

INTEGRATIVE THERAPIE

ZEITSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE PSYCHOTHERAPIE UND METHODENINTEGRATION

Identität in Therapie und Beratung

Heiner Keupp: Prekäre Verortungen in der Spätmoderne:
Zum Patchwork Personaler und Kollektiver Identitäten

Renate Frühmann: Kreativ arbeiten mit Identitätskrisen

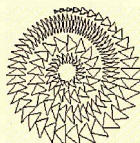
Alfred Kirchmayr: Humor – ein ernstheiterer Identitäts-
Krisen-Manager. Ein Essay

Eva Jaeggi: „Ich helfe, also bin ich“. Identitätsprobleme der
Helferberufe

Hans Waldemar Schuch: KONTROVERSE IDENTITÄTEN -
DISPARATE IDENTITÄTEN. Einige Anmerkungen zu
Integrationsproblemen von Muslimen

Jutta Menschik-Bendele: Ich bin Ich ...oder?
Zur Bedeutung von Ideologien für die individuelle und
kollektive Identität

Hilarion G. Petzold: „Zu wissen, dass wir zählen ...“
Zum Tode von Ruth C. Cohn



Hans Waldemar Schuch

KONTROVERSE IDENTITÄTEN - DISPARATE IDENTITÄTEN

Einige Anmerkungen zu Integrationsproblemen von Muslimen

„Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“

„Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes
und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend.“

Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie
(1843)

Vorrede

Ich behandle im Folgenden einige Grundfragen der Identität sowie die Problematik der Integration qualitativ höchst verschiedener Identitäten. Ich möchte Profile und Differenzen herausarbeiten, um zur Profilierung und Differenzierung anzuregen. Ich glaube, nur über die profilierte Behandlung von Differenzen zum Verständnis von und zum Umgang mit Problemen beim Aufeinandertreffen kontroverser Identitäten zu gelangen.

Der erste Teil geht allgemein über Identität und endet mit einigen Ausführungen über *Religiöse Identität*. Im zweiten Teil werde ich kurz einige Merkmale und Tendenzen unserer Gesellschaft unter dem Stichwort des *Kapitalismus* problematisieren.

Im dritten Teil werde ich mich an einer wesenslogischen Skizze des integralistischen Verständnisses des *Islam* versuchen, um die Kontroverse über die Identität zu verdeutlichen. Zum Schluss werde ich eine Vorgehensweise vorschlagen, mit der Konsens über die Differenzen hergestellt und Verfahrensweisen mit diesen Differenzen ermittelt werden können.

1. Identität

1.1 Zum Thema

Warum der Titel „Kontroverse Identitäten - Disparate Identitäten“? Die muslimische Zuwanderung hat zahlreiche Probleme aufgeworfen, die unter der Überschrift der Integration bzw. der gescheiterten Integration (*Tibi 2002*) im öffentlichen Diskurs abgehandelt werden. Die dem öffentlichen Diskurs inhärente Erwartungshaltung hinsichtlich der Integration von, wie es in der Sprache der *Political Correctness* genannt wird, „Menschen mit Migrationshintergrund“ geht offenbar von der Vorstellung aus, als handle es sich bei deren *Identität* um etwas, was unsererseits prinzipiell ohne Kontroverse behandelt werden könnte, was „parat“ stünde oder zu stehen hätte - verfügbar, veränderbar, anpassbar, umformbar sei, letztlich, als sei *Identität* eine

Form des z.B. entlang einer christlich-abendländischen „Leitkultur“ per Einsicht normativ steuerbaren Verhaltens.

Navid Kermani (2009) sprach in diesem Zusammenhang vom *Identitätswahn*, der Europa schon so oft in eine Hölle verwandelt habe und hielt dagegen, dass die Wirklichkeit eines jeden Lebens so viel komplizierter, diffiziler sei, als dass sie sich auf so einen abstrakten Begriff wie den der Identität reduzieren ließe. *Kermani*, der mehrere Identitäten für sich reklamierte, hielt es für eine abwegige Zumutung, dass er sich für die eine und gegen seine andere Identität entscheiden solle (*ibid.*, 130). Der Mensch, soweit stimme ich *Kermani* zu, ist keine „Tabula rasa“, kein Reißbrett, das sich beliebig mit Identitätsmerkmalen versehen ließe.

Aus den Psychotherapien von Muslimen sind mittlerweile eine Reihe von Besonderheiten, Schwierigkeiten, damit Aufgaben und Probleme bekannt (*Özlagar* 2007; *Charlier* 2007), die bisher wenig Beachtung gefunden haben und die es nahelegen, sich auch seitens der Psychotherapie einmal mit dieser meist wenig bekannten und, soweit bekannt, doch eher fremd und diesseits häufig unakzeptabel vorkommenden Weltanschauung und der durch sie vermittelten Identität etwas näher zu befassen.

1.2 Historisch-kritische Einschränkungen zur Identität

Auch die heute landläufig so selbstverständliche Vorstellung von einer jedem zukommenden, geradezu natürlich gegebenen „Identität“ unterliegt der Geschichte. Denn das, was wir heute als Identität verstehen (*Henrich* 1979), ist ein Phänomen der Neuzeit: Erst die Moderne hat das Individuum hervorgebracht, die Idee des mit sich selbst identischen Einzelmenschen (*Taylor* 1996). Den Individuen wurde regelrecht ein Identitätszwang verordnet (*Adorno* 1966). Sie wurden in den Bann geschlagen, sie müssten „sich selbst“ sein, zu sich selbst finden, zu einer eigenen Identität gelangen. Abhängig und bedürftig, wie Menschen nun einmal sind, zumal in dominierenden Sozialverhältnissen, gegen die sie nicht ankommen, haben sie unbemerkt das Diktat für die Realität genommen. Sie haben sich an die Schaffung oder auf die Suche nach einer Identität gemacht oder eine solche einfach nur für sich behauptet, um anschließend diese Fiktionen zu verwirklichen. Identität wurde mit der Zeit zu einem unverzichtbaren Teil unserer Persönlichkeit. In der Spitzengruppe der psychischen Erkrankungen am Ende des 20. Jahrhunderts befanden sich „Identitätsprobleme“. Diese Argumente verweisen letztlich auf die Notwendigkeit, sich zu den gesellschaftlich bestimmten Rollenzumutungen in kritische Distanz zu begeben, sozusagen ein *obliques Bewusstsein* (*Böhme* 1985) zu sich zu entwickeln, um nicht die in den Rollen enthaltenen Identitätsvorgaben als natürlich zu akzeptieren und die „Dinge“ als gegeben hinzunehmen.

1.3 Phänomenologische und strukturanalytische Aspekte der Identität

Was könnte das überhaupt sein, *Identität*? Ich hatte zu Anfang bereits problematisiert, dass Identität im Integrationsdiskurs offenbar als eine Form des per Einsicht normativ steuerbaren Verhaltens angesehen wird.

Selbstverständlich äußert sich Identität auch im Verhalten. Aus unserer Sicht – der erlebnistheoretisch-phänomenologischen Sicht – ist Identität jedoch zuerst eine Form leiblicher Wahrnehmung, der ein Gefühl innerer Stimmigkeit und Selbstzugehörigkeit einhergeht. Es handelt sich um eine Wahrnehmung, die dem „Ich“ zukommt und zu der Erkenntnis führt: „So bin ich!“. Um schließlich in die Entscheidung zu münden: „Das bin ich!“. *Identität* wird dieser Ansicht zufolge durch einen leiblichen, inneren Vorgang begründet, der – persönlichkeits-theoretisch begriffen - vom Selbsterleben zum Ich führt. Es geht um die persönlichkeits-theoretische Modellvorstellung eines Ichs, das über die Fähigkeit zur Exzentrizität verfügt, dadurch in die Lage kommt, ein „Selbst“ zu erkennen, um alsdann in Attributionsvorgängen und selbstreferentiellen Entscheidungen zu enden.

Identität ist stets dialektisch zu verstehen (*Adorno* 1966, 146 f.) Im frühen Entwurf seiner Persönlichkeitstheorie hat *Hilarion Petzold* (*Petzold / Mathias* 1982) diesem Postulat Rechnung getragen und die Genese von Identität in einer Zusammenführung von *Phänomenologie* (*Merleau-Ponty*) und *Rollentheorie* (*Moreno*) theoretisch begründet. Identität entsteht demnach in dialektischen Prozessen: So gewinnt das Ich einerseits Bilder über das Selbst aus dem Selbsterleben und attribuiert diese dem Selbst. Andererseits erfährt das Ich im Sozialisationsprozess aus dem Außenfeld Fremdattributionen und gleicht diese mit vorhandenen Selbstbildern ab. Identität konstituiert sich dann im Zusammenwirken von Leib und Kontext im Zeitkontinuum. Identität erwächst aus dem Miteinander im sozialen Netzwerk in reziproken Prozessen (*Petzold* 2003, 72 f.). Identität stellt letztlich ein vielfach vermitteltes, stets kulturell durchdrungenes Phänomen dar, das soziologische Dimensionen (*Krappmann* 1969) aufweist. Leibliche Wahrnehmung und also vermittelte Identität ist ein polylogisch generiertes Kulturprodukt. Wer würde da nicht auch an *Michel Foucaults* Verdikt denken, dass die Machtverhältnisse das Körperinnere durchziehen. *Petzold* (2004) hat sein Identitätskonzept mittlerweile um den Aspekt der *Mentalisierung* erweitert. Dies meint, dass Identität bewusst und unbewusst *mental repräsentiert* ist: mit Gedanken und Gefühlen, mit „Werten und Normen“, mit Traditionen als Tradiertem, das Teil der *persönlichen, sozialen und kulturellen Identität* wird.

Hermann Schmitz (1989) hat unter phänomenologischem Gesichtspunkt darauf hingewiesen, dass Identität eine Entscheidung hinsichtlich der Polarität von Identität und Verschiedenheit voraussetzt. Unentschiedenheit wird demgegenüber dem Chaos zugerechnet. *Schmitz* sieht also „ein dynamisches Ganzes chaotischer Mannigfaltigkeit“, aus der die Spitzen der Individualität (d.h. Entschiedenheit

hinsichtlich Identität und Verschiedenheit) heraustreten (*Schmitz* 1989, 84). Das angesprochene „Chaos der Unentschiedenheit“ wird nach *Schmitz* durch das Erschrecken strukturiert: Identität verdankt sich demnach erlebnistheoretisch dem Erschrecken, das dazu führt, dass das Individuum aus einem traumartigen Gefühl des Gleitens herausgerissen und damit die Themen von Identität und Verschiedenheit aktuell werden. Damit wird ein Zustand latenter Einleibung beendet, in der der spürbare eigene Leib (noch) nicht von der wahrgenommenen Umwelt abgesondert ist. In dem Entwurf von *Schmitz* beruht die personale Emanzipation auf der Errungenschaft von Individualität und Verschiedenheit, von Weitung und Engung (vgl. *Schmitz* 2007).

Schmitz (1989) wies zudem auf die temporale Struktur von Identität hin: *Nur mit dem Einbruch des Neuen (...) wird Gegenwart von gleitender Dauer abgerissen, die abgeschlossen in die Vergangenheit zurücksinkt; erst damit ist etwas aktuell, exponiert, aber auch fähig, in die Enge getrieben zu werden.*

Erst fortan gibt es Identität und Verschiedenheit, Weitung und Ergossenheit aber nur noch in Verstrickung mit hemmender Engung, wenigstens so lange, wie die Errungenschaft der Gegenwart nicht preisgegeben wird (idem 1989, 171 f.).

Die heutige Vorstellung eines autonomen Individuums beinhaltet nach *Schmitz* sowohl die Vorstellung der Befreiung des Individuums aus der Identität mit der Rolle als auch die Möglichkeit, einer vorgegebenen Rolle zuzustimmen. Identität bedeutet die personale Emanzipation des Subjekts (*ibid.*, 76).

1.4 Über Religiöse Identität

Was könnte das sein, eine religiöse Identität, wie konstituiert sie sich? Wesentliche Gesichtspunkte scheinen sich auch hier aus Existenzphilosophie und Leibphilosophie erschließen zu lassen.

Arthur Schopenhauer (1977), nach einem Wort von *Alfred Schmidt* (1986) der „Ahnherr der Existenzphilosophie“ hat u.a. auf die Bi-Modalität unserer Wahrnehmung hingewiesen. Nämlich, dass wir uns wie von Außen und auf eine unvergleichliche Weise wie von Innen wahrnehmen können. Mir kommt es auf das Letztere an und dabei auf den Gesichtspunkt der Unvergleichlichkeit unserer Innenwahrnehmung. *Maurice Merleau-Ponty* (1966) hat auf die unüberbrückbare *Differenz* hingewiesen, die zwischen den Subjekten besteht. Seine Ausführungen sinngemäß: Ich werde nie erfahren, wie Sie sich wahrnehmen und Sie werden nie erfahren, wie ich mich wahrnehme. Das Leibsubjekt - obzwar intersubjektiv und einem „gemeinsamen Fleisch“ angehörig - ist im Grunde einsam: Es ist Mittelpunkt einer je eigenen leiblichen Welt. Es realisiert sich, die Welt und sich in der Welt mit seinen Sinnen. Der Leib bezeichnet den ganzen Horizont seiner Wahrnehmung. Es kann die Grenzen seines Leibes, sprich seiner sinnlichen Wahrnehmung, nie wirklich verlassen.

Emmanuel Levinas (1983) hat diese Differenz der Subjekte radikal als *Alterität* begriffen: Als die Unfähigkeit den Anderen wahrzunehmen: Wir können allenfalls *die Spur des Anderen* (1983) wahrnehmen, die dieser in unserer Wahrnehmung hinterlässt.

Worauf will ich hinaus? Ich glaube, dass religiöses Erleben sich auf dieses unvergleichliche Innenerleben bezieht, in dem, um mit *Hegel* (1821) zu sprechen, die „tiefste innerliche Einsamkeit in sich, wo alles Äußerliche verschwunden ist“ (§ 136 Z), wie aufgehoben scheint, und das Individuum sich verbunden und gemeint fühlt. In diesem Augenblick erfährt der Einzelne größte innere Stimmigkeit und Sicherheit, die den ganzen Horizont seiner Wahrnehmung einnehmen. Er fühlt sich als Einheit. Partikularisierung, Differenzierung, Angst, Einsamkeit, Verlorenheit, Bedrückung, Bedrängnis sind auf einmal einem Hochgefühl gewichen. Der Mensch fühlt sich sozusagen *im Ganzen geborgen*. Dieses Gefühl der Ganzheit, des Glücks, der Verbundenheit und des Gemeintseins wirkt überwältigend, zumal, wenn es sich stark oder unverhofft einstellt. Es sprengt die Grenzen der konventionellen Wahrnehmung, in der bekanntlich die exzentrische Position überwiegt und führt z.B. zu solchen Aussagen, dass das Ich transzendiert werde von dem Gefühl der Verbundenheit mit einem Größeren, mit dem Kosmos, mit Gott. Erleuchtungserlebnisse, Erweckungserlebnisse, Wiedergeburtserlebnisse, Konversionserlebnisse werden aus dieser Ansicht unmittelbar plausibel. Der *Koran* spricht von dem Licht des unmittelbaren Erlebnisses und des Glaubens als Gottesgabe (*Elschazli* 1987, XXVIII).

Die Erfahrung religiöser Identität scheint sich in einer intensiven Konzentration von Selbstwahrnehmung abzuspielen. Religiöse Identität bildet erlebnistheoretisch eine Evidenz, die unmittelbar an die existentielle Relationsform des Lebenswerts geknüpft ist (*Schuch* 1988). Deshalb ist religiöse Identität radikal, werden Kränkungen der religiösen Identität radikal notiert und beantwortet.

2. Über einige Verdienste und Auswirkungen des Kapitalismus

Wir haben uns angewöhnt, den Kapitalismus vor allem als moralisches Problem zu behandeln, z.B. anlässlich der Wirtschaftskrise oder gewisser Auswüchse und spektakulärer Schadensfälle, etwa der hemmungslosen Profitgier einzelner Banker oder des Vermögensverlustes ahnungsloser Anleger oder exorbitanter Bonuszahlungen an Topmanager. Das meine ich aber nicht, wenn ich über Kapitalismus rede. Ich denke nicht, dass der Kapitalismus zuerst eine Frage der Moral darstellt. Ich möchte vielmehr auf den Kapitalismus als ein strukturelles gesellschaftliches Problem hinweisen, nämlich als dominante Lebensform und soziale Praxis, in der quantitative, bedürfnisabgewandte Zwecksetzungen maßgeblich werden. Sinnliche Qualitäten, sprich *Gebrauchswerte*, haben gegenüber dieser Zwecksetzung zurückzutreten. Die quantitative Sichtweise auf soziale Beziehungen, Produkte und Dienstleistungen

verlangt von allen und allem, Warenform anzunehmen: sie werden formal bestimmt, als müssten sie käuflich zur Verfügung stehen und sich auf dem Markt bewähren. Ich rede von einer ubiquitären gesellschaftlichen Praxis, die mittlerweile unsere Denkformen infiziert hat und vor deren Tendenz zur zählbar profitablen Wirtschaftlichkeit letzten Endes alles gleichgültig wird, solange es sich rechnet.

Wir verdanken dem Kapitalismus einen Großteil der Wertvorstellungen, die wir hochhalten und die einen Gutteil unserer Identität ausmachen. Ich denke hier insbesondere an die historischen Errungenschaften von *Freiheit*, *Gleichheit*, *Rechtsstaatlichkeit* und *Selbstbestimmung*, die unsere Gesellschaftsordnung – etwa im Gegensatz zu tribal organisierten, orientalischen Despotien – kennzeichnen und die wesentlich die Identität des Westens (*Winkler* 2009) ausmachen. Diese zivilisatorischen Errungenschaften sind letzten Endes Ergebnis einer historischen Entwicklung, die ihren Anfang nahm mit dem Tausch von Waren und, daran angeschlossen, der Entwicklung der Geldfunktion und von Rechtsformen. *Max Weber* (1967) hat in seiner Rechtssoziologie darauf hingewiesen, dass die Entwicklung erster Rechtsformen mit der Entwicklung der Geldfunktion einherging (*Weber* 1967, 136): Erste Rechtsformen finden sich im Vertragsschluss, durch den sich zwei Kontrahenten über den Austausch zweier Sachen einigen, unter der Prämisse: „Gewalt von keiner Seite“. Im Tauschakt sind die für die politische Ökonomie wie auch für das Recht wesentlichsten Momente konzentriert (*Paschukanis* 1970, 100). Freiheit und Gleichheit finden im Austausch von Waren ihre reale Basis (*Marx* 1953, 156). Im Tauschakt realisiert der Mensch die formelle Freiheit der Selbstbestimmung (vgl. *Marx / Engels* 1969, 6). *Theodor W. Adorno* (1966) konstatierte im Hinblick auf die individualistische Gesellschaft eine Dialektik: Das Prinzip der Tauschgesellschaft realisiert sich durch die Individuation der Kontrahenten, die so generierten Individuen sind zu bloßen Ausführungsorganen des auf Individuation beruhenden Tauschprinzips relegiert (*Adorno* 1966, 334).

Unsere moderne, postchristlich-säkulare, überwiegend bürokratisch, juristisch und betriebswirtschaftlich-monetär strukturierte, mittlerweile weitgehend dem Konsum und der Warenästhetik verschriebene, individualistische Organisation des gesellschaftlichen Lebens ist letzten Endes als Ergebnis des Kapitalismus zu verstehen. Man könnte – frei nach *Karl Marx* und *Friedrich Engels* (1845/46) - diese Entwicklung als einen historischen Emanzipationsprozess verstehen, als einen, auf der *Realabstraktion* kapitalistischen Wirtschaftens beruhenden, gesellschaftlichen Fortschritt (*Kamper* 1975; *Rittner* 1975). Im Zuge dieser Realabstraktion begannen die formellen Erfordernisse und Ergebnisse kapitalistischen Wirtschaftens zunehmend alte Vorstellungswelten, soziale Ordnungsgefüge, Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse, namentlich den Feudalismus samt seiner religiös rationalisierten Hierarchien und Verhaltenszumutungen irrelevant werden zu lassen und abzulösen. Der *Feudalismus*, als eine von Gott eingesetzte, vom religiösen

Denken zusammengehaltene und vom Monarchen personell repräsentierte Ordnung wurde philosophisch durch Aufklärung und faktisch-praktisch durch die blutigen Revolutionen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts zerstört (vgl. *Winkler* 2009). Diese Ablösung fand statt auf dem ideologischen Hintergrund der säkularen Entzauberung der Welt, der Bloßstellung ihrer religiös rationalisierten, feudalen Machtverhältnisse und der Propagierung individueller Rechte.

Die historische Transformation des Menschen vom Gotteskind zum individuellen Konsumenten brachte den Menschen historisch „weiter“ und führte ihn doch wieder zu neuen Grenzen: Auf dem Weg vom Gotteskind zum warenästhetisch gestylten Konsumenten erhielt und verfestigte sich bis in die tiefste Innerlichkeit seine Infantilität, traten an die Stelle alter Herrschaft neue Herrschaften und Abhängigkeiten. Weswegen *Klaus Horn* trefflich das Wort von der *Formierten Demokratie als kollektiver Infantilität* (1969) prägte, in der die Individuen ihre Identität per Konkurrenz um den seriell produzierten, konsumtiven Besitz konstituieren.

2.3 Die historische Differenz

Unsere westlichen Lebensstile, Kulturkreationen und Denkweisen verdanken sich – zumindest in letzter Instanz (*Engels* 1890, 463) - der Realabstraktion des Kapitalismus. *Heinrich August Winkler* (2009, 25), der die Entstehung des Westens aus dem *Monotheismus* erklärt, möchte man mit *Marx* und *Engels* (1845 / 46) entgegenhalten, dass *die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an den materiellen Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses darstellen* (*Marx / Engels* 1845 / 46, 26). Westeuropäische Gesellschaften haben den Kapitalismus hervorgebracht. Ihre heutigen Ideologien verdanken sich dem Kapitalismus und sind von ihm nachhaltig geprägt. Die Religion des Westens wird mittlerweile von Rationalismus, technischem Fortschritt, dem Glauben an die Wirkungen des Marktes und identitätsstiftende, warenästhetische Sinninszenierungen gebildet.

Muslimische Gesellschaften haben keinen Kapitalismus hervorgebracht. Kapitalistisches Wirtschaften, insbesondere Zinsen zu nehmen, ist ihnen - ähnlich dem christlichen Mittelalter (*Le Goff* 2008) - verboten. Muslimische Gesellschaften benutzen gleichwohl die Errungenschaften des westlich generierten Kapitalismus, auch Formen seines Wirtschaftens, insbesondere aber seine technischen Produkte und Technologien. Diese Produkte und Technologien sind weitgehend nicht aus originären Entwicklungs- und Forschungsprozessen dieser Gesellschaften hervorgegangen. Man könnte versucht sein zu sagen, dass muslimische Gesellschaften sich heutzutage dem durch die Kapitalakkumulation bewirkten technischen Standard - den sie begehren - der westlichen Zivilisation - die sie ablehnen - wie von Außen, quasi von der Seite her nähern, um diesen technischen Standard in ihr gottgefälliges System einzubauen. Alles in der Hoffnung, der kapitalistischen Infektion zu entgehen.

Muslimische Gesellschaften haben bisher weder westlich typische, aggressiv-dominante Formen des Wirtschaftens, noch per naturwissenschaftlicher Grundlagenforschung sonderlich benennbaren technischen Fortschritt hervorgebracht. Dies mag zu denken geben, zumal sie einst im - aus westlicher Perspektive sogenannten - islamischen Mittelalter weltweit zivilisatorisch führend waren. Die islamische Zivilisation war früher entwickelt als die Zivilisation Westeuropas. Aus westlicher Perspektive verschoben sich die Verhältnisse zu Zeiten der *Renaissance*. Während im Westen die historische Epochen überschreitende Entwicklung zur *Moderne* stattfand, schien die islamische Zivilisation im Stillstand zu verharren. Offenkundig trennten sich hier die Wege. Insbesondere bildete die islamische Zivilisation keine *Moderne* im Sinne des Westens heraus. Hier ist zu bedenken, dass die islamische Welt jener Zeit aus religiös begründeten, auf der Unterwerfung von nichtmuslimischen Völkern beruhenden Sklavenhaltergesellschaften bestand. *Egon Flaig* (2009) sah die islamische Welt als *ein interkontinentales sklavistisches System* – das größte und langlebigste sklavistische System der Weltgeschichte (*Flaig* 2009, 83).

Dan Diner (2007) interpretierte in *Versiegelte Zeit – Über den Stillstand in der Islamischen Welt* diese „ausgebliebene“ islamische Entwicklung zu einer *Moderne* als die Folge fataler Verschränkungen von Herrschaft, Nutzen und Sakralem. Solche Verschränkungen könnten kaum ein Auseinandertreten jener Sphären und der damit verbundenen Funktionen ermöglichen, die Voraussetzung von Entwicklung sind (*Diner* 2007, 195). Dieser Ansicht zufolge gibt es Gründe für Stillstand und, im Kontext dynamischer Entwicklungen, für Rückschritt, die im *Islam* liegen – eine ähnliche Ansicht hat *Hans Magnus Enzensberger* (2006) in seinem Essay „*Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*“ polemisch vertreten.

Mahrokh Charlier (2007) hat darauf hingewiesen, dass der westliche Diskurs in der Sprache des Rationalismus geführt werde, und die westliche Tradition der *Moderne* mit ihrer Domäne der Rationalität und des technischen Fortschritts als universal gültig und als einzig mögliche Form der zivilisatorischen Entwicklung angesehen werde. Die Sprache der muslimischen Zivilisation sei aber eine andere. Sie habe im Gegensatz zur westlichen *Moderne* eine ausgesprochen religiöse Kodierung (vgl. *Charlier* 2007, 1117). *Charlier* hat zudem auf eine weitere grundsätzliche Differenz zwischen der Weltanschauung der westlichen *Moderne* und jener der islamischen Gesellschaften hingewiesen: Das Ideal des Westens liege in der Vorstellung eines stetigen Wandels und einer Progression. Gläubige Muslime sähen dagegen ihr Ideal in der Vergangenheit, nämlich in der Offenbarung des *Mohammeds* und der Prophetentradition (vgl. *ibid.*, 1120 f.).

3. Einige Anmerkungen zum Islam und zur islamischen Identität

3.1 Zum Geltungsanspruch der folgenden Ausführungen

Der Geltungsanspruch meiner folgenden *Anmerkungen zur islamischen Identität* ist stark einzuschränken. Der *Islam* stellt bekanntlich ein heterogenes Gebilde dar, das sich in seiner Geschichte mehrfach aufgespalten (Goldziher 2005) und sich zudem auf zahlreiche Völker mit völlig verschiedenen kulturellen Traditionen ausgebreitet hat. Anders als das Christentum, das sich von seiner jüdischen Herkunft weitgehend gelöst und zu einer universellen Religion entwickelt hat, ist der *Islam* im Kern eine arabische Religion geblieben. Was nicht zuletzt darin zu erkennen ist, dass der *Koran* ausschließlich in arabischer Sprache religiös gültig rezitiert werden kann, Pflichtgebete auf Arabisch zu verrichten sind, und die Tradition wesentlich arabisch definiert ist (kritisch Öztürk 2007, 30 f.).

Die Auswirkungen des *Islam* auf die konvertierten Völker und deren Kulturen bilden einen besonderen Themenbereich. Der Nobelpreisträger für Literatur (2001) Vidiadhar Surajprasad Naipaul (2002; 2004) hat diese in „*Islamische Reise*“ (2002) sowie in „*Jenseits des Glaubens*“ (2004) eindrucksvoll geschildert.

Mir ist über diese notwendigen Einschränkungen hinaus wichtig hervorzuheben, dass vermutlich die Mehrheit der Muslime – ähnlich wie die Mehrzahl der Christen – weder viel über ihre Religion wissen, noch ihren Glauben sonderlich engagiert leben, sondern – hier wie da – „Gott einen guten Mann“ sein lassen. Darüberhinaus ist mir bewusst, dass liberale und konservative Reformer den *Islam* neuen Interpretationen unterziehen (Amirpur / Ammann 2006; Abu Zaid / Sezgin 2008), dass insbesondere aus türkischer Perspektive eine Kritik historischer Entstellungen und Degenerationen stattfindet (Öztürk 2000; 2007) und nicht zuletzt, dass unter der Überschrift *Euroislam* (Tibi 1994, 1995, 1996) die Notwendigkeit seiner Liberalisierung propagiert wird.

Ich befasse mich also nicht mit den heterogenen Gebilden des *Islam*, seinen vielfältigen Emanationen und Entwicklungen. Ich befasse mich auch nicht mit den jeweiligen Einstellungen und Verhaltensweisen seiner Gläubigen, sondern ich versuche hier – stark vereinfachend - eine Art Wesensanalyse des *Islam* zu skizzieren, die sich im Kern auf das sogenannte *integralistische Verständnis des Islam* bezieht. In dieser Konzentration und Vereinfachung könnte die Stärke, aber auch die Schwäche meiner *Anmerkungen zum Islam und zur islamischen Identität* samt den damit zusammenhängenden Integrationsproblemen liegen.

Das *integralistische Verständnis des Islam* erscheint mir deshalb interessant und zu meinem Zweck der pointierten Charakterisierung einer *islamischen Identität* gut geeignet, weil es derzeit den Ton in der islamischen Welt angibt und zudem das Projekt der Wiederbelebung eines *authentischen Islam* (Rahnema 2008) verfolgt. Verwestlichte *Muslime* sind diesem Verständnis zufolge vom Pfad des wahren Glaubens abgekommen: Sie sind Apostaten (vgl. Diner 2007, 101).

3.2 Das integralistische Verständnis des Islam

„Es ist unmöglich, nach der Sunna des Propheten zu leben
und gleichzeitig der westlichen Lebensweise zu folgen.“

Muhammad Asad, *Islam am Scheideweg*
(1934)

Das integralistische Verständnis des *Islam* hat sich Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts aus der kritisch ablehnenden Auseinandersetzung mit der westlichen Moderne herausgebildet und materialisierte sich Ende der Zwanzigerjahre organisatorisch in der Gründung der „Moslebruderschaft“ durch *Hasan al-Banna* (1906 – 1949) in Ägypten (*Brynjar* 1998; *Commins* 1994). *Al-Banna* war der Ansicht, dass die von ihm begründete Bewegung als einzige die Bedeutung des *Islam* voll begriffen hätte (*Brynjar* 1998, 85). Die theoretische Ausarbeitung und Zusammenfassung des Projekts der Wiederbelebung eines authentischen *Islam* wurde schließlich von *Sayyid Qutb* (1906 - 1966) vollendet – einem aus ländlichen Verhältnissen entstammenden (*Qutb* 1997), bezeichnenderweise auch westlich gebildeten Ägypter. *Sayyid Qutb* (*Qutb* 2001; *Bergesen* 2008; *Tripp* 1994) wollte die Integrität des *Islam* wieder herstellen, nach den Geboten im *Koran*, nach dem Vorbild des Lebens *Mohammeds*, wie es in der Sunna, der Überlieferung dargestellt worden war – eine utopisch anmutende Idealvorstellung des *Islam*, ohne Kompromisse mit der westlichen Moderne einzugehen. *Qutb* glaubte, dass die muslimische Gesellschaft in ihrer originären Form wiederhergestellt werden müsse, wenn der *Islam* die Führung der Menschheit übernehmen wolle (vgl. *Qutb* 2001, 9). Er war überzeugt, dass nur eine islamische Gesellschaft in der Lage sei, den Menschen wirkliche Freiheit zu bieten, weil in dieser die einzige Autorität von Gott gebildet wird (*ibid.*, 95). *Qutb* vertrat die Vision der Harmonie zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Gott (vgl. *Tripp* 1994, 180). Nur in der Einheit von Gott und Mensch vermag der Mensch sich zu finden und sich mit sich selbst und der Welt zu versöhnen (vgl. *Diner* 2007, 97). In seinem Hauptwerk *Al-Adalah al-ijtima iyah fi al-Islam - Social Justice in Islam* (1953) führte *Qutb* (2000) detailliert aus, dass nur der Islam in der Lage sei, wirkliche soziale Gerechtigkeit zu etablieren. *Qutbs* Kritik am Westen stellte dessen Materialismus, seine moralische und materielle Zügellosigkeit sowie seine Gottvergessenheit - *Jahiliyyah* (*Qutb* 2001, 19) - in den Mittelpunkt und plädierte für eine komplette Abkehr (*Qutb* 2001, 21; vgl. *Diner* 2007, 97). *Bassam Tibi* (1994) problematisierte, dass in der integralistischen Vorstellung einer islamisch geführten Welt keine individuellen Menschenrechte vorkommen: der Mensch habe als ein Geschöpf Gottes (*Makhlug*) nur Pflichten gegenüber der Gemeinschaft (*Umma*) aber keine individuellen Rechte (*ibid.*, 148 f.).

Sena Karasipahi (2009) hat in ihrer Studie über den Diskurs fundamentalistisch orientierter islamischer Intellektueller in der Türkei u.a. herausgearbeitet, dass aus

Sicht dieser Männer das westliche Europa dem kulturellen Untergang geweiht ist. Europa könne nicht einmal den Europäern eine sinnvolle Zukunft bieten. Der westlich aggressive, nivellierende, uniformierende, kulturimperialistische Anspruch auf die universale Geltung der westlichen Kultur sei ebenso rassistisch wie paranoid. Eine sinnvolle Perspektive für die Zukunft bildet demnach nur das fundamentalistische Verständnis des *Islam*.

Der – sunnitische - integralistische *Islam* stellt insofern keineswegs einen Rückfall ins Mittelalter dar. Er bildet vielmehr eine direkte Antwort auf die westliche Moderne – wie auch übrigens der iranische – schiitische - *Islam* eine Antwort auf die Moderne darstellt (*Rahnema* 2008, 7). Die integralistische Auffassung des *Islam* ist ein Kind ihrer Zeit. *Dag Tessore* (2004) hat darauf hingewiesen, dass die Ideen von *Qutb* in vielen Aspekten mit jenen der Päpste des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts korrespondierten: *Gregor XVI.*, *Pius IX.*, *Pius X.* hatten ein stark negativ geprägtes Bild der Realität ihrer Zeit, die sie als korrupt, verderbt, unmoralisch zügellos und gottlos ansahen (*Tessore* 2004, 115). *Albert J. Bergesen* (2008) verglich die fundamentalistische Reformation *Qutbscher* Prägung unter Bezug auf *Max Webers* „protestantische Ethik“ (1920) mit dem radikal puritanischen Protestantismus (*ibid.*, 9).

3.3 Islam – Versuch einer wesenslogischen Bestimmung aus exzentrischer Perspektive

Was macht den *Islam* aus unserer Sicht aus? Ich hebe zunächst fünf Aspekte heraus:

1. Zentral steht im *Islam* die Erwartung der demütigen Hingabe (*Islam*) des Einzelnen an *Allah*, einen souveränen, männlichen Gott, den Schöpfer, Herr der Welten (*Öztürk* 2000, 12), allmächtige Vorsehung und Richter in einem (*Khoury* 2006, 87). Der Einzelne befindet sich im *Islam* in einer unvermittelten, direkten, transzendentalen, durch Unterwerfung und Gehorsam gekennzeichneten Beziehung zu *Allah*. Darüberhinaus haben Muslime zu akzeptieren, dass *Mohammed Allahs* Prophet ist, der Überlieferung zufolge „*Siegel des Propheten*“, was bedeutet, dass nach ihm kein Prophet mehr kommt.
2. *Allah* ist ein mächtiger, mehrdimensionaler Gott (*Abu Zaid / Sezgin* 2008, 90 f.). So ist *Allah* der „*Allerbarmer*“: Er ist gütig und gnädig, er vergibt dem Reuigen die Sünden und stellt dem paradiesische Belohnungen in Aussicht, der seine Gesetze befolgt. *Allah* vermag allerdings auch heftig zu zürnen und hart zu strafen. Insbesondere Apostaten und jenen, die seine Gebote brechen, sind drakonische Strafen im Diesseits und Höllenqualen im Jenseits in Aussicht gestellt.
3. Unbeschadet dieser unvermittelten, direkten, transzendentalen Beziehung zu *Allah* befindet sich der Einzelne in einer unauflöselichen Gemeinschaft mit anderen Gläubigen, der *Umma*. Es gibt nur den Weg in diese Gemeinschaft. *Apostasie* ist in der Welt mit dem Tod und im Jenseits mit Höllenstrafen bedroht.

4. Die Verheißung eines Lebens nach dem Tode (*Ar-Rahim* 2006), die Vorstellungen eines Endes der Welt, an dem Gott auftritt, der Auferstehung der Toten sowie die Erwartung eines Weltgerichts und Urteils über die rechtzeitige Glaubensentscheidung (*Sure* 2, 210) eines jeden Menschen (*Sure* 69, 18) bilden zentrale Glaubensvorstellungen des *Islam*. Gott wird auf einem von acht Engeln getragenen Thron richten (*Sure* 69,17): „und siehe, (vor dem Sitz des Gerichts) stehend werden sie (die Wahrheit) zu sehen beginnen!“ (*Sure* 39, 68, Übersetzung *Asad* 2009, 886). Gott ist ein gerechter Richter. Jedem wird der Lohn gegeben, den er verdient. Ungläubigen und solchen, die die Glaubensprüfung nicht bestehen, werden Höllenqualen zuteil: „Geht ein in die Tore der Hölle, darin zu verbleiben!“ Rechtgläubigen, „die gerechte Taten übten, die sich den Taten des Ungehorsams enthielten, und die fünf Gebete in der Gemeinschaft aufrechterhielten“ (*Ar-Rahim* 2006, 112), winken indessen die Freuden des Paradieses: „Wohl habt ihr getan: geht also ein in dieses (Paradies) darin zu verbleiben!“ (s. *Asad* 2009, 887).
5. Der *Koran* ist die heilige Schrift des *Islam*. Er gilt den Muslimen als Buch Gottes (*Asad* 2009; *Assmann* s.a.; *Goldschmidt* 1920; *Khouri* 2005; *Paret* 1979). Der *Koran* ist Wort für Wort eine unmittelbare Offenbarung Gottes (*Khouri* 2006, 84), sein unerschaffenes Wort (*Schimmel* 1990, 43), die letzte Manifestation seiner Gnade (*Asad* 2009). Ihm kommen absolute Autorität und Unfehlbarkeit sowie Anspruch auf unbedingten Gehorsam (*Khouri* 2005, 28 f.) zu. Er bildet die Basis für das gesamte islamische Leben. Als Sammlung göttlicher Rechtsbestimmungen ist er Inbegriff der göttlichen Rechtleitung (*Khouri* 2006, 81).

Nicht zuletzt die Verdinglichung des *Korans* zur Abschrift eines in arabischer Schrift im Himmel deponierten Urbuches (*Khouri* 2005, 28) sowie die Behauptung des Gotteswortes begründen den Geltungsanspruch des *Islam* auf Endgültigkeit und Universalität (*Zinker* 1993, 23). Dies wirkt fatal hermetisierend gegen jegliche wissenschaftliche Diskussion über seine Entstehung. Innerhalb der muslimischen Forschung herrscht bis auf relativ wenige Ausnahmen (z.B. *Abu Zaid / Sezgin* 2008; *Meddeb* 2007; *Öztürk* 2007) theologische Apologie. Im Ergebnis wird die frühe Geschichte des *Islam* immer wieder aufs Neue so erzählt, wie sie sich aus der seit dem 8. Jahrhundert niedergeschriebenen arabischen Tradition (*Ishaq* 1999; *Goldziher* 2004 b; *Nöldeke* 2006) darstellt. Dem hat sich auch zu großen Teilen die westliche Islamwissenschaft angeschlossen (*Paret* 1977, 1979; *Schimmel* 1990). Eine muslimische Islamwissenschaft, vergleichbar der neuzeitlichen Bibelforschung, die sich genealogisch, historisch-kritisch und philologisch mit dem *Koran* befasste, fehlt. Dies wiegt schwer, zumal nichtislamische Koranforschung Zweifel an der arabischen Version seiner Entstehung und Aussage formulierte (*Lüling* 1981; *Luxenberg* 2007; *Ohlig / Puin* 2005; *Burgmer* 2007; *Groß* 2007; *Ohlig* 2007).

Mit dem Blick auf das integralistische Verständnis des *Islam* möchte ich hier noch einmal unterstreichen, dass der *Islam* sich als eine abgeschlossene göttliche Wahrheit

darstellt, der gegenüber jegliche Veränderung als Häresie vorkommt (*Diner* 2007, 97). Historisch-kritisches Denken gilt dem integralistischen Verständnis des *Islam* lediglich als Möglichkeit gottloser Weltdeutung. Innerhalb des *Islam* scheint eine kritische Auseinandersetzung mit Gottes Wort, insbesondere seiner Infragestellung (*Gopal* 2006), nur schwer vorstellbar. *Navid Kermani* (2005) resümierte: Wer sich kritisch mit Gottes Wort auseinandersetzt, kann nicht Muslim sein.

3.4 Scharia

Der *Koran*, das Leben des Propheten *Mohammed* (*Ishaq* 1999) sowie die arabische Überlieferung seiner Taten und Aussprüche, die *Hadithen* (*Al-Buhari* 1991; *Al-Nawawi* 2007), bilden Grundlage einer Art kombinierter Rechtslehre und sittlicher Lebensvorschrift, der *Scharia*, als verbindliche Richtlinie des gesamten muslimischen Lebens. Mit anderen Worten: Das ganze Leben der Muslime findet in einem komplexen Gefüge von Gesetzen, Regeln, Geboten und Verboten statt. Dies repräsentieren z.B. die fünf Pflichten des Gläubigen, die sogenannten *Säulen des Islam*: Das Glaubensbekenntnis, das Pflichtgebet, das Almosengeben, das Fasten im Ramadan sowie die Wallfahrt nach Mekka (vgl. *Schirrmacher* 2007).

Die *Scharia* existiert nicht in der Form eines fix kodifizierten Rechts (*Rohe* 2009), sondern bildet ein uneinheitliches, vielfältiges, variables, dazu auch noch widersprüchliches Gebilde zur situativen Ermittlung von Recht und Sitte.

Die *Scharia* setzt sich wesentlich aus vier Elementen unterschiedlicher Geltung zusammen:

1. Aus Lebensregeln und Rechtsvorschriften, die direkt im *Koran* enthalten sind und die unverhandelbares göttliches Gebot darstellen, sowie
2. aus der Niederschrift des Lebens des Propheten *Mohammed* (*Ishaq* 1999; vgl. *Nöldeke* 2006, 129 ff.) sowie der Sammlung mündlicher Überlieferungen, den *Hadithen* (*Al-Buhari* 1991; *Al-Nawawi* 2007; *Goldziher* 2004 b), die seine Taten und Aussprüche wiedergeben sollen und denen deshalb eine besondere Verbindlichkeit und Rechtskraft zugemessen wird. Sie gelten als primäre Quellen (*Öztürk* 2000, 116). Eine gewisse Varianz erhält die *Scharia* durch weitere Quellen der Rechtsschöpfung, die allerdings mit geringerer Verbindlichkeit ausgestattet sind, weil sie theologisch als nachrangig („secondary sources“) gelten (*Rahnema* 2008, 7; *Öztürk* 2000, 116). Hier sind vor allem die
3. per Analogschluss (*qiyas*) und Vernunft (*aql*) gewonnenen Gutachten durch Rechtsgelehrte (*Ulema*) anzuführen, sowie
4. die Übereinstimmung (*igma*) der muslimischen Gemeinde. Letzteres bedeutet, dass die muslimische Gemeinde, wenn sie in der Frage einer religiösen Glaubensregel oder einer religiösen Praktik übereinstimmt, als durch Gott inspiriert und dadurch zur Wahrheit geführt gilt (vgl. *Schimmel* 1990, 52). Insbesondere die von

Vernunft, Lebenserfahrung und gesundem Menschenverstand (*Ijtihad*) geleitete *Igma* soll eine Brücke zwischen der auf ewigen, göttlichen Werten basierenden Tradition und zeitspezifischen Erfordernissen bilden (*Rahmema* 2008, 8).

Die Grenzen dieser weiteren Quellen und der durch sie bewirkten Varianz der *Scharia* sind durch das im *Koran* endgültig geäußerte Gotteswort gezogen: Denn der Analogschluss – als solcher in der islamischen Theologie nicht unumstritten (vgl. *Al-Jabri* 2009) – hat sich auf *Koran* und Überlieferung zu beziehen. Auch die *Igma* darf sich nicht über im *Koran* geoffenbartes Gottesgebot hinwegsetzen, sondern kann allenfalls angeben, wie dieses befolgt werden soll.

Mangels einer zentralen religiösen Autorität – im *Islam* gibt es keine Geistlichenkaste mit Monopolanspruch (*Öztürk* 2000, 7) - und entsprechend der verschiedenen Spaltungen und Entwicklungen des *Islam* gibt es mehrere Auslegungen des *Koran* (*Goldziher* 2005) und Schulen der *Scharia*. Die *Scharia* bildet inklusive ihrer Heterogenität, Widersprüchlichkeit und Variabilität ein Gesamtes verbindlicher Ordnung, die angibt, wie die Angehörigen einer muslimischen Gemeinschaft dem Gesetz Gottes entsprechend sittlich gut zusammenzuleben und sich rechtmäßig zu verhalten haben. Im Ergebnis regelt die *Scharia*, zum Teil bis in letzte Einzelheiten, was geboten, erlaubt und verboten ist. Mittlerweile bildet die *Scharia* die Verteidigungslinie und das einheitsstiftende Moment im Kampf der islamischen Kultur gegen die Globalisierung. Sie wurde zum Inhalt muslimischer kultureller Identität (vgl. *Kelek* 2010, 245).

Um auf eine wesentliche Differenz hinzuweisen: Die namentlich von *Immanuel Kant* (1785) formulierte, westlich-neuzeitliche Unterscheidung von Gesetz und Moral, die für die moderne, rechtsstaatlich verfasste Gesellschaft samt der darin enthaltenen Freiheit des Individuums konstitutiv ist, wird in der *Scharia* programmatisch nicht vorgenommen. Der *Islam* bildet vielmehr die Einheit von Gott und Herrschaft. Er versteht sich als totale Lebensordnung, die alle Bereiche des Lebens regelt und insbesondere keine Trennung in sakral und profan vornimmt (*Ferchel* 1991, 8). Die Trennung von Sakralem und Profanem wird unter Bezug auf das *Jesus Christus* zugeschriebene Verdikt der Trennung von dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist, als zivilisatorischer Sündenfall der Christenheit angesehen: Ein Sündenfall, der Entfremdung bewirke und dem klinischen Zustand der Schizophrenie gleiche (vgl. *Diner* 2007, 99).

3.5 Orthodoxie versus Orthopraxie

Im Gegensatz zum Christentum, in dem der Glaube im Mittelpunkt steht, *Dogmatismus* und *Orthodoxie* maßgebliche Rollen einnehmen, geht es im *Islam* vor allem um *Orthopraxie*. Der *Islam* bildet primär eine Lebensform und ein Handlungssystem (*Zinker* 1993, 292). Im *Islam* kommt es auf das richtige Handeln an (*Spuler-Stegemann* 2007, 111). Es gibt also im *Islam* weit weniger zu glauben als

im Christentum, aber dafür – unter Strafandrohung - weit mehr zu befolgen. Hier kommt das Konzept der Gottesfurcht (*Taqwa*) ins Spiel, die dem Gläubigen einen Weg weisen soll, wie er durch die Übernahme ethischer Verantwortung und durch sittliches Verhalten Distanz zwischen sich und den strafenden Gott bringen und dem liebenden, verzeihenden Gott näher kommen kann (*Abu Zaid / Sezgin* 2008, 93).

Ich hebe im Folgenden auf zwei orthopraktische Themenkreise ab, die zentral im *Islam* stehen, wenn denn nicht seinen wesentlichen Gehalt ausmachen: zum einen die Unterscheidung von Notwendigem, Anempfohlenem, Erlaubtem, Gemissbilligtem, Verbotenem (vgl. *Goldziher* 1894, 66 ff.) sowie von ritueller *Reinheit* und *Unreinheit* und zum andern die *Sexualität*. Ich beginne mit Letzterer.

3.6 Sexualität im Islam

Anders als im Christentum nimmt die Sexualität eine zentrale Stellung im *Islam* ein. Für diese Ansicht spricht u.a., dass das Leben im Paradies deutlich sexualisiert ausgemalt ist (vgl. *Houry* 2005, 104 ff.). *Necla Kelek* (2005) spricht in kritischer Absicht vom Paradies als einer „fleischgewordenen Männerphantasie“, ein Ort ewiger Schönheit und nie endender Wonnen, in dem Milch, Honig und Wein fließen, bevölkert von schwarzäugigen Jungfrauen (*ibid.*, 151).

Die Sexualität ist Adam von Gott gegeben. Gott hat Adam mit der Gabe Sexualität allerdings auch seinem Gesetz unterworfen, wie er mit ihr zu verfahren hat. Diese Kombination trägt bedenkenswertes Gewicht. *Jad Jiko* (2007) hat diesen Vorgang im Anschluss an Überlegungen von *Judith Butler* (2001) als die islamische Variante der Subjektconstitution gedeutet: Adam wird erschaffen, mit Sexualität versehen und dem Gesetz unterworfen. Das Gesetz wirkt auf Adams Körper ein, zerstört per Normierung dessen Wildheit und lässt Adam als Subjekt entstehen (*Butler* 2001). *Jiko* (2007) spricht mit dem Blick auf die zentrale Bedeutung der Sexualität von der Idealisierung des sexuellen Triebes im *Islam* (vgl. *ibid.*, 1145 ff.).

Tatsächlich gibt es zahlreiche, die Sexualität betreffende Regeln, die den Umgang der Geschlechter ritualisieren, insbesondere um die Entstehung sexueller Anmutungen oder die Entfesselung der Sexualität beim Aufeinandertreffen der Geschlechter zu verhindern oder zu regulieren. Der *Islam* ist deshalb jedoch keinesfalls lust- bzw. sexualfeindlich: Denn es gibt auch – undenkbar im Christentum - Anweisungen, wie Mann und Frau lustvoll sexuell verkehren können (*Al-Ghazali* 2005; *Al-Ghasali* 2008; *Akasha-Böhme* 2006).

Der Befriedigung des Geschlechtstriebes, insbesondere des Mannes, samt der damit verbundenen Lust kommt eine hohe Bedeutung zu: Zum einen soll die Erfahrung der Lust auf die im Paradies verheißenen Wonnen verweisen und insofern Ansporn für den vorgeschriebenen Gottesdienst bilden (*Al-Ghazali* 2005, 48). Zum andern dient die sexuelle Befriedigung der Reinigung der Gedanken, um sich dem Gebet besser hingeben zu können. Der *Islam* blickt so gesehen durchaus auf Traditionen

zurück, die auf dem Prinzip des Lebens und dem Kult des Genusses fußen (vgl. *Meddeb* 2007; kritisch: *Ates* 2008, 161 ff.). Hierbei gilt allerdings zu bedenken, dass mit der Sexualität auch das strenge Gesetz *Allahs* über Adam kam.

3.7 Erlaubt und verboten, rein und unrein

Einen wesentlichen Gesichtspunkt im Islam bildet die Unterscheidung von Erlaubtem, Gebotenem und Verbotenem (*Al-Qaradawi* 2006). Es lassen sich Ernährungsregeln, Berührungsregeln und die Regelung der Sichtbarkeit unterscheiden. Bei den Ernährungsregeln stehen insbesondere u.a. das Verbot von Schweinefleisch und Alkohol im Mittelpunkt. Die Berührungsregeln beziehen sich insbesondere auf die Unberührbarkeit des anderen Geschlechts sowie die Tabuierung der Berührung von bestimmten Körperzonen – einschließlich der eigenen. Die Regulierung der Sichtbarkeit bezieht sich auf die Bedeckung der Scham bei Mann und Frau sowie insbesondere auf die Verhüllung der Frau in der Öffentlichkeit (vgl. *Abu-r-Rida* 1996, 101).

Yasar Nuri Öztürk (2007) problematisiert die Verhüllungsvorschrift und verweist auf ihren arabischen Ursprung (*ibid.*, 108 f.). In der *syro-aramäischen Lesart des Koran* (*Luxenberg* 2007) erscheint die Verhüllungsvorschrift als Fehler bei der Übersetzung ins Arabische.

Farideh Akashe-Böhme (2006) stellte im Hinblick auf die Regulierung der Sichtbarkeit Asymmetrie fest. Denn die Regulierung der Sichtbarkeit gehe insbesondere auf Kosten der Frauen: Die Frauen müssen sich in der Öffentlichkeit verhüllen, wodurch der Blick der Männer von Disziplin entlastet wird. Ebenso müssen die Frauen schamhaft blicken, wodurch die Männer wiederum von Verhüllungszwängen entlastet werden. Gottgefällige Schamhaftigkeit wird insbesondere durch die Unsichtbarmachung der Frau hergestellt.

Ein weiterer zentraler Gesichtspunkt dieser Körperpraktiken bildet die Unterscheidung von *Rein* und *Unrein*. Dieser Unterscheidung kommt hohe normative Kraft zu. Denn im Islam ist der Mensch nur im Zustand der Reinheit in vollem Sinne Mensch (*Akashe-Böhme* 2006, 18). Unrein bedeutet unakzeptabel. Verunreinigung bedeutet nicht notwendigerweise die Übertragung von Schmutz. Bereits die Berührung verbotener Zonen macht unrein. Dies gilt insbesondere für das Verbot, fremde Frauen zu berühren (kritisch: *Öztürk* 2007, 109; *Akashe-Böhme* 2006, 32).

Es gibt zahlreiche Möglichkeiten, sich zu verunreinigen, sei es durch Verletzung von Vorschriften, etwa, wenn eine Frau einem Mann die Hand gibt, sei es durch reale Beschmutzung, wie z.B. durch Exkreme, Menstruation oder Sexualität.

Akashe-Böhme (2006) zufolge bringt die Dichotomie von rein und unrein einen Riss ins Leben der Muslime. Ein ungezwungener Lebensvollzug ist ihnen nicht möglich. Im Ergebnis befinden sich Muslime beständig in einem äußerst prekären Verhältnis zu

ihrem eigenem Körper: Nichts ist natürlich oder selbstverständlich und Verfehlungen oder Unterlassungen werden mit der Drohung schwerster Höllenstrafen belegt. Weil das Reinheitsgebot nicht empirisch begründet wird und nicht aus Einsicht in eine vernünftig nachvollziehbare Notwendigkeit gilt, ist es allein „aufgrund der Aussicht auf harte Bestrafung“ zu befolgen (Akashe-Böhme 2006, 27).

Der Bagdader Gelehrte *Ibn Al-Djauzi* (1116 – 1200) hatte im „*Buch der Weisungen für Frauen*“ (Al-Djauzi 2009) die auch heute noch gültigen, islamischen Vorschriften und Bestimmungen für Frauen versammelt, die im *Koran* und in der Überlieferung der Aussprüche Mohammeds, den *Hadithen*, sowie in der damaligen Diskussion von Islamgelehrten enthalten sind. Zahlreiche Kapitel dieses Buches sind der rituellen und tatsächlichen Reinigung gewidmet. Um nur einige zu nennen: *Von den Regeln des Toilettenganges im Freien und der Art und Weise der Reinigung* (Kap. 7), *Von der Ritualen Waschung* (Kap. 8), *Vom Abwischen der Schuhe* (Kap. 9), *Von den Verletzungen der Ritualen Reinheit* (Kap. 10), *Was die Ganzwaschung erforderlich macht* (Kap. 11), *Von den Pflichten der Ganzwaschung der Frau* (Kap. 12), *Von der Art und Weise der Ganzwaschung* (Kap. 13), *Von der Reinigung mit Erde* (Kap. 14), *Von der Menstruation* (Kap. 15), *Von der Wöchnerin* (Kap. 16).

3.8 Mann und Frau

Mann und Frau sind im *Koran* in religiöser Hinsicht prinzipiell gleichgestellt: Beiden kommt gleiche Würde zu. Beide werden am Jüngsten Tag für ihre Taten zur Rechenschaft gezogen. Beiden winkt für ein gottgefälliges Leben das Paradies (*Abu Zaid / Sezgin* 2008, 151). Im Paradies kommen ihnen allerdings unterschiedliche Rollen zu (vgl. *Ates* 2008, 167 f.). *Adel Theodor Khoury* (2005) hat in Abgrenzung zu anderslautenden Koraninterpretationen (vgl. *Luxenberg* 2007, 256 f.) darauf hingewiesen, dass die islamische Paradiesesvorstellung insgesamt stark sexualisiert ist. Den Gläubigen erwarten sexuelle Wonnen, die alles Diesseitige übertreffen. Nach *Kelek* (2005) eine „fleischgewordene Männerphantasie“, in der die Frau immer verfügbares Geschlechtswesen und Lustobjekt ist (*Kelek* 2005, 151). *Seyran Ates* (2008) verweist darauf, dass der *Koran* an keiner Stelle auch nur ansatzweise Frauen irgendwelche paradiesischen Freuden sexueller Art in Aussicht stellt (*ibid.*, 167).

Mann und Frau kommen im *Islam* völlig verschieden vor. Verschiedenheit verbietet ihre Gleichbehandlung: Nur Gleiches darf gleich, Verschiedenes muss verschieden behandelt werden. Die Gleichheit der Pflichten vor Gott impliziert also keineswegs z.B. Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit von Mann und Frau – schon gar nicht so, wie es in westlichen Verfassungen kodifiziert ist. Der *Koran* gibt vielmehr eine klar patriarchalische Hierarchie vor: Der Mann steht eine Stufe über der Frau (*Sure* 2, 228). Der Mann hat Vollmacht und Verantwortung gegenüber der Frau. Gott hat ihm den Vorzug vor der Frau gegeben. Die Frau ist gleichsam gekauftes Gut, weil der Mann die Morgengabe für sie bezahlt hat (*Sure* 4, 34; vgl. *Sure* 60, 11).

Dementsprechend wird die Eheschließung in der Tradition vorrangig als ein Vertrag über Kaufen und Verkaufen aufgefasst.

Mann und Frau sind substantiell aufeinander bezogen. Es heißt im *Koran*, „*Er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gesetzt.*“ (*Sure* 30, 21). Mann und Frau sind zwar ungleich und leben in getrennten sozialen Welten, haben sich aber in der Sexualität gottgefällig zu verbinden. Die sexuelle Beziehung von Mann und Frau bildet sozusagen die *Essenz der von Gott geschaffenen kosmischen Ordnung* (Jiko 2007). Der Ehe kommt eine zentrale Stellung zu (*Al-Ghazali* 2005): Im *Koran* herrscht die Ehepflicht (*Sure* 24, 32). Männer und Frauen sind gehalten, nur im Rahmen der Ehe sexuell miteinander zu verkehren (*Sure* 2, 187). Sexuelles Verhalten außerhalb der Ehe gilt als Unzucht und ist mit drakonischen Strafandrohungen belegt. Das gleiche gilt für Selbstbefriedigung und gleichgeschlechtliche sexuelle Praktiken.

Die Unterscheidung der Rollen von Mann und Frau in der *islamischen Ehe* ist signifikant. Der Mann hat in dieser Ordnung Vollmacht und Verantwortung gegenüber der Frau. Er hat insbesondere die Aufgabe, für den Unterhalt zu sorgen – er ist für den ökonomischen Rahmen und das Äußere zuständig. Die Frau ist vor allem für das Innere zuständig. Sie schuldet dem Mann Gehorsam: Sie hat ihm demütig ergeben zu sein. Dies beinhaltet u.a. ebenso ihre Verpflichtung, dem Mann sexuell zugetan zu sein, wie auch die Verpflichtung, sich nicht über den vom Mann zu gewährenden Unterhalt zu beklagen. Die Bestimmung der Frau liegt darin, Kinder zu gebären. Ihr Höchstes liegt in der Geburt eines Sohnes. Auch wenn der *Islam* Geburtenkontrolle durch *Maßnahmen vor der Befruchtung* nicht ausschließt (Öztürk 2000, 53 ff.), sind verschiedene Traditionen gegen die kinderlose Frau gerichtet: „*Eine Matte in einem Winkel des Hauses ist besser, als eine Frau, die nicht gebiert*“ (*Al Ghazali* 2005, 43).

Eine wesentliche Gehorsamspflicht der Frau besteht darin, ohne Einwilligung des Ehemannes das Haus nicht zu verlassen. Vor dem Ausgehen der Frauen wird generell gewarnt, und der „Vorzug des Hauses für die Frau“ wird ausdrücklich gepriesen. Wenn befürchtet werden muss, dass sie Unruhe stiftet, soll ihr das Ausgehen verboten werden (kritisch Öztürk 2007, 110 f.). Eine weitere Vorschrift lautet „*Vom Verbot auszugehen, wenn die Frau sich parfümiert hat.*“ (*Al-Djauzi* 2009, Kap. 29).

Der *Islam* ist eine weitgehend männlich geprägte Religion, in der es zentral um Macht und Ohnmacht geht (*Charlier* 2007). *Allah* ist ein männlicher Gott, der Unterwerfung und Gehorsam vom Mann verlangt. Dem Mann ist aufgegeben, für die Einhaltung der Gesetze *Allahs* zu sorgen. Die muslimische Öffentlichkeit konstituiert sich durch die Anwesenheit des Mannes. Innerhalb dieser Öffentlichkeit spielt der Begriff der Ehre eine zentrale Rolle. Der Mann ist mit der Verantwortung belastet, in der männlich konstituierten Öffentlichkeit auf seine Ehre, die Ehre der Familie und die Ehre der Frau zu achten.

Auf der Suche nach dem Frauenbild des *Islam* stellt man fest, dass sich nur wenige Stellen im *Koran* finden, in denen die Frau positiv dargestellt wird. Vielmehr ist zu sehen, dass die Frau in der Rede des männlichen Gottes als Problem und Risiko empfunden wird. Denn die Ehre des Mannes wird durch die Frau verleiblicht. Ihre Reinheit und Unversehrtheit bildet die Inkarnation der Ehre (Akashe-Böhme 2006, 63; kritisch Cileli 2006). Die Frau ist in der Lage insbesondere durch öffentliche oder ungehörige Präsenz ihrer Sexualität den Mann zu beschädigen, sei es durch Ehrverletzung oder Verführung. Konsequenterweise braucht der Mann ein Arsenal von Maßnahmen, um eine aufmüpfige Frau zur Einhaltung der göttlichen Ordnungsvorstellungen zu zwingen. Der *Koran* enthält sozusagen ein „Drei-Stufen-Warnsystem“ (Spuler-Stegemann 2007, 73) zum Umgang mit widerborstigen Frauen, auf dessen letzter Stufe dem Mann das Recht zukommt, die Frau zu schlagen (Sure 4, 34; kritisch: Öztürk 2007, 107f.).

Dem Mann ist von *Allah* die kaum meisterbare Aufgabe übertragen, die Frau zu beherrschen. „Mann“ tut deshalb nur gut daran, Frauen präventiv einzuschüchtern. Das Thema des 60. Kapitels von *Al-Djauzis* „Weisungen“ lautet bezeichnenderweise: „Von dem In-Furcht-Versetzen der Frauen vor den Sünden und ihrer Unterrichtung davon, dass sie die meisten Höllenbewohner stellen“. Dem braucht man nichts hinzuzufügen. Das *Buch der Weisungen für Frauen* gilt bis heute als Standardwerk. Es liegt zum ersten Mal im Deutschen vor (Al-Djauzi 2009).

Über die Rolle der Frau im *Islam* ist von westlichen Autorinnen bereits einiges Kritische geschrieben worden (z.B. Schirrmacher / Spuler-Stegemann 2006; Schröter 2007; Udink 2007). Eine radikalere Kritik der islamisch vorherrschenden Frauenrolle wird von aus integralistischer Sicht wohl apostatischen Frauen erhoben (Ates 2008; Kelek 2005, 2006; Cileli 2006). Auch die Rolle des muslimischen Mannes ist offensichtlich prekär. Sie wird mittlerweile heftig problematisiert (Ates 2008; Kelek 2006; Toprak 2007).

4. Islam als Körperpraktik

Wie bereits gesagt, stellt der *Islam* wesentlich eine *Orthopraxie* dar. Diese *Orthopraxie* besteht zu großen Teilen aus Körperpraktiken. Farideh Akashe-Böhme (2006) hat eine Studie zu *Sexualität und Körperpraxis im Islam* verfasst, auf die ich hier explizit verweise.

Welches sind Körperpraktiken des Islam? Eine Körperpraktik stellt das korrekte Absolvieren des rituellen, täglich fünfmalig vorgeschriebenen Gebets dar (As-Salah 1999; Khoury 2006; Ksiks 2008). Die einzelnen Vorschriften für das Gebet sind vom Beter in der Regel akribisch einzuhalten, weil sonst die Gefahr aufkommt, dass das Gebet wertlos bzw. ungültig wird (kritisch Öztürk 2007, 55 f.). Diese Vorschriften beziehen sich u.a. auf die rituelle Reinigung vor dem Gebet, auf die Körperhaltungen zu einzelnen Gebetsabschnitten (Ksiks 2008) und reichen bis tief ins Leibliche. Ein

Beispiel: „*Hustet oder weint man heftig oder räuspert man sich und werden dabei zwei Laute deutlich, so ist das Gebet wertlos*“ (Al-Djauzi, 45 f.).

Körperpraktiken bilden differenziert beschriebene Reinigungsformen bei zahlreich gegebenen Möglichkeiten der rituellen und realen Verunreinigung. Körperpraktiken bilden die hierzulande als drastisch empfundenen Strafen des *Islam*, seien es Steinigung, Hand- und Fußamputation (vgl. *Sure* 5, 38) oder Auspeitschung (*Sure* 24, 2).

Nasr Hamid Abu Zaid und *Hilal Sezgin* (2008) relativieren diese Bestrafungsformen historisch: Nicht der *Koran* habe sich diese Strafen ausgedacht, es seien Strafen, die zu Zeiten der Entstehung des *Koran* angewandt wurden (175). *Akasha-Böhme* (2006) stellte den *Islam* am Beispiel der Steinigung als eine Ökonomie und Politik von Schmerz und Lust dar: Schmerz und Lust bildeten als leibliche Phänomene Einfallstore für Heteronomie und Unterdrückung. Ein Großteil der in der *Scharia* vorgesehenen Körperstrafen beziehen sich auf sexuelle Vergehen (*Akasha-Böhme* 2006, 81).

5. Das Dilemma der Muslime

5.1 Die zugeschriebene Identität

Abu Zaid und *Sezgin* (2008) – selbst in der integralistischen Kritik stehend - haben auf die Verschränkung von Fundamentalismus und moderner muslimischer Identität hingewiesen. Sie argumentierten historisch: Die ökonomisch motivierte Invasion der muslimischen Welt durch die westlichen Kolonialmächte sei von einem intellektuellen Diskurs begleitet gewesen, der in Umgehung aller ethnischen Differenzen und damit verbundenen Teilidentitäten verschiedenen Ländern und Völkern undifferenziert eine westlich definierte islamische Identität aufgedrückt hätte. Dieser westlichen Definition einer islamischen Identität seien als Eigenschaften wiederum die Schwäche sowie weitere Nachteile der Islamischen Welt zugeschrieben worden. *Muhammad Asad* (2007) stellte bereits 1934 fest: „Die Verachtung des Islam wurde Teil des europäischen Denkens (*ibid.*, 68). *Öztürk* (2007) hält für eine Hauptstrategie des Westens, dem *Islam* des 21. Jahrhunderts das Image einer finsternen, blutdürstigen Religion zu verleihen (*ibid.*,105). *Hilarion Gottfried Petzold* (2008) hebt auf die aus westlicher Sicht mentale Andersheit und Fremdheit der orientalischen Kulturräume ab, die einerseits per medial vermittelten Informationen näher rückten, andererseits wachsend Unverständnis hervorriefen, weil sie durch die „westliche Brille“ gesehen würden.

Muslime befinden sich heutzutage schon deshalb in einem Identitätskonflikt, weil sich die ihnen von außen zugeschriebene Identität und ihr Selbstverständnis nicht decken, und sie im Angesicht sie überwältigender Verhältnisse ständig in Rechtfertigungsdruck und Erklärungsnot stehen. Mit dem Blick auf die These

von *Hermann Schmitz* (1989), wonach sich erlebnistheoretisch die Identität dem Erschrecken verdankt und vor dem Abgleiten ins Chaos schützt, müssen wir unter unserer Fragestellung davon ausgehen, dass sich mit jeder gefühlten Bedrohung die Konturen einer muslimischen Identität verstärken und zu einem Verteidigungskampf führen dürften (vgl. *Scharansky* 2008).

5.2 Frontenbildung und Aporie

Petzold (2008) verweist auf dem Hintergrund seiner Theorie *biopsychosozialer Kulturprozesse* auf die Wirkungen der Säkularisierung auf religiös orientierte, kollektiv mentale Systeme, die Gesellschaften regulieren. Der aggressive wissenschaftliche Atheismus habe nicht nur die Irrationalität und wissenschaftliche Unhaltbarkeit von Religion und Gottesglaube herausgestellt, sondern auch deren Schädlichkeit und Gefährlichkeit, z.B. im Hinblick auf Kriege, Gewalt, Ungerechtigkeit, Obskurantismus etc.. Die theistischen religiösen Weltbilder, in denen der Glaube an die Existenz eines ewigen Gottes und seiner Gesetze für den Gläubigen Todesproblem und Gerechtigkeitsproblem gelöst hatten, samt der damit verbundenen ethischen Orientierungen und gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen, haben schwere Erschütterungen erfahren. *Petzold* benennt die Verbreitung von *Demokratie* als Beispiel für eine *strukturelle Labilisierung von Mentalisierungsströmen und kollektiven mentalen Repräsentationen*. Demokratie löse das in den meisten traditionellen Gesellschaften geltende maskulindominante Führerprinzip durch Älteste oder Stammesoberhäupter ab, das über ca. 80 000 Generationen Hominiden soziale Orientierung geboten habe. Dies führe zu einer grundsätzlichen Erschütterung solcher Gesellschaften. Die Tendenz westlicher Staaten, undemokratische Gesellschaften als pathogen und unethisch und Demokratien demgegenüber als salutogen und ethisch anzusehen, stellt für *Petzold* einen Kategorienfehler dar. Ihm zufolge handelt es sich bei traditionellen Gesellschaften einfach um anders gegründete gesellschaftliche Formen des Zusammenlebens, Formen, die die Mitglieder solcher Gesellschaften wollen. Und bis sie ein anderes Modell wollen, seien Erkenntnisprozesse notwendig, die nicht von außen aufgezwungen werden können. Zumal sie die demokratische Idee in eine unüberwindbare Aporie führten. Bellizistische, kulturmissionarische Demokratisierungsversuche des Orients müssen scheitern, *denn Demokratie basiert auf Überzeugungsarbeit*.

5.3 Die Zersetzung des Islam

Der *Islam* versteht sich als Offenbarung für die ganze Menschheit. Muslime sind verpflichtet, die islamische Offenbarung in der ganzen Welt zu verbreiten. Friede auf der Welt kann erst eintreten mit der islamischen Vorherrschaft und der weltweiten Geltung der *Scharia* (*Tibi* 1995, 203). Eine zentrale Vorstellung des *Islam* ist der *Djihad*, der *Heilige Krieg*. Als spirituelle Berufung spielt sich dieser *Heilige Krieg* vorrangig im Innern des Menschen ab. Es handelt sich um eine Kraftaufwendung

zur Reinigung des Herzens. *Djihad* bedeutet Kampf gegen Laster, Hass und Gier. *Djihad* bezeichnet die Anstrengung, deren es bedarf, ein gottgefälliges Leben zu führen. *Djihad* heißt darüber hinaus die Initiative, den *Islam* per Überzeugung zu verbreiten. Die integralistische Auffassung des *Islam* sieht als notwendig an, zusätzlich zum *Djihad*, einen bewaffneten Kampf zu führen (Qutb 2001, 53 f.), *koranisch* richtig *Qital* genannt (Tibi 1995, 207), um die islamische Welt vor dem Eindringen des Giftes des westlichen Materialismus zu bewahren (Qutb 2001; Bergesen 2008; Gabriel 2007; Kakar 1997; Rahnama 2008; vgl. Tessore 2004, 111).

Westliche Modellvorstellungen eines gelungenen Lebens haben Muslime gering zu zählen: Es soll also nicht primär um gute Schulbildung, nicht um Karriere, auch nicht um Geld und Besitz und schon gar nicht um individuelle Selbstverwirklichung oder sexuelle Befreiung gehen. Für sie haben allein die Befolgung der im *Koran* von *Allah* zeitlos festgelegten, das Vorbild des Lebens des Propheten sowie die per Überlieferung vermittelten Gesetze und Lebensvorschriften im Mittelpunkt zu stehen.

Die Erwartungen unserer Gesellschaft, unsere Blindheit für Differenz (Taylor 1993) sowie die invasive Kraft unserer Kultur haben eingewanderte Muslime in das Dilemma gebracht, dass wir sie mit unseren Forderungen nach Anpassung und Integration sowie unseren kulturellen Infektionen letzten Endes auffordern, wesentliche Gehalte ihrer Religion aufzugeben. Unser System übt strukturelle Gewalt aus, indem es gerade auf Gewaltlosigkeit besteht bei der für Muslime existenziellen Auseinandersetzung um die Bewahrung ihres gottgesetzlichen und die Durchsetzung unseres individualistischen, konsumtiven, permissiven, exhibitionistischen Lebensstils.

Wir erwarten von Muslimen eine grundlegende Einstellungsänderung, insbesondere, dass sie ein ebenso distanzierendes, relativierendes, kritisches Verhältnis zu ihrer Religion einnehmen, wie wir das häufig tun. Wir erwarten ferner, dass sie Gesetz und Moral trennen. Eine Trennung, die ihre Religion nicht vorsieht. Wir erwarten, dass sie den unbedingten Geltungsanspruch ihrer in *Koran*, Überlieferung und Scharia formulierten gottgegebenen Gesetze und Lebensvorschriften relativieren und sich unseren säkularen Perspektiven und Ordnungsvorstellungen unterwerfen. Wir wollen letzten Endes, dass sie ihre (superiore) Identität aufgeben und sich unseren (inferioren) Lebensvorstellungen anpassen - Lebensvorstellungen, die sie als gottlos, dekadent und dem Höllenfeuer geweiht ansehen. Wie soll das gut gehen?

6. Schluss und Ausblick

„Entscheidend aber ist: Man muss integrationsfähig sein, damit die Integration
gelingen kann.
Und man muss erst die Integration wollen, um integrationsfähig zu werden.“
Adel Theodor Khoury (2005)

Wir sollten also die Differenzen nicht unterschätzen: *Petzold* (2008) streicht völlig zu Recht heraus: „Hier treffen Welten aufeinander“. Eine Kultur, die es Menschen verunmöglicht, sich als Gleiche zu betrachten, verträgt sich nicht mit unserer Vorstellung von Demokratie (vgl. *Taylor* 2002, 21). Unsere Wahrnehmung der Probleme dürfte insbesondere keinem *Multikulti-Irrtum* unterliegen (*Ates* 2008).

Was gäbe es also zu tun? *Petzold* (2008) plädiert unbeirrt für *proaktive Kulturarbeit*. Ihm zufolge geht es um die Annäherung fremder mentaler Welten, um die Förderung des Verständnisses für die unterschiedlichen Stile der Mentalisierung und nicht zuletzt um gerechte Lösungen. Nur so würde es gelingen, ein Klima der *Konvivialität* zu erzeugen. Doch dieser Weg ist weit. Die Differenzen sind offenkundig. Ein *integrativer Kulturdialog* (*Richter* 2005, 6) ist nicht in Sicht.

Aus meiner Sicht scheint vorab klar: Nur wer sich verständigen kann, kann sich vertragen. Die Verständigung über die Differenz setzt logisch eine Metaebene voraus, auf der ein Konsens zumindest über die Differenz und das gemeinsame Projekt des Zusammenlebens oder der Trennung hergestellt werden kann. Dies verweist auf die Notwendigkeit einer gewissen Distanz zu dem, was man selbst für richtig erachtet sowie einer Vorstellung von dem, wie und was der Andere denken könnte. Desweiteren wäre eine gewisse Bildung erforderlich, insbesondere im Hinblick auf die Entwicklung einer Sprache mit vergleichbaren theoretischen Modellvorstellungen. Nicht zuletzt bedürfte es realistischer, vernünftiger, sinnvoller und zukunftsweisender Ideen zu einem gedeihlichen Zusammenleben.

Dies alles ersetzt aber nicht den *guten Willen*. Sich zu vertragen bedeutet, Verträge zu schließen. Der Vertragsschluss erfolgt durch den Willen der Kontrahenten und konkludiert Gleichheit der Kontrahenten sowie „Gewalt von keiner Seite“. Dieses wiederum setzt die grundsätzliche Anerkennung des anderen voraus sowie die Fähigkeit zur Toleranz, speziell zur *Ambiguitätstoleranz*. Es wäre also nicht nur erfordert, die Konfrontation mit Andersartigkeit, Fremdheit, Verschiedenheit zu ertragen, sondern sich insbesondere von der Vorstellung zu trennen, den anderen per Assimilierung zu eliminieren oder ihn anderweitig unterwerfen und beherrschen zu können

Eine Chance könnte darin liegen, in qualifizierter Öffentlichkeit kommunikative Räume für moderierte Diskurse zu öffnen, um sich bis ins Detail offen über die jeweiligen Eigenheiten und Zielsetzungen sowie die Möglichkeiten eines

gemeinsamen Projektes zu verständigen, über den Umgang mit Gemeinsamkeiten und Differenzen, über die Möglichkeiten des friedlichen Zusammenlebens oder der vernünftigen Trennung.

Eine Schwierigkeit könnte darin liegen, dass Muslimen in Situationen der Unterlegenheit seitens ihrer Religion nahe gelegt wird, Ungläubigen gegenüber nicht offen „Farbe zu bekennen“, sondern, unter Berufung auf Kriegspraktiken *Mohammeds*, sich taktisch zu verhalten. Sie sind gehalten, insbesondere auf List, Täuschung oder das Institut der „weisen Verstellung“ (*at-toqiya*) bzw. des „frommen Betrugs“ (vgl. *Nöldeke* 2005, 5) zurückzugreifen.

Welche Chancen sich auch immer durch solche Diskurse eröffnen und zu welchen Perspektiven sie führen mögen - das Ergebnis ist zwar offen, der Rahmen sollte aber stets klar vorgegeben sein: Aus meiner Sicht bildet die Verfassung des demokratischen Rechtsstaates, der den Errungenschaften der Aufklärung, den Menschenrechten, der Gewaltenteilung und insbesondere dem Gleichheitspostulat verpflichtet ist, die „*Conditio sine qua non*“.

Zusammenfassung: KONTROVERSE IDENTITÄTEN - DISPARATE IDENTITÄTEN

Einige Anmerkungen zu Integrationsproblemen von Muslimen

Der kurze Essay behandelt einige Grundfragen der Identität sowie die Problematik der Integration inkompatibler Identitäten am Beispiel des *Islam*. Er enthält eine kurze lemmatische Skizze des integralistischen Verständnisses des *Islam*, um die Kontroverse über differente Identitäten zu verdeutlichen. Zum Schluss werden eine Vorgehensweise vorgeschlagen, mit der Konsens über die Differenzen hergestellt wird, und Verfahrensweisen, mit denen diese Differenzen ermittelt werden können.

Schlüsselwörter: Identität, Integration, Integrative Therapie, Islam, Theologie

Summary: CONTROVERSIAL IDENTITIES – DISPARATE IDENTITIES

Some Comments on the Problems of Muslims Concerning their Integration

This short essay discusses some basic questions of identity and the complex of problems of integrating incompatible identities using the *Islam* as example. It includes a short lemmatic sketch of the integralistic version of *Islam* in order to outline the controversy about different identities. In the end is proposed an approach to reach consent about the differences and a method to identify those differences.

Keywords: Identity, Integration, Integrative Therapy, Islam, Theology

Literatur

- Abu-r-Rida, M. I. A. I. R.* (1996): Handbuch der muslimischen Frau. Köln: Islamische Bibliothek.
- Abu Zaid, N.H. / Sezgin, H.* (2008): Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam. Freiburg: Herder.
- Adorno, Th. W.* (1966): Negative Dialektik. Frankfurt: Suhrkamp.
- Akashe-Böhme, F.* (2006): Sexualität und Körperpraxis im Islam. Frankfurt: Brandes & Apsel.
- Al-Buhari, S.* (1991): Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Mohammad. Ausgewählt, aus dem Arabischen Übersetzt und herausgegeben von *Dieter Ferchl*. Stuttgart: Reclam.
- Al-Djauzi, I.* (2009): Das Buch der Weisungen für Frauen. *Kitab abkam al-nisa*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Al-Ghasali, A.H.* (2008): Das Elixier der Glückseligkeit. Mit einem Vorwort von *Annemarie Schimmel*. Kreuzlingen/München: Hugendubel.
- Al-Ghazali, A.H.M.* (1988): Der Erretter aus dem Irrtum. Hamburg: Meiner.
- Al-Ghazali, A.H.* (2005): Das Buch der Ehe. *Kitab adabi n-nikah*. Übersetzt und kommentiert von *Hans Bauer*. Hildesheim: Olms.
- Al-Jabri, M.A.* (2009): Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung. Berlin: Perlen Verlag.
- Al-Qaradawi, Y.* (2006): The Lawful and the Prohibited in Islam. London: Kitab Bhavan.
- Al-Nawawi.Y.I.S.* (2007): Das Buch der vierzig Hadithe: *Kitab al-Arba'in*, mit dem Kommentar von *Ibn Daqiq al-Id*. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Michael Schöller. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Algar, H.* (2000): Introduction. In: *Qutb, S.* (2000), aaO., 1 – 17.
- Ar-Rahim ibn Ahmad al-Qadi, A.* (2006): Das Totenbuch des Islam. Die Lehren des Propheten Mohammed über das Leben nach dem Tod. Frankfurt: O.W. Barth.
- Asad, M.* (2007): Islam am Scheideweg (1934). Mössingen: Bukhara.
- Asad, M.* (2009): Der Weg nach Mekka. (1954). Düsseldorf: Patmos.
- Asad, M.* (2009): Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar. Düsseldorf: Patmos.
- As-Salah* (1999): Das Gebet im Islam. Düsseldorf: Islamische Bibliothek.
- Assmann, L.* (s.a.): Der Koran. Paderborn: Voltmedia.
- Ates, S.* (2008): Der Multikulti-Irrtum. Berlin: Ullstein.
- Bergesen, A. J.* (Hg.) (2008): The Sayyid Qutb Reader. Selected Writings on Politics, Religion and Society. London / New York: Routledge.
- Böhme, G.* (1985): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Frankfurt: Suhrkamp.
- Brynjar, L.* (1998): The Society of the Muslim Brothers in Egypt. Reading: Garnet Publ..
- Burgmer, Chr.* (Hg.) (2007): Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe. Berlin. Schiler.
- Butler, J.* (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt: Suhrkamp.
- Charlier, M.* (2006): Geschlechtsspezifische Entwicklung in patriarchalisch-islamischen Gesellschaften und deren Auswirkung auf den Migrationsprozess. PSYCHE 60, 1, 97 – 117.
- Charlier, M.* (2007): Macht und Ohnmacht. Religiöse Tradition und die Sozialisation des muslimischen Mannes. PSYCHE 61, 11, 1116 – 1131.
- Cileli, S.* (2006): Wir sind eure Töchter, nicht eure Ehre. München. Blanvalet - Random House.
- Commins, D.* (1994): Hasan al-Banna (1906 – 1949). In: *Rahnema, A.* (Hg.) (2008): aaO., 125 – 153.
- Dadelsen, B. v.* (2009): Aufbruch ins Morgenland. Weltreligion Islam: Geschichte, Kultur, Gesellschaft. Gütersloh. Zabert / Sandmann.
- Diner, D.* (2007): Die versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin. List.
- Elshazli, A.* (1987): Einleitung. In: *Al-Ghazali* (1988): aaO., XI – XL.
- Engels, F.* (1890): Brief an Joseph Bloch vom 21. September 1890. MEW 37, 462 – 465.
- Enzensberger, H. M.* (2006): Schreckensmänner. Versuch über den radikalen Verlierer. Frankfurt: Suhrkamp.

- Ferchel, D.* (1991): Einleitung. In: *Al-Buhari, S.* (1991): aaO. 7 – 14.
- Flaig, E.* (2009): Weltgeschichte der Sklaverei. München: Beck.
- Gabriel, M.A.* (2007): Motive islamischer Terroristen. Eine Reise in ihre religiöse Gedankenwelt. Gräffelfing: Resch.
- Goldschmidt, L.* (1920 / 1993): Der Koran. Wiesbaden: Fourier.
- Goldziher, I.* (1894): Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte. Beitrag zur muhammedanischen Theologie. Leipzig: Otto Schulze.
- Goldziher, I.* (2004 a): Muhammedanische Studien (1888). Band 1. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Goldziher, I.* (2004 b): Muhammedanische Studien (1888). Band 2. Hildesheim, Zürich, New York: Olms.
- Goldziher, I.* (2005): Die Richtungen der islamischen Koranlegung (1920). New York: Adamant Media - Elibron.
- Gopal, J.* (2006): Gabriels Einflüsterungen. Eine historisch-kritische Bestandsaufnahme des Islam. Zweite erweiterte Auflage. Freiburg: Ahriman.
- Groß, M.* (2007): Neue Wege der Koranforschung aus vergleichender sprach- und kulturwissenschaftlicher Sicht. In: *Ohlig, K.-H.* (Hg.)(2007): aaO.: 457 – 639.
- Hegel, G.W.F.* (1821)(1972): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt.
- Henning, M.* (1960): Der Koran. Übersetzung und Einleitung mit Anmerkungen von Annemarie Schimmel. Stuttgart: Reclam.
- Henrich, D.* (1979): Identität – Begriffe, Probleme, Grenzen. In: *Marquard / Stierle* (Hg.)(1979): aaO., 133 – 186.
- Horn, K.* (1969): Zur Formierung der Innerlichkeit – Demokratie als psychologisches Problem, in: *G. Schäfer / C. Nedelmann* (Hg.)(1969): Der CDU-Staat, Bd. 2, Frankfurt: Suhrkamp.
- Ishaq, I.* (1999): Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen von Gernot Rotter. Kandern: Spohr.
- Jiko, J.* (2007): Die Idealisierung des sexuellen Triebes im Islam. *Psyche* 61, 11, 1132 – 1154.
- Kakar, S.* (1997): Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte. München: Beck.
- Kamper, D.* (Hg.)(1975): Abstraktion und Geschichte. Rekonstruktionen des Zivilisationsprozesses. München / Wien: Hanser.
- Kant, I.*: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). In: *idem*: Werke in zwölf Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, VII, Frankfurt: Suhrkamp, s.a.
- Karasipahi, S.* (2009): Muslim in Modern Turkey. Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals. London: Tauris.
- Kelek, N.* (2005): Die fremde Braut: Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kelek, N.* (2006): Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kelek, N.* (2010): Himmelsreise. Mein Streit mit den Wächtern des Islam. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Kermani, N.* (2005): Der Schrecken Gottes. München. Beck.
- Kermani, N.* (2009): Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime. München. Beck.
- Khaldun, I.* (2006): The Muqaddimah: An Introduction to History. Abridged Edition. Bollingen Series.
- Khoury, A.Th.* (2005): Der Koran. Düsseldorf: Patmos.
- Khoury, A.Th.* (2006): Die Weisheit des Islams. Gebete und koranische Texte. Freiburg. Herder.
- Krapppmann, L.* (1969): Soziologische Dimensionen der Identität. Stuttgart: Klett.
- Ksiks, F.* (2008): Wie man das Gebet verrichtet. Kurze Anleitung zum islamischen Gebet. Düsseldorf: Islamische Bibliothek.
- Kurt, T.* (2008): Die Muqaddima - Ibn Khalduns ökonomische Theorien im Vergleich. München Und Ravensburg: Grin.

- Le Goff, J.* (2008): Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Levinas, E.* (1983, 1999): Die Spur des Anderen. Freiburg/München: Alber.
- Lüling, G.* (1981): Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am „christlichen Abendland“. Erlangen.
- Luxenberg, Chr.* (2007): Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin: Schiler.
- Marquard, O. / Stierle, K.* (Hg.)(1979): Identität. München: Fink.
- Marx, K.* (1953): Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1857 / 58). Berlin: EVA.
- Marx, K. / Engels, F.* (1969): Die deutsche Ideologie (1845/46). MEW 3.
- Meddeb, A.* (2007): Die Krankheit des Islam. Zürich: Union.
- Merleau-Ponty, M.* (1945, 1966): Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter.
- Naipaul, V.S.* (2002): Eine islamische Reise. Unter den Gläubigen. Berlin: Ullstein.
- Naipaul, V.S.* (2004): Jenseits des Glaubens. Eine Reise in den anderen Islam. Berlin: Ullstein.
- Nöldeke, T.* (2005): Geschichte des Qorans Teil I Über den Ursprung des Qorans. (1009). New York: Adamant Media - Elibron.
- Nöldeke, T.* (2006): Geschichte des Qorans Teil II Die Sammlung des Qorans (1919). New York: Adamant Media - Elibron.
- Özdağlar, A.* (2007): „Irgendwie anders“ – Über Schwierigkeiten in deutsch-türkischen Psychoanalysen. PSYCHE 61, 11, 1093 – 1115.
- Öztürk, Y.N.* (2000): 400 Fragen zum Islam – 400 Antworten. Ein Handbuch. Düsseldorf: Grupello.
- Öztürk, Y.N.* (2007): Der verfälschte Islam. Düsseldorf: Grupello.
- Ohlig, K.-H. / Puin, G.-R.* (Hg.)(2005): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Berlin: Schiler.
- Ohlig, K.-H.* (Hg.)(2007): Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen. Berlin: Schiler.
- Paret, R.* (1977): Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart: Kohlhammer.
- Paret, R.* (1979): Der Koran. Übersetzung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Petzold, H.G. / Mathias, U.*(1982): Rollenentwicklung und Identität. Von den Anfängen der Rollentheorie zum sozialpsychiatrischen Konzept Morenos. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G.* (2003): Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden. 3 Bde. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G.* (2004): Transversale Identität und Identitätsarbeit. INTEGRATIVE THERAPIE 30, 4, 395 – 422.
- Petzold, H.G.* (2008): „Mentalisierung“ an den Schnittflächen von Leiblichkeit, Gehirn, Sozialität: „Biopsychosoziale Kulturprozesse“. Geschichtsbewusste Reflexionsarbeit zu dunklen Zeiten und zu Proaktivem Friedensstreben“ – ein Essay. In: POLYLOGE Materialien aus der Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit. Eine Internetzeitschrift für Integrative Therapie.28/2008.
- Qutb, S.* (1997): Kindheit auf dem Lande. Ein ägyptischer Muslimbruder erinnert sich. Berlin: Edition Orient.
- Qutb, S.* (2000): Social Justice in Islam. Oneonta, NY: Islamic Publications International.
- Qutb, S.* (2001): Milestones. New Delhi: Islamic Book Service.
- Rahnema, A.* (Hg.) (2008): Pioneers of Islamic Revival. New Updated Edition with Major New Introduction. London / New York: ZED Books.
- Richter, E.* (2005): Die Einbürgerung des Islams. AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE 55, 20, 4 – 8.
- Ricoeur, P.* (1998): Das Rätsel der Vergangenheit. Essen: Wallstein.
- Rittner, B.* (1975): Die Marxsche Konzeption vom Zivilisationsprozeß und das Fortschreiten der Realabstraktion. In: *Kamper, D.* (Hg.)(1975): aaO., 13 – 38.
- Rohe, M.* (2009): Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart. München: Beck.

- Schimmel, A.* (1990): Die Religion des Islam. Stuttgart: Reclam.
- Schirrmacher, C.* (2007): Die Scharia. Recht und Gesetz im Islam. Holzgerlingen: Hänssler.
- Schirrmacher, C./ Spuler-Stegemann, U.* (2006): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. München: Goldmann.
- Schmidt, A.* (1986): Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie. München/Zürich: Piper.
- Schmitz, H.* (1989): Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik. Hg. von H. Gausebeck und G. Risch. Paderborn: Junfermann.
- Schmitz, H.* (2007): Der Leib, der Raum und die Gefühle. Bielefeld / Locarno: Sirius.
- Schopenhauer, A.* (1977): Die Welt als Wille und Vorstellung. Zürich: Diogenes.
- Sharansky, N.* (2008): Defending Identity. Its Indispensable Role in Protecting Democracy. New York: Public Affairs.
- Spuler-Stegemann, U.* (2007): Islam. Die 101 wichtigsten Fragen. München: Beck.
- Schröter, H.* (2007): Das Gesetz Allahs. Königstein /T.: Helmer.
- Schuch, H.W.* (1988): Psychotherapie zwischen Wertorientierung und Normierung. INTEGRATIVE THERAPIE, 14, 2/3, 108 - 131.
- Taylor, C.* (1993): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt: Suhrkamp.
- Taylor, C.* (1996): Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt: Suhrkamp.
- Taylor, C.* (2002): Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Frankfurt: Suhrkamp.
- Tessore, D.* (2004): Der Heilige Krieg im Christentum und Islam. Düsseldorf: Patmos.
- Tibi, B.* (1994): Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. München: Pieper.
- Tibi, B.* (1995): Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hamburg: Hoffmann & Campe.
- Tibi, B.* (1996): Der wahre Imam. München: Pieper.
- Tibi, B.* (2002): Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration. Stuttgart / München: DVA.
- Toprak, A.* (2007): Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Freiburg: Lambertus.
- Tripp, C.* (1994): Sayyid Qutb. The Political Vision. In: *Rahnema, A.* (Hg.) (2008): aaO., 154 – 183.
- Udink, B.* (2007): Allah & Eva. Der Islam und die Frauen. München: Beck.
- Weber, M.* (1967): Rechtssoziologie. Neuwied: Luchterhand.
- Weber, M.* (2009): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1920). Köln: Anaconda.
- Winkler, H.A.* (2009): Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert. München (Beck).
- Zinker, H.* (1993): Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Düsseldorf: Patmos.

Korrespondenzadresse:

Prof. Dr. Hans Waldemar Schuch M.A.
Donau-Universität Krems
Department für Psychosoziale Medizin und Psychotherapie

Dr.-Karl-Dorrek-Straße 30
3500 Krems
Österreich

E-Mail-Adresse:

mail@hwschuch.de