

Josef Freise

Interreligiöser Dialog zwischen Christen und Muslimen

Eine Aufgabe für die kirchliche Jugend(sozial)arbeit

In der postsäkularen Gesellschaft ist gerade auch unter Jugendlichen Religion (wieder) ein Thema. Ihre identitätsbildende Kraft ist in offenen Begegnungen für den Dialog zu nutzen. Dafür braucht es echtes Interesse aneinander und die Bereitschaft zur Auseinandersetzung.

Der Rockmusiker Herbert Grönemeyer geht derzeit mit neuen Liedern auf Deutschlandtournee und im ersten Lied seiner neuen CD heißt es: „...ein Stück vom Himmel, der Platz von Gott, Du bist überdacht von einer grandiosen Welt, Religionen sind zu schonen, sie sind für die Moral gemacht...“ Religion im Allgemeinen und der interreligiöse Dialog im besonderen sind en vogue, ein „Megathema“ in der Öffentlichkeit. Dass Religion und hier insbesondere der Islam im Brennpunkt öffentlicher Aufmerksamkeit steht, hat mit der Einwanderung zu tun. Lange hielt man sich an die These, dass die religiöse Bindung mit einem Ortswechsel nachlässt. Zunehmend zeigt sich jedoch, dass Religion die Chance der Beheimatung in der Fremde bietet. Religion als „portable Heimat“ ist nicht nur für die zugewanderten Muslime, sondern auch für die zugewanderten orthodoxen Christen aus Griechenland und die katholischen Christen aus Polen, Italien, Spanien und Portugal von Bedeutung. Sie leben ihren Glauben intensiver und offensichtlicher als die einheimischen Christen. Wenn man den Gottesdienstbesuch von Zugewanderten und Einheimischen in Deutschland vergleicht, dann kann man für die Wochenenden in Hamburg, Berlin, Frankfurt und München sagen, dass dort mehr Zugewanderte die Kirchen und Moscheen besuchen als Einheimische.¹

Wenn es einen Unterschied bei Einstellungen und Verhaltensweisen zwischen einheimischen Jugendlichen und Jugendlichen aus Zuwandererfamilien in Deutschland gibt, dann ist es der Bezug zur Religion: Jugendliche mit Migrationshintergrund sind im stärkeren Maße religiös als einheimische Jugendliche, und das gilt sowohl für die muslimischen Jugendlichen türkischer und arabischer Herkunft als auch für junge christliche Migranten aus Südeuropa. In den neuen Bundesländern ist der Zugang einheimischer Jugendlicher zur Religion marginal, in den alten Bundesländern bezeichnet sich 1/3 der einheimischen

Jugendlichen als religiös. Aber es sind 2/3 der jugendlichen Zuwanderer, die sich religiös nennen.²

Postsäkulare Gesellschaft

Das neue Interesse an Religion und die Relevanz des interreligiösen Dialogs sind vor allem ein Ergebnis der Zuwanderung. Deutschland ist nicht mehr nur ein Land mit unterschiedlichen christlichen Konfessionen; wir sind insbesondere mit den jüdischen Kontingentflüchtlingen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion und den muslimischen Arbeitsmigranten ein multireligiöses Land geworden. Ein Kennzeichen dieser multireligiösen Gesellschaft ist, dass Religion nicht mehr privat bleibt, sondern öffentlich wird.

Jürgen Habermas hat diesen Zusammenhang unter dem Begriff der postsäkularen Gesellschaft ausgeführt. In seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 kurz nach dem Anschlag des 11. September und später noch einmal im Gespräch mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger im Jahr 2004 hat er dazu Folgendes ausgeführt: In der nachindustriellen Gesellschaft gewinnen, so Habermas, die Märkte Steuerungsfunktionen in Lebensbereichen, die bisher normativ über politische oder vorpolitische Kommunikationsformen zusammen gehalten wurden.³

Auf Jugendliche bezogen kann dies anhand der Entwicklung der Jugendfreizeitangebote verdeutlicht werden: Waren es früher kirchliche Jugendverbände und Sportvereine, die die Sozialisation Jugendlicher prägten, haben heute kommerzielle Jugendangebote den größten Zulauf. Insgesamt gerät gesellschaftliches Handeln immer mehr unter die Logik eines erfolgsorientierten, an eigenen Präferenzen orientierten Handelns. Im Kontext eines nur noch am individuellen Vorteil orientierten Denkens entsteht ein Wertevakuum, und es kommt zu einer Revitalisierung von Religion mit dem Theorem, dass die religiöse Ausrichtung auf einen transzendenten Bezugspunkt aus der Sackgasse fehlender Wertorientierung in der globalisierten Industriegesellschaft heraus helfen kann.

Der Begriff der postsäkularen Gesellschaft beinhaltet nach Habermas zwei Tendenzen: Die weiter voranschreitende Säkularisierung und das Wiedererstarken von Religion. Erstaunlicher Weise empfiehlt der sich als „religiös unmusikalisch“ bezeichnende Philosoph Habermas für die Zukunft, dass säkulare Philosophen die metaphysisch-religiösen Ursprünge ihres Denkens reflektieren sollten und dass die Theologen zugleich den Anschluss an die Selbstreflektion der Vernunft weiter suchen sollen. Der Dialog zwischen beiden Richtungen kann einen komplementären Lernprozess beinhalten. Neu ist, dass Religion nicht mehr auf die private Sphäre verwiesen wird nach dem Motto der Aufklärung, dass im öffentlichen Raum mit Argumenten der Vernunft gestritten werden soll und dass die religiösen Überzeugungen des Einzelnen in der Privatsphäre ihren Platz hätten. Habermas betont ausdrücklich, die nichtgläubigen Menschen sollten den gläubigen Mitbürgern nicht das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zur öffentlichen Diskussion einzubringen.

Habermas argumentiert hier ganz ähnlich wie der katholische Theologe Johann Baptist Metz, der in der globalisierten marktfixierten Gesellschaft eine Abkoppelung von religiösen Traditionen sieht. Fremdes Leid, so Metz, werde nicht mehr wahrgenommen, obwohl doch der Universalismus christlicher Prägung gerade darin seinen Ursprung habe, dass es überhaupt kein Leid gibt, das uns nichts angeht. Wie Habermas sieht Metz in dem öffentlichen Dialog mit religiösen Traditionen die Chance, einer Gesellschaft, die immer weniger über die Logik des Marktes und des Tausches hinauskommt, etwas entgegen zu setzen. Metz formuliert eine zentrale Aufgabe des interreligiösen Dialogs so: „Man darf wohl sagen, dass alle großen Religionen der Menschheit um die Mystik des Leidens konzentriert sind. Und das wäre m. E. auch die Basis einer Koalition der Religionen... – im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten und unschuldigen Leidens in der Welt ...“.⁴

Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Überlegungen werden im Folgenden drei Thesen für die kirchliche Jugend(sozial)arbeit in der multireligiösen Gesellschaft formuliert.

Verwurzelung und Dialog

1. These: Verwurzelung in der eigenen Religion und interreligiöser Dialog in der multireligiösen Gesellschaft gehören zusammen. Erst beides gemeinsam konstituiert religiöse Identität.

Zur Identität gehört zu wissen, wer ich bin und wer ich nicht bin. Religiöse Identität entwickelt sich erst in der Auseinandersetzung mit andersreligiösen und nichtreligiösen Vorstellungen. Wir kennen vornehmlich und zum Teil aus eigener Erfahrung das Muster volkscirchlicher Religiosität, bei der Kinder quasi mit der Muttermilch auch eine religiöse Verwurzelung durch religiöse Traditionen und Riten erfahren und darauf aufbauend eine religiöse Erwachsenenidentität entwickeln. Wie aber finden Jugendliche und Erwachsene eine religiöse Beheimatung, wenn sie ohne religiöse Verwurzelung im Elternhaus sich später erst beispielsweise mit dem Katholizismus oder dem sunnitischen Islam vertraut machen?

Religiöse Identitätsfindung hat zwei Zielrichtungen: die Beheimatung und Verwurzelung in der eigenen Religion und den friedlichen, wertschätzenden Umgang mit Menschen andersreligiöser oder auch nichtreligiöser Auffassung. Religiöse Beheimatung in der von vielfältigen religiösen und nichtreligiösen Wertvorstellungen geprägten Gesellschaft ist ein komplizierter Prozess, der sowohl intrareligiöses als auch interreligiöses Lernen beinhaltet.

„Im Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen“ (Joh 14,2). Dieses Bibelwort kann man auch so deuten, dass im Himmel Menschen unterschiedlicher Religionen einen Platz finden. Aber Wohnungen sind erst einmal klar abgegrenzte Einheiten, die man öffnen kann und soll und in die man sich auch gegenseitig einlädt. Durch den interreligiösen Dialog sollen die Wohnungen aber nicht zu einem Großraumbüro umgebaut werden, in dem kein Heimatgefühl entsteht und in dem am Ende sich niemand wohl fühlt.

Freund- und Feindbilder

2. These: Der interreligiöse Dialog wird durch dichotomisierende Bilder und Freund-Feind-Schemata behindert und gefährdet.

Nach einer Allensbach-Umfrage aus dem Jahr 2006 halten 60% der Deutschen den Islam für undemokratisch. 83% sagen, der Islam sei von Fanatismus geprägt und 71% halten ihn für intolerant.⁵ Helma Lutz und Rudolph Leiprecht kritisieren dieses dichotomisierende Denkmuster auch in Teilen der feministischen Bewegung, mit dem der islamische Mann als Feind der Frauen stilisiert werde. Die Kopftuch tragende Muslima werde entsprechend als Opfer wahrgenommen und ihr werde das Subjektsein abgesprochen.⁶

Dichotomisierende Bilder, also Bilder nach dem Schwarz-Weiß-Muster, gibt es im Umgang mit dem Islam in zwei Varianten. Die häufigere Variante ist die Islamphobie. Die andere Variante ist die in Sozialarbeiterkreisen und auch in der pastoralen Arbeit durchaus bekannte undifferenzierte und unkritische Islamophilie. Was wir brauchen, sind echte Empathie mit muslimischen Bürgern und Bürgerinnen und authentische Klarheit, die den gegebenenfalls notwendigen Konflikt nicht scheut. Dazu müssen wir aber zuerst einmal persönliche Kontakte mit Muslimen schaffen und Muslime in ihren äußerst unterschiedlichen Prägungen kennen lernen.

Die moderne Vorurteilsforschung in den USA untersucht Vorurteile bei Menschen, die sich selbst als liberal und nicht diskriminierend einschätzen und die sich – aus der Mittel- und Oberschicht kommend – differenziert und politisch korrekt ausdrücken können. Deutlichstes Kennzeichen für Vorurteilsanfälligkeit in diesen Kreisen ist, so fand man heraus, die Kontaktvermeidung mit unangenehmen Gruppen und die durchgängig negative Bewertung dieser Gruppen. Wie sprechen wir über Muslime? Reden wir nur über sie oder auch mit ihnen? Wie viel Kontakt zu Muslimen haben wir? Suchen wir ihn oder vermeiden wir ihn?

Begegnung und Auseinandersetzung

3. These: Die kirchliche Jugend(sozial)arbeit sollte ein Ort der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen und der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Islam werden.

Auch wenn sich unsere Gesellschaft weiter säkularisiert und die kirchlichen Institutionen an öffentlichem Einfluss verlieren, so gilt doch zugleich, dass Religion wieder im öffentlichen Fokus ist: Die Shell-Studie „Jugend 2006“ gibt an, dass 21 % der 16- bis 29-Jährigen sich sehr oder ziemlich für religiöse Fragen interessieren, während es 1994 erst 14 % waren (Shell Holding Deutschland 2006, 203). Im Rahmen dieser Shell-Studie hat Thomas Gensicke in Bezug auf die Verbindung von Werteentwicklung und Religiosität – für christliche wie muslimische Jugendliche – herausgefunden: Wer nicht religiös ist, bildet seine Werte im Kontakt mit Familie und Peer-Group. Religiöse Jugendliche sind in ihrer Werteorientierung weniger abhängig von der Meinung der Familie und der Peer-Group.⁷ Sie haben eine zusätzliche identitätsbildende Instanz durch ihren Gottesbezug. Auch das innere

Selbstgespräch mit Gott, das Gebet, kann eine solche zusätzliche identitätsbildende Instanz darstellen.

Dabei ist es aber wichtig, genau hinzuschauen, was unter dem Begriff der Religion verstanden wird und wie unterschiedlich Religion aussehen kann.⁸

Idealtypisch lassen sich vier Formen des Religionsphänomens unterscheiden, die in sich noch differenzierter betrachtet werden müssten und die sich oft auch überlappen:

- Die Kulturreligion („Religion light“): Menschen fühlen sich einer Religion zugehörig und sehen sich von religiösen Gebräuchen geprägt, ohne jedoch regelmäßig zur Kirche bzw. Moschee zu gehen oder beispielsweise als Muslime die Gebote des Fastens und des Verzichts auf Alkohol einzuhalten.
- Die aufgeklärte moderne Religionsform: Religiöse Glaubens- und Verhaltensweisen werden nicht einfach buchstabengetreu aus der Vergangenheit übernommen, sondern in die moderne Zeit transponiert. Die moderne Religionsform geht mit einer individualisierten Religionspraxis einher; viele traditionelle Riten und Gebräuche gehen verloren, und es müssen neue gemeinschaftsbildende Traditionen entwickelt werden.
- Die traditionsgebundene Religionsform: Sitten und Gebräuche werden streng eingehalten und sind milieubildend. Sie stehen oft im Gegensatz zur Mehrheitsmeinung der Gesellschaft. Mitglieder dieser Religionsform bleiben unter sich, heiraten unter sich und grenzen sich auch ab. Sie halten ihre eigene Religion für die richtige. Bei „weicheren“ Varianten traditioneller Religion werden andere Religionen nicht abgewertet; bei einer „härteren“ traditionalistischen Orientierung wird die eigene Religionsform als die einzig akzeptable gesehen und andere Religionen sind dann „vom Teufel“.
- Die fanatische und sektiererische Religionsform: Die eigene Religion wird für die einzig wahre gehalten, die notfalls auch mit Gewalt ausgebreitet werden muss.

Diese Unterscheidungen sind insbesondere mit Blick auf den Islam von großer Bedeutung. Es ist ganz entscheidend, zwischen modernen, traditionalistischen und fanatisch-sektiererischen Religionsauffassungen zu unterscheiden. Kopftuch tragende junge muslimische Frauen beispielsweise können zu allen drei Richtungen gehören; sie sind eben nicht notwendigerweise unterdrückte Frauen aus Familien mit einer sektiererischen fanatischen Religionsauffassung. Das Kopftuch ist ein ambivalentes Zeichen für starke Religiosität. Es kann Zeichen einer konservativen Religiosität mit der Auffassung sein, nach der das Tragen des Kopftuches durch die Religion vorgeschrieben sei. Es kann aber auch Zeichen eines selbstbewussten modernen Religionsverständnisses sein, wenn Frauen bewusst (manchmal sogar gegen Männer- und Familienwünsche) sich für dieses Symbol entscheiden.

Unter muslimischen Jugendlichen nimmt die Bedeutung des religiösen Bezugs zu. Viele Jugendliche setzen sich von dem Kulturislam ihrer Eltern ab und befolgen selbst strenger als ihre Eltern die religiösen islamischen Regeln. Religion wird somit für sie ein Weg, ihre Identität auszudrücken und klarzumachen, wer sie sind und wer sie nicht sind. Die religiöse Orientierung steht dabei nicht im Widerspruch zur Integration: Jugendliche Muslime wollen den Islam in ihr Leben in Deutschland integrieren.⁹ Religion fördert Identität, verschafft Orientierung und hilft dann möglicherweise auch, sich vor Kriminalität zu schützen, wenn sie

Werte wie die Nächstenliebe vermittelt, das Selbstbewusstsein stärkt und Halt in Krisen gibt, indem der Einzelne auch in schwierigen Situationen als von Gott gewollt und geschützt erfahren wird.

Religion leistet keinen Beitrag zu einer gelingenden Identitätsentwicklung, wenn sie autoritär strukturiert ist oder fanatische und sektiererische Züge trägt. Solche autoritären und sektiererischen Formen religiöser Orientierung sind noch viel zu wenig wissenschaftlich erforscht. Sie müssten in ihren unterschiedlichen Stärkegraden untersucht werden – von schwacher autoritärer Prägung bis hin zu massivem Fanatismus. Es gibt autoritäre Religionsformen, die nach außen hin friedlich erscheinen, aber gewaltsamen Druck auf ihre Mitglieder ausüben. Wenn jemand beispielsweise einen andersreligiösen Partner heiratet, die religiösen Pflichten (Beten, Fasten) nicht erfüllt oder gar konvertieren will und wenn ihm dann mit Ausschluss aus der Familie und mit der Hölle gedroht wird, dann ist hier eine nach außen vielleicht nicht wahrnehmbare, aber doch innere Gewaltförmigkeit der Religion vorhanden. Auch wenn noch quantitative Untersuchungen ausstehen, lässt sich anhand qualitativer Recherchen¹⁰ und einzelner Befragungen¹¹ doch deutlich erkennen, dass solche verengten und autoritären Glaubensmuster unter muslimischen Jugendlichen in Deutschland weit verbreitet sind.

Neben einer solchen inneren, latenten Gewaltförmigkeit religiöser Prägung gibt es dann die offensichtliche Gewaltbereitschaft. Sie ist beispielsweise bei einzelnen Jugendlichen arabischer und auch türkischer Herkunft anzutreffen, die in gewaltbereiten Peer-Groups ein Freund-Feind-Schema pflegen, die sich von den Eltern entfremden und eine Sympathie für terroristische Aktivitäten entwickeln. Ähnlich wie bei rechtsextremen Kreisen ist der Zulauf zu islamistischen gewaltbereiten Gruppen da am ehesten zu erwarten, wo sich Jugendliche selber diskriminiert fühlen und keine eigene berufliche Zukunftsperspektive für sich sehen.

Wer sich in der Jugend(sozial)arbeit wirklich auf Begegnungen mit muslimischen Jugendlichen einläßt, mutet sich verunsichernde Fremdheitserfahrungen zu: Wo gilt es, Fremdes zuzulassen? Wo muss ich konfrontieren, wenn ich der Auffassung bin, hier werden Grundlagen unserer Werteordnung infrage gestellt, wie die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die Toleranz gegenüber nichtreligiösen Menschen usw.? Die Kopftuchfrage ist ein Beispiel für diese Verunsicherung.

Empathie und Konfliktfähigkeit

Papst Johannes Paul II. hat immer wieder und insbesondere mit der Initiierung der Weltgebetstreffen für den Frieden in Assisi seine Wertschätzung für die anderen Weltreligionen zum Ausdruck gebracht. Papst Benedikt XVI. tut dies ebenso, aber er hat einen weiteren Akzent hinzugefügt: den der inhaltlichen Auseinandersetzung. Auch wenn seine Vorlesung in Regensburg zuerst Missverständnisse hervorgerufen hat, so haben doch nach den Klarstellungen des Papstes 38 muslimische Gelehrte die Herausforderung zum Dialog angenommen und auf eine intellektuell sehr anspruchsvolle und vom Stil her sehr

angenehme Weise reagiert. An solche Diskussionen könnte man auch in der kirchlichen Jugendbildung anknüpfen und fragen: Wie halten es Islam und Christentum mit der Gewalt? Was sagen Bibel und Koran dazu, und was haben Christen und Muslime im Laufe der Geschichte daraus gemacht? Was sagen Islam und Christentum zum Auftrag der Bewahrung der Schöpfung? Wie organisieren Islam und Christentum soziale Verantwortung? Was tun Christen und Muslime gegen Fundamentalisten in ihren eigenen Reihen?

In der Jugendarbeit und speziell in der Jugendsozialarbeit sind Fragen nach der eigenen Identitätsstärkung und nach dem friedlichen Umgang mit Menschen anderer Herkunft und anderer religiöser Auffassung zentral: Inwieweit gibt mir mein Glaube an Gott als Christ oder Muslim Selbstvertrauen, und inwieweit hilft er mir, Menschen mit anderen Einstellungen zu respektieren und sie als Geschöpfe Gottes wahrzunehmen?

¹ Vgl. Jürgen Miksch, Herausforderungen durch die multireligiöse Gesellschaft, in: Migration und Soziale Arbeit, Heft 2 (2006), 114-119.

² Shell Deutschland Holding (Hg), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt a.M. 2006, 203.

³ Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion., Bonn 2005.

⁴ Johann Baptist Metz, Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: ders./L. Kuld/A. Weisbrod, Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg 2000, 9-18, 16.

⁵ Vgl. Elisabeth Noelle/Thomas Petersen, Allensbach-Analyse: Eine fremde, bedrohliche Welt., in: FAZ vom 17.5.2006, Nr. 114, 5.

⁶ Vgl. Rudolf Leiprecht/Helma Lutz, Wir brauchen den kritischen Dialog und keine Polarisierung, in: Migration und Soziale Arbeit, Heft 2 (2006) 84-87.

⁷ Vgl. Anm. 2, 231f.

⁸ Vgl. Josef Freise, Interkulturelle Soziale Arbeit. Theoretische Grundlagen – Handlungsansätze – Übungen zum Erwerb interkultureller Kompetenz, Schwalbach /Ts. 2005, 46-53.

⁹ Jussra Schröer, Die Bedeutung des Islams für muslimische Jugendliche in Deutschland – Hintergründe und Ansätze für die Soziale Arbeit, in: K. Feld/J. Freise/A. Müller (Hg.), Mehrkulturelle Identität im Jugendalter, Münster 2004, 177-200, 193.

¹⁰ Julia Gerlach, Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin 2006.

¹¹ Veit Hopmann, Welche Bedeutung hat der Islam für die Integration von jungen Muslimen in Deutschland? Diplomarbeit an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Köln, 2007.