie eine intensive und

extrem emotionale Debatte aus. Die Ursache scheint darin zu liegen, dass mit der Schule der zentrale Raum betroffen war, in dem die nationalstaatlich gefasste Zivilgesellschaft sich reproduziert (Schiffauer u.a. 2002, 2004). Als Ludin den Fall gewann, wurde es so aufgefasst, als hätten die Muslime eine Bastion der deutschen Kultur erobert. In der Debatte, die folgte, wurde das Kopftuch als Symbol totalitärer Politik identifiziert und mit dem Hakenkreuz gleichgesetzt (Amir-Moazami 2004: 139); es wurde als Symbol von Intoleranz (ebd.136) und Ungleichheit gesehen (ebd.139). Das Kopftuch stand für das genaue Gegenteil der demokratischen, toleranten und egalitären Gesellschaft, als die sich die Bundesrepublik selbst sieht.

Es folgte eine Serie von Artikeln in größeren Zeitungen, in denen der Fall extrem emotionalisiert und personalisiert wurde. Sie kulminierte in einem SPIEGEL Leitartikel (No.40; 29.9.2003: 82-97). Die Argumentationsstruktur des Artikels ist bezeichnend für die ganze Debatte. Nach einer Einleitung wendet sich der Artikel Fereshta Ludin zu und thematisiert die oben beschriebenen Ängste:

«Sie wollte und will besser behandelt werden als ihre Mitbürger (...) Zur Freiheit der Religion gehört der Respekt vor anderen Religionen. Vor allem findet diese Freiheit eine Grenze da, wo sie – in ihrem Namen – unterhöhlt oder gar abgeschafft werden soll.» (83)

Es geht nach Meinung der Autoren also nicht um das Wahrnehmen eines zustehenden Rechts, sondern wesentlich um die Verschiebung der Grenze von Säkular und Sakral. Der Text fährt fort:

«Frau Ludin fordert Toleranz für die Intoleranz. Die gestrengen Kopftuch-Fetischisten vom Islamrat und dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD), mit deren Unterstützung sie ihr Recht einfordert, unterscheiden sich von den meisten in Deutschland aktiven islamischen Verbänden durch ihr merkwürdiges Verständnis vom demokratischen Rechtsstaat (...) Er wird solange respektiert, bis man mächtig genug ist, ihn abzuschaffen, wo immer es geht, und einen so genannten Gottesstaat ohne Trennung von staatlicher und kirchlicher Gewalt aufzubauen. Der selbst ernannte muslimische «Kalif» Metin Kaplan, dessen Abschiebung in die Türkei durch die Gerichte gestoppt wurde, bekannte einmal: Islam und Demokratie werden niemals miteinander vereinbar sein. Wenn wir an die Macht kommen, werden wir das Parlament zerstören und niederbrennen und die Asche im Meer verstreuen. (...) Der iranische Oberschicht Ajatollah Chomeini hat die Menschenrechte eine von Zionisten ausgedachte Regelsammlung genannt, die alle wahren Religionen zerstören wolle (...) Gewiss dürfen Frau Ludin nicht Äußerungen von Kaplan oder Chomeini untergeschoben werden. Es gibt immerhin genug Muslime, die eine Modernisierung ihrer Religion fordern und betreiben. Der ägyptische Schriftsteller Farag Ali Foda trat für eine radikale Modernisierung des Islam ein mit dem Satz: «Uns Muslimen fehlt ein Martin Luther. Und der iranische Geschichtsforscher Haschem Aghadschari kritisierte den Mullah Staat mit den Worten: «Die Menschen sind keine Affen, die einen Geistlichen nachahmen müssen (...) Was ist das für eine Religion, die Folter rechtfertigt? Allerdings wurde Foda 1992 wegen seiner Ketzerreden ermordet, und der iranische Historiker wurde verhaftet und verurteilt – 74 Peitschenhiebe, 10 Jahre Berufsverbot, 8 Jahre Gefängnis und am Ende, sollte er nicht begnadigt werden, Tod durch den Strang (...) Hat sich Lehrerin Ludin von dieser Variante «islamischer Reinheit» irgendwann horbar distanziert? Es wurde bisher nicht bekannt» (ebd. S.84).

In der Passage wird weder nach Zeiten noch nach Orten differenziert<sup>12</sup>, es dominiert die Logik der Assoziation: So werden Zentralrat und Islamrat mit Metin Kaplan assoziiert, ohne dass erwähnt wird, dass der Kalifatsstaat niemals Mitglied in einem der beiden Dachverbände war. Ebenso wenig wird erwähnt, dass beide Dachverbände – anders als der Kalifatsstaat – niemals für eine islamische Republik eingetreten sind. Der Artikel wendet sich dann dem «Oberschichten» Ayatollah Cho-

12) Dies ist, wie Amir-Moazami herausgearbeitet hat, ein Muster, das generell bei der Auseinandersetzung über das Kopftuch zu beobachten war (Amir-Moazami 2004).



meini zu – nachdem vorher die ganze Zeit die Rede von sunnitischen Muslimen war. Das Eingeständnis, dass man Frau Ludin nicht Zitate von Chomeini oder Kaplan unterschreiben dürfe, wird im nächsten Atemzug wieder zurückgenommen. -Hat sich Lehrerin Ludin von dieser Variante islamischer -Reinheit- jemals hörbar distanziert? Es wurde nicht bisher nicht bekannt.- – wobei geflissentlich überangen wurde, dass die Foda-Affäre elf Jahre vor dem Prozess stattgefunden hatte, zu einer Zeit, zu der Fereshta Ludin noch auf der Schule war. Was nach der Passage kommt, folgt der gleichen Logik: Über Rushdie (wie wenig harmlos die Kopftuch-Eiferer in Wahrheit sind, hat auch der britisch-indische Schriftsteller und Muslim Salman Rushdie erfahren-), kommt man auf islamistische Selbstmordattentäter, Ehr-auseinanderetzungen in der türkischen Gemeinde, Migrantenkonzentration in den Großstädten, Parallelgesellschaft, Moscheebauten – ein Parforceritt, der einen merkwürdig hilflos lässt. Alles hängt auf eine ungeklärte Weise miteinander zusammen und verdichtet sich zu einem Bild der Gefahr.

Das zentrale Merkmal des Artikels ist seine emotionale Wucht. Die Argumente folgen in einer losen Assoziationskette aufeinander. Sie werden nicht auf eine Weise präsentiert, die es dem Leser erlauben würde, sich zu distanzieren, die Argumente gegeneinander abzuwägen, oder die postulierten Querverbindungen zu überprüfen (z.B. die zwischen Dachverbänden und Kalifatsstaat oder die zwischen lokalen und globalen Prozessen im Islam). Stattdessen wird der Leser in einen argumentativen Strudel gezogen. Die eigentliche Botschaft ist die Wut über islamische Überheblichkeit und Angst vor islamischer Aggressivität: Beides zusammen trägt den Leser über die logischen Brüche und Widersprüche des Arguments hinweg. Dabei scheint der Kern des Vorwurfs sozusagen ein unfaires Vorgehen zu sein: Fereshta Ludin hat die Rechte eingeklagt, die den Christen und Juden gegeben wurden – damit Rechte, die ihr als Muslima eigentlich nicht zustehen.

Ebenso bemerkenswert ist die Personalisierung eines sozialen Phänomens und gleichzeitige Depersonalisierung der Frau, die im Zentrum des Textes steht. Obwohl Fereshta Ludin der Anlass des Textes war, wird keinerlei Versuch gemacht, ihren Standpunkt oder den der Organisationen, die sie unterstützt hatten, wiederzugeben. Der Versuch einer praktizierenden Muslima, das Recht durchzusetzen, in der Schule mit Kopftuch zu unterrichten, wird nicht als die Anstrengung gesehen, die Erfordernisse des Arbeitslebens und die Imperative der Religion miteinander zu vereinbaren. Stattdessen wird es als Akt der Unterwanderung dargestellt. In einer doppelten Bewegung wird der Islamismus durch Fereshta Ludin verkörpert, und diese gleichzeitig zur Maske reduziert. Sie wurde zum verdichteten Symbol des öffentlichen Feindes. Mit diesem Verfahren wird das Motiv des -undurchsichtigen Muslims- gleichsam textstrategisch umgesetzt.<sup>13</sup>

Die Konsequenz des Artikels war die Dämonisierung Fereshta Ludins. Nachdem er erschienen war, war ihr Ruf ruiniert. Die Wut und die Angst, die die Rhetorik des Artikels produzierte, richteten sich gegen sie. An ihr wurde ein Exempel statuiert: Es wurde deutlich, womit ein Muslim rechnen muss, wenn er es wagt, -bis vor das Verfassungsgericht zu ziehen.- Nachdem sie Drohungen erhalten hatte, lebt Fereshta Ludin heute anonym in Berlin. Sie hat das Gefühl, dass es keinen Sinn

13) Die gleiche Botschaft enthält auf einer visuellen Ebene das Titelbild.

macht, den Kampf fortzusetzen. Jede Schule, die es wagen würde, sie als Lehrerin einzustellen, müsste sofort mit einer Elterninitiative rechnen, die dagegen zu Felde ziehen würde, dass eine Fundamentalistin die Kinder unterrichtet.<sup>14</sup> Die Konsequenzen gehen aber noch weiter: Eine Institution, in der sich Fereshta Ludin engagiert, ist durch sie diskreditiert. So wurde in der Auseinandersetzung um die Muslimische Jugend (s.u.), die Tatsache, dass Ludin sich im Vorstand engagiert hatte, als Beleg für die Problematik der Organisation gewertet (Tagesspiegel; Meinung, 7.11.2003). Allerdings sind in diesem Feld die Argumente in einem verblüffenden Ausmaß zirkulär – denn auch der umgekehrte Schluss wird gezogen. Die ansonsten sehr genau differenzierende Heide Oestreich sieht in der Tatsache, dass Ludin bei der -sehr korantrauen- Muslimischen Jugend aktiv war, einen Beleg für ihre problematische Haltung. Sie habe sich damit ins Zwielflicht begeben (Oestreich 2004:118).

Die Verschiebung von der eigentlichen Frage: -Ist das historische gewachsene Verhältnis von Staat und Glaubensverbänden in einer Zeit wachsender Heterogenität noch adäquat? - hin zur Schelte von Muslimen, die im Kampf um die ihnen gesetzlich zustehenden Rechte vor Gericht ziehen, ist aus mehreren Gründen problematisch. Zum einen lässt sich daraus die implizite Botschaft ableiten, dass die Gesetze dieses Landes nicht für Muslime gemacht sind – eine Botschaft, die Wasser auf die Mühlen von Radikalisierung und Anhängern des Kalifatsstaats ist, die die Unvereinbarkeit von westlicher, angeblich christlich durchdrungener Demokratie und Islam behaupten (Schiffauer 2000: 171 ff.). Zum anderen ist die Durchsetzung von Rechten auf dem Klageweg ein zentrales Merkmal für systemische Integration. -Konflikte, wie immer sie entstanden sind und worum sie gehen, enden in der Gewalt, wenn sie nicht in Institutionen aufgefangen sind. Während regulierte Konflikte (...) die demokratischen und rechtsstaatlichen Institutionen stärken und das Individuum für multiple Identitäten freigeben, forcieren unregulierte und gewalttätige Konflikte über Angst und Hoffnung die Transformation der Identität. Sie wird zunehmend eindeutig, Freund und Feind, Gut und Böse werden getrennt, Ambivalenz (...) wird vernichtet\* (Eckert 2005:15). So gesehen ist die gesellschaftliche Unterminierung des Rechtswegs nicht nur im Hinblick auf die rechtsstaatliche Kultur problematisch. Sie ist auch ein Spiel mit dem Feuer.

*Korrolarthese 3: Eine besondere Quelle der Angst vor dem Muslim besteht in der Sorge um Standards der moral community, die im Laufe der Geschichte der Bundesrepublik durchgesetzt wurden.*

Die Geschichte der Zivilgesellschaft ist eine Geschichte von durchstandenen Konflikten, in deren Verlauf sich bestimmte Standards herausgebildet haben, die die Grundlage von Gemeinsinn bilden (Hirschman 1994). Zuwanderer, die – per definitionem – an diesen Konflikten nicht teilgenommen haben, stehen naturgemäß zunächst am Rande oder sogar außerhalb der so konstituierten moral community. Die Probleme, die das für die Integration der Einwanderer in die Bundesrepublik aufwirft, lassen sich in Bezug auf die Sensibilität gegenüber Antisemitismus oder Frauenrechten erörtern. In beiden Fällen wirkt wachsende gesellschaftliche Hete-

14) Interview mit dem Autor am 20.1.2004 in Berlin.



rogenität ein strukturelles Problem auf, das in Bezug auf den muslimischen Einwanderer verdichtet wird und durch diese Verdichtung ins Irrationale umschlägt. Ich beschränke mich hier auf den Umgang mit dem Antisemitismus, weil dies das weiter reichende und schwierigere Problem darstellt.

Erst mit der Studentenbewegung ist der Anspruch »nie wieder Auschwitz«, mit dem sich die Bundesrepublik konstituierte, als dominanter moralischer Standard in der Gesellschaft durchgesetzt worden – was natürlich nie hieß, dass Antisemitismus nicht nach wie vor weiter existierte. Das Gefühl, in der Verantwortung für den Massenmord an den Juden zu stehen, prägte das moralische Bewusstsein der 68er Generation und fand über sie Eingang in die Schule, die Schlüsselinstitution, in der das gesellschaftliche Selbstverständnis der Republik an die nächste Generation weiter vermittelt wird (Schiffauer u.a. 2002, 2004).

Ein Leitmotiv war dabei die entschiedene Absage an jede Art nationalistischer Tendenzen. Gerade dies führte jedoch dazu, dass sich viele Mitglieder dieser Generation des impliziten Nationalismus ihrer Konstruktion nicht bewusst waren. Die Verantwortungsgemeinschaft, die mit begründet wurde, bezog sich ja primär auf die Kinder und Enkel der Täter – sie war also durch und durch deutsch, auch wenn ihre Mitglieder alles andere als Deutsche sein wollten.<sup>15</sup>

Damit ergibt sich ein strukturelles Problem für Zuwanderer. Wie weit können Immigranten – Neuankömmlinge in der Gesellschaft – Teil dieser Schuld- und Verantwortungsgemeinschaft werden? Dies war solange ein sekundäres Problem, wie die Einwanderer als Gäste gesehen wurden. Bis in die neunziger Jahre gab es eine deutliche Tendenz, sie als potenzielle Opfer in diesen Diskurs einzugliedern, indem »Ausländerfeindlichkeit«, »Rassismus« und »Antisemitismus« immer wieder parallel gesetzt wurden. Dies war insofern ein Ausdruck der Kultur von Allokation, als damit ein bestimmtes Schutzverhältnis vorausgesetzt wurde: Subjekte in diesem Diskurs waren die deutschen Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft; die Zuwanderer waren dagegen Objekte, die es vor Übergriffen zu schützen galt (Mannitz in Schiffauer u.a. 2002: 275).

Diese Konstruktion musste in dem Moment brüchig werden, wo aus Einwanderern Deutsche wurden. Die Frage, die sich der politischen Kultur stellt, wäre, wie die nationalistische Konstruktion einer Schicksals- und Verantwortungsgemeinschaft die Neubürger auf nachvollziehbare Weise einbeziehen könnte. Müssen oder sollen sich diese zur »deutschen Schuld« bekennen? Und wie können sie sich dazu bekennen? Wie weit muss dieses Bekenntnis gehen? Man hat den Eindruck, dass die Gesellschaft vor dieser Diskussion zurückschreckt – nicht zuletzt auch wegen eines nach wie vor starken Antisemitismus auf der Seite der Mehrheitsgesellschaft, der ein Rütteln an den Standards bedrohlich und gefährlich erscheinen ließ.

Mit der Verdichtung des Fremden im muslimischen Anderen scheint dieses generelle Unbehagen eine konkrete Visualisierung gefunden zu haben. Der muslimische Andere bündelt aus mehreren Gründen die Sorge, dass mit der Einwanderung von Muslimen Antisemitismus importiert wird und sich wieder neu verankert. Der

15) Siehe auch Benhabibs Diskussion des VerfassungsgerichtsUrteils zum kommunalen Wahlrecht (2005:202ff.).

Palästina-Konflikt lässt die Sorge aufkommen, dass es auf Grund von Solidarierungen zu antisemitischer Hetze und antisemitischen Ausschreitungen kommen könnte. Diese Sorge bekommt Nahrung durch die Tatsache, dass die antisemitische Rhetorik der Vorkriegszeit gegenwärtig in der islamischen Welt aufgegriffen wird (Holz 2005). Die muslimischen Neubürger scheinen den für die politische Kultur der Bundesrepublik konstitutiven Konsens aufzukündigen. An die Stelle des Topos des Einwanderers, den man schützen muss, wenn man die Lehre des Nationalsozialismus beherzigen will, ist seit 2001 der Topos des antisemitischen muslimischen Einwanderers getreten, dem man energisch entgegen treten muss.

Ohne die zweifellos berechtigte Sorge leugnen zu wollen, gibt es doch einige Argumente, die diese Stilisierung des Muslims zum quintessentiellen Antisemiten relativieren. Zum einen ist zwar deutlich, dass der europäische Antisemitismus Eingang in die antisemitische Ikonographie gefunden hat – die Frage ist jedoch, ob damit bereits der islamische Antisemitismus und der europäische Antisemitismus zum gleichen Phänomen geworden sind. Bunzl (2005) hat auf den grundsätzlich anderen Kontext des islamischen Antisemitismus hingewiesen: Während der europäische Antisemitismus den Topos der Reinigung des Volkskörpers zum Leitmotiv hat, knüpft der islamische Antisemitismus eher an die antikolonialistische Rhetorik der Zwischen- und Nachkriegszeit an.<sup>16</sup> Zum zweiten habe ich bei vielen meiner muslimischen Gesprächspartner das Gefühl einer grundlegenden Interessenidentität von Muslimen und Juden in der Bundesrepublik festgestellt – in Bezug auf die Wahrung religiöser Rechte aber auch auf den Status einer diskriminierten Minderheit. Dies hat u.a. Niederschlag in der Tatsache gefunden, dass sich die islamischen Einwanderer bei ihrer Selbstorganisation am Modell der jüdischen Gemeinde orientierten (Bodemann und Yurdakul 2000). Von vielen Muslimen wurde darüber hinaus deutlich zur Kenntnis genommen, dass es Angehörige der jüdischen Minderheit waren, die (zumindest vor dem 11. September) immer wieder nachdrücklich Stellung gegen Fremdenfeindlichkeit und Rassismus in der Bundesrepublik bezogen haben. Schließlich ist zwar die Möglichkeit des Übergreifens von Konflikten auf die Diaspora nie auszuschließen – sie ist aber auch keineswegs die Regel. So hat der türkisch-kurdische Bürgerkrieg, der in der Türkei 45 000 Tote forderte, so gut wie nicht auf die europäischen Diaspora-Gemeinden übergegriffen. Im Gegenteil: Man könnte argumentieren, dass eine Interessensidentität in der Diaspora oft die Voraussetzung für die Entstehung von Querverbindungen und Entspannung ist.

Die Stilisierung des muslimischen Einwanderers zum quintessentiellen Antisemiten lässt allerdings eine abwägende Haltung kaum aufkommen. Ein Fall, an dem dies sehr deutlich wird, ist der der Muslimischen Jugend Deutschlands, über den mittlerweile eine gute Dokumentation vorliegt.<sup>17</sup>

Die Muslimische Jugend (MJJ) wurde 1994 gegründet. Die Initiative ging von deutschsprachigen Angehörigen der zweiten Generation – meist Studenten, Gym-

16) An dieser Stelle berühren sich die Positionen von Bunzl und Holz (2005). Allerdings betont Holz, dass der islamische Antisemitismus keine Folge des Nahost-Konflikts sei, sondern eine eigene Ikonographie habe, die den nationalen Konflikt überlagert (Holz 2005:81).

17) Die Dokumentation wurde von Gerhart Schöll im Auftrag des Arbeitskreis Entwicklungspolitik e.V./ Jugendhof Vlotho. Bildungsstätte des Landschaftsverbands Westfalen-Lippe erstellt.

nasisten und Realschülern – aus, die sich in Summer Camps kennen gelernt hatten. Die jungen Muslime, die sich in der Gemeinde trafen, hatten unterschiedliche nationale Hintergründe, und das Engagement in der MJD versprach den Ausbruch aus den engen und nicht selten engstirnigen, ethnisch-religiösen Gemeinden, in denen sich die erste Generation verbunkert hatte. In der Muslimischen Jugend wurde sozusagen die Umma, die islamische Weltgemeinschaft erfahrbar. Diesem weiteren Blick korrespondierte eine Betonung der Spiritualität. Das erklärte Ziel der Organisation war es, „den muslimischen Jugendlichen zu helfen, als selbstbewusste, junge Muslime sich in die hiesige Gesellschaft zu integrieren und sich als Mitglied dieser Gesellschaft zu sehen. Zudem soll die islamische Identität gewahrt und ausgelebt werden“ (aus der Selbstbeschreibung).

Die MJD verfolgte im Lauf ihres Bestehens mehrere Projekte. Zusammen mit dem Bund jüdischer Studenten in Deutschland (BJSD) und der Katholischen Jugendgemeinde (KJG) präsentierten sie das interreligiöse Dialogprojekt „Trialog – together in difference“ auf dem ökumenischen Kirchentag am 31.5.2003. Das Projekt „Ta’anuf“ richtete sich an muslimische Jugendliche in Einwanderervierteln mit dem Ziel, Strategien gegen Rassismus, Vorurteile und Gewalt zu entwickeln. Insbesondere sollte der Instrumentalisierung des Islam zur Legitimation aggressiven Verhaltens (etwa gegen Frauen) etwas entgegengesetzt werden. Die Teams organisierten Workshops in Jugendzentren, Berufsschulen und Moscheen. Sie bestanden aus jugendlichen Einwanderern aus verschiedenen Herkunftsnationen und waren mehrheitlich, aber nicht ausschließlich Muslime.

Am 6.11.2003 erschienen zeitgleich Artikel im Tagesspiegel und in der Frankfurter Rundschau, die massive Angriffe auf die MJD enthielten. Der zentrale Kritikpunkt war eine Freitagsbotschaft, die ein halbes Jahr vorher, nämlich am 18.4.2003 ins Netz gestellt worden war. Sie bezog sich auf die Invasion des Irak, die vier Wochen vorher (am 20.3.) stattgefunden hatte. Der Vorwurf bezog sich auf die Wiedergabe einer Koransure und eines Hadith in der Freitagspredigt. Die beiden kritisierten Passagen lauten:

„Und die Juden sagen: ‚Die Hand Allahs ist gefesselt. Ihre Hände sollen gefesselt sein, und sie sollen verflucht sein um dessentwillen, was sie da sprechen. Nein, Seine Hände sind weit offen; Er spendet, wie Er will. Und was auf dich von Deinem Herrn herab gesandt wurde, wird gewiss Hass und Zwietracht bis zum Tage der Auferstehung gesät. Sooft sie ein Feuer für den Krieg anzündeten, löschte Allah es aus, und sie trachteten nur nach Unheil auf Erden; und Allah liebt nicht die Unheilstifter [5:64] (...) Wer einen Mir Nahestehenden befiehlt, dem habe Ich (damit) den Krieg erklärt. Mein Knecht nähert sich Mir nicht mit etwas, das Ich mehr liebe als das, was Ich ihm als Pflicht auferlegte. Mein Knecht fährt fort, sich Mir durch nicht vorgeschriebene Werke zu nähern, bis Ich ihn liebe. Und wenn Ich ihn liebe, bin Ich sein Hören, mit dem er hört, sein Sehen, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er zapackt, sein Fuß, mit dem er geht. Wenn er Mich (um etwas) bittet, werde Ich es ihm gewiss gewähren, und wenn er Mich um Schutz bittet, werde Ich ihm gewiss Zuflucht geben.“ (Bukhari).

Die Wiedergabe der beiden Textstellen wurde im Tagesspiegel folgendermaßen gewertet:

„In der dort nachzulesenden ‚Freitagsbotschaft‘ vom 18. April 2003 etwa wird indirekt zum Kampf gegen die USA aufgerufen und der Hass auf die Juden geschürt. (Tagesspiegel vom 7.11.03). In der Frankfurter Rundschau hieß es: ‚In den im Netz veröffentlichten Freitagsgebeten fanden sich zur Zeit des Irak-Kriegs offene Anfeindungen gegen Juden‘ (Frankfurter Rundschau, 7.11.2003).“

Diese Lesart ist gerechtfertigt, wenn man ausschließlich die beiden Zitate heranzieht. Sie wird allerdings durch den Kontext relativiert. Zur ersten Passage kommentiert der Autor: „Wie ihr in der einleitenden Aya (Vers) lesen kommt, gibt Allah (s.w.) uns auch Dinge, die uns missfallen, und lässt Dinge zu, die uns Unrecht erscheinen, doch er wird auch immer zu uns stehen, und er wird jegliches Feuer was die Ungläubigen legen stets löschen!“ und zur zweiten: „Allah (s.w.) bietet uns an, unser Ohr, unser Auge, unsere Hand und unser Fuß zu sein!!! Was brauchen wir mehr!? Etwas Besseres kann man gar nicht haben!! Da ist jegliche Kriegsmaschinerie, so modern sie auch sein mag, nichts als Schall und Rauch. Mit seiner Hilfe wird den Muslimen inscha Allah nichts geschehen, doch vergesst sie bitte nie in euren Gebeten!! Allah (s.w.) gewährt uns Schutz, Hilfe und Beistand, wenn wir ihn nur darum bitten!!!“

Auch im weiteren Verlauf des Textes ist keinerlei Rede von einer Beteiligung am Kampf gegen die USA, sondern immer wieder von der Notwendigkeit des Gebets. In den Pressemeldungen fand auch die Tatsache keine Erwähnung, dass nach dem basisdemokratischen Selbstverständnis des Verbands jedes Mitglied unzensuriert Texte auf die Internetseiten stellen konnte. Die Journalisten hatten keine Stellungnahme seitens des Verbands eingeholt, mit der dieser Punkt hätte geklärt werden können. Ebenso wenig fand die Tatsache Erwähnung, dass die MJD interreligiöse Projekte mit der Katholischen Jungen Gemeinde und dem jüdischen Studentenverband verfolgte, obwohl sich auf der Internetseite ein Hinweis darauf befand (Schöll 2004:92).<sup>18</sup>

Die weiteren Vorwürfe in der Presse sind ein Lehrstück für die fast aussichtslose Situation, die eintritt, wenn eine muslimische Organisation einmal in Verdacht geraten ist. So wurde im Tagesspiegel eine „enge Verbindung“ zu den Muslimbrüdern konstruiert:

„Für den Verfassungsschutz steht fest, dass es enge Verbindungen (der MJD zu islamistischen Organisationen) gibt. So sei der Verein im ‚Haus des Islam‘ gegründet worden, einer Organisation, die Mitglied im Zentralrat der Muslime ist. Der Zentralrat wiederum sei eine Dachorganisation, zu der auch die Islamische Gemeinschaft gehöre und diese werde von Anhängern der fundamentalistischen Muslimbruderschaft beeinflusst. Guggenberger berichtete weiter, ein Mj-Vorstandsmitglied sei der Bruder des Vorsitzenden der Islamischen Gemeinschaft“ (Susanne Vieth-Entus im Tagesspiegel vom 7.11.2003).

Interessant an dem Zitat ist die Konstruktion „enger Verbindungen“. Hier ist es die Tatsache, dass eine Organisation in den Räumlichkeiten einer anderen gegründet wurde, die selbst nirgendwo im Verfassungsschutzbericht auftaucht, aber Mitglied in einem Dachverband ist, dem eine andere, diesmal observierte Organisation angehört, die von Anhängern der Muslimbrüder „beeinflusst“ werde. Man schenkt sich den Nachweis einer tatsächlichen inhaltlichen Beeinflussung: Es reicht die Tatsache, dass es einen Kontakt gegeben hat, um Nähe herzustellen. Eine solche Argumentation ist charakteristisch für die Logik des Gerüchts. Das Verhalten der Journalistin zeigt auf der Seite der Rezipienten die Bereitschaft, derartigen Gerüchten zu folgen: Sie nimmt die kühne Argumentation ihres Gesprächspartners vom Verfassungsschutz offenbar als bare Münze – und schenkt sich jede weitere

18) In ihrer Presseerklärung vom 7.11.2003 entschuldigten sich die Organisatoren dafür, „dass es im Internet Archiv eine Freitagsansprache (Nasiba) gibt, die die Gefühle unserer jüdischen Mitmenschen verletzen könnte.“

Überprüfung. Bei Vera Gaserow in der Frankfurter Rundschau verdichtet sich dieses Moment ein weiteres mal:

<sup>18</sup>Andere Beobachter sehen das korrekte Auftreten der Organisation doch eher als Tarnmantel für subtile missionarische Aktivitäten, die sich vor allem an arabische Jugendliche wendeten. Sowohl ideologisch als auch personell sei die bestens organisierte Gruppierung den umstrittenen Moslembruderschaften und der Islamischen Gemeinschaft nahe, die eine islamische Republik predigten und nun über Schulen und Jugendzentren Rekrutierungsfelder suchten\* (Gaserow, FR 7.1.1.2003).

Ohne dass ein weiterer Beleg angeführt würde, wird aus den »engen Verbindungen« nicht nur eine ideologische und personelle Nähe zu den Moslembruderschaften und der Islamischen Gemeinschaft, sondern die MJD wird nun als ausführendes Organ dieser Organisationen dargestellt, die »über Schulen und Jugendzentren Rekrutierungsfelder« suchen. Das bemerkenswerteste Argument findet sich jedoch in der ersten Zeile: Das »korrekte Auftreten« der Organisation wird zum Tarnmantel: Hier verdichtet sich die Logik des Gerüchts zu einer Verschwörungs- und Unterwanderungstheorie. Nichts ist so, wie es auf der Oberfläche erscheint.<sup>19</sup>

Nicht weniger bemerkenswert als das, was berichtet wurde, ist das, was ver schwiegen wurde: An keiner Stelle wurde die Zusammenarbeit mit der KJG und dem Bundesverband der jüdischen Studenten auch nur erwähnt. Auch die Entschuldigung in der Presseerklärung wurde nicht wiedergegeben.

Man mag dies als einen bedauerlichen Zwischenfall im journalistischen Tagesgeschäft bewerten. Entscheidend ist jedoch die Reaktion des Bundesfamilienministeriums. Anstatt eine Abmahnung auszusprechen (was eine dem Anlass angemessene Form der Reaktion gewesen wäre), wurde die Unterstützung des Projekts mit sofortiger Wirkung gestoppt. Die KJG protestierte in einem Brief vom 13.11.2003 gegen die Entscheidung. In ihm hieß es, dass sie die MJD als einen »offenen und an Dialog interessierten Verband kennen« gelernt hätten. In ihrer Kooperation hätten sich keine Anhaltspunkte, »die auf eine fundamentalistische Tendenz bei der MJD schließen lassen« ergeben. In dem Protestschreiben wurde ebenfalls eine gemeinsame Presseerklärung der KJG, des Bundes jüdischer Studenten in Deutschland und der MJD wiedergegeben, in der es heißt, dass das »friedvolle Zusammenleben verschiedener Religionen und Kulturen in Deutschland« unverzichtbarer »Teil einer demokratischen und toleranten Gesellschaft« sei.

Der Protest nützte nichts. Eine Revision der Entscheidung hätte sich politisch nicht mehr durchsetzen lassen. Umgekehrt aber verfestigte die Entscheidung das Bild, das in der Gesellschaft über die muslimische Jugend zirkulierte. In einem Brief des Innenministeriums Nordrhein-Westfalen an den Jugendhof Vlotho heißt es: »Die Tatsache, dass zunächst bewilligte Bundeszuschüsse der MJD inzwischen entzogen wurden, unterstreicht die Ansicht, dass die Organisation insgesamt kritisch zu betrachten ist« (17.6.2004 AZ 625/11-5748-25152-3213/04).

Der Fall der MJD ist bemerkenswert, weil er zeigt, wie die Stilisierung des Muslims zum Antisemiten schlechthin die Wahrnehmung strukturiert. Ein einzelner Fehler – ein jüdenfeindliches Koranzitat im Netz – löste eine Lawine der Verdächtigungen aus. Auch unplausible Querverbindungen wurden akzeptiert, weil sie in

das Bild passten. Anderes – die Kooperation mit jüdischen und christlichen Gruppierungen – wurde völlig übersehen. Auf diesem Hintergrund ist eine angemessene Reaktion (die etwa in einer Abmahnung bestanden hätte) kaum mehr denkbar. Anstatt in diesem komplexen Feld diejenigen Kräfte auf muslimischer Seite zu stärken, die sich bewusst dem Übergreifen eines der bittersten Konflikte weltweit auf die Bundesrepublik entgegenstellen, wird ihnen mit prinzipiellem Misstrauen begegnet: Es scheint gar nicht anders sein zu können, als dass sie sich vorstellen und opportunistisch den Diskurs der Moralgemeinschaft bedienen.<sup>20</sup>

## Schluss

Die Gesellschaft der Bundesrepublik – so mein Argument – verschließt die Augen vor der Notwendigkeit, die politische Kultur angesichts wachsender gesellschaftlicher Heterogenität fortzuentwickeln. Stattdessen wird die Herausforderung, vor die die Einbürgerung einer zunehmenden Zahl von Neubürgern die Gesellschaft stellt, mit einer Regression auf die Formeln beantwortet, die in der frühen Bundesrepublik entwickelt worden waren. Die Unmöglichkeit dieses Versuchs wird an den immer wieder neu aufgelegten und immer wieder zum Scheitern verurteilten Leitkulturdebatten deutlich. Sie sind nicht problematisch, weil sie die Frage der politischen Kultur aufwerfen, sondern, weil sie dabei auf einen konservativen und defensiven Kulturbegriff rekurrieren, der Kultur als – zu bewahrenden und verteidigenden – »Besitz- und nicht als »Aufgabe« definiert. Das Festhalten an Lösungen, von denen man spürt, dass sie nicht mehr tragen, führt zu Abwehrreaktionen. Es macht Angst, wenn die Sicherheit, die man sich vom Überkommenen verspricht, brüchig wird. Diese finden Ausdruck in der Konstruktion des Muslims als Angstobjekt. Die Praktiken, die man entwickelt, um dieser Angst zu begegnen – Grenzbeziehungen, um loyale von illoyalen Muslimen zu scheiden; sozialer Druck auf Muslime, die für ihre Rechte eintreten; und »zero tolerance«, wenn es um die moralische Ordnung geht – werfen das Problem nicht intendierter Folgen auf. Die Wahrscheinlichkeit ist hoch, dass sie genau das produzieren, wovor man Angst hat: Dis-tanzierte Staatsbürger, Konflikte und einen wachsenden Antisemitismus.

## Literatur:

- Al-Azmeh, A. (1993): *Islam and Modernities*: Routledge.  
 Amir-Moazami, S. (2004): *Discourses and Counterdiscourses: The Islamic Headscarf in the French and German Spheres*, Florenz: European University Institute.  
 Arbeitskreis Entwicklungspolitik/Jugendhof Vlotho (2004): *Arbeit mit Muslimischen Kindern und Jugendlichen*. Vlotho: Projektbericht.

<sup>20</sup> Einer ähnlichen Logik folgt es, wenn antisemitische Äußerungen, die aus Kreisen der Milli Görüs in der Türkei laut werden, ausführlich berichtet werden, Versuche deutscher Milli Görüs-Gemeinden, Brücken zu jüdischen Gemeinden zu schlagen, jedoch völlig unerwähnt bleiben.

<sup>19</sup> Es gab noch eine Reihe von Vorwürfen sekundärer Natur – etwa des Missbrauchs des Logos des Familienministeriums. Für eine ausführliche Diskussion s. Schöll 2004.

- Bauman, Z. (2000): Vom Nutzen der Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benhabib, S. (2005): *The Rights of Others*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bodemann, M.Y./Yurdakul, G. (2005): Geborgte Narrative: Wie sich türkische Einwanderer an den Juden in Deutschland orientieren. In: *Soziale Welt* 56, S. 441-452.
- Böckenförde, E.-W. (1981): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In Schrey, H.-H. (Hrsg.): *Säkularisierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bunzl, M. (2005): Between Anti-Semitism and Islamophobia: Some thoughts on the New Europe. In: *American Ethnologist* 32, S. 499-508.
- Chung, C. (2005): Förderung bürgerschaftlicher Integration – gegen Islamismus, Autoritarismus und Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit (Problembeschreibung und Ansatz). Arbeitspapier Stiftung SPI.
- Cohen, S. (1972): *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and the Rockers*. London: MacGibbon & Kee.
- Eckert, Roland (2005): Islamismus, Kulturkonflikt, Terrorismus – Was sind die Bedingungen von Eskalation und Deeskalation? In: *Rechtspolitisches Forum* 27. Institut für Rechtspolitik an der Universität Trier. Working Paper.
- Elias, N. (1970): *Was ist Soziologie?* München: Juventa Verlag.
- Elias, N. (1993): *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag.
- Freud, S. (1972/1900): *Die Traumdeutung* (Studienausgabe Bd. II). Frankfurt/Main: Fischer.
- Gladwell, M. (2000): *Tipping Point. Wie kleine Dinge großes bewegen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Goode, E./Ben Yehuda, N. (1994): *Moral Panics. The Social Construction of Violence*. Oxford: Blackwell.
- Hirschmann, Albert O. (1994): *Wie viel Gemeinsinn braucht die Gesellschaft?* In: *Leviathan*, Heft 2/1994, S. 293-304.
- Holz, K. (2005): *Die Gegenwart des Antisemitismus. Islamistische, demokratische und antizionistische Judenfeindschaft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Hüttermann, J. (2006): *Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole*. Weinheim und München: Juventus.
- Jonker, G. (2006): *Ethnobarometer: Europe's Muslim Communities. Security and Integration post-11 September. Preliminary report on Germany*. Unpubliziertes Arbeitspapier.
- Kandel, J. (o.J.): *„Lieber blauäugig als blind?“ Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam*. Friedrich-Ebert Stiftung Arbeitspapier.
- König, M. (2005): *Politics and Religion in European Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary Transformations*. In Giesen, B./Suber, D. (Hrsg.): *Religion and Politics: Cultural Perspectives*. Leiden: Brill.
- Muslimische Jugend (o.J.): *Selbstbeschreibung*.
- Schiffauer, W. (1997a): *Europäische Ängste – Metaphern und Phantasmen im Diskurs der Neuen Rechten in Europa*. In: *Fremde in der Stadt*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (1997b): *Der Islam als Civil Religion. Eine deutsche Geschichte*. In *Fremde in der Stadt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Schiffauer, W. (1997c): *Die civil society und der Fremde. Grenzmarkierungen in vier politischen Kulturen*. In: *Fremde in der Stadt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Schiffauer, W. (2004): *Das Recht, anders zu sein*. Die Zeit Nr. 48. S. 8.

- Schiffauer, W. (2006): *Verfassungsschutz und islamische Gemeinden*. In: *Kemmesies, U.E.* (Hrsg.): *Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur*. München: Luchterhand.
- Schiffauer, W./Baumann, G./Kastoryano, R./Vertovec, S. (Hrsg.) (2002): *Staat-Schule-Ethnizität (Interkulturelle Bildungsforschung)*. Münster: Waxmann Verlag.
- Schiffauer, W./Baumann, G./Kastoryano, R./Vertovec, S. (Hrsg.) (2004). *Civil enculturation: nation-state, schools and ethnic difference in the Netherlands, Britain, Germany and France*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Schuller, F. (1795/1966): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Schillers Werke IV., hg. von Hans Mayer. Frankfurt/Main: Insel-Verlag, S. 193-286.
- Schöll, Gerhart (2004): *Die Muslimische Jugend in Deutschland e.V. in Presseberichten und im Deutschen Bundestag. Ein Lehrstück über den Umgang mit Muslim/inn/en in Deutschland*. In: *Arbeitskreis Entwicklungspolitik/Jugendhof Vlotho: Arbeit mit muslimischen Kindern und Jugendlichen*. Vlotho, S.81-93.
- Simmel, G. (1908): *Exkurs über den Fremden*. In: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Taylor, C. (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Troeltsch, E. (1925): *Deutscher Geist und Westeuropa – Gesammelte kulturpolitische Aufsätze und Reden*. Tübingen: Mohr (Siebeck).



Monika Wohlrab-Sahr | Levent Tezcan (Hrsg.)

# Konfliktfeld Islam in Europa

Soziale Welt  
Sonderband 17



Nomos

## Inhaltsverzeichnis

Levent Tezcan / Monika Wohlrab-Sahr: Einleitung 9

### A) Multikulturalismus und Globalisierung, Säkularität und Öffentlichkeit – Theoretische Perspektiven auf die Präsenz des Islams in Europa

The Reconstitution of Collective Identities and Inter-Civilizational Relations in the Age of Globalization  
*Sbmucl N. Eisenstadt* 21

Säkularität, Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit in Europa  
*Armando Salvatore* 33

Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs  
*Levent Tezcan* 51

### B) Gesellschaftliche Ängste und terroristische Gewalt

Islamistischer Terrorismus und die Hermeneutik des Terrors  
*Reinhard Schulze* 77

Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste  
*Werner Schiffauer* 111

Islamophobie in der deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name? Ergebnisse von Bevölkerungsumfragen zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit 2003 bis 2005  
*Steffen Kühnel und Jürgen Leibold* 135

Die Sinnstruktur von Welsichten und die Haltung gegenüber muslimischen Migranten  
*Monika Wohlrab-Sahr* 155

Religion oder Kultur? Positionierungen zum Islam in Gruppendiskussionen über Moscheebauten  
*Kornelia Sammet* 179

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8329-2649-6

1. Auflage 2007

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2007. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## E) Sozialstrukturelle Voraussetzungen der Desintegration muslimischer Migranten

Ethnische Kapitalien und der Arbeitsmarkterfolg Jugendlicher türkischer Herkunft

*Frank Kalter* 393

Schulwahlentscheidungen und ethnische Schulsegregation: Grundsichulwahl in türkischen Familien

*Cornelia Kristen* 419

Abstracts 447

Autorinnen und Autoren dieses Bandes 463

## C) Der Islam in der Öffentlichkeit europäischer Länder – Wahrnehmungen, Konflikte, Identitätsdiskurse

Konflikt um islamische Symbole in Deutschland: Asymmetrien der Konfliktkommunikation

*Jörg Hüttermann* 201

Contested Tolerance: Public Discourse in the Netherlands on Muslim Migrants

*Ruud Peters and Sipco Vellenga* 221

Gesellschaftlicher Zusammenhalt und kulturelle Differenz: Muslime und Debatten über Muslime in Großbritannien

*Karen Schönwälder* 241

'Is Multi-Cultural Man Circumcised?' Bosnian Muslim and European Identity Discourses

*Christian Moe* 261

Vom Modell zur Individuation: *Gegen die Wand* – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen

*Özkan Ezli* 283

## D) Gruppenbildungen und institutionelle Rahmenbedingungen

Islam als religiöse Praxis der zweiten Migrationsgeneration.

Eine »Medrese« von Anhängern Said Nursis  
*Arnd-Michael Nohl* 305

Background for Understanding the Gülen Community

*Mustafa Şen* 327

Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten

*Matthias Koenig* 347

Die Zersplitterung des Islams in Frankreich

*Claire de Galembert* 369