

3. Theoretische Grundlegung

Zur Vertiefung der im letzten Kapitel entwickelten Fragestellungen und zur Verständlichkeit der Forschungsumwelt bedarf es einer theoretischen Grundlegung. Zunächst soll deshalb im Folgenden eine Einführung in den Islam und den kulturellen Hintergrund der Muslime gegeben werden.

3.1 Einführung in den Islam und den kulturellen Hintergrund muslimischer Jugendlicher

Das arabische Wort »Islam« bedeutet wörtlich »heil sein, unversehrt sein, einer Gefahr entrinnen, friedvolle und freie Hingabe und Ergebung, Friedenmachen« (Mertek 2001, S. 125). Das Wort »Muslim« stammt ebenso aus dem Arabischen und bezeichnet denjenigen, der sich zum Islam bekennt, und bedeutet: »eine/r, die/der Frieden macht« (ebd.). Folglich sind Muslime aufgefordert, »Frieden mit dem Schöpfer, der Natur, den Mitmenschen und sich selbst zu schließen und Gott ergeben zu leben« (ebd.), quasi als »Friedensstifter« auf dieser Erde zu fungieren. Die allgemeingültige Grußformel der Muslime untereinander und gegenüber Fremden lautet demzufolge auch *as salaamu alaikum*. Mit diesem Grußwort wünscht man einem Mitmenschen gewissermaßen ein unversehrtes, heiles und sicheres Leben, kurz: Frieden. Der Islam mit seiner Glaubens- und Pflichtenlehre baut vor allem auf zwei Quellen auf: dem Koran und der Sunna (vgl. Döndüren 1998; Bilmen o.J.; Bursali 1991; Balic 1993).

3.1.1 Die Hauptquellen des Islam: Koran und Sunna

Der Koran ist für einen Muslim in jedem Wort eine unmittelbare Offenbarung des einzigen Gottes, die dem Gesandten Muhammed übermittelt und in einem Buch aufgezeichnet worden ist. Das Wort »Koran« bedeutet wörtlich »das oft Gelesene«, »Lesung« und »die Rezitation«. Für ein Verständ-

nis dafür, was der Islam verkündet und an was die Muslime glauben, ist der Koran elementar, denn er enthält die Grundprinzipien der islamischen Glaubens-, Sitten- und Rechtslehre. Die Sprache des Korans ist, nach Meinung der arabischen Stilisten, von bezwingender Ausdruckskraft: Sie ist symbolreich, barock, rhythmisch und sprunghaft. Stellenweise sind die Gedanken nur durch Schlagworte umrissen. Häufig werden Topen gebraucht: Metapher, Ironie, Euphemismus und Metonymie. Zusätzlich führen etwa die Verquickung verschiedener Themen in einer einzigen Sura, die erwähnten sprachlichen Besonderheiten, die ungewöhnliche Reihenfolge der Gedanken und das im Koran wiederholt vorkommende Appellieren an den Verstand bei einem nicht geschulten Leser zu Verständnisschwierigkeiten.

Der Originaltext des Korans ist erhalten geblieben. Die einzelnen Koranausgaben unterscheiden sich voneinander nur in Zeilenlänge, Seitenumfang und -größe, Materialqualität und äußerer Aufmachung des Druckwerks. Die Übersetzung des Korans aus dem Arabischen in eine andere Sprache, beispielsweise ins Deutsche, ist äußerst schwierig. Die Ausdrücke *kufir* und *kafir* sind in den Übersetzungen auf »Unglauben« bzw. »Ungläubiger« reduziert und damit der tiefen Bedeutung beraubt worden, die der Koran diesen Ausdrücken verleiht. Der Begriff *kafir* hat auf der sprachlichen Ebene unterschiedliche Bedeutungen: »Ackerbauer«, »undankbar sein«, »zudecken« usw., und auf der religiösen Ebene steht er als Sammelbegriff für den Nichtgottergebenen oder den Nichtmuslim. Ein weiteres Beispiel: Der Begriff *dschihad* wird häufig mit »heiliger Krieg« ins Deutsche übersetzt, obwohl dieser Begriff von seinem Wortstamm her weder »Krieg führen« noch »töten« bedeutet, sondern »die Anstrengung, das niedere Selbst zu überwinden, entgegen den eigenen schlechten Eigenschaften, Angewohnheiten, Neigungen und den niederen Gelüsten zu arbeiten« (vgl. Heine 2001; Hofmann 1999, S. 191-196; Mertek 2001, S. 42-43). Obwohl weitere zahlreiche zentrale koranische Begriffe, die immer wieder auch in der Sunna auftauchen, falsch oder nicht hinreichend ins Deutsche übertragen worden sind, bedient man sich dieser kärglichen Übersetzungen – mitunter tun dies die Muslime selbst. Die Unzulänglichkeiten der Übersetzung sind in erster Linie für die Entstehung von Missverständnissen über den Islam verantwortlich.

Da der Koran eindeutige, vieldeutige und sogar nicht deutbare Verse enthält und die offenbaren Verse zumeist Antworten auf bestimmte Situationen waren, denen sich die Gemeinschaft der Muslime um den Gesandten Muhammed ausgesetzt sah, ist es nach der islamischen *tafsir*-Lehre (Koranwissenschaften) nicht legitim, nur einzelne Verse zu interpretieren. Nur die vollständige Exegese dient dem genauen Verständnis des Korans. Es ist von der Methodologie der Koranexegese her unerlässlich (und bei Unterlassung ein Vergehen), die anerkannte Tradition der früheren Korancommentatoren wie beispielsweise at-Taberi, al-Kurtubi und Ibn Kesir zu

beachten und die Meinung derjenigen zu berücksichtigen, die mit Muhammed gelebt haben. Bei der Koraninterpretation muss man sich vornehmlich der Sunna des Gesandten Muhammed widmen (vgl. Bilmen o.J., Band I, S. 5-7; Elmahlı 1979, S. 5-17; Khoury 2000, S. 37-40).

»Sunna« bedeutet »gewohnte Handlung, Sitte, Brauch oder Weg« und bezeichnet im Islam die prophetische Tradition. Die Sunna stellt in der islamischen Glaubens- und Pflichtenlehre nach dem Koran die zweite Quelle religiöser Normen dar (vgl. Khoury 2000, S. 38f.; Mertek 2001, S. 204). Der Gesandte Muhammed ist nach dem Glauben der Muslime der Verkünder der göttlichen Offenbarung und zugleich auch deren bester und authentischster Interpret. Seine Kompetenz ist im Koran verankert, der von den Muslimen die Anerkennung und Befolgung der Sunna postuliert: »[...] und gehorchet Allah und Seinem Gesandten« (Koran, 8:46). Die Sunna ist quasi die Interpretation und die Ausübung des gesamten Korans durch den Gesandten Muhammed. Die Sunna ist heute wie der Koran schriftlich in Ahadith¹ fixiert. Kurzum: Die Sunna ist die Gesamtheit der vorbildlichen Bräuche und Worte des Gesandten Muhammed und umfasst darüber hinaus seine Aussagen zu den unterschiedlichsten Themen wie Glaube, Wissen, religiöse Grundpflichten, soziale Beziehungen, Sitten und Bräuche sowie Einsatz für den Glauben, Auslegung, Tugenden usw.

Zwar stellen der Koran und die Sunna die fundamentalen Quellen des islamischen Glaubens dar, aus denen unzählige Grundsätze abgeleitet werden können, aber klar definierte Prinzipien des Glaubens kann man allein aus den Suren oder Ahadith nicht herleiten. Dementsprechend beschäftigten sich die muslimischen Theologen ganz früh mit der zentralen Frage: »Was sind die elementaren Prinzipien des Glaubens für einen Muslim?« Auf diese gab es natürlich keine einheitlich und alle Muslime bindende, sondern verschiedene Antworten (vgl. Alizade 1990; Ebu Hanife 1979; Ebu Davud o.J.; Ibn Kesir 1991; Imam Gazali 1979; Tirmizi o.J.; Imam-i Rabbani o.J.; Ibrahim Hakki 2003; Halebi o.J.; Canan 2003). Bevor wir uns mit den wichtigsten theologischen Lehrmeinungen beschäftigen, ist es nötig, einen kurzen Rückblick auf die Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft nach dem Tode des Gesandten Muhammed zu werfen.

1 | Hadith, Plural Ahadith, ist die Bezeichnung für die Berichte, in denen die Sunna des Gesandten Muhammed überliefert wurde. Die bekanntesten und wichtigsten Ahadith-Sammlungen der sogenannten Sunniten sind: Sahih von Bukhari, Sahih von Muslim, Sunan von Abu Dawud, Sunan von Tirmizi und Sunan von Nasai (vgl. Mertek 1999). Die Traditionswerke der sogenannten Schiiten (Zwölferschia) heißen Nahjd al-Balagha, al-Kafi von Kulini, Tazhib al-ahkam von Tusi (vgl. Tabatabai 1996).

3.1.2 Theologische Rechtschulen im Islam

Zu Lebzeiten des Gesandten Muhammed erhielten die Muslime auf all ihre Fragen konkrete und für alle verbindliche Antworten. Nach seinem Tode im Jahre 632 n. Chr. entstand ein Streit um den rechtmäßigen Nachfolger als Leiter der Gemeinschaft. Zwar konnte der Streit mit der Wahl von Abu Bakr (Regierungszeit 632-634 n. Chr.) zum Vorsteher der Gemeinschaft in Medina vorerst beigelegt werden, aber eine kleine Gruppe – die entgegen der überwiegenden Mehrheit der Muslime mit dieser Wahl nicht einverstanden war, da sie nur die Familienzugehörigkeit zum Gesandten Muhammed als Zeichen der Rechtmäßigkeit des Nachfolgers ansah – sorgte für Unruhen. Mit dieser Meinungsverschiedenheit – der Frage nach der Herkunft, dem Charakter und der Qualität des Vorstehers der muslimischen Gemeinschaft – wurde der Grundstein für die heute noch fortschreitende Differenzierung in verschiedene politische sowie theologische Richtungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft gelegt. Der erste Vorsteher Abu Bakr und der zweite, Omar (Regierungszeit 634-644 n. Chr.), konnten durch ihre Führungsqualität den kollektiven Zusammenhalt wahren, sodass diese Diskussion offiziell ausgeräumt war, wenngleich sie in kleineren Kreisen fortgeführt wurde. Mit der Wahl Uthmans (Regierungszeit 644-656 n. Chr.) zum dritten Vorsteher der muslimischen Gemeinschaft keimte sie erneut auf. Hinzu kamen die Vorwürfe, Uthman bevorzuge seine eigenen Familienangehörigen. Noch während seiner Regierungszeit trennte sich eine Gruppe Unzufriedener namens »Kharidschiten«, die bis 657 n. Chr. der schiitischen Ausrichtung angehörten, von der muslimischen Gemeinschaft und forderten, dass Ali, Schwiegersohn des Gesandten Muhammeds, die Führung übernehme. Dieser Forderung wurde nicht entsprochen. Daraufhin gab es einen Aufruhr, bei dem die Kharidschiten Uthman ermordeten. Alsdann wurde Ali zum vierten Vorsteher der muslimischen Gemeinschaft gewählt (vgl. Büyük Islam Tarihi 1994, Band 2, S. 200-222). Doch hörten die Kontroversen nicht auf, weil eine Gruppe um Muawiya, dem Statthalter von Damaskus, mit der Vorgehensweise Alis, die Mörder Uthmans ausfindig zu machen, nicht einverstanden war: Sie verlangten eine sofortige Bestrafung aller, die in das Attentat und den Aufruhr verwickelt waren. Ali erwiderte diese Forderung und mahnte gründliche Ermittlungen gegen die wahren Schuldigen an. In der Folge akzeptierte die Gruppe um Muawiya die Wahl Alis zum vierten Vorsteher nicht mehr. Sie kündigten die Gefolgschaft auf, sodass Muawiya zum Vorsteher der muslimischen Gemeinschaft ausgerufen wurde. Während dieser Auseinandersetzung vermehrte sich eine Gruppe, die »schiat Ali« (die Schiiten) genannt wurde. Auch die Kharidschiten, anfänglich noch Ali gewogen, sagten ihm die Treue auf, weil er dem Vorschlag Muawiyas, diesen Streit durch ein Schiedsgericht zu beenden zu lassen, zustimmte: Die Kharidschiten deuteten dies als eine Fehlentscheidung und Sünde. Nach ihrer

Auffassung muss der Führer der Muslime fehler- und sündenlos sein. Sie sprachen daher Ali das Recht auf die Nachfolgschaft des Gesandten Muhammads ab und bekämpften ihn und Muawiya zugleich. Aufgrund dieser Entwicklung isolierten sie sich ganz von der islamischen Gemeinschaft und erklärten alle – ausgenommen ihre eigenen Anhänger – als Nichtmuslime. Nur sich selbst sahen sie als »wahre Muslime« an, obwohl ihr Handeln vollends gegen die Grundlagen des Islam verstieß: Sie verstanden ihn nunmehr als eine Stammesreligion und führten die vorislamische beduinische Tradition weiter, die sie nur punktuell durch islamische Elemente ergänzten. Ausschließlich sich selbst räumten sie eine unantastbare Würde ein. Regelmäßig waren die Menschen – vor allem die Muslime – der politisch geprägten Ideologie dieser Gruppierung ausgesetzt (vgl. ebd., S. 506-555). In ihrer Konfrontation mit allen übrigen Muslimen ermordete diese »fanatische und extremistische Beduinengruppe« auch Ali und lehnte sich gegen Muawiya, der nunmehr das offizielle Amt des Vorstehers innehatte, auf. Im Laufe der Zeit gelang es Muawiya, der Einflussnahme und der Demagogie der Kharidschiten gegenüber der Bevölkerung Einhalt zu gebieten.

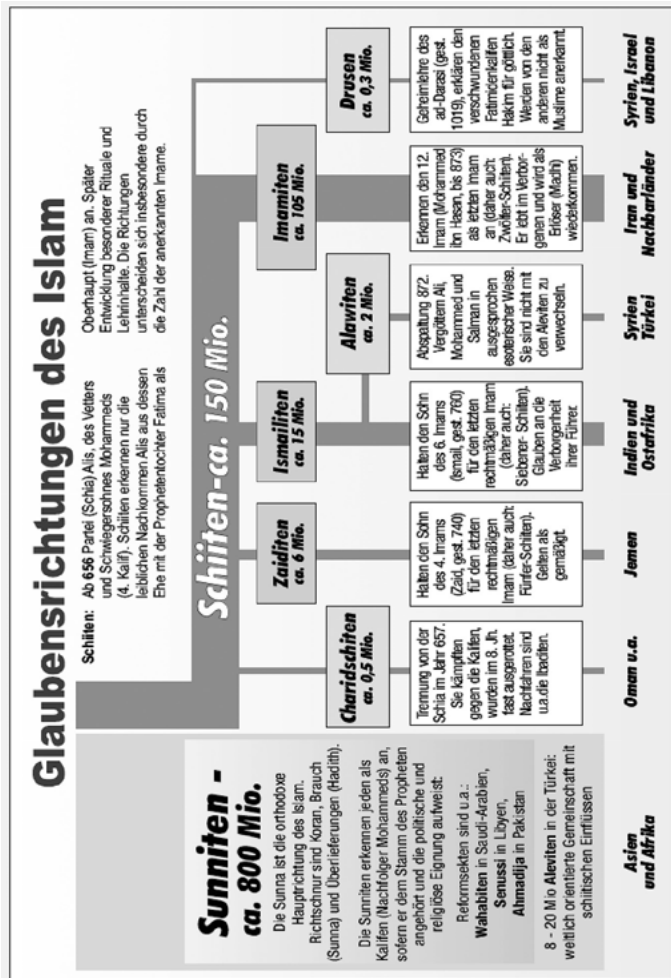
Die Kharidschiten und ähnliche ideologisch geprägte Organisationen werden heute wie damals von der breiten Mehrheit der Muslime abgelehnt und eindeutig als nicht islamisch eingestuft (vgl. Gümüşhanevi 1994, S. 78).

Gegenwärtig bekennen sich etwa 1,3 Milliarden Muslime weltweit zur islamischen Religion, davon richten sich ca. 87 % nach der sunnitischen und 13 % nach der schiitischen Theologie (vgl. Abdullah 2002, S. 19).

Als Sunniten, korrekt *ahl-as sunna we'l chemaat*, bezeichnet man die Gesamtheit einer Gruppe von Rechtschulen, nämlich der hanafitischen, malikitischen, schafiitischen und hanbalischen, die alle gleichermaßen auf den Koran, der Sunna, den Konsens der Gelehrten (*idschma-el-ummah*) und der Vergleichsmethode (*qijas-el-fuqaha*) beruhen. Sie sind von anfänglich zahlreichen Rechtschulen die einzig erhalten gebliebenen und haben eine bis heute solide Anhängerschaft. Sie gelten nicht als Sekten oder Sondergruppen, sondern als gleichwertig anerkannte Rechtschulen innerhalb der sunnitischen Religionswissenschaft und unterscheiden sich lediglich in ihren Methoden der Rechtsfindung.

Neben diesen Rechtschulen gibt es auch heute noch Gruppen und Schulen, beispielsweise die Wahhabiten, Ahmadiyya, Alawiten, Drusen, Ismailiten, Nusairiten u.a., die von den führenden vier sunnitischen Rechtschulen nicht anerkannt werden, da sie mit ihrer theologischen Auslegung den prinzipiellen Grundlagen des Korans und der Sunna widersprechen.

Abbildung 1: Theologische Ausrichtung der Muslime



Quelle: Isoplan (Hg.): AID, Ausländer in Deutschland, Dezember 2001

Die Schiiten: Seit ihrer Entstehung beharrt die schiitische Glaubensrichtung darauf, dass die Führung der Muslime nur den Nachkommen aus der Familie Alis gebührt. Aus diesem Grund betrachten die Schiiten die ersten drei Vorsteher Abu Bakr, Omar und Uthman als unrechtmäßige Nachfolger des Propheten Muhammed. Die Rechtschulen unter den Schiiten weichen voneinander in der Sukzessionslinie des jeweiligen Imams sowie in der Vorstellung von einem geschichtlich anwesenden oder abwesenden Imam ab. Die Autorität innerhalb der muslimischen Gemeinschaft schreiben die Schiiten einem Imam zu, der in der Nachfolge von Ali stehen muss. Er stellt praktisch eine unfehlbare Instanz dar, dem zusätzlich das Freisein von Sünden bescheinigt wird. Die wichtigsten schiitischen Rechtschulen sind die Imamiten, Zaiditen und Ismailiten (vgl. Halm 1988).

Da das Alevitentum eine historische Nähe zum Schia hat, wird es ebenfalls in diesem Abschnitt behandelt. Die *Aleviten* stellen eine schiitische Sondergruppe, die sich als heterodoxe und synkretistische Glaubens-, Lebens- und Lehrform im Verlauf des 13. Jahrhunderts aus einer Verbindung vorislamischer und volksreligiöser Elemente anatolischer Turkmenenstämme und der islamischen Mystik heraus entwickelte. Die Ethik und das Menschenbild der Aleviten unterscheiden sich in vielen Punkten wesentlich von derjenigen der sunnitischen Theologie. Hier sei aber darauf hingewiesen, dass auch die Aleviten nicht als eine homogene Gruppe angesehen werden dürfen, denn sie selbst haben untereinander sehr deutliche Differenzen.²

Im Folgenden wird der Islam in seinem normativen Selbstverständnis, wie er mehrheitlich von Muslimen in Deutschland verstanden und propagiert wird, weiter dargestellt.

2 | Es gibt unter ihnen solche, die sich der schiitischen Theologie, insbesondere der imamitischen Rechtschule, bzw. der sunnitischen Theologie, wie der schafitischen Rechtschule, zugehörig fühlen und dieselben Glaubensgrundsätze und religiösen Pflichten mit den Sunniten bzw. Schiiten teilen (bspw. die *Ahlu'l bayt*-Gemeinschaft, die Anhänger der *CEM-Vakfi* u.a.). Diese alevitische Gruppe unterscheidet sich, abgesehen von den vorstehenden Aspekten, von der schiitischen und sunnitischen Theologie, indem sie diesen Glaubensrichtungen als »Religion der Zunge« ablehnen – als oberflächlich, wenn nicht gar heuchlerisch. In der Tradition der *Batiniya*, einer gnostischen Richtung, besagt diese alevitische Lehre, dass der göttlichen Offenbarung eine esoterische und eine exoterische Dimension zugrunde lägen. Da sie sich für jene halten, die zu dem Verborgenen durchgedrungen seien, haben rituelle Pflichten wie Beten, Fasten usw., die der äußeren Sphäre angehören, keine Bedeutung für sie. Daher werden, bis auf das Glaubensbekenntnis, die im Koran und der Sunna begründeten religiös-rituellen Pflichten – wie beispielsweise die vier anderen Grundpfeiler des Islam (die fünf täglichen Gebete, das Fasten im Monat Ramadan, die Zakah, die Pilgerfahrt) – nicht akzeptiert (vgl. Vorhoff 1995; Kehl-Bodrogi 1988; Karakaşoğlu-Aydin 1997, S. 295-322).

3.1.3 Das islamische Menschenbild

1. Menschen sind durch Gott erschaffen.
2. Der erste Mensch und erste Prophet ist Adam (Urvater aller Menschen).
3. Alle Menschen sind vor Gott gleich.
4. Es gibt keinen Zwang im Glauben.
5. Die Vielfalt der Völker und Stämme ist von Gott gewollt.
6. Diesseitige Hauptaufgaben des Menschen sind die Anbetung Gottes und die Erfüllung der religiösen Grundpflichten.

Die Erschaffung des Menschen wird wie folgt im Koran beschrieben: »Und wahrlich, Wir erschufen den Menschen aus reinstem Ton. Dann setzten Wir ihn als Samentropfen an eine sichere Stätte [Gebärmutter, H.Ö.].« (Koran, 23:12-14) Der Koran begründet die Erschaffung der Menschen damit, dass sie sich zu ihrem Schöpfer bekennen und ihm im freien Willen dienen (vgl. ebd., 51:56; 15:99; 51:56-57; 67:2; 72:16-17).

Mit Adam, dem Urvater aller, besteht nach dem islamischen Glauben unter den Menschen völlige Gleichheit vor Gott und keiner ist einem anderen vorrangig. Ferner besteht der Mensch aus zwei Elementen: seinem Körper und seiner Seele (vgl. ebd., 2:28-30; 3:6; 4:1; 23:12-14, 79; 76:1-2; 95:1-5; 96:2). Die Seele des Menschen ist »gottergeben« und wird vollkommen von göttlicher Offenbarung beherrscht. Das andere Element, der »Körper«, ist mit Vernunft und Intellekt bedacht worden, sodass der Islam die Fähigkeit »zu denken, um sich eine Meinung zu bilden, zu wollen oder nicht zu wollen, zu akzeptieren oder abzulehnen« als elementar erachtet. Daher hat es der Islam dem Menschen freigestellt, einen beliebigen Lebensweg einzuschlagen, den Glauben seiner Wahl anzunehmen. Der Koran legt emphatisch fest, dass es im Glauben keinen Zwang geben darf (vgl. ebd., 2:256).

Der Mensch hat die Aufgabe, zwischen den Erfordernissen seines Körpers und seiner Seele ein harmonisches Gleichgewicht herzustellen; beide Elemente sind gleichberechtigt und dürfen somit nicht zum Nachteil des anderen vernachlässigt werden.

Im Koran ist über die Vorzüge des Menschen viel zu lesen. Darin ehrt, schätzt und würdigt Gott den Menschen (vgl. ebd., 17:70). Er verfügt über die Fähigkeit, Wissen zu erfassen (vgl. ebd., 2:31-33). Der Mensch ist der Statthalter Gottes auf Erden (vgl. ebd., 2:30). Der Koran weist ausdrücklich darauf hin, dass Gott den Menschen mit Verstand und Klugheit, Willens- und Entscheidungsfreiheit geschmückt hat. Aus diesem Grund ist der Mensch für sich selbst verantwortlich. Nach dem Koran haben alle Menschen, ob Mann oder Frau, schwarz oder weiß, arm oder reich, denselben Wert vor Gott. Das Einzige, das sie unterscheidet, ist nach Sura 49, Vers 13 der Grad ihrer Gottesfurcht und ihre Nähe zum Schöpfer.

Der Koran weist aber auch ganz deutlich auf die Schwachstellen des

Menschen hin und ermahnt ihn: Der Mensch vergisst Gott, wenn er seine Schwierigkeiten überwunden hat; er erinnert sich an Gott nur in der Not (vgl. ebd., 16:12), er ist hochmütig und selbstgefällig (vgl. ebd., 89:15-16), geizig, gierig und ungeduldig (vgl. ebd., 17:100; 70:19), undankbar, streitsüchtig, feindselig, ungerecht und voreilig (vgl. ebd., 18:54; 14:34; 21:37). Ferner ruft der Mensch zu Schlechtem auf und wird aufsässig, sobald er sich unabhängig fühlt (vgl. ebd., 12:53; 96:6).

Der Mensch wird mit all seinen Eigenschaften – Vorzügen und Schwachstellen – beschrieben, weil der Koran damit fühlbar macht, dass er nicht einen perfekten Menschen zu formen versucht, sondern einen Menschen, der in all seinem Wirken verantwortungsbewusst handelt und gottergeben ist. Der Koran mahnt die Menschen, eigens die Muslime, sich auf dieser Erde zu *al-insan-al-kamil* (einem guten, vollkommenen Menschen) zu entwickeln. Bei dieser Entwicklung zu einem *al-insan-al-kamil* existiert aber auch die Gefahr, dass der Mensch, aufgrund seiner Schwächen, dieses Ziel verfehlt. Um dieser Gefahr zu entgehen, geben der Koran und die Sunna Anstöße, wie der Mensch sich davor bewahren kann (vgl. ebd., 96:1-5; 20:114; 103:1-3; 2:277; 2:148; 2:44; 25:63; 61:2-3; 31:18-19; Ahadith in An-Nawawi 1996, S. 41, 94 und 112).

Der Koran und die Sunna drücken aus, dass Gott als Schöpfer des Universums den Menschen in der denkbar schönsten Gestalt erschaffen und ihm eine natürliche Würde (*fitrah*) verliehen hat (Koran, 90:4). Dementsprechend liegt es am Menschen – aufbauend auf diese Auszeichnung –, die göttlichen Anordnungen mit Leben zu erfüllen. Laut der islamischen Primärquellen Koran und Sunna liegt es in seinen Möglichkeiten, ein *al-insan-al-kamil* zu werden. Deswegen ist es die Hauptaufgabe eines jeden Muslim, alles ihm Mögliche zu unternehmen, um vorbildlich den göttlichen Anordnungen nachzustreben. Dementsprechend expliziert Muhammad den Menschen in einem seiner Ahadith, was seine Aufgabe als Gottes Gesandter auf Erden ist: »Ich bin gekommen, um die guten Anlagen der Menschen zu vervollkommen.« (Özbek 1994, S. 45)

Auf dass die guten Anlagen dem Menschen eigen sind, wurde er biologisch als vollkommenes Wesen erschaffen (vgl. Koran, 32:7; 95:4) und ist ebenso ein soziales, welches Gott mit technischen und kulturellen Fähigkeiten begabt hat (vgl. ebd., 17:70; 67:23; 90:8). Das menschliche Wesen, das mit geistigen und moralischen Werten ausgestattet wurde, ist somit nach koranischer Auffassung zum *Kalifa* (Statthalter Gottes) auf Erden berufen (vgl. ebd., 2:30; 6:165; 10:14; 38:26). Derart steht er über den anderen Geschöpfen, wie Gott über den Menschen (vgl. ebd., 2:255; 3:34; 112:2).

Mit diesem hohen Rang hat Gott allen Menschen eine Würde und gleiche Rechte verliehen, unabhängig von ihrer Religion, ihrem Geschlecht und ihrer Hautfarbe (vgl. ebd., 4:58, 105, 111; 5:48; 17:70; 30:22; 49:13). Ihre Uneinheitlichkeit soll die Menschen nicht gegeneinander aufbringen, denn sie sind allesamt Nachkommen (vgl. ebd., 49:13), mithin Kinder (vgl. ebd.,

7:26-27, 31) von Adam und Eva. Daher verbietet der Koran jeglichen Zwang: »Und wenn dein Herr es gewollt hätte, so wären allesamt auf der Erde Muslime. Willst du etwa die Menschen zwingen, Muslime zu werden?« (Ebd., 10:99) Damit bezieht der Islam gemäß den koranischen Anweisungen u.a. mit dem Vers »Es gibt keinen Zwang in der Religion« (ebd., 2:256) anschaulich Stellung für Religionsfreiheit und Toleranz.³

Die religiöse Vielzahl gründet darauf, dass Gott, der die Menschen als Angehörige zivilisierter und kultivierter Völker geschaffen hat (vgl. ebd., 5:49), allen Nationen und Stämmen seit der Entstehung dieses Universums zu unterschiedlichen Zeiten Propheten gesandt hatte, die ihnen die Offenbarung Gottes überbrachten (vgl. ebd., 13:7), um sie vor dem Irrglauben zu bewahren (vgl. ebd., 35:24). Nach dem Koran stammen daher alle Religionen – beginnend mit dem ersten Menschen und Gesandten Adam und endend mit dem Gesandten Muhammed – von Gott ab. Dementsprechend werden die Religionen, die mit dem islamischen Glauben nicht im Konsens stehen, nicht ignoriert und deren Anhängern ein uneingeschränktes Recht auf Religionsausübung zugestanden: »Euer Glauben für Euch, mein Glauben für mich.« (Ebd., 109:6) Der Koran hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass die realen Glaubensunterschiede kein Grund für feindselige Konfrontationen zwischen den Religionen sein sollten (vgl. ebd., 5:48). Er fordert die Muslime auf, diese realen Glaubensunterschiede als Grund für einen edlen Wettbewerb zu erkennen, um in einen Dialog zu treten:

»Und schmäht nicht diejenigen, die sie außer Allah anrufen, damit sie nicht in Übertretung ohne Wissen Allah schmähen! So haben Wir jeder Gemeinschaft ihr

3 | Die UNESCO veranstaltete gemeinsam mit einer internationalen islamischen Organisation 1981 in Paris eine internationale Konferenz über die Menschenrechte im Islam. Während dieser Konferenz wurde ausdrucksvoll festgehalten, dass der Islam bereits seit seiner Entstehung mehr als 20 grundlegende Menschenrechte seinen Gläubigen bewusst gemacht hat – darunter sind Recht auf Leben, Freiheit, Schutzrecht vor Aggression und Misshandlung, Asylrecht, Minderheitenschutz, Glaubensfreiheit, soziale Sicherheit und Arbeitsschutz (vgl. Falaturi 1996, S. 125). Die erste allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 19. September 1981 durch den Islamrat für Europa ist ebenfalls sehr bedeutungsvoll (Forstner 1982). Neben diesen Erklärungen gibt es zahlreiche andere Veröffentlichungen über das Thema »Menschenrechte und Islam«. Viele Wissenschaftler, Autoren und andere Fachleute stellten sich die Frage, ob sich die »westlichen Menschenrechtsvorstellungen mit dem Islam und Koran« vereinbaren lassen (vgl. Falautri 1992, 1996; Islamic Council 1984; Khoury 2001; Mernissi 1993; Ramadan 1996, 2000 u.a.). Unter den Stellungnahmen zur Frage der Menschenrechte im Islam ist die am 5. August 1990 in Kairo durch die Organisation islamischer Staaten verabschiedete »Kairoer Erklärung« die bekannteste (vgl. BpB 2002, S. 65-67).

Tun ausgeschmückt erscheinen lassen. Hierauf wird ihre Rückkehr zu ihrem Herrn sein, und Er wird ihnen kundtun, was sie zu tun pfliegen.« (Ebd., 6:108).⁴

Anerkannte Koranexegesen wie Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) halten fest, dass diejenigen Muslime, die Nichtmuslime beleidigen oder herabwürdigen, aus der muslimischen Gemeinschaft ausgeschlossen werden können (vgl. Elmalılı 1979, Band 3, S. 2022 und Band 5, S. 2923). Der Sinn dieser strengen Bestimmungen besteht darin, den interreligiösen Frieden, der von Gott gewollt ist, zu bewahren.

Auch zu der Frage der zwischenmenschlichen Beziehungen geben die primären Glaubensquellen des Islam eine Antwort. Der Muslim ist verpflichtet, gegenüber Nichtmuslimen gütig und gerecht zu sein. Darüber hinaus empfiehlt der Koran den Muslimen, auch Nichtmuslimen zu helfen und mit ihnen freundschaftliche Beziehungen zu pflegen:

»Allah verbietet euch nicht, gegenüber denjenigen, die nicht gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch nicht aus euren Wohnstätten vertrieben haben, gütig zu sein und sie gerecht zu behandeln. Gewiss, Allah liebt die Gerechten. Er verbietet euch nur, diejenigen, die gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch aus euren Wohnstätten vertrieben und zu eurer Vertreibung Beistand geleistet haben, zu Schutzherrn zu nehmen. Diejenigen, die sie zu Schutzherrn nehmen, dass sind die Ungerechten.« (Koran, 60:89)⁵

Noch deutlicher spricht Gott im Koranvers 36 der Sura 4:

4 | Dieser Koranvers belegt aber auch, dass die Muslime damals die Nichtmuslime erwünscht hatten. Demnach sollte hier gleichzeitig klargestellt werden, dass die damaligen Nichtmuslime keineswegs Juden oder Christen waren, sondern vielmehr Polytheisten. Obwohl Vielgötterei islamisch betrachtet eine der größten Sünden ist, hat Gott durch diesen Koranvers den Muslimen verboten, andere zu verfluchen. Dieses Verbot gilt weder geographisch noch zeitlich begrenzt und ist somit allgemeingültig. Der Muslim ist daher verpflichtet, Nichtmuslime zu respektieren und sie nicht zu beleidigen (vgl. Koranexegesen von Taberi 1996, Band 7, S. 207; Kurtubi 2001, Band 7, S. 61).

5 | Der Koranvers »Gott verbietet euch nicht« sagt nach Meinung der anerkannten Koranexegesen, dass die Nichtmuslime gut behandelt werden müssen. Somit widerlegt dieser Koranvers die Meinung einiger Muslime eindeutig, die heute meinen, dass man Nicht-Muslime nicht gerecht behandeln und ihnen auch nicht helfen darf. In diesem Koranvers wird unmissverständlich der Wille Gottes klar, nämlich zu allen Nicht-Muslimen, die nicht an den Islam glauben, gut und gerecht zu sein, denn derjenige, der einen Menschen ungerecht behandelt, verliert die Liebe Gottes (vgl. Koran, 2:190).

»Und dient Allah und gesellt Ihm nichts bei. Und zu den Eltern sollt ihr gütig sein und zu den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem verwandten Nachbarn, dem fremden Nachbarn, dem Gefährten zur Seite, dem Sohn des Weges [d.h. dem Reisenden, insbesondere, wenn er unterwegs in Not geraten ist, H.Ö.] und denen, die eure rechte Hand [dieser Ausdruck bedeutet Sklaven oder Gefangene, H.Ö.] besitzt. Allah liebt nicht, wer eingebildet und prahlerisch ist.«

Allen voran legt dieser Koranvers für die Gläubigen fest, alle möglichen Gruppen von Menschen, mit denen sie leben bzw. leben können (Eltern, Verwandte, Nachbarn usw.), gut zu behandeln und mit ihnen harmonisch zusammenzuleben. Gegenseitige Besuche und gemeinsame Mähler mit den Nachbarn werden im Islam besonders empfohlen, da solche Ereignisse die nachbarschaftlichen Beziehungen fördern. Da dieses von Gott verlangt wird, ist das sozialmoralische Verhalten im Islam ein besonders gewichtiger Gottesdienst.⁶ Ein Muslim soll auch insoweit vorbildlich leben. Demnach ist eine eigene soziale Integration in die Gesellschaft für jeden Muslim nach dem Koran und der Sunna eine notwendige moralische Verpflichtung.

Gerade in der Frage der zwischenmenschlichen Beziehungen liegt der Schlüssel für die höchste Stufe des *al-insan-al-kamil* und damit der sozialen Integration in die Gesellschaft. Die anerkannten Rechtschulen der sunnitischen Theologie beispielsweise sind offenkundig der Meinung, dass die zwischenmenschlichen Fehler solange nicht von Gott verziehen werden, bis sich die betroffenen Menschen gegenseitig vergeben. Demgemäß werden auch Menschenrechtsverletzungen von den islamischen Gelehrten als sehr gravierend und verachtenswert eingestuft (vgl. Alizade 1990, S. 359-410; Bilmen o.J., S. 434-473; Cetin o.J., S. 412-415; Kotku 1977, S. 110). In einer seiner berühmtesten Reden wies Muhammed mit seiner »Abschiedspredigt« im Jahre 632 n. Chr. auf die Rechte und Pflichten der Menschen hin und ermahnte deren Einhaltung. Dort heißt es u.a.:

6 | Die Wichtigkeit dieses sozialmoralischen Verhaltens wird neben Koranversen auch durch prophetische Ahadith bestätigt. Auf die Wichtigkeit der guten nachbarschaftlichen Beziehungen hin sagte Muhammed: »Bei Allah, er glaubt nicht, bei Allah, er glaubt nicht, bei Allah, er glaubt nicht! Als Muhammed gefragt wurde, was er damit meint, sagte er, dass der, vor dessen Übel sein Nachbar nicht sicher ist.« In einer anderen Überlieferung heißt es: »Derjenige wird nicht in den Paradiesgarten eintreten, vor dessen Übel sein Nachbar nicht sicher ist.« (Vgl. von Denffer 1981, S. 90) Von den islamischen Rechtsgelehrten wurden die nachbarschaftlichen Beziehungen zusammengefasst: die Achtung vor den Verstorbenen – auch wenn sie Nicht-Muslime sind –, den Nachbarn zu besuchen, sich um den kranken Nachbarn zu kümmern, sich gegenseitig Geschenke zu machen, Gutes vom Nachbarn zu berichten, ihm Ratschläge zu geben, falls er es wünscht, ihn nicht zu erniedrigen (vgl. Seyyid Hulusi 1997, S. 251-255).

»O ihr Leute, wahrlich, euer Blut, euer Leben, euer Eigentum, eure Würde und eure Ehre sind heilig und unantastbar, bis ihr eurem Herrn gegenübersteht, ebenso wie der heutige Tag und der jetzige Monat und diese eure Stadt Mekka heilig sind.« (Mertek 2001, S. 172-175)

Nach islamischem Selbstverständnis sind den Muslimen durch Gott einige regelmäßige gottesdienstliche Handlungen vorgeschrieben, damit sie durch die Erfüllung der religiösen Grundpflichten Gott und dem ihnen vorgegebenen Ziel, *al-insan-al-kamil* zu sein, näher kommen können. Durch die Erfüllung der rituellen und ethischen islamischen Gebote erhält der Mensch seinen Wert und seine Auszeichnung. Den Muslimen stellt der Prophet Muhammed das religiös-ethische Vorbild und Idealbild dar – das es als gläubiger Muslim, als gläubige Muslima nachzuahmen gilt – weil er seinen Dienst vor Gott in vorbildlicher und vollkommener Weise verwirklicht hat (vgl. Koran, 17:1; 53:10).

3.1.4 Die Glaubensgrundsätze des Islam

Der Muslim glaubt an:

1. Allah, den einen, allmächtigen, allwissenden, allgütigen und barmherzigen Gott;
2. die Engel, die aus dem Licht Gottes erschaffenen geistigen Wesen;
3. die Offenbarungsbücher sowie -schriften und den Koran;
4. alle Gesandten und Muhammed als den letzten Gesandten;
5. die Auferstehung (das Leben nach dem Tode), das Jüngste Gericht und
6. die Vorherbestimmung, sei es im Guten oder im Schlechten.

Im Islam ist der Glaube die zweifelsfreie Überzeugung von den Glaubensgrundsätzen (vgl.ebd., 2:177; 4:136), die der Ausgangspunkt für die religiöse Haltung sind.

Das Glaubensbekenntnis des Islam lautet: *Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammed ist sein Gesandter*. In ihm wird die Einheit Gottes bezeugt, die sich gleichsam wie ein roter Faden durch das gesamte Gefüge der islamischen Denk- und Lebensweise zieht. Im Koran Sura 112, Verse 1-4 beschreibt sich Gott wie folgt: »Er ist Allah, ein Einziger, Allah der Absolute [Ewige, Unabhängige, von dem alles abhängt, H.Ö.]. Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden und Ihm ebenbürtig ist keiner.« Daher ist es einer der wichtigsten Glaubenspfeiler im Islam, dass der Muslim an einen Gott glaubt, der erhaben und ewig, unendlich und mächtig, gnädig und barmherzig, Schöpfer und Versorger von allen Geschöpfen ist. Ferner sind die Muslime davon überzeugt, dass Gott den Menschen Frieden, Glück, Wissen und Erfolg gibt. Im Koran sind zahlreiche Eigenschaften Gottes erwähnt: der Liebende, der Versorger, der Großzügige, der Großherzige,

der Reiche, der Unabhängige, der Vergebende, der Milde, der Geduldige, der Einzigartige, der Beschützer, der Richter und der Frieden (vgl. ebd., 17:110; 20:8; 59:22-24). Laut dem muslimischen Verständnis besitzt Gott keinen Vater noch Mutter noch Sohn.

Im Koran gibt es zahlreiche Verse, die über die Existenz von Engeln berichten. Engel sind geistige und sanfte geschlechtlose Kreaturen, die aus *Nuur*, dem Licht Allahs, erschaffen wurden. Über die Anzahl der Engel gibt es keine Auskunft, lediglich vier sind bei den Muslimen allgemein bekannt: Gabriel, Michael, Raphael und Azrael (vgl. Mertek 2001, S. 23f.).

Seine Heiligen Schriften offenbarte Gott den Menschen als Richtschnur für das irdische Leben. Zu ihnen zählen die Thora, der Psalter, das Evangelium und der Koran, die in chronologischer Reihenfolge an Moses, David, Jesus und Muhammed übermittelt wurden. Nach koranischer Lehre und muslimischem Verständnis war die Botschaft aller Gesandten die gleiche: die Bezeugung des einen Gottes – und damit Glückseligkeit auf Erden und im Paradies.

Überlieferungen zufolge wurden mit dem ersten Menschen und Propheten Adam bis zum letzten Propheten Muhammed 224.000 Propheten gesandt; davon sind aber nur 28 im Koran namentlich genannt. Die Muslime glauben also unterschiedslos auch an Adam, Noah, Abraham, Jakob, Moses, Johannes und Jesus, denn sie kamen alle im Auftrag Gottes und waren Träger göttlicher Offenbarung sowie standhafte Diener Gottes (vgl. Koran, 2:285). Ehrlichkeit, Vertrauenswürdigkeit, Übermittlung von Gottes Anweisungen, Intelligenz, Sündlosigkeit und Freiheit von allen körperlichen und mentalen Mängeln zeichnen alle Propheten aus (vgl. Mertek 2001, S. 15ff.).

Die Muslime sind überzeugt, dass die Menschen nach ihrem Tod zum neuen Leben auferweckt und für alles, was sie in ihrem diesseitigen Leben getan oder unterlassen haben, Rechenschaft vor Gott ablegen werden. Am Jüngsten Tag werden von Gott die guten Taten besonders belohnt und die schlechten bestraft: »Kein Staubkörnchen Gutes oder Schlechtes wird verloren gehen und Gott wird am Jüngsten Tag absolute Gerechtigkeit walten lassen.« (Koran, 18:47-49; 20:105-112; 17:49-52, 97, 98, 99; 86:9; 39:70; 99:78)

Die Vorherbestimmung ist das zeitlose Wissen Allahs und die Macht, seine Pläne vorzubereiten und durchzuführen. Nach dem muslimischen Selbstverständnis ist Gott weise, gerecht und voller Liebe – was er tut, hat Gründe. Manchmal aber sind die Menschen nicht in der Lage, die Weisheit hinter Gottes Handeln zu erkennen. Aus diesem Grund darf der Muslim nicht die Hoffnung und die Geduld verlieren, wenn die Dinge sich nicht so entwickeln, wie er es sich vorgestellt hat. In solchen Situationen ist ein Muslim aufgerufen, Allah zu vertrauen, geduldig auszuharren und das hinzunehmen, was Gott für ihn bestimmt hat (vgl. ebd., 2:214; 6:59; 9:51; 57:22-23; 54:49).

3.1.5 Die Hauptpflichten eines Muslim

Die religiösen Grundpflichten sind unter der Überschrift »Hauptpfeiler bzw. Säulen des Islam« zusammengefasst – diese einzuhalten ist unerlässlich für einen Muslim (vgl. Döndüren 1998; Bilmen o.J.; Kerimoğlu 1985; Ebu Hanife 1979; Özcan 1998; Akaltun o.J.; Asimgil 1992). Die Hauptstützen dienen nach dem Islam dazu, den spirituellen Bedürfnissen des Menschen entgegenzukommen und dem Leben auf dieser Erde einen göttlichen Aspekt zu geben.

Die Säulen des Islam sind:

1. Glaubensbezeugung (*shahada*)
2. fünf tägliche Gebete (*salah*)
3. Fasten im Monat Ramadan (*saum*)
4. Pflichtabgabe (*zakah*)
5. Pilgerfahrt (*hacc*)

Die *shahada* ist das Kernstück des Islam. Wer das Glaubensbekenntnis »Ich bezeuge, es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammed ist der Gesandte Gottes« aufrecht ausspricht und die Absicht hat, den Islam als seinen Lebensweg anzuerkennen, ist Muslim bzw. Muslima. Der Glaube an Allah bedeutet nach dem Koran, an Seine Existenz zu glauben, ohne Ihn mit seinen Geschöpfen zu vergleichen und Ihm einen Platz beizumessen. Der Glaube an Muhammed besagt, an seine Gesandtschaft zu allen Menschen zu glauben, und ebenso, dass er die Wahrheit spricht, in allem, was er von Gott verkündet.

Salah, das Pflichtgebet, ist im Islam nach dem Glaubensbekenntnis das Wichtigste im Leben eines Muslim. Morgens, mittags, nachmittags, am Abend und in der Nacht sind die Muslime aufgerufen, durch das Gebet ihre geistige und körperliche Ergebenheit gegenüber Gott auszudrücken. Durch die Häufigkeit und zeitliche Festsetzung der Gebete sollen die Muslime Ziel und Sinn des Lebens nicht aus den Augen verlieren.

Saum, das Fasten, ist einmal im Jahr im Monat Ramadan für Muslime im Koran vorgeschrieben. Im Monat Ramadan sollen sich die fastenden Muslime ab der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang von Essen und Trinken jeglicher Art sowie sexuellen Beziehungen fernhalten. Mit diesem Fasten lehrt der Islam die Muslime das Prinzip der wahren Liebe zu Gott und die Erfahrung von Hoffnung, Demut, Geduld und Selbstlosigkeit, Mäßigung, Willenskraft, Selbstdisziplin, dem Geist sozialer Zugehörigkeit, Einheit und Brüderlichkeit.

Jeder Muslim, dessen Vermögen eine festgesetzte Grenze überschreitet, ist nach dem Islam verpflichtet, jährlich einen bestimmten Teil von seinem Vermögen (genannt *zakah*) an einen bedürftigen Mitmenschen, einen in Not gekommenen Reisenden oder einen mit Schulden Belasteten

zu bezahlen (vgl. Koran, 9:60; 9:103). Für den Islam ist das Spenden ein gottesdienstlicher Akt und eine spirituelle Investition. Die Einhaltung dieses Gebotes gereicht dem Herzen der Wohlhabenden zum Schutz vor Selbstsucht und dem des Bedürftigen zum Schutz vor Neid.

Die einmalige Pilgerfahrt nach Mekka, *hacc*, steht jedem Muslim, der die Mittel dazu aufbringen kann, zu Gebote. Die Muslime sehen diese Pilgerfahrt als ein großes Ereignis an. Bei ihr begegnen sich Hunderttausende von Menschen mit unterschiedlichen Sprachen, Kulturen und Ethnien unter gleichen Konditionen. Sie haben neben der Erfüllung von rituellen Pflichten der Pilgerfahrt auch ihr Bewusstsein zu schärfen, dass alle Menschen gleich sind und die Liebe und das Mitgefühl der anderen verdienen – unabhängig von ihrem geografischen oder kulturellen Ursprung. Auch soll diese Pilgerfahrt die Muslime an den Tag des Jüngsten Gerichts erinnern, an dem die Menschen vor Gott stehen werden, um für ihre Taten Rechenschaft abzulegen (vgl. Döndüren 1998, S. 191-626; Bilmen o.J., S. 103-404; Kerimoğlu 1985, Band 1, S. 191-572; Ebu Hanife 1979, S. 29-78; Özcan 1998, S. 192-432; Akaltun o.J., S. 84-255).

3.1.6 Die Moschee – Zentrum des Glaubens und Ort des Gebetes und der Lehre

Summarisch betrachtet ist der Glaube ein Erlebnis, das sich nach dem Koran und der Sunna wesentlich im Einzelnen manifestiert. Dementsprechend ist die Religiosität im islamischen Verständnis der Ausdruck von individueller Frömmigkeit. Das muslimische Gemeindeleben entfaltet sich durch das persönliche Einverständnis zur Erfüllung der religiösen Grundpflichten in und um eine *masdschid* bzw. *dschami* (Gebets- und Bildungsstätte, Moschee).

Das Wort »Moschee« leitet sich aus dem arabischen *masdschid* oder *dschami* ab und steht für den »Ort, wo man sich niederwirft«, oder den »Ort, an dem man sich versammelt«. Die Moschee dient als Gebetsstätte, zur Unterweisung in den Ritus, als Ort der Begegnung und des Austausches sowie als Treffpunkt der Gläubigen. Demnach sind Moscheen vor allem Orte, an denen das Gebet verrichtet wird, in welchem sich die direkte Beziehung des Gläubigen zu Gott ausdrückt.

Zusammengefasst ist eine Moschee der Ort religiöser Praxis für Muslime, an dem sie sich allein oder in Gemeinschaft zum Gebet und zur Besinnlichkeit einfinden. Darüber hinaus hat sie eine soziale Funktion, nämlich als Versammlungsort für soziokulturelle und religiöse Zwecke.

Als erstes Gotteshaus auf Erden wird im Islam die *Kaaba* in Mekka gezählt. In der Zeit des Gesandten Muhammeds wurde die erste Moschee im Jahre 622 n. Chr. bei Medina errichtet. Besonders die drei Moscheen *masdschidul-haram* in Mekka, *masdschidul-nabawi* in Medina und *masdschidul-aqsa* in Jerusalem werden von den Muslimen als heilig angesehen.

Das ganze Leben der Gemeinschaft spielt sich in und um eine Moschee ab. Auch wenn sie überall ihre fünf täglichen Gebete verrichten können, sind die Muslime nach der Sunna des Propheten Muhammed dazu aufgerufen, dies mit der Gemeinschaft in einer Moschee zu tun, da es mehr Wert als das einzelne Gebet hat. Freitags- und Feiertagsgebete können Muslime aber nur in einer Moschee ausführen (vgl. Döndüren 1998, S. 292f.). Mit dieser Empfehlung und der Vorschrift, das Gebet in der Moschee zu verrichten, wird beabsichtigt, die Muslime zu vereinen, die Brüderlichkeit und den gemeinsamen Dialog zu fördern. Deshalb wird Schulter an Schulter in einer Reihe gebetet.

Die Moschee wird auch als Unterrichtsraum genutzt. Früher wurde dort den Kindern und Erwachsenen neben religiösen Inhalten auch das Lesen, das Schreiben und das Rechnen beigebracht. In der islamischen Geschichte wurden aus vielen Moscheen Orte hoher islamischer Gelehrsamkeit. Die Moschee ist damit zugleich eine Bildungsstätte, in der alle Wissenschaften erlernt werden können. Die Moscheen sind heilige Orte, an denen von Muslimen ein respektvolles Verhalten erwartet wird. Sehr wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass sie sich lautlos unterhalten und rücksichtsvoll miteinander umgehen. Politische und wirtschaftliche Interessen Einzelner dürfen nicht verfolgt werden (vgl. Alizade 1990, S. 107-110; Bilmen o.J., S. 230-235). In der Moschee muss die Ruhe gewahrt bleiben. Auf Sauberkeit und Reinheit der Moschee wird großer Wert gelegt, daher darf niemand – ob Muslim oder Nichtmuslim – den Gebetsraum mit Schuhen betreten. Dabei ist auch auf die Sauberkeit und Reinheit des Körpers und der Bekleidung zu achten. Männer und Frauen müssen besonders auf die Bekleidungsvorschriften (keine engen, durchsichtigen Kleider) achten, wenn sie eine Moschee begehen. Nach Meinung vieler islamischer Rechtgelehrten sind alle Muslime für den Unterhalt der Moschee in ihrer Umgebung verantwortlich (vgl. Khoury 2000, S. 93ff.).

Neben den aufgeführten Eigenschaften muss eine Moschee noch folgende aufweisen, um überhaupt als Moschee anerkannt zu werden:

Die Moschee muss öffentlich und allen Menschen zugänglich sein. Die Muslime müssen sie als solche wahrnehmen. Sie darf nicht nur einigen Auserwählten bekannt sein. Die Moschee darf nicht ein Ort der Austragung von politisch-ideologischen sowie wirtschaftlichen Kämpfen Einzelner oder Gruppen sein. Die Moschee muss auch als Moschee gekennzeichnet und deklariert sein. Die Finanzierung kann nur durch legitim erworbene Gelder erfolgen. Die Moschee sollte in der Regel Eigentum der Muslime sein, das immer diesem Zwecke zu dienen hat und daher nicht veräußert oder nach einer gewissen Zeit ihrem Zweck entfremdet werden (vgl. Bilmen o.J., S. 230-234).

Es gibt keine gesicherten Daten über die Anzahl der Moscheen bzw. Gebetsstätten in Deutschland. Groben Schätzungen zufolge gibt es 2400 bis 2600 Gebetshäuser bzw. Moscheegemeinden in Deutschland, die in

der Regel als Kulturvereine gegründet wurden und von Vereinen und Dachverbänden betreut und verwaltet werden (vgl. Bericht 2002, S. 224). Allerdings sind diese in Form von Gebetsräumen in den Gemeinden meistens in Wohnhäusern, gewerblichen Gebäuden oder Lagerhallen untergebracht, die zu Gebetsstätten umfunktioniert wurden und nach außen kaum sichtbar sind. Größe und Ausstattung solcher Stätten reichen von einem schlichten Wohnzimmer bis zu einem prachtvollen Gebäude. Moscheen wie die »Blaue Moschee« in Istanbul, die aus vielen Reiseberichten bekannt ist, findet man sehr selten im bundesrepublikanischen Raum. Um dies zu erklären, sollte man einen Blick auf die Historie der muslimischen Gastarbeiter werfen. Damals, als die ersten Muslime als Gastarbeiter ihren kulturellen und/oder religiösen Bedürfnissen nachgehen wollten, waren sie gezwungen, auf Orte auszuweichen, die ihnen erschwinglich waren. Ihnen blieben Räumlichkeiten, die meist in Hinterhöfen lagen und aufgrund der Lage anderweitig nicht vermietet werden konnten. Zu jener Zeit dachte keiner unter ihnen an den Erwerb oder Neubau einer Moschee, denn sie lebten mit dem Gedanken, in ihre Herkunftsländer zurückzukehren. Diese Entwicklung ist die Ursache dafür, dass sich der Begriff »Hinterhofmoschee« in unserem Sprachraum eingebürgert hat.

Seit einigen Jahren ist allerdings zunehmend zu beobachten, dass viele Organisationen und Initiativen verstärkt den Wunsch nach repräsentativen Moscheen haben, die als solche auch im Stadtbild erkennbar sind, also mit Kuppel und Minaretten, und an zentral gelegenen Plätzen liegen. Diese Entwicklung verdeutlicht, dass der Islam und die Muslime von einer *gastweisen* zu einer *dauerhaften* Präsenz in Deutschland übergegangen sind. Die Muslime möchten nun die äußerst unbequemen Hinterhöfe und die kaum zweckdienlichen Räumlichkeiten verlassen, sie möchten zum modernen Erscheinungsbild unserer Städte beitragen. Doch ihre repräsentativ großen Moscheebauprojekte stoßen häufig auf massive Widerstände der zuständigen Behörden und anderer Organisationen sowie der Nachbarschaft (vgl. Miehle/Lemmen 2001, S. 27f.).⁷ Dessen ungeachtet konnten nach jahrelangen Auseinandersetzungen einige repräsentative Moscheen in Deutschland errichtet werden, so z.B. die »Mannheimer Moschee«, die »Neue Zentrum Moschee« in Frankfurt a.M. und die »Şehitlik Moschee« in Berlin. Von den 2400 bis 2600 Gebetshäusern bzw. Moscheegemein-

7 | Die Entstehung von islamischen Gebetsstätten dürfte in Deutschland nicht befremden, denn die erste Moschee in Deutschland entstand bereits vor 250 Jahren, als Friedrich Wilhelm I. türkisch-muslimische Soldaten in die Reihe seiner »langen Kerls« aufnahm und in der Nähe der Potsdamer Garnisonskirche einen Saal entsprechend umbauen ließ. Daneben entstand während des Ersten Weltkrieges in Wünsdorf eine Moschee mit einem 27 Meter hohen Minarett, die 1926 wegen Baufälligkeit abgerissen werden musste (über Moscheen und Moscheebaukonflikte in Deutschland vgl. Leggewie 2002; Jonker 2002).

den sind lediglich 66 gemäß der Tradition der islamischen Architektur erbaut worden (vgl. Hannemann 2000, S. 60).

Neben der Bereitstellung von Gebetsmöglichkeiten widmen sich die Moscheen in Deutschland vor allem sozial-kulturellen Aktivitäten. So finden wir neben dem Koranlese- und Religionsunterricht auch Deutsch- oder Alphabetisierungskurse sowie Freizeitangebote für Kinder und Jugendliche. Die Moscheen nehmen also inzwischen nicht nur religiöse, sondern auch soziale und kulturelle Aufgaben vermehrt wahr. Die Bedürfnisse ihrer Mitglieder verlangen besonders nach soziokulturellen sowie bildungsrelevanten Angeboten. So haben sich die Moscheen in Deutschland zu einem Gemeindezentrum besonderer Art entwickelt. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass, wie bei den beiden großen Kirchen üblich, eine Mitgliedschaft in einem muslimischen Verein oder in einer Moscheegemeinde keine Voraussetzung für die Religionszugehörigkeit und -ausübung ist.

Auch über den Besuch der Moschee von Muslimen gibt es keine gesicherten Zahlen. Laut einer telefonischen Befragung des Zentrums für Türkeistudien (ZfT) über die religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland im November 2005 besuchen 21,5 % der Befragten nie oder so gut wie nie eine Moschee, 7 % nur zu den Feiertagen und 12 % mehrmals im Jahr. Die Mehrheit besucht jedoch regelmäßig mindestens einmal im Monat eine Moschee – 42 % mindestens einmal in der Woche. Fünffmal am Tag suchen nur 2 % den Weg zur Moschee (vgl. ZfT 2005b, S. 28-30). Muslimisch-türkische Jugendliche zwischen 18 und 30 Jahren begehen zu 35,7 % einmal in der Woche, zu 30 % mehrmals im Jahr, 30,3 % fast nie bzw. nie und lediglich 4 % einmal/mehrmals am Tag eine Moschee (vgl. ebd., S. 29).

Die Herkunftssprache und -kultur der Muslime haben auch auf die Gründung solcher Gebetsstätten und Moscheegemeinden einen Einfluss gehabt. Daher sprechen die Muslime von »türkischen«, »arabischen«, »kurdischen« und »bosnischen« Moscheen – je nach Sprachbezug ihrer Gemeinde. Es gibt auch Gebäude, die mehrere Moscheegemeinden behausen. Die fünf täglichen Gebete, Freitags- und Feiertagsgebete werden zwar in arabischer Sprache verrichtet, die Ansprachen und die Predigten aber immer noch in der Herkunftssprache abgehalten. Erfreulicherweise ist zu beobachten, dass in den Moscheen, in der junge Erwachsene die organisatorische Verantwortung übernommen haben, vermehrt die deutsche Sprache in Ansprachen und Predigten beherzigt wird. Damit wird freilich der bestehende Bedarf noch nicht gedeckt, worauf gerade junge Muslime verstärkt hinweisen.

Nach dieser Einführung zum Islam und dem kulturellen Hintergrund der Muslime möchte ich mich im Folgenden zunächst mit dem Begriff der Integration und anschließend mit dem der Religiosität beschäftigen.

3.2 Integration

Die Erörterung der Forschungsfragen erfordert die Auseinandersetzung mit den theoretischen Ansätzen zum Integrationsbegriff. In diesem Abschnitt werde ich zunächst auf die Bedeutung von Integration als Begriff und Prozess näher eingehen, um anschließend daraus den für diese Arbeit gültigen Begriff der Integration zu fixieren.

Der Integrationsbegriff ist durch folgende Merkmale charakterisiert:

- Rekonstruktion einer Einheit aus dem Differenzierten;
- Ausgehen von einem gesellschaftlichen »Ganzen«, das oft als Kollektiv oder System verstanden wird und aus einem Quantum von Teilen besteht;
- Prozess, der nicht einseitig ist und daher Integration erfordert, damit beide Seiten aufeinander zugehen und dass Toleranz für eine andere Lebensart einerseits und das Bemühen sich einzufügen andererseits vorherrschen;
- Verlangen, die Andersartigkeit nicht nur zu tolerieren, sondern als positive Bereicherung willkommen zu heißen;
- Beinhaltung einer Synthese aus beiden Kulturen.

Der Begriff »Integration« ist mittlerweile zum zentralen Leitwort in Politik und Wissenschaft auf europäischer wie bundesdeutscher Ebene geworden: Sowohl in der Migrationsforschung als auch in der allgemeinpolitischen Debatte um Einwanderungspolitik hat er große Bedeutung erlangt. Zudem beherrscht der Terminus in Assoziation mit dem Islam seit geraumer Zeit intensiv die öffentliche Debatte (vgl. Bade 2000, 2001, 2005, 2005a; Deutscher Bundestag, Drucksache 15/4260; 14/7747, 15/4394; Die Welt vom 5.10.2004; TAZ vom 27.2.2004; Frankfurter Rundschau vom 6.12.2004; Verordnung Integrationskurse 2005; Zuwanderungsgesetz 2004).

Das Thema der gesellschaftlichen Integration war zweifellos schon immer eines der zentralen Probleme der Sozialwissenschaft. Gleichwohl wurde es in soziopolitischen Debatten anders aufgefasst als in den sozialwissenschaftlichen Erörterungen. Folglich wurden zu dessen Lösung verschiedene Ansätze entwickelt, die häufig einen spezifischen Aspekt von Integration in den Mittelpunkt stellen. Integration lässt sich ökonomisch, politisch und kulturell begreifen. Des Weiteren wird zwischen sozialer und systemischer Integration unterschieden (vgl. Lockwood 1964; Esser 1980, 2001).

Im Hinblick auf Integration lassen sich epochal Stammesgesellschaften, traditionale und moderne Gesellschaften voneinander differenzieren. In der Stammesgesellschaft war die verwandtschaftliche Beziehung das essenzielle Bindeglied der Gesellschaft. Neue Formen sozialer Integration waren zu ermitteln, als diese Stammesgesellschaft sich durch Expansion

und durch die Entwicklung des ökonomischen Tauschverkehrs in größere gesellschaftliche Einheiten ausgebaut hatte. Durch Etablierung eines zentralen Herrschaftssystems wurde die politische und durch Arbeitsteilung die ökonomische Integration der Gesellschaft ermöglicht (vgl. Durkheim 1999). Die Stammesgesellschaft wurde durch die traditionellen Gesellschaften abgelöst. Mit der Zeit stieß auch die traditionale Gesellschaft an die Grenzen ihrer Integrationskraft. Historische Ereignisse wie die Aufklärung sowie die demokratische und die industrielle Revolution führten zur Ablösung der traditionellen Gesellschaftsform durch die moderne. Die Bildung von europäischen Nationalstaaten sowie deren Zusammenrücken im Zuge der europäischen Einigung wurden durch die Modernisierungsprozesse verstärkt (vgl. Mann 1958; Schwanitz 1999). In der modernen Gesellschaft bildete die Aufklärung die Grundlage für die kulturelle Integration, die demokratische Revolution für die politische und die industrielle Revolution für die ökonomische Integration.

Hieraus haben sich in der modernen Gesellschaft zwei Perspektiven der Integration herausgebildet: die Integration der Gesellschaft und die Integration in die Gesellschaft (vgl. Schäfers 2003, S. 152-155). So befassen sich die allgemeinsoziologischen Theorien mit der Frage der Integration der Gesellschaft (vgl. Beck 1986; Luhmann 1994), während die migrationssoziologischen Theorien sich dem Begriff der Integration über die Sicht der »Einwanderer« nähern (vgl. Hoffmann-Nowotny 1973; Heckmann 1981, 2000; Esser 1980, 2001).

Da die Integration der muslimischen Jugendlichen im Mittelpunkt dieser Studie steht, werde ich mich im Folgenden auf Integrationsmodelle beschränken, die sich mit dem Thema der Integration von Einwanderern in die Aufnahmegesellschaft befassen.

3.2.1 Integrationsmodelle

Bislang haben sich diesbezüglich unterschiedliche Integrationsansätze herausgebildet. Es gibt Theorien, die den Integrationsprozess als Stufenmodell beschreiben und dabei die Assimilation in den Mittelpunkt stellen. Im Gegenzug formten sich – insbesondere durch die soziokulturellen Bewegungen – Denkrichtungen, die den Integrationsprozess offenlassen und dabei auf die Wechselseitigkeit aufmerksam machen.

Integrationstheorien wie das sozialökologische Modell der *Chicago School*, das strukturelle Migrationsmodell von Hoffmann-Nowotny und das handlungstheoretische Modell von Esser gehen davon aus, dass es auch in modernen Gesellschaften noch für alle Gesellschaftsmitglieder verbindliche kulturelle Normen gibt, die für die Integration in die Gesellschaft bestimmend sind (vgl. Park 1950; Hoffmann-Nowotny 1973; Esser 1980, 2001).

So fundiert Robert Ezra Park, der Begründer der *Chicago School*, seine

Integrationsvorstellung mit dem Assimilationsparadigma, weil innerhalb des Nationalstaates eine homogene Lebensweise notwendig sei. Die Zugehörigkeit zu und Mitgliedschaft in der aufnehmenden Gesellschaft sei nur durch Assimilation möglich. Eine heterogene Lebensweise der Bevölkerung diene nicht dem friedlichen Zusammenleben der Gesellschaft; sie sei vielmehr »Quelle von Unruhe und Irritationen« (Park 1950, S. 196ff.). Durch die Unabdingbarkeit der Homogenität in einer Gesellschaft gerät sein Integrationsgedanke zu einer Assimilationsforderung.

Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny und Hartmut Esser haben im deutschsprachigen Raum maßgeblich die Überlegungen zur Integration von Einwanderern beeinflusst.

Das Stufenmodell der Integration von *Hoffmann-Nowotny* (1973) basiert auf dem Assimilationsmodell von Samuel N. Eisenstadt. Er überträgt dessen drei »Absorptionsstufen« *Akkulturation*, *Anpassung* und *Dispersion* in die Begriffe »Assimilation« und »Integration«. Im Mittelpunkt seiner Untersuchungen stehen Migrationsprozesse, die Auswirkungen von Wanderungen auf das Aufnahmeland und auf den einzelnen Einwanderer haben. Er versteht Integration als Partizipation an der Gesellschaft. Dazu soll den Einwanderern die Angleichung an die strukturellen Standards der Einheimischen ermöglicht werden. Folglich stehe die positionale Integration über der kulturellen. Ferner sei die Integration nur in »diskriminierungsfreien« Systemen vorstellbar.

Dagegen kann nach *Hartmut Esser* Integration nur dann erreicht werden, wenn die Spannungen zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den Einwanderern überwunden werden. Dies setze einerseits kognitive, strukturelle, soziale und identitätsbezogene Assimilationsprozesse der Einwanderer voraus, andererseits eine Chancengleichheit in der Aufnahmegesellschaft. In seinem handlungstheoretischen Modell unterscheidet er daher zwischen der System- und der Sozialintegration. Mit dem Begriff »Systemintegration« meint er den Zusammenhalt eines sozialen Systems in seiner Ganzheit mit den drei Mechanismen »Markt«, »Organisation« und »Medien«. Bei der »Sozialintegration« erkennt er dagegen vier Dimensionen:

»[D]ie *Kulturation* als den Erwerb von Wissen und Fertigkeiten, einschließlich der Sprache; die *Plazierung* als die Übernahme von Positionen und die Verleihung von Rechten; die *Interaktion* als die Aufnahme sozialer Beziehungen im alltäglichen Bereich; die *Identifikation* als die emotionale Zuwendung zu dem betreffenden sozialen System.« (Esser 2001, S. 8-11)

Während diese Integrationstheorien die Assimilation in den Fokus rücken – und dabei die Unterordnung unter die Leitkultur der Aufnahmegesellschaft meinen –, gehen die durch die soziokulturellen Bürgerbewegungen entstandenen Integrationsmodelle von einem wertarmen Integrationsbe-

griff aus. Sie definieren die Integration als einen komplexen und interaktiven Prozess. Damit die Integration der eingewanderten Menschen überhaupt stattfindet, müsse die Mehrheitsgesellschaft die soziale, ökonomische und rechtliche Gleichstellung der Einwanderer sicherstellen. Im Gegenzug werde von ihnen neben dem Erlernen der Sprache die Kompetenz gefordert, als Bürger in diesem Staat zu handeln (vgl. Habermas 1996). Die synchrone Identifikation sowohl mit der Herkunftsgesellschaft als auch mit der Aufnahmegesellschaft ist bei diesem Modell möglich. Der Multikulturalismus wird bei diesen Ansätzen betont. Doch auch hier haben sich unterschiedliche theoretische Positionen entwickelt: eine kommunitaristische (vgl. Taylor 1993) und eine liberale (vgl. Habermas 1993, 1996) Begründung des multikulturellen Integrationskonzeptes.

Die *kommunitaristische* Begründung des multikulturellen Integrationsansatzes etablierte sich vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika durch die Forschungsaufsätze von Amy Gutmann und Charles Taylor. Sie schlussfolgern, dass alle Kulturen von gleichem Wert und demgemäß anzuerkennen seien. Daher fordern sie eine »Politik der Anerkennung«, damit die Identität eines Individuums bzw. einer Gruppe als gleichwertig anerkannt wird. Sie haben mit ihren Veröffentlichungen und Diskussionen vor allem die amerikanische Bildungspolitik ins Visier genommen und dabei gefordert, dass die ethnozentristische Sichtweise in den (hoch-)schulischen Lehrinhalten zu beseitigen sei (vgl. Taylor 1993).

Die *liberale* Begründung des multikulturellen Integrationsansatzes bekräftigt sowohl die allgemeinen Menschenrechte als auch die Werte der einzelnen Kulturen. Erstere seien für die Integration in die Weltgesellschaft zentral. Die Autonomie des Individuums dürfe dabei nicht außer Acht gelassen werden (vgl. Kymlicka 1999). Jürgen Habermas hat die Grundzüge einer liberalen Begründung des Multikulturalismus in der Auseinandersetzung mit Charles Taylor entwickelt. Demnach bedeute eine soziokulturelle Anerkennung keineswegs »ethnischer Artenschutz«, sondern eine Anerkennung, die Kulturen um ihrer selbst willen respektiert und sie zu erhalten trachtet. Die Notwendigkeit einer Anerkennung von »natio-ethno-kulturellen Lebensformen« begründet er damit, dass diese den Handlungs-, Erfahrungs- und Selbstgestaltungskontext, in dem sich die Individuen darstellen, ausbilden (vgl. Habermas 1993, S. 147-196).

Jürgen Habermas unterstreicht in diesem Zusammenhang, dass der demokratische Rechtsstaat von Einwanderern nur die *politische Sozialisation* verlangen darf:

»Auf diese Weise kann er [der Staat, H.Ö.] die Identität des Gemeinwesens, die auch durch Immigration nicht angetastet werden darf, wahren, weil diese an den in der *politischen Kultur* verankerten *Verfassungsprinzipien* und nicht an den *ethischen Grundorientierungen* einer im Lande vorherrschenden *kulturellen Lebensform* festgemacht ist. Demnach muss von Einwanderern nur die Bereitschaft erwartet werden,

sich auf die politische Kultur ihrer neuen Heimat einzulassen, ohne deshalb die kulturelle Lebensform ihrer Herkunft aufgeben zu müssen.« (Ebd., S. 183f.)

Das Integrationsmodell des Bamberger Migrationsforschers *Friedrich Heckmann* berücksichtigt zwar die Grundsätzlichkeiten der bisher ausgeführten Ansätze, sieht aber in diesem Zusammenhang ein Machtgefälle zwischen Einheimischen und Einwanderern. Dabei stehe Integration für die Angleichung von Lebenslagen und die kulturelle sowie soziale Annäherung zwischen Einheimischen und Einwanderern. Politisch-gesellschaftliches Ziel sei somit eine Integration, in der die Eingliederung neuer Bevölkerungsgruppen in bestehende Sozialstrukturen und die Art und Weise, wie diese neuen Bevölkerungsgruppen mit dem bestehenden System sozioökonomischer, rechtlicher und kultureller Beziehungen verknüpft werden, im Vordergrund steht. Folglich sei Integration als Beziehung zwischen Einwanderern und Aufnahmegesellschaft ein wechselseitiges Verhältnis, in welchem beide Seiten bestimmte Bereitschaften und Leistungen zeigen müssten. Heckmann unterscheidet vier Hauptdimensionen des Integrationsprozesses: strukturelle, kulturelle, soziale und identifikative Integration. Bei der *strukturellen Integration* gehe es vorrangig darum, dass die Migranten und ihre Nachkommen sowohl einen Mitgliedsstatus und Rechte erwerben als auch Zugang zu Positionen in den Kerninstitutionen, wie Wirtschaft und Arbeitsmarkt, zu Bildungs- und Qualifikationssystemen der Aufnahmegesellschaft erhalten. Die *kulturelle Integration* beziehe sich hauptsächlich auf die Migrationsbevölkerung und setze einen Lern- und Sozialisationsprozess seitens der Migranten voraus, damit diese eine Mitglieds- und Partizipationsrolle effektiv ausfüllen können. In diesem Sinne bedeutet Integration den Prozess kognitiver, kultureller, verhaltens- und einstellungsmäßiger Veränderungen der Migranten. Auch wenn Integration eine notwendige kulturelle Anpassung und Veränderung seitens der Aufnahmegesellschaft beinhalte, beziehe sie sich hauptsächlich auf die Migrationsbevölkerung. Der Erwerb von Mitgliedschaften in der neuen Gesellschaft forme die *soziale Integration*, die sich im Bereich sozialer Beziehungen, einschließlich der Freundschafts- und Partnerwahlstrukturen, Gruppen- und Vereinsmitgliedschaften zeige. Der Integrationsprozess werde mit der *identifikativen Integration* abgeschlossen. Auf der subjektiven Ebene erweist sich die neue gesellschaftliche Mitgliedschaft in Zugehörigkeits- und Identifizierungsbereitschaften und -gefühlen mit ethnisch-nationalen, regionalen und lokalen Strukturen (vgl. Heckmann 2000, S. 8). Infolgedessen stellt Heckmann für eine erfolgreiche Integration für beide Seiten Bedingungen auf. Dabei sind auf Seiten der Aufnahmegesellschaft insbesondere der Arbeits-, Bildungs-, Qualifizierungs- und Wohnungsmarkt gefordert; auf Seiten der Zuwanderer geht es um deutsche Sprachkenntnisse und um ihre Integrationschancen auf diesen Märkten. Eine Aufgabe kultureller Traditionen, wie dies der Begriff der »Assimilierung«

impliziert, ist demnach mit erfolgreicher Integration im oben genannten Sinne nicht vereinbar. Denn zum Zukunftspotenzial großer Einwanderungsstädte gehören kulturelle Differenzen; sie sind eine Voraussetzung von Urbanität (vgl. ebd., S. 10-17).

3.2.2 Folgerungen

Zur erfolgreichen Integration sind also folgende Voraussetzungen erforderlich:

- *Interkulturelles Lernen*: Erkennen des eigenen, unvermeidlichen Ethnozentrismus, Umgang mit Befremdung, Grundlegung von Toleranz, Akzeptanz von Ethnizität, Thematisierung von Rassismus, Betonung des Gemeinsamen, Ermunterung zur Solidarität, Einüben von Formen vernünftiger Konfliktbewältigung/vernünftigen Umgangs mit Kulturkonflikt und Kulturrelativismus, Aufmerksamwerden auf Möglichkeiten gegenseitiger kultureller Bereicherung;
- flächendeckende Kurse in Schulen und außerschulischen Bildungsinstitutionen zur Aneignung der interkulturellen Kompetenz und Kommunikation;
- interkulturelle Öffnung der öffentlichen Dienste und Einrichtungen;
- ein positiver Migrationsbegriff (Migration als Bereicherung) und die Betrachtung der Vielfalt als eines Ausdrucks des kulturellen und religiösen Reichtums des Landes;
- kontinuierliches Engagement, Kompromissbereitschaft und Geduld;
- gleichberechtigter Zugang zu Bildung, Ausbildung, Arbeit sowie Wohnen und zu politischen und kulturellen Angeboten;
- Gleichbehandlung und Anerkennung der Religionen und Kulturen (bspw. für Islam u.a.: Erteilung von islamischen Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen, Errichtung von Lehrstühlen für islamische Religion an Hochschulen, Schaffung von Einrichtungen zur Ausbildung von muslimischen Geistlichen und Gemeindeleitern, die Militär- und Krankenseelsorge, die staatliche Unterstützung eines muslimischen Wohlfahrtswesens, die Beteiligung an den Verkündigungs-Sendezeiten im Rundfunk, finanzielle Dauer- sowie Projektförderung);
- Ressentiments und Klischeebildungen entgegenwirken, indem in den Schulen, der Erwachsenenbildung und den Medien ein differenziertes Wissen um die Kulturen und Religionen vermittelt wird;
- Minderheiten und ihre Themen nicht für parteitaktischen Wahlkampf benutzen und nicht populistisch agieren, vielmehr konkrete Hilfestellungen entsprechend den Bedürfnissen leisten;
- Extremismus, Kriminalität und Terrorismus unabhängig von Ethnie, Religion und Kultur thematisieren.

Nur so ist eine »Kultur der Toleranz und des Miteinanders« möglich.

Die hier aufzeigten Integrationstheorien können allein nicht die Grundlage für die Erörterung meiner Forschungsfragen bilden, weil sie entweder individualistisch oder systemtheoretisch eingefasst sind. Des Weiteren sind viele ihrer Induktionen nicht zeitgemäß, weil sie die Folgen der anschwellenden Globalisierung und die Realität vom »Globalen Dorf« (vgl. McLuhan 1995) nicht ausreichend einbeziehen. Darüber hinaus wird zunehmend die klassische, auf Dauer angelegte Einwanderung an Bedeutung verlieren, während die kurzfristige »Pendel-Migration« zunimmt (vgl. IOM 2003). Die herkömmlichen Abgrenzungen von Gruppen nach Kriterien der Sprache, Kultur und Religion werden fortwährend durchlässiger und sich schließlich gar auflösen.

Sonach kann die von Park geäußerte Forderung nach Homogenität beispielsweise in Anbetracht einer europäischen Einigung und des Prozesses der Globalisierung, in der die Pluralität und Heterogenität der Bevölkerung anwächst, nicht mehr aufrechterhalten werden. Überdies gehen diese Ansätze von einer ethnozentristischen Sichtweise aus, die ein Gebilde der Hierarchie von Kulturen zum Grunde hat und zudem Identitäten und Kulturen statisch betrachtet (vgl. Auernheimer 2003, S. 73-77 und 107-118). Zwar haben einige, wie der Esser'sche Integrationsansatz, eine solide Basis, aber das Assimilationsparadigma verfälscht deren Konsequenzen, da die Anpassung der Aufnahmegesellschaft an die Einwanderungssituation kaum reflektiert wird. Seine Annahme, dass die Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft in dem Maße zunimmt, wie die Identifikation mit der Herkunftsgesellschaft abnimmt, ist mit den aktuellen Gesellschaftsbeschreibungen (vgl. Beck 1986, 1995, 1998) nicht verträglich. In diesem Zusammenhang verkennen diese Integrationsmodelle auch die Tatsache, dass die Menschen aufgrund der neuen weltlichen Lage zunehmend Wanderer zwischen den Kulturen sind und demnach unterschiedliche transkulturelle Erfahrungen in ihre Identität einpassen müssen (vgl. Auernheimer 2003, S. 103-107). Folglich wird die »Multiple Identität« nicht nur in Subkulturen ausgebildet, sondern entwickelt sich zunehmend zum Entwurf von Normalität. So sind alle Gesellschaften dieser Welt – auch die unsere – kulturell vielfältig geworden. Es leben Menschen mit unterschiedlichen Religionen, Kulturen und Ethnien überall auf der Erde in engster Nachbarschaft und Gemeinschaft zusammen. Aus diesem Grund gehört durch das Konzept der »kulturellen Hybridität« nicht nur die räumliche Isolation der Kulturen und Religionen voneinander der Vergangenheit an, sondern auch die Vorstellung, in der das »Entweder-oder« galt (vgl. Bhabha 1990, 1994). Daneben wirken diese Integrationskonstruktionen grobschlüchtig und wenig differenziert, deduzieren sie doch, dass mit der Angleichung der Lebensverhältnisse ethnische Differenzen verschwinden würden. Dieser Erklärungsversuch ist nicht haltbar: Viele neuzeitliche Studien wie die von Arjun Appadurai dokumentieren eher das Gegenteil. Appadurai stellt fest,

dass gerade durch die höheren Lebensstandards und Entfaltungsmöglichkeiten die kulturellen Differenzen erhalten bleiben (vgl. Appadurai 1988, 1991, 1996). Somit wird sich innerhalb nationalstaatlicher Grenzen die *globale Gesellschaft* entwickeln. Demnach sollte Deutschland seine Integrationsvorstellungen korrigieren und seine Kräfte für ein erfolgreiches Konzept eines Einwanderungslandes bündeln, damit die Bürger auf die neuen und vielfältigen Herausforderungen in Zeiten der Globalisierung und Migration gut vorbereitet sind. Gerade diese mannigfaltigen Aspekte werden in den beschriebenen Modellen kaum zur Sprache gebracht, sodass sie weder zeitgemäß noch praktikabel anmuten. Erforderlich ist daher ein Konzept, das die Verschiedenartigkeit und Vielfalt als Ressource wie Bereicherung auffasst. In diesem Zusammenhang wäre ein Ansatz, der aus der US-amerikanischen Managementlehre stammt, überaus diskutabel: *Diversity Management* (vgl. Koall 2001; Roosevelt 2001).

3.2.2.1 Diversity Management– Empowerment durch Vielfalt

Der *Diversity*-Ansatz wurde ursprünglich von Unternehmen als Reaktion auf die US-amerikanische Antidiskriminierungsgesetzgebung entwickelt, um Schadensersatzzahlungen von vornherein vorzubeugen.

Der Terminus *Diversity* steht für »Unterschiedlichkeit« bzw. »Vielfalt« und wird deswegen von Menschen, die eine Vielfalt von Lebens- und Berufserfahrung, Sichtweisen, Werten und Weltanschauungen als Kapital in ihren Arbeitsbereich einbringen, als ein Mosaik definiert (vgl. Deutsche Gesellschaft für Diversity Management). Das bedeutet, dass sich Menschen in vielem unterscheiden – und in manchem ähnlich sind. Infolgedessen ist es durchaus wichtig, dass die Unterschiedlichkeiten nicht zum Zwecke der Diskriminierung oder Ausgrenzung benutzt werden, sondern der Wert der Vielfalt anerkannt und im positiven Sinne in seinen Synergieeffekten genutzt wird. Daraus leitet sich das Ziel des *Diversity Management* ab: die gezielte Wahrnehmung sowie das bewusste nutzbringende Wertschätzen der Unterschiedlichkeiten und im Allgemeinen die Förderung der Toleranz im Wirtschaftsleben. Sie will also die personale Vielfalt und Verschiedenheit für die Unternehmung produktiv nutzen, um einerseits die Wettbewerbsvorteile zu sichern und sich andererseits neue Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen (vgl. Roosevelt 2001).

Diese Managementstrategie zeichnet sich durch folgende Besonderheiten aus:

- Beachtung der Diversität auf allen Ebenen der Institution;
- Steuerung und Leitung der Diversität als Querschnittsaufgabe der gesamten Institution;
- Betrachtung der Diversität des Personals als eine Ressource und Bereicherung;

- *Diversity Management* impliziert einen Interessenausgleich zwischen Mensch und Institution und nicht etwa eine einseitige Unterordnung der Minderheit unter die dominante Mehrheit;
- *Diversity Management* ist kein einmaliges, zeitlich begrenztes Projekt oder Fertigrezept, sondern vielmehr ein längerer, kontinuierlicher Prozess, der die Vielfalt fördert, Spannungen unter Beteiligten löst, Kommunikationsprobleme beseitigt, insgesamt zur Verbesserung des betrieblichen Gesamtergebnisses führt und zudem fortlaufend auf Feedback der Beteiligten angewiesen ist (vgl. Koall 2001, S. 3f.).

So ist festzuhalten, dass durch diesen Ansatz die Idee der »Leitkultur«, da sie kaum mit den Grundsätzen von *Diversity* vereinbar ist, durch die einer »Lernkultur« abgelöst wird, in der die Diversität als ein ganzheitliches organisationales Lernen verstanden wird. Hierzu werden die Beteiligten bestärkt, sich bewusst in ihrer Diversität, in ihren unterschiedlichen sozialen, kulturellen und religiösen Kontexten einzubringen, statt sich einer homogenen Dominanzkultur zu unterwerfen. Das *Diversity Management* setzt darauf, sich die Vielfalt zunutze zu machen und so die Toleranz im Wirtschaftsleben zu fördern. Während dieses Konzept Partizipation, Chancengleichheit, Gleichwertigkeit und Antidiskriminierung erstrebt, stellt es dabei grundsätzlich die herkömmlichen Hierarchien infrage. Eben genau darin liegt das gesellschaftspolitische Potenzial dieses Ansatzes begründet, die Möglichkeiten der Einwanderungsgesellschaft produktiv für die Neugestaltung der Gesellschaft zu verwenden. So werden im deutschsprachigen Raum »Diversity« und »Diversity Management« zunehmend an Universitäten, in Unternehmen, in der Verwaltung, im Non-Profit-Bereich und in Nichtregierungsorganisationen diskutiert, sodass sie sich auch mittlerweile zu einem gesellschaftspolitischen Ansatz (*Politics of Diversity*) weiterentwickelt haben. *Politics of Diversity* (»Politik der Verschiedenheit«) geht von der Tatsache aus, dass durch die Globalisierung eine zunehmende Zahl von Menschen mit einer sehr großen Vielfalt an Eigenschaften, Kulturen, Religionen, Eigenheiten usw. konfrontiert wird und viele Gesellschaften inzwischen multikulturell sind – mit vertrauten und fremden Aspekten. Homogen sind auch die Gruppen innerhalb einer Gesellschaft selbst nicht; zwischen und in ihnen gibt es Trennendes wie Verbindendes. So stellen Ohms und Schenk (2003, S. 1) fest:

»Es ist die Aufgabe moderner Gesellschaften, das Prinzip der Chancengleichheit zu verwirklichen, d.h. Diskriminierungen und Ausgrenzungen aufgrund von Geschlecht, sexueller Identität, Alter, Lebensweise, ethnischer Herkunft, Weltanschauung usw. entgegenzuwirken.«

Die Europäische Union hat sich diesen Ansatz zu eigen gemacht – ihre Antidiskriminierungspolitik hat den Slogan: »Für Vielfalt – Gegen Diskrimi-

nierung« (vgl. www.stop-discrimination.info) und ist damit bei der Weiterentwicklung dieses Konzeptes federführend. Mit der Verabschiedung von Antidiskriminierungsrichtlinien sind jetzt die EU-Mitgliedstaaten am Zuge, dieses in das nationale Recht umzusetzen. Somit wird eine Implementierung des »Diversity Management«-Ansatzes unaufschiebbar sein (vgl. John 2004). Nicht nur, dass viele deutsche Großunternehmen (bspw. *Daimler Chrysler, Lufthansa, Ford* und die *Deutsche Bank*) inzwischen diesen Ansatz aufgegriffen haben, auch einige Kommunen u.a. Göttingen, haben Experimente mit diesem Konzept begonnen (vgl. Bernert/Lange 2000, S. 23-44).

3.2.2.2 Perspektivwechsel in der Integrationsdebatte

Die Ausführungen verdeutlichen, wie sehr ein Perspektivwechsel auch in der Integrationsfrage vonnöten ist, dass die bisherige Agenda der Sozialwissenschaften in Deutschland nachhinkt. Permanent ist die Integrationsdebatte auch im deutschsprachigen Raum von der Vorstellung einer »homogenen« Mehrheitsgesellschaft geprägt, in der die Kulturen der eingewanderten Minderheit zu integrieren sind. Zunehmend müssen wir aber erkennen, dass der Ausgangspunkt einer »homogenen Mehrheitsgesellschaft« wirklichkeitsfern und zugleich anachronistisch ist. Fortan kann man sich nicht weiter der Einsicht verschließen, dass wir vielmehr in einer hoch ausdifferenzierten und sehr individualistischen Gesellschaft mit einer Vielfalt an sozialen, ethnischen, kulturellen und religiösen Gruppen mit jeweils eigenen Werten, Umgangs- und Kommunikationsformen leben (vgl. Beck 1986, 1995). Demzufolge ist die Trennungslinie zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft ebenfalls überholt, da in einer heterogenen Gesellschaft solche Unterteilungen für ein gedeihliches und harmonisches Zusammenleben und -wirken nicht förderlich sind. Ebenso wenig ist die Defizitorientierung in der Integrationsdebatte von Nutzen. Immer noch werden die eingewanderten Gruppen als »belastend« und »anstrengend« empfunden. Oftmals werden sie unter der Bezeichnung »Randgruppe« subsumiert, augenblicklich wird die Integrationsdiskussion sogar entlang der »Inneren Sicherheit« geführt. In einer Zeit, in der wir uns im Übergang zur globalen Wissensgesellschaft befinden, sollte die Migration nicht mehr als »Störfall«, als Abweichung vom Normalen oder als Folgeerscheinung von Krisen und Umbrüchen verstanden werden. Migration, die für die Verlagerung des Lebensmittelpunktes von Menschen über den Grenzen ihres Wohnlandes steht, wird zunehmend durch den globalen Alltag und die Forderung nach Mobilität und Flexibilität zum Normalfall. In einer solchen Zeit fragt man sich unbefangen, wie richtig und wichtig noch die Klassifizierung und die Überbetonung des Kulturellen im Sinne der ethnischen Abstammung, der Herkunft und der Nationalität sind. Zuschreibungen wie »die deutsche«, »die italienische« oder »die arabi-

sche« Kultur sowie »die Deutschen«, »die Italiener« oder »die Araber« sind im Verfall begriffen. Die Integrationsdebatte sollte sich von solchen kulturalistischen Zuschreibungen befreien, da diese schnell diskriminierende und rassistische Züge annehmen und dadurch allzu oft die erfolgreiche Integration und Partizipation der beteiligten Menschen verhindern können. Daher kann eine ›Entweder-oder‹-Vorstellung nicht mehr beibehalten werden, sodass es erforderlich ist, mit einer ›Sowohl-als-auch‹-Betrachtung neue Wege zu beschreiten.

Um den Prozess einer erfolgreichen Integration und Partizipation aller betroffenen Menschen zu beschleunigen, sind einige Anforderungen nötig:

- Der Staat mit seinen unterschiedlichen Instanzen hat unter Wahrung seiner rechtsstaatlichen Grundwerte dafür Sorge zu tragen, dass alle Menschen ungeachtet ihrer ethnischen, religiösen oder kulturell geprägten Herkunft gleichbehandelt werden, weil das Verlangen nach Anerkennung ein menschliches Grundbedürfnis ist (vgl. Taylor 1993, S. 15ff.).
- Zudem hat er die kulturelle Differenz zu pflegen, indem er sowohl einer unmittelbaren als auch einer mittelbaren Diskriminierung einen Riegel vorschiebt. Freiheitsrechte wie das Erziehungsrecht der Eltern, die Freiheit von Ehe und Familie und die Religionsfreiheit sollten ohne Abzüge für alle so effektiv gelten, dass auch insoweit keine assimilatorischen Tendenzen geduldet werden. Eine heterogene Lebensweise der Menschen und die Bildung von ethnischen, kulturellen oder religiösen Selbstorganisationen sollten nicht per se als riskant bzw. integrationshemmend gehalten werden (vgl. Park 1950; Esser 1980, 2001). Gerade die Bildung von »multiplen Identitäten« sollte unterstützt werden, damit eine gleichzeitige Identifikation mit der Herkunftskultur wie mit der Kultur des Einwanderungslandes sichergestellt wird. Die Gründung von ethnischen, kulturellen oder religiösen Selbstorganisationen oder ihre Rolle im Integrationsprozess sollte daher als weiteres Mittel zur Integration aufgefasst werden.
- Die Grenzen der Toleranz sollten unmissverständlich festgelegt und dann für alle kongruent angewandt werden. Dabei muss aber aufgemerkt werden, dass nicht die Individuen ausgegrenzt, sondern ihre Vorstellungen angegangen werden – soweit sie mit den rechtsstaatlichen Grundwerten und einem harmonischen Zusammenleben nicht vereinbar sind. Zudem haben die regionalen und überregionalen Institutionen dafür zu sorgen, dass alle Gesellschaftsmitglieder in das wirtschaftliche Leben weitgehend integriert werden, indem sie für einen chancengleichen Zugang zum Arbeitsmarkt, zum Bildungs- und Qualifikationssystem usw. sorgen. Die gegenwärtige weltpolitische Konstellation und die zunehmende europäische Integration erfordern m.E. einen Paradigmenwechsel, in der alle zu ebenbürtigen Bürgern erklärt werden

und für alle Politik gemacht wird – ohne dass in Mehrheit und Minderheit klassifiziert wird. Das Ungleichgewicht zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen muss abgebaut werden, damit allen der gleiche Zugang zu gesellschaftlichen und staatlichen Ressourcen ermöglicht sowie soziale und politische Partizipation auf allen Ebenen der Gesellschaft gewährleistet wird. Hierfür bietet das »Diversity Management« sowohl in organisationaler als auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht einige wertvolle Anregungen.

- Auch alle gesellschaftlichen Gruppen müssen sich dieser lebenslangen Aufgabe annehmen. Jeder, ob einheimisch oder eingewandert, hat die Bereitschaft und Bereitwilligkeit zu zeigen, die grundlegenden rechtsstaatlichen Werte, wie sie beispielsweise im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland festgelegt sind, anzuerkennen und im Alltag zumindest weitgehend umzusetzen.
- Um ein harmonisches («symbiotisches») Zusammenleben zu ermöglichen, sollten sich alle aktiv und ehrlich für einen interkulturellen Austausch und einen interreligiösen Dialog einsetzen. Das bedingt lebenslanges Lernen, indem sich jeder um die Bildung von Kernkompetenzen (Sprachkompetenz, interkulturelle und interreligiöse Kompetenz etc.) bemüht. Gesellschaftliche Initiativen bzw. Gemeinschaften haben in diesem Zusammenhang die hohe Priorität, für die Bildung von Kernkompetenzen ihrer Mitglieder zu sorgen, um die eigene Integration und die ihrer Mitglieder voranzutreiben. Zudem haben alle dafür zu sorgen, dass sie nach außen und nach innen transparent auftreten.

Aus dem Ganzen folgt nunmehr der dieser Studie zugrunde gelegte *Begriff der Integration*:

Unter *Integration* verstehe ich die Eingliederung, insbesondere Akzeptanz von Individuen oder Gruppen in der für sie neuen sozialen Umgebung. Demnach schließt Integration sowohl Assimilation als auch Segregation aus. Sie ist vielmehr ein dynamischer, kontinuierlicher und vielseitiger Prozess, an dem einzelne Personen oder Gruppen und die aufnehmende Gesellschaft aktiv beteiligt sind. Sie stellt somit nichts Statisches dar. Daher fordert Integration, dass die Menschen aufeinander zugehen. Aus diesem Grund sollte die Andersartigkeit von Migranten von der Aufnahmegesellschaft nicht nur toleriert, sondern als positive Bereicherung willkommen geheißen werden. Integration beinhaltet eine Synthese aus beiden Kulturen und demzufolge ein Leben in beiden Kulturen (vgl. Auernheimer 1996, S. 85-92). Zusammengesetzt bedeutet sie, dass man zwar der Herkunftskultur – oder den Herkunftskulturen – in elementaren Bereichen verbunden bleibt, jedoch einen transethnischen und interkulturellen Zusammenhalt herstellt.

Daraus folgen zugleich die *Indikatoren für den Integrationsprozess*, die ich für die in dieser Arbeit behandelte Zielgruppe als notwendig erachte:

Ein Jugendlicher mit muslimischem Hintergrund gilt im Allgemeinen dann als »integriert«, wenn er ein positives Verhältnis zum »System« und seinen Zielen hat und/oder durch sein Verhalten zum Erhalt des »Systems« und zum Erreichen bestimmter Systemziele beiträgt. Hier wird das System an den Grundwerten (v.a. im Grundgesetz) aufgehängt. Daneben müsste er einen beharrlichen Willen zum intra-/interkulturellen Austausch und intra-/interreligiösen Dialog hegen und dabei offen und empathisch auftreten. In diesem Zusammenhang wäre nicht die Stärke des Kontakt-netzes zu Einheimischen, Mitgliedschaften in deutschen Vereinen und Verbänden o.Ä. maßgeblich, sondern bereits der Wille dazu, da die Dichte des Kontakt-netzes ein wechselseitiges Verständnis und beidseitige Anerkennung voraussetzt. Gleiches gilt auch für den Schul-, Ausbildungs- oder Arbeitsmarkt-bereich, weil auch hier nicht nur seine Einstellung und sein Wille entscheidend sind. Wichtig ist, dass er nicht zuletzt ein Interesse, ein Engagement entwickelt, um die bereitgestellten oder zur Verfügung stehenden gesellschaftlichen Chancen auch tatsächlich zu ergreifen.

3.3 Begriff der »Religion« und »Religiosität« aus islamischer Sicht

Zum Begriff »Religion« existiert keine einheitliche Definition. Die Erläuterungen sind so mannigfaltig wie ihre individuellen Erscheinungsformen. Es gab deshalb unterschiedliche Versuche, diesen Begriff zu definieren. Wir beobachten, dass hier, angefangen von der Theologie, Religionssoziologie bis hin zur Religionspsychologie, Versuche einer Definition unternommen worden sind. Freilich ist eine präzise Bestimmung eines Sammelbegriffes, welcher die verschiedenen Modalitäten der Religion und der Religiosität hinreichend umfasst, problematisch (vgl. LthK 1999, S.1034ff.).

Das Standardwerk »Lexikon für Theologie und Kirche« (LthK) leitet den Begriff »Religion« von den Verben *relegere* (sorgfältig wahrnehmen) und *religare* (zurückbinden) ab, wobei die erste Ableitung auf kulturelle Verpflichtungen und die zweite auf die personale Bindung des Menschen zu Gott hinweisen soll (vgl. ebd., S. 1034ff.).

Im »Evangelischen Kirchenlexikon« (EKL) ist zu lesen:

»Die Religion dient in unserem Sprachgebrauch als Oberbegriff, und zwar zunächst in dem Sinne, dass er alle Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber jener Wirklichkeit bezeichnet, die Menschen als Mächte oder Macht, als Geister oder auch Dämonen, als Götter oder Gott, als Heilige oder Absolute oder schließlich auch nur als Transzendenz annehmen und benennen. Diese Wirklichkeit ist für den Menschen von höchstem Belang, ihr gilt Respekt und meistens Verehrung.« (EKL 1997, S. 1543)

Bei Émile Durkheim (1858-1917), einem Klassiker der Religionssoziologie, erfüllt die Religion eine Integrationsfunktion für die Gesellschaft. Religion sei der Zement, der die Gesellschaft zusammenhält. Sie verkörpere Werte und Normen, über die die Integration des Einzelnen in das Gemeinwesen geleistet werde. Religion sei das kollektive Bewusstsein in einer Gesellschaft, das dem Einzelnen einerseits gegenüberstehe, an dem er andererseits aber auch Anteil nähme. Das kollektive Bewusstsein hat für Durkheim sakralen Charakter. Demnach ist Religion für ihn in erster Linie Kult und erst in zweiter Linie Verpflichtung.

Max Weber (1864-1920), ein weiterer Klassiker der Religionssoziologie, sieht in der Religion vor allem die Funktion, soziales Handeln mit Sinn zu versorgen. Somit ist Religion für Weber die Sinn Ganzheit der Welt.

Thomas Luckmann verwendet eine funktionalistische Definition dieses Begriffes mit der Absicht, ein möglichst breites Spektrum von Glaubensinhalten und sozialen Formen zu erfassen. Demnach ist für Luckmann Religion anthropologisch und sozial ein Prozess der Individuierung. Für ihn transzendiert der Mensch in der Religion sein biologisches Wesen und wird so erst zum Menschen (vgl. Luckmann 1991, S. 12ff.).

Das arabische Wort für Religion lautet *din* und zu seinem Bedeutungsfeld gehört *Anbetung, Gehorsam, Fügung, Urteil, Frömmigkeit, Bestrafung, Belohnung, Rechenschaft* und *ein Weg bzw. ein Pfad*. Diese Bedeutungsinhalte sind miteinander verknüpft.

Laut Koran werden die Menschen im Jenseits über all ihre guten und schlechten Taten, über alles, was sie auf der Erde getan haben, volle Rechenschaft vor Gott ablegen. Religion bedeutet demnach »die Gesamtheit des göttlichen Gesetzes, das jeden, der im Besitz seiner geistigen Kräfte ist, dahin führt, Gutes zu tun« (Gülen, o.J., S. 42-43).

Religion setzt sich im islamischen Sinne aus *iman* (Überzeugung), *islam* (Hingabe) und *ihsan* (Rechtschaffenheit) zusammen (vgl. Koran, 2:83). Daher kann das arabische Wort für Religion (*din*) nicht an der Bedeutung des lateinischen *religion* oder *religare* gemessen werden. Im islamischen Kontext wird *din* vielmehr als die von Gott vorgegebenen Normen und Richtlinien verstanden, die den Orientierungs- und Handlungsrahmen für ein gottgefälliges Leben vorgeben, innerhalb dessen die Muslime frei entscheiden und agieren und das sämtliche Koran- und Kultvorschriften einhält (vgl. ebd., 2:193; 3:5; 7:29; 8:39; 9:29, 33; 16:52; 24:73, 85; 29:65; 30:30).

Aus dieser Perspektive ist Religion weder ein Überbleibsel der vorpositivistischen Periode, wie Auguste Comte (1798-1857) sie definiert, noch ein Überbau nach marxistischem Verständnis, noch ein Bestandteil der Nation, wie sie die Nationalisten begreifen. Hier wäre es wichtig, noch näher auf die drei Begriffe *iman – islam – ihsan* einzugehen.

3.3.1 Zum Begriff iman

Der Begriff *iman*, der im Arabischen die Wortwurzel *a-m-n* hat, bezeichnet in der arabischen Linguistik *die Zustimmung, die Bestätigung, die Anerkennung, etwas als wahr und gewiss annehmen (al-tasdiq) und das Vertrauen (ath-thiqa)*. In diesem Sinne ist *iman* die apodiktische Verinnerlichung der gesamten Inhalte, die von Gott an Seinen Gesandten Muhammed offenbart wurden – der Koran und die Sunna (vgl. ebd., 40:12; 12:17; 4:136; 2:62; 63:3; 16:106; 40: 10; 5:5; 2:25).

Nach der Mehrheit der islamischen Gelehrten umfasst *iman* zwei Pflichtteile: das rein äußerliche Bekunden der Zugehörigkeit zum Islam durch das bewusste und im freien Willen ausgesprochene Glaubensbekenntnis (*schahadah*) und die Verinnerlichung des zunächst nur verbal abgelegten Glaubensbekenntnisses. Den Muslim zeichnet metaphysisch aus, dass er an Allah, den einen Gott, an die Engel, an den Koran und die anderen Offenbarungsbücher, an Muhammed als den letzten Gesandten und alle anderen Gesandten Gottes, an die Auferstehung (das Leben nach dem Tode) und an die Vorherbestimmung (sei es im Guten oder im Schlechten) im freien Willen und bewusst glaubt. Dies sind die sogenannten sechs Glaubensgrundsätze (vgl. Bilmen, o.J., S. 9-38; Ebu Hanife 1979, S. 33-50).

Die muslimischen Gelehrten vertreten übereinstimmend die Ansicht, dass der *iman* eines Muslim nur dann vollkommen sein kann, wenn die gesamten Inhalte dessen, was der Gesandte Muhammed als abschließende Offenbarung definitiv für alle Muslime verkündete und was per definitionem notwendiger Bestandteil des islamischen *din* ist, apodiktisch verinnerlicht werden. Diese Verinnerlichung ist mit Wissen gepaart. Aus diesem Grund sind der Erwerb von Wissen und das Streben nach Erkenntnis unter Einsatz der Vernunft ausnahmslos eine fundamentale Pflicht aller Muslime (vgl. Bilmen 1972, S. 96-105; Bilmen o.J., S. 12f.).

Der verpflichtende Erwerb von Wissen und das Streben nach Erkenntnis wird durch den Koran und die Sunna des Gesandten Muhammed immer wieder betont (vgl. Koran, 96:1-5; 5:35; 35:28; 39:9; 58:15; Hadith-Sammlungen, ibn Mace, Mukaddime 17 o.J.; Ebu Davud, Ilm 1 o.J.; Tirmizi, Daavat 68 o.J.). Darüber hinaus ist sie in fast allen Aufsätzen der muslimischen Gelehrten Gegenstand, wenn auch oft nur in Nebensätzen oder in der Einleitung – immer wird auf jeden Fall Bezug zu diesem Thema genommen (vgl. Alizade 1990; Asimgil 1992; Bursali 1996; Döndüren 1998; Gümüşhanevi 1994; Islam Ansiklopedisi 1991; Said-i Nursi 1999). Alle Koran- und Hadithinterpretatoren sind einhellig der Meinung, dass *iman* eine Beziehung ist, die den Menschen mit Gott verbindet und ihn so zur Einheit, die Einheit zur Hingabe, die Hingabe zum Vertrauen, das Vertrauen zur Glückseligkeit im diesseitigen und jenseitigen Leben führt. Das wiederum ist nicht durch »blinden« Gehorsam, Zwang, Gewalt oder dergleichen möglich.

Die islamische *Mensch-Gott-Beziehung* ist bestimmt von Reue und Vergebung sowie durch Hoffnung und Vertrauen auf die göttliche Güte und Barmherzigkeit. Die Erbsünde des Menschen wird im Islam abgelehnt, weil der Mensch nach dem Islam mit einer naturgegebenen guten Anlage der Gottesausgerichtetheit geboren wird. Eine aufrichtige Beziehung zu seinem Schöpfer entsteht nach islamischer Auffassung durch *ihlas*, d.h. durch aufrichtige Ergebenheit und Zuneigung allein um Gottes willen, die eben von dem freien Willen des Individuums abhängen. Im koranischen Kontext hat Gott das Individuum mit einer freien Willenskraft ausgestattet und ihm die freie Wahl gelassen, zu glauben oder nicht zu glauben. Daher rührt das bereits oben erwähnte Verbot, Menschen durch missionarische Tätigkeiten, Zwang oder Gewalt zu bekehren (vgl. Koran, 2:256; 109:1-6).

3.3.2 Zum Begriff islam

Der Islam geht aus der Überzeugung (*iman*) hervor. Im Allgemeinen bedeutet »Islam«, die von Gott für den Menschen vorgesehene Lebensweise der friedvollen Hingabe und des Friedens mit Gott, den Mitmenschen, der Umwelt und sich selbst (5:5). Der Islam, vom Wortstamm *s-l-m*, bezeichnet die *Gefügigkeit, die Unterwerfung, die Versöhnung, das Frieden-Schließen, den Frieden, das Sich-Fügen, das Sich-Ergeben* und die *Hingabe* (vgl. Islam Ansiklopedisi 1991, S. 179-180). In diesem Sinne beschreibt Islam die Lebensweise aller gottergebenen Menschen und aller Gesandten Gottes und erhält im koranischen Kontext die Bedeutung von bewusster Hingabe und Ergebenheit vor Gott, auf die von ihm im Koran und in der Sunna übermittelte Art und Weise, und zwar auf spiritueller (die innere Überzeugung) und profan-praktischer Ebene (die Verwirklichung und Reflexion der inneren Überzeugung durch Taten). Der Bekenner des Islam heißt Muslim, der kraft seines Bekenntnisses angehalten ist, das zu nutzen, was die Schöpfung ihm bietet, um seine seelische Bestimmung zu erreichen.

Der Gesandte Muhammed definierte in einem Hadith – wie in den bedeutendsten Hadith-Sammlungen wie Bukhari, Muslim und Tirmizi zu lesen ist – die Schwerpunkte des Islam, die in den islamischen Publikationen unter den »fünf Säulen des Islam« subsumiert werden. Der Muslim hat die Aufgabe, eben vor allem diese zu »den Säulen seines Lebens« zu machen (vgl. Koran, 2:2,3, 43, 83, 177, 183, 196-200, 203, 277; 9:5, 11, 71; 23:1-11; 22:26-37).

Mit der ersten Pflicht, also dem *schahadah* (Glaubensbekenntnis), wird der Bezug zum Glauben (*iman*) hergestellt, während die anderen vier Pflichten auf das Handeln im praktischen Leben deuten.

Im Islam steht der Mensch als Individuum im Vordergrund, weshalb der Islam ein besonderes Priestertum u.Ä. nicht vorsieht; daher sind alle Muslime gleichrangig und an die islamischen Rechtsquellen Koran und Sunna gebunden.

3.3.3 Zum Begriff *ihsan*

Neben Iman und Islam hat auch *ihsan* einen elementaren Wert für die islamische Religion. Nach koranischem Verständnis ist der geehrteste Mensch bei Allah der Frömmste (vgl. ebd., 49:13). Nach einem Hadith des Gesandten Muhammed ist *ihsan* das Bewusstsein der ständigen Gottesgegenwart, es gilt, »Gott so zu dienen, als sähe man ihn, denn obwohl man ihn nicht sehen kann, sieht er einen doch« (vgl. Bukhari, Tefsiru sure 31; Müslima, Iman 57). Diese Haltung sollte ein Muslim nicht nur bei gottesdienstlichen Handlungen einnehmen, sondern auch in all seinen anderen Handlungen und Verhaltensweisen zwischenmenschlicher Beziehungen und mit seiner Umwelt, wie es in einem Hadith des Gesandten Muhammed lautet:

»Allah, der Barmherzige, erweist dem Barmherzigkeit, der [seinerseits anderen, H.Ö.] barmherzig ist. Seid [darum, H.Ö.] allen auf Erden barmherzig, dann ist euch barmherzig, der im Himmel ist.« (Zit. n. von Denffer 1981, S. 75).

Der Islam verurteilt jegliches Scheinverhalten (*riya*) in Worten und Handlungen. Ein gutes Werk bzw. eine gute Handlung soll um den Wohlgefallen Gottes willen, nicht für Macht, Ruhm oder materielles Interesse bei den Menschen getan werden. Jede Art von *riya* wird als Unmoral bewertet und jeglichen derartigen Handlungen die Gültigkeit und der Wert bei Gott abgesprochen, und im jenseitigen Leben kündigt Gott solchen Menschen harte Sanktionen an (vgl. Koran, 2:264, 266, 270, 272; 3:188; 4:38-39, 108; 107:6). Das niederträchtigste *riya* ist also der Missbrauch der Religion für den Eigennutz, bei dem die Religion als Mittel dazu benutzt wird, die oben aufgeführten weltlichen Interessen zu verfolgen (vgl. ebd., 2:264).

Nach diesen Erläuterungen können wir jetzt auf den für unsere Fragestellung notwendigen Begriff der Religiosität zu sprechen kommen:

Im Allgemeinen ist ein Mensch religiös, wenn er nach einer Religion lebt (vgl. Brockhaus 1980, S. 423; Boudon 1992, S. 418-427; Fuchs-Heinritz 1994, S. 555-556). Der Islam als eine Religion setzt sich – wie oben gesehen – aus der Überzeugung (*iman*), der Hingabe (*islam*) und der Rechtschaffenheit (*ihsan*) zusammen. Also ist ein Muslim religiös, wenn er diese drei Merkmale menschlichen Verhaltens in seinem Leben vereint. Es ist jedoch nicht möglich, wahrzunehmen, wer überzeugt und rechtschaffen ist. Man kann zwar einen Menschen beim Beten oder bei der Ausübung anderer gottesdienstlicher Handlungen beobachten, aber man kann daraus nicht zwingend auf seine innere Einstellung schließen, da weder die geistige Welt des Menschen noch seine Absicht zu erblicken ist.

Ebenso wenig ist es uns möglich, bereits daran, dass jemand religiöse Akte vollzieht, zu erkennen, ob dieser zugleich überzeugt oder gar recht-

schaffen ist. Vielmehr müssen diese der immateriellen Sphäre und der psychischen Welt eines Menschen zugehörigen kumulativen Teile (*iman* und *ihsan*) der Religiosität erst gesondert konstatiert werden. Allerdings kann man das Vorliegen dieser Komponenten nicht bereits deshalb unterstellen – eine Vielfalt an Motivationsunterschieden unter den Menschen besteht dadurch, dass in der materiellen Sphäre als religiös zu wertende Handlungen vorgenommen werden. Freilich können Menschen grundsätzlich diese Bestandteile der Religiosität nicht feststellen, »einzig der Schöpfer kann dies aufgrund seines unbegrenzten Wissens« (vgl. Koran, 9:78; 49:18; 2:29, 33, 77, 231, 282; 3:29; 16:19, 23; 58:7; 31:34).

Nach den primären Quellen des Islam – Koran und Sunna – können weder der Moscheegang noch die Einhaltungen der gottesdienstlichen Handlungen ein Indiz für die Religiosität sein, denn der Islam lehrt keinen bloßen Ritualismus und akzeptiert einen solchen auch nicht. Insofern spricht der Koran nicht nur die religiöse Praxis an, sondern vielmehr auch die komplementäre innere Einstellung:

»Den Gläubigen wird es ja wohl ergehen, denjenigen, die in ihrem Gebet demütig sind, und denjenigen, die sich von unbedachter Rede abwenden [...]« (Ebd., 23:1-3)

»Und nichts anderes wurde ihnen befohlen, als nur Allah zu dienen und [dabei] Ihm gegenüber aufrichtig in der Religion [zu sein], als Anhänger des rechten Glaubens, und das Gebet zu verrichten und die Abgabe [*zakah*] zu entrichten; das ist die Religion des rechten Verhaltens.« (Ebd., 98:5)

»Es ist keine Frömmigkeit, wenn ihr eure Angesichter in Richtung Osten oder Westen wendet; Frömmigkeit ist vielmehr, dass man an Allah, den Jüngsten Tag, die Engel, die Bücher und die Propheten glaubt und vom Besitz, obwohl man ihn liebt, der Verwandtschaft, den Waisen, den Armen, dem unterwegs in Not geratenen Reisenden, den Bettlern und für [den Loskauf von] Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Abgabe [*zakah*] entrichtet; und diejenigen, die ihre Verpflichtung einhalten, wenn sie eine eingegangen sind, und diejenigen, die standhaft bleiben in Not, Leid und in Kriegszeiten, das sind diejenigen, die wahrhaftig sind, und das sind die Gottesfürchtigsten.« (Ebd., 2:177)

»Sag: Mir ist befohlen worden, Allah zu dienen und dabei Ihm gegenüber aufrichtig in der Religion zu sein.« (Ebd., 39:11)

»O ihr Menschen! Dient eurem Herrn, Der euch und diejenigen vor euch erschaffen hat, auf dass ihr gottesfürchtig werden möget!« (Ebd., 2:21)

»Beim Nachmittagsgebet! Der Mensch befindet sich wahrlich in Verlust, außer denjenigen, die glauben und rechtschaffene Werke tun und einander die Wahrheit eindringlich empfehlen und einander die Standhaftigkeit eindringlich empfehlen.« (Ebd., 103:1-3)

Für den Alltag bedeutet das aber, dass man sich in den zwischenmenschlichen Beziehungen nach äußeren Umständen richtet. Bereits das Bekennen

eines Menschen zum Islam genügt, damit sein aufrichtiger Glaube angenommen wird.⁸ Hierdurch wird aber nichts Verbindliches über seine Religiosität, insbesondere seine Überzeugung und Rechtschaffenheit, ausgesagt. Im Grunde können wir uns für die weiteren Untersuchungen auf den Bestandteil der Religiosität beschränken, der die zwischenmenschlichen Beziehungen betrifft, nämlich das äußere Leben nach islamischen Prinzipien, während die innere, individuelle Seite der Religiosität auf der Beziehung des Menschen zu Gott beruht; dies gilt umso mehr, als nachstehende Ausführungen zum Verhältnis der Integration zur Religiosität lediglich die soziologische Komponente dieser Religiosität thematisieren.

Im Folgenden ist deshalb zu ermitteln, welche Modelle sich für die Erfassung der islamischen Religiosität auf der Grundlage perceptibler Momente authentisch eignen.

3.4 Dimensionen der Religiosität

Es ist offensichtlich, dass Religion und Religiosität universelle Phänomene sind. So ist zu beobachten, dass in sämtlichen Kulturen zu allen Zeiten unmittelbare oder mittelbare religiöse Vorstellungen und Handlungen existieren. Der Mensch – egal welcher Herkunft oder Weltanschauung – hat stets sich und sein Leben zu seinen Mitmenschen und seiner Umwelt in Beziehung gesetzt, hat nach seinen Ursachen geforscht und nach Begründungen für Unerklärliches gesucht. Dies beschäftigt auch die Wissenschaft, sodass sich im Laufe ihrer Entwicklung verschiedene Disziplinen gebildet haben: die Religionspsychologie, Religionsphilosophie, Religionspädagogik und Religionssoziologie.

Die *Religionspsychologie* wurde durch Friedrich Schleiermachers Schrift »Psychologie« (1862) angestoßen. Ihre Aufgabe besteht im allgemeinen Sinne darin, das Erleben, Erkennen und Verhalten, in dem sich Menschen in Beziehung zu etwas Übermenschlichem sehen, erfahrungswissenschaftlich zu beschreiben sowie unter seinen psychosozialen und intrapsychischen Bedingungen zu erklären. Dabei steht die Untersuchung individueller Ausdrucksformen des Religiösen im Mittelpunkt religionspsychologischer Forschung. Hierbei interessiert die Religionspsychologie nicht der »objektive« Wahrheitsgehalt im Sinne eines Gottesbeweises, sondern der individuelle Umgang mit existenziellen Fragen des Menschseins.

8 | Heutzutage ist es zur Gewohnheit geworden, den Menschen die Rechtgläubigkeit abzusprechen. Doch dies ist ein Fehler: Niemandem steht das Recht zu, Menschen, die sich selbst als Muslime verstehen, ihre Rechtgläubigkeit abzusprechen – ungeachtet dessen, ob und wie sie die religiös-rituellen Pflichten umsetzen. Dies gilt sogar als eine sehr große »Sünde«, die zum »Abfall vom Islam« führt (vgl. Gümüşhanevi 1994, S. 133ff.; Ebu Hanife 1979, S. 427ff.).

Die *Religionsphilosophie* ist die philosophische Betrachtung der Religion als vorliegende Wirklichkeit. Hierbei sucht die Religionsphilosophie in diesem Sinne Charakter und Bedeutung der religiösen Phänomene aufzuklären und die religiösen Grundfragen (nach Wesen und Existenz Gottes) zu untersuchen (vgl. Guardini 1990; Feuerbach 1851; Biser 1962).

Die *Religionspädagogik* ist sowohl eine humanwissenschaftliche, eine erziehungswissenschaftlich-pädagogische, eine kulturwissenschaftliche als auch eine theologische Disziplin. Derzeit fehlt jedoch ein allgemeiner terminologischer Konsens. Eine Begrenzung allein auf den Religionsunterricht in der Schule erweist sich als zu kurz. Daher geht es im Allgemeinen um Erziehung, Bildung, Sozialisation, Lernen und Entwicklung in Kirche, Schule und Kirchengemeinde (vgl. Bitter 2002; Mette 1994; Nipkow 1992; Schilling 1970; Schweitzer 2004).

Mit Georg Simmel, Émile Durkheim und Max Weber formte sich die wissenschaftliche Disziplin innerhalb der Soziologie – die *Religionssoziologie*. Dieser Forschungszweig interessierte sich für den Zusammenhang von Religion und gesellschaftlicher Entwicklung, für das Schicksal der Religion unter den Bedingungen der Modernität und für die Strukturen und Prozesse kirchlicher Handlungszusammenhänge (vgl. Simmel 1989; Durkheim 1984; Weber 1988; Luhmann 1996).

Eines der Hauptprobleme dieser wissenschaftlichen Disziplinen – v.a. der *Religionspsychologie* und *Religionssoziologie* – liegt darin begründet, dass Religion vielfältig und deswegen schwer bestimmbar ist. Folglich fällt es denn auch schwer, die Merkmale der Religion zu identifizieren, die man etwa mittels Fragebögen messen kann.

Vor diesem Hintergrund entwickelten sich verschiedene Modelle zur Erfassung von Religiosität und religiösen Einstellungen: der *eindimensionale Ansatz* nach Thurstone und Chave (1964), der *zweidimensionale Ansatz* nach Allport (1967) und der *mehrdimensionale Ansatz* nach Glock (1968). Doch die eindimensionalen bzw. zweidimensionalen Ansätze wurden in der Wissenschaft beanstandet. Auch deshalb, weil die Religiosität eine sehr komplexe Größe ist und daher die Vielfalt, in der sich die Religiosität ausdrückt, nur durch eine Vielzahl von Charakteristika und Dimensionen einigermaßen erfasst werden kann (vgl. u.a. Boos-Nünning/Golomb 1974, S. 21-26). Weil der mehrdimensionale Ansatz von Glock dieser Tatsache besser gerecht wurde, gewann er mit der Zeit an Einfluss und wurde daher vielfach angewandt. Glock sieht die Religion als ein System von Symbolen, Glaubenssätzen, Werten und Praktiken, die sich auf übernatürliche Dinge und Kräfte einer jenseitigen Welt beziehen und die Welterfahrung interpretierend ordnen.

Er entwickelte ein paradigmatisches Kategoriensystem, welches zwischen fünf Ausdrucksformen der Religiosität (Glaube, Ritual, Erleben, Kenntnis und Konsequenzen) als zu differenzierenden Dimensionen unterscheidet. Der Glock'sche Ansatz wird für diese Forschungsarbeit deshalb

gewählt, weil die zentralen Gesichtspunkte der islamischen Religiosität problemlos integriert in diese fünf Dimensionen werden können.

Glock hat in seinem viel zitierten Aufsatz »On the Study of Religious Commitment« die Dimensionen der Religiosität konzipiert. Er hat sich auf die Kerndimensionen der Religiosität, die zwischen den Weltreligionen übereinstimmen, konzentriert.

»Wenn wir die verschiedenen uns bekannten Weltreligionen betrachten, wird sofort deutlich, wie sehr sie in ihren religiösen Ausdrucksformen variieren. Verschiedene Religionen richten höchst unterschiedliche Erwartungen an ihre Anhängerschaft. So wird etwa von Katholiken wie von Protestanten erwartet, dass sie regelmäßig an der christlichen sakramentalen Handlung der heiligen Kommunion oder des Abendmahls partizipieren. Dem Moslem ist diese Übung unbekannt. Umgekehrt findet das Gebot, dass jeder Moslem im Laufe seines Lebens eine Pilgerfahrt nach Mekka unternehmen solle, keine Entsprechung in der christlichen Religion. Trotz derartiger Unterschiede besteht jedoch eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Weltreligionen über mehr allgemeine Dimensionen, in denen sich Religiosität ausdrücken sollte. Wir wollen im Blick auf sie von den Kerndimensionen der Religiosität sprechen.« (Glock 1968, S. 151)

Ausgehend von der Frage, was die Religiosität einer Gruppe im Hinblick auf ähnliche Vorstellungen, Symbole und Werte kennzeichnet, schlägt Glock für die Erforschung der Religion und für die Abschätzung von Religiosität fünf Dimensionen vor: die *ideologische*, die *ritualistische*, die *experimentielle*, die *intellektuelle* und die *konsequentielle* Dimension (vgl. ebd., S. 151f.).

Der Glock'sche Ansatz mit diesen fünf Dimensionen der Religiosität stellt somit das Fundament für die Leitfadeninterviews dar. Doch konnte dieser Ansatz für die Erforschung der Religiosität in der Lebenswelt muslimischer Jugendlicher nicht ohne Weiteres transferiert werden, da die bisherigen empirischen Arbeiten mit dem Glock'schen Ansatz hauptsächlich kirchensoziologische Perspektiven in den Mittelpunkt stellen und tendenziell dem christlichen Menschen- und Weltbild verhaftet sind (vgl. Boos-Nünning/Golomb 1972; S. 21-26). Darüber hinaus sind zwar die Eigennamen der Dimensionen der Sache nach triftig. Ihre Bezeichnungen geben aber Anlass zu Missverständnissen, mithin vermögen sie den Inhalt der Dimensionen nicht deckungsgleich zu veranschaulichen, sodass ich im Folgenden einerseits die Dimensionen auf den Islam hin, wie sie von Muslimen in Deutschland vorherrschend verstanden werden, übertrage und andererseits die Bezeichnungen der Dimensionen modifiziere, damit sie prägnanter werden.

3.4.1 Die Dimension des Glaubens

Die *Dimension des Glaubens* (nach Glock die »ideologische Dimension«) umfasst die zentralen Glaubensüberzeugungen der Mitglieder einer Religion. Demnach gibt diese Dimension Aufschluss über die Glaubensstruktur. Diese setzt sich laut Glock aus drei Subdimensionen zusammen:

1. die Behauptung der Existenz eines göttlichen Wesens und die Bestimmung seiner Natur, der Erläuterung von Inhalt und Ziel des göttlichen Willens;
2. die Definition der Rolle des Menschen in Bezug auf den göttlichen Willen;
3. das Aufstellen von Glaubensaussagen, die das rechte Verhalten des Menschen gegenüber Gott und gegenüber seinen Mitmenschen festlegen (vgl. ebd., S. 155ff.).

So soll diese Dimension Aufschluss über die Glaubensstruktur des Islam geben. Die Religiosität drückt sich hier als Zustimmung zu bestimmten Glaubenssätzen aus. Diese stützen sich auf die primären Quellen des Islam. Hierzu zählen die Vorstellungen von Gott, der Auferstehung (dem Leben nach dem Tode) und seinen Gesandten sowie die Zustimmung zum Koran und zur Sunna (vgl. Interviewleitfaden, Items 5.1.1-5.1.4).

3.4.2 Die Dimension der religiösen Praxis

In der *Dimension der religiösen Praxis* (»ritualistische Dimension«) werden all jene spezifischen religiösen Praktiken, die die Anhänger einer Religion einzuhalten haben, erfasst: Beten, Fasten, religiöse Vermählung (*Nikah*) usw. (vgl. Interviewleitfaden, Items 5.2.1-5.2.5). Für die Untersuchung der religiösen Praktiken schlägt Glock sowohl quantitative (z.B. die Frage nach der Häufigkeit, mit der sich Individuen rituell betätigen) als auch qualitative (z.B. die Frage nach dem Inhalt von Gebeten) Strategien vor.

3.4.3 Die Dimension der religiösen Erfahrungen

Die *Dimension der religiösen Erfahrungen* (»experientielle Dimension«) beinhaltet subjektives religiöses Erleben und fixiert den emotionalen Charakter, die affektive Komponente religiöser Phänomene und erhebt, in welchem Ausmaß die Gläubigen erlebnismäßig von dem, was sie glauben, ergriffen und berührt werden, und welche Gefühle der Sinnerfüllung, der Geborgenheit oder der Furcht dadurch auslöst werden (vgl. Glock 1968, S. 161ff.).

Um die gefühlsmäßige, emotionale Beziehung der befragten muslimischen Jugendlichen zum Islam untersuchen zu können, wurden sie darüber befragt, ob ein Mensch überhaupt einer Religion bedürfe und was

der Islam in diesem Zusammenhang bedeute. Darüber hinaus wurden die Erwartungen von der Religion erfragt (vgl. Interviewleitfaden, Items 5.3.1-5.3.3).

3.4.4 Die Dimension des religiösen Wissens

Die *Dimension des religiösen Wissens* (»intellektuelle Dimension«) erfasst, wie gut die Anhänger einer Religion mit den grundlegenden Lehrsätzen ihres Glaubens und ihrer Heiligen Schrift vertraut sind, also das Wissen um Lehrsätze und Quellen der Religion sowie den argumentativen Umgang damit (vgl. Glock 1968, S. 163ff.).

Um bei dieser Dimension die religiöse Kenntnis der muslimischen Jugendlichen zu ermitteln, hätte ich sie fragen können, inwieweit sie mit den grundlegenden Lehrsätzen ihres Glaubens und ihrer Heiligen Schrift vertraut sind. Da ich als Methode der Befragung das persönliche Interview gewählt habe, war eine direkte Nachfrage ihres Wissens über den Islam m.E. nicht praktikabel, weil dies einerseits ein weit gespanntes Instrumentarium erfordert hätte und in einem persönlichen Gespräch das Abfragen eine »Test«-Stimmung erzeugt hätte, die ich mir nicht anmaßen wollte. So wurde lediglich die Rezeption des eigenen Wissens zum Islam sowie das Interesse an religiöser Weiterbildung ermittelt (vgl. Interviewleitfaden, Items 5.4.1-5.4.3).

3.4.5 Die Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen

Die *Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen* (»konsequentielle Dimension«) betrifft die Erkundung, inwiefern die Gläubigen aus ihren religiösen Überzeugungen und Erfahrungen Folgerungen für das alltägliche Leben, d.h. die Integration in die Gesellschaft ziehen. Diese Dimension meint also die Normen und Werte, die sich aus der Religion ergeben und in Handlungen ausdrücken (vgl. Glock 1968, S. 164ff.).

Diese Dimension drückt sich im sozialen Handeln aus. Demnach wurden muslimische Jugendliche zu der Wichtigkeit einer religiösen Kindererziehung, Ehe- und Sexualmoral, Wahl des (Ehe-)Partners usw. befragt (vgl. Interviewleitfaden, Items 5.5.1-5.5.3).

Glock hat in seinem mehrdimensionalen Ansatz die Bindung und Einstellung zu Gemeinden und religiösen Würdenträgern nicht berücksichtigt. Aus diesem Grund möchte ich in Anlehnung an Boos-Nünning/Golomb (1974, S. 21-57) diese *Dimension* einbeziehen, um die *Bindung und Einstellung* der muslimischen Jugendlichen zu Moscheen und Imamen sowie die Rolle des Islam bei der Integration in diese Gesellschaft zu beleuchten (vgl. Interviewleitfaden, Items 5.6.1-5.6.7).