

Editorial

Wir beginnen mit der scheinbar banalen Feststellung, dass Deutschland sich als Teil des Abendlandes versteht. So banal wie sie anmutet ist diese Feststellung aber nicht. Seit dem 18. Jahrhundert definiert sich Europa nicht nur als ein Ort der Moderne, als Ort der Wissenschaft, Vernunft und Aufklärung, wo es Individuen erlaubt sein soll, ihre persönliche Freiheit in einer demokratischen Ordnung zu verwirklichen, sondern zugleich auch als der sich durch ebendiese Modernität vom scheinbar altertümlich gebliebenen Orient abhebende Okzident. Der Orient erscheint in dieser Gegenüberstellung als Ort einer der Vergangenheit verpflichteten, schwer verständlichen, darum bedrohlichen Kultur, der zwar eine ihr eigene Weisheit zugebilligt wird, die aber doch, weil sie als tyrannisch und veraltet gilt, der fortschrittlichen Wahrheit des Westens weichen soll und muss. Diesem westlichen Selbstbewusstsein liegt oft ein Geschichtsbild zugrunde, das den westlichen *way of life* als Apotheose einer welthistorischen Entwicklung ansieht – einer Entwicklung, die vom in altertümliche Religionen verstrickten und despotischen Morgenland ins freiheitlich-fortschrittliche, christliche Abendland führt; denn die als westlich dargestellten Ideale des Universalismus und Individualismus werden zumindest in ihrem Ursprung gern auf christliche Werte zurückgeführt.

Juden siedelten bereits in der Antike auf heutigem deutschen Gebiet, dennoch galten sie im modernen Abendland, Deutschland eingeschlossen, als Fremde. Obgleich sich die Mehrheit der Juden in die Moderne integrierte, brachte ihre rechtliche Emanzipation nicht unbedingt ihre gesellschaftliche Eingliederung mit sich. Man mag argumentieren, dass sich die europäische und so auch die deutsche Moderne in den Juden mit *internen Anderen* konfrontiert sah – den in mancher Hinsicht zu modernen, zu westlichen, in anderer Hinsicht wiederum unzureichend modernen und okzidentalischen Anderen. Hingegen werden die Muslime in Deutschland, und in Europa im Allgemeinen, als relative *Neuankömmlinge* aus dem Orient wahrgenommen. Deutschland stellt dabei, verglichen mit anderen Staaten mit großem muslimischen Bevölkerungsanteil, einen Sonderfall dar, denn die in Deutschland lebenden Muslime stammen nicht aus ehemaligen Kolonien, wie dies zum Beispiel in Frankreich und England der Fall ist; sie kommen vor allem aus der Türkei, einem Land also, das selbst in mancher Hinsicht an der Grenze zum Westen liegt. Jedenfalls haftet dem Islam, auch wenn er in den letzten Jahrzehnten zu einem immer deutlich sichtbarerem Teil des europäischen Stadtbildes geworden ist, im Westen noch immer das »Morgenländische« an.

Wenn man also von Juden und Muslimen in Deutschland spricht, nimmt man auf zwei Gruppen Bezug, die in ihrem weiteren kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld auf verschiedene Arten als nicht, oder jedenfalls nicht im

»richtigen« Maße, westlich, stattdessen gar als »orientalisch« verstanden wurden oder werden. Wie das Anderssein dieser beiden Gruppen in ihrem eigenen Verständnis sowie im Verständnis der deutschen Mehrheit immer wieder neu definiert wurde und wird, und in welchem Verhältnis es zum Selbstverständnis von Deutschland als einer abendländischen Nation gesetzt wurde und wird, ist eines der zentralen Themen dieses Jahrbuchs. Erst seit wenigen Jahren kommen Gegenüberstellungen der Geschichte von Juden und Muslimen in Deutschland bei akademischen Tagungen zur Sprache. Diese Publikation ist wohl eine der ersten, wenn nicht die erste, die sowohl juristische wie auch politische und kulturelle Dimensionen dieses Themas unter die Lupe nimmt.

Ein diachroner Vergleich scheint naheliegend, denn die Juden des 19. Jahrhunderts waren die größte und sichtbarste kulturell-ethnische Minderheit Deutschlands (und anderer west- und mitteleuropäischer Länder), wie die Muslime es zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind. Obwohl die Geschichte der Juden im deutschsprachigen Raum viel weiter zurückgeht, wurden sie erst im 19. Jahrhundert im Zuge der Reichsgründung zu einer »Minderheit« im modernen Sinn dieses Wortes. Ursprünglich war der Minoritätsstatus der Juden in den verschiedenen deutschen Staaten durch Edikte geregelt, die ihnen zwar gewisse Rechte, wie etwa das passive Wahlrecht oder das Recht auf Grundbesitz, eingeräumt, ihnen aber die volle rechtliche Gleichstellung verwehrt hatten. Erst die Gründung des Deutschen Reichs 1871 machte die Juden zu gleichwertigen Bürgern, ein Recht, das sie jedoch nur etwas mehr als sechs Jahrzehnte, bis zum Aufstieg des Nationalsozialismus, genießen sollten. Nach der Vernichtung der jüdischen Gemeinden Deutschlands im Holocaust hat die Mehrzahl der heute in Deutschland lebenden Juden unmittelbar nur wenig mit dieser Vergangenheit zu tun. Zum größten Teil aus der ehemaligen Sowjetunion stammend, wanderten sie zumeist erst in den 1990er Jahren nach Deutschland ein.

Die Muslime kamen bereits in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts in größerer Zahl ins Land. Als Gastarbeiter sollten sie sich ursprünglich nur temporär in Deutschland aufhalten und wurden daher nicht eingebürgert. Da Arbeit vor allem in großstädtischen Industriegebieten zu finden war, siedelten sich die zumeist türkischen Muslime – deren religiöse Identität damals von der deutschen Umwelt kaum wahrgenommen wurde – vor allem in urbanen Zentren an, auf ähnliche Weise, wie es die jüdische Minderheit Jahrhunderte vor ihnen getan hatte. Wie die deutschen Juden ursprünglich mit der Reichsgründung volle Bürgerrechte erhielten, so eröffneten sich auch für Muslime Möglichkeiten der Einbürgerung erst mit dem Ausländergesetz Anfang der 1990er Jahre, im Anschluss an die deutsche Wiedervereinigung.

Die Liste solcher diachroner Ähnlichkeiten könnte recht mühelos fortgesetzt werden, doch sollen die Vergleiche nicht dazu dienen, Ungleiches gleichzumachen: Eine komparative Geschichtsschreibung ist nur möglich, wenn man auch die Differenzen in Betracht zieht, die die Geschichte der

Juden in Deutschland von der der Muslime unterscheidet. Es sollen also nicht nur Parallelen, sondern auch Unterschiede hervorgehoben werden, aus denen Wesentliches zur Geschichte von Minderheiten in Deutschland und zur Einstellung der Mehrheit gegenüber ethno-kulturellen Minoritäten in Erfahrung gebracht werden kann.

So präsentiert der vorliegende Band das Resultat eines doppelten – historischen und historiographischen – Denkversuches, in dem Vergleiche angestellt werden, zugleich aber auch die Voraussetzungen und Hypothesen, die sie ermöglichen, einschränken oder in Frage stellen, mit berücksichtigt werden. Es ist zu hoffen, dass sich die in ihm enthaltenen Aufsätze, die naturgemäß oft nur einen Detailspekt dieser umfassenden Problematik behandeln, zu einem fruchtbaren und denkenregenden Mosaik ergänzen.

Am Eingang zur Moderne

Die Beiträge des ersten Abschnitts befassen sich mit dem Konflikt, der die Begegnung der jüdischen und muslimischen Minderheiten mit der Moderne kennzeichnet. In der Regel erscheint in dieser Auseinandersetzung der Staat als Vertreter der Moderne, der seinen Bürgern Freiheiten bietet, um den zu meist willig entrichteten Preis der Integration in einen (westlichen) Lebensstil. So ermöglicht die moderne Freiheit des Abendlandes zwar individuelle Autonomie, untergräbt aber traditionelle, mit einer »orientalischen« Religion verknüpfte Lebensformen.

S.N. Eisenstadt sieht das Verhältnis des deutschen Staates zur jüdischen Minderheit vor dem Holocaust und zur islamischen Minderheit heute als Teil eines andauernden Prozesses, in dem Deutschland sich als moderner und liberaler Nationalstaat konstituiert und rekonstituiert. Er zeigt aber auch, dass das soziale, juristische, kulturelle und politische Umfeld, in dem die jüdische Minderheit Deutschlands im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert ihren Weg in die damalige Moderne suchte, nicht unmittelbar mit der Moderne des 20. und 21. Jahrhunderts zu vergleichen ist, in der die muslimische Minderheit sich gegenüber der Mehrheit positioniert. Dabei wird deutlich, dass es nicht nur *eine* Moderne gibt, sondern dass auch der allgemein angenommene Gegensatz zwischen dem demokratischen Universalismus des liberalen Staates und dem Partikularismus der Nation neu überdacht werden muss.

Auch *Shulamit Volkov* geht es um Nation, Staat und Liberalismus. In ihrer Studie zur Emanzipation der Juden in Deutschland vergleicht sie die nationalliberale Forderung an die Juden, ihre kollektive Identität aufzugeben, um als vollwertige Mitglieder der deutschen Nation anerkannt zu werden, mit der Bereitschaft, andere Gruppenidentitäten anzuerkennen, sofern die jeweiligen korporatistischen Organe aufgelöst wurden. Volkovs Darstellung widerspricht nicht nur der weitverbreiteten Auffassung, die Formierung des deutschen Nationalstaates habe allgemein die Zerstörung der anderen kollektiven Identitäten in Deutschland mit sich gebracht. Sie beschreibt auch,

dass der liberale Drang nach Einheit erfolglos war und die Juden sich im Rahmen der liberalen Ordnung als Gruppe mit eigener Identität zu rekonstituieren suchten – bis der Liberalismus der Idee der Volksgemeinschaft wich. Aus heutiger Sicht wirft Volkovs Darstellung interessante Fragen auf, die darauf hindeuten, dass der Unterschied zwischen dem Zeitalter der Emanzipation und der Ära des Multikulturalismus nicht so radikal ist, wie oft behauptet wird.

In einer ausführlichen Diskussion der Responen (religionsgesetzlichen Bescheide) des in Frankfurt geborenen und aufgewachsenen Rabbiners Hatam Sofer beleuchtet *Elimelech (Melech) Westreich* die Reaktion einer der konservativsten jüdischen Strömungen auf Emanzipationsangebot bzw. -forderung. Er erörtert die Besonnenheit, die den orthodoxen Widerstand gegen die säkulare Moderne kennzeichnete: Orthodoxe Rabbiner vermieden offene Konflikte mit Herrschern und Gesetzen und setzten sich in durchaus differenzierter Weise mit wissenschaftlichen Wahrheiten auseinander, die Einfluss auf etablierte religiöse Praktiken haben konnten.

Yosief Schwartz befasst sich mit zwei speziellen jüdischen Reaktionen auf die Moderne aus jüngerer Zeit; er vergleicht die gegensätzlichen Rollen miteinander, die der Islam in der Selbstdefinition von zwei mitteleuropäischen jüdischen Intellektuellen spielte. Zum einen geht er auf die negative Islamauffassung Franz Rosenzweigs als einem der wichtigsten jüdischen Denker der Weimarer Zeit ein. Zum andern erläutert er die Faszination, die der Islam auf den aus Galizien stammenden Leopold Weiss ausübte. Weiss war in den zwanziger Jahren Korrespondent der *Frankfurter Zeitung* in Palästina, Ägypten, Syrien, Jordanien und der Türkei, bevor er 1926 in Berlin zum Islam konvertierte und sich fortan Muhammad Asad nannte. Während Rosenzweig gemeinsam mit Martin Buber eine Neuübertragung der Bibel ins Deutsche in Angriff nahm, übersetzte Asad den Koran ins Englische.

Gemeinsam haben diese beiden so verschiedenen Denker, so Schwartz, nicht nur ihren jüdischen Ursprung in Mitteleuropa, sondern auch das Idealbild einer religiösen Konversion, in der der Gläubige seine Grundeinstellung zum Leben ändert, nachdem er aus der Zeitlichkeit der europäischen Geschichte zur Ewigkeit gefunden hat. Doch während für Rosenzweig das Judentum dem modernen Westen die Richtung weisen sollte, ging Asad den Weg nach Mekka – das heißt in den Orient –, denn im Orient fand er eine radikale Alternative zu der sich seiner, wie auch Rosenzweigs, Ansicht nach in einer Krise befindlichen modernen europäischen Kultur.

Islam in Deutschland vor 1945

Allgemein bekannt ist, dass die heute in Deutschland lebende große muslimische Minderheit in den sechziger Jahren entstand, als »Gastarbeiter« vor allem aus der Türkei, aber auch aus Marokko und Tunesien nach Deutschland einwanderten. Hinzu kamen später auch muslimische Asylanten, vorwie-

gend aus dem Libanon und Bosnien. Die nationale Unterscheidungen überschattende Bezeichnung »Muslime« als primäre Benennung ihrer Identität erhielten sie erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Dass es auch schon frühere muslimische Präsenzen in Deutschland gab, kommt deshalb erst in letzter Zeit vermehrt zur Sprache. In den Beiträgen dieses Abschnitts geht es um diese früheren muslimischen Gruppierungen und die damit verbundenen historischen Narrative, mit denen sowohl die Mehrheit wie auch die Minderheit ihre Identitäten markieren. Die Autoren erläutern, wie die Muslime in deutschen Augen als Präsenz des Morgenlandes im Abendland erschienen, sich selbst dabei oft als westlich-moderne Muslime sahen und darstellten, aber auch, wie sie aus heutiger Sicht in verschiedene historische Narrative eingesponnen werden, in denen vielfältige Begegnungen zwischen Orient und Okzident konstruiert werden, mit dem Ziel, die eine oder andere Islampolitik des Westens zu legitimieren.

Aischa Ahmed untersucht sogenannte Völkerschauen als Teil der Wilhelminischen und Weimarer Alltagskultur, in denen Araber als exotische Menschen vorgeführt wurden. So sahen 1896 mehrere Millionen Deutsche die Gewerbeausstellung »Kairo in Berlin«, in der das Ägypten des Altertums und der Gegenwart mithilfe Hunderter von Menschen inszeniert wurde, die zu diesem Zweck aus dem »Orient« in den »Okzident« gebracht worden waren. Dabei geht Ahmed auch auf die Spannungen und Risse ein, die immanent in der Zurschaustellung der Muslime als morgenländisch enthalten waren, und auf die Weise, in der dabei die Juden gleich mit orientalisiert werden.

Etwa drei Jahrzehnte danach wurde im Zoologischen Garten »Tripolis in Berlin« dargeboten, doch während die Völkerschau im Berlin des Fin-de-siècle noch reibungslos und unter großem Publikumsandrang über die Bühne gegangen war, protestierten Ende der zwanziger Jahre eine Reihe islamischer und arabischer Vereine an hoher Stelle gegen diese stereotype Darstellung des Islams, die ihre Gefühle verletzte. Dies ein Hinweis darauf, dass es bereits zu dieser Zeit eine selbstbewusste, moderne arabisch-muslimische Präsenz in Deutschland gab, die nicht bereit war, ihre Kultur auf diese Weise zur Schau stellen zu lassen.

In seinem Portrait des muslimischen Bürgertums, das zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg in Berlin entstand und Kaufleute und Händler, freiberuflich Tätige, islamische Diplomaten und Studenten umfasste, geht *David Motadel* näher auf die kulturellen Institutionen und Strukturen ein, die die hybride Lebenswelt der Muslime in der Zwischenkriegszeit prägten. Um zugleich Muslime und Deutsche sein zu können, unternahmen sie den Versuch, den Islam mit Attributen deutscher Bürgerlichkeit zu verknüpfen – in vieler Hinsicht dem Bestreben der Juden im 19. Jahrhundert ähnlich. Wie Motadel zeigt, entstand aus dem Versuch, einen deutsch-bürgerlichen Lebensstil mit islamischen Kulturwerten zu vereinen, eine Gemeinde, in der sich Muslime verschiedensten ethnischen und nationalen Ursprungs zusammenfinden konnten.

Ursula Wokoek untersucht die Auswahl- und Darstellungsstrategien von vier Geschichtsentwürfen der letzten Jahre, deren Narrative gegensätzliche Konzeptionen der kollektiven Identität der Muslime in Deutschland und des Islams im Allgemeinen legitimieren. Anhand dessen sollen verschiedene Ansätze zur Integrierung der Muslime in Deutschland kontextualisiert werden. Eines der von ihr analysierten Narrative spricht von der Beziehung zwischen »dem Islam« und Deutschland, ein anderes sucht die Wurzeln der muslimischen Gemeinde in einer Harmonie, die im Deutschland des 18. Jahrhunderts geherrscht haben soll, das dritte behauptet, dass die Geschichte vor 1945 für die heutige Situation irrelevant sei und es auch sein solle, während das vierte das Jahr 1920 als Beginn der Geschichte der Muslime in Deutschland darstellt. Wokoek weist nicht nur auf die Vorurteile, die blinden Flecke und die ideologischen Funktionen derartiger Erzählungen hin, die ihre Subjekte oft essentialisieren; sie bezweifelt in ihrem Aufsatz, ob – mit Ausnahme des Berlins der Zwischenkriegszeit, mit dem sich Motadel befasst – die Muslime Deutschlands vor den sechziger Jahren überhaupt als kollektive historische Subjekte angesehen werden können. Ihre kritische Perspektive kann zweifellos auch auf historische Narrative der Juden in Deutschland angewendet werden, die unter anderem auch dazu dienen, den Bruch zu überspielen, der die heutigen jüdischen Gemeinden von den Vorkriegsgemeinden trennt.

Geregelte Freiheiten

Während es im vorhergegangenen Abschnitt darum ging, wie Muslime im Deutschland der Vorkriegszeit sich als solche darstellten und dargestellt wurden, befassen sich die drei Beiträge dieses Teiles mit den staatlichen Maßnahmen, die die religiösen Praktiken der jüdischen und muslimischen Minderheiten in Deutschland regeln. Dies geschieht mithilfe einer Vielfalt von Gesetzen, Gerichtsentscheiden, Verordnungen, Richtlinien, Konferenzen, Kommissionen und Dialogen, in denen Deutschland sich gegenüber Minderheiten zwar kontinuierlich, aber nicht ohne Widersprüche als abendländischer Rechtsstaat artikuliert – ganz im Sinne der eingangs von Eisenstadt vorgestellten Thesen.

Aus der Sicht des Staates geht es immer darum, zum einen durch Anwendung westlich-juristischer Rationalität den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die nationale Einheit Deutschlands zu bewahren, zum andern das Selbstverständnis Deutschlands als moderner, wertneutraler Rechtsstaat, der die individuelle Religionsfreiheit aller Bürger garantiert, aufrechtzuerhalten. Auch diesbezüglich können diese Beiträge als Illustrationen und Erweiterungen der Thesen Eisenstadts in Bezug auf die Wechselbeziehungen von Mehrheit und Minderheit im Westen gelesen werden; sie bringen unausweislich Partikularismus und Universalismus ins Spiel, als nicht nur einander widersprechende, sondern auch ergänzende Prinzipien, und haben doch letztendlich ihre Wurzeln im gleichen abendländischen und modernen Selbstverständnis.

So erklärt *Nikola Tietze* Widersprüche zwischen beschirmenden und begrenzenden Tendenzen, die in deutschen Gerichtsurteilen und Verwaltungsentscheiden in Bezug auf die Religionspraxis von Muslimen zu erkennen sind, durch die Dualität der von offizieller Seite eingenommenen Perspektive. Jeder dieser Blickwinkel, so Tietze, entspringt dem Selbstverständnis der Bundesrepublik als einem den Werten des modernen Abendlands verpflichteten Staat. Wird die Ausübung des Islam in Deutschland im Rahmen der Prinzipien der Religionsfreiheit als Rechtsanspruch eines Individuums betrachtet, so reagiert der Staat mit weltanschauungsneutralem Schutz, denn ein moderner westlicher Staat sollte alle subjektiven Bekenntnisansprüche seiner Bürger in gleichem Maße gewährleisten. Wird eine muslimische Praxis aber als Ausdruck einer eigenen Kultur und kollektiven Identität verstanden, dann werden die Muslime als »orientalische Andere« betrachtet, die zwar aus abendländischer Sicht zu tolerieren, aber keineswegs gleichberechtigt sind. Dieser Ansatz legitimiert die Staatsorgane wiederum, integrative und Einheit sichernde Argumente ins Feld zu führen, um eine juristische und administrative Begrenzung dieser Praxis zu rechtfertigen. Tietze betont die dieser doppelten Perspektive inhärente Problematik, die unter anderem darin liegt, dass es letztendlich dem Staat überlassen bleibt zu entscheiden, was in muslimischen Religionspraktiken Bekenntnis, was Kultur ist.

Von einem ausdrücklich diachronen Gesichtspunkt aus vergleicht *Shai Lavi* die deutsche Rechtsprechung zum jüdischen Schächten im Kaiserreich mit jener, die seit 1960 die *dhab*, die rituelle muslimische Schlachtung, regelt. Auch in dieser Frage stoßen zwei gegenläufige moderne Positionen aufeinander. Zum einen untersteht die Schächtung als religiöse Praxis den modern-westlichen Prinzipien der Religionsfreiheit; zum andern wird es oft als eine primitive, unmenschliche, der modernen Hygiene und dem Tierschutz widersprechende Praxis verurteilt und abgelehnt. Lavi zeigt jedoch, dass in rechtlichen Entscheiden nicht nur diese Grundsätze angeführt werden, sondern auch die Verwandtschaft zwischen Judentum und Christentum einerseits und die Fremdheit muslimischer Praktiken andererseits betont wird. Zudem findet sich in einigen Urteilen eine weitere Differenzierung, die auf der einen Seite jene muslimischen Gebräuche schützt, die als dem Islam in Deutschland angemessen angesehen werden, und auf der anderen das rituelle Schlachten als zu den Traditionen muslimischer Länder gehörend verbietet. So konstruieren deutsche Rechtsentscheide einen westlichen – deutschen – Islam, der dem Islam des Orients gegenübergestellt wird.

Schirin Amir-Moazami untersucht, wie der Begriff der individuellen Freiheit in einem vom Bundesinnenminister im Jahr 2006 ins Leben gerufenen institutionalisierten Dialog zwischen dem Staat und den Muslimen Deutschlands als eine Norm verwendet wird, die das Verhalten muslimischer Frauen nach westlichen Prämissen prägen soll. Sie legt dar, dass dieser Dialog unter anderem darauf zielt, Geschlechterbeziehungen westlichen Musters zwar nicht per Gesetz zu erzwingen, doch im Gespräch zu fordern; so zum Bei-

spiel, wenn beim dritten Haupttreffen der Deutschen Islam Konferenz im März 2008 den Muslimen die Identifikation nicht nur mit Verfassungsprinzipien, sondern auch mit der »deutschen Wertegesellschaft« abverlangt wird. So zeigt Amir-Moazami, dass die Forderung, die Intimsphäre muslimischer Frauen müsse sich den Prinzipien einer sich als freiheitlich verstehenden säkularen Ordnung angleichen, durchaus disziplinierend angelegt ist.

Will man die Erkenntnisse dieser drei Fallstudien verallgemeinern, so erweist sich, dass der moderne Staat gegenüber fremden Lebensstilen immer eine duale Position bezieht, aus der heraus er zugleich Freiheit und Disziplin offeriert, manchmal auch Disziplin durch Freiheit oder Freiheit durch Disziplin. Zwar spricht man heute in Bezug auf die Muslime Deutschlands von Integration und nicht von Emanzipation, wie es hinsichtlich der Juden im 19. Jahrhundert der Fall war, doch auch hier scheint, dass die grundlegende Problematik der Mehrheit-Minderheiten-Beziehungen im multikulturellen Deutschland sich nicht so krass von der des 19. Jahrhunderts unterscheidet, wie man anzunehmen neigt. Außerdem ist offensichtlich, dass es in der Frage der Religionsfreiheit der Muslime in Deutschland – wie auch bei den Juden ein Jahrhundert davor – weniger um ein Glaubensrecht im Sinne eines persönlichen Bekenntnisses geht als vielmehr um die Regulierung alltäglicher Praktiken – sowohl den menschlichen als auch den tierischen Körper betreffend –, die die westliche Lebenswelt Deutschlands prägen.

Imaginäre Identitäten und deutsche Realitäten

Der vorliegende Band bringt verschiedene Diskurse zum Ausdruck. Von den vier Beiträgen des ersten Abschnitts stellen zwei die Thematik vor allem – doch nicht nur – aus dem Blickwinkel des Staates dar. Sie zeigen unter anderem, wie der Staat den Anspruch verteidigt, westlich, aufgeklärt und modern zu sein. Die anderen Beiträge erläutern jüdische Reaktionen auf die Begegnung mit der westlichen Moderne in Deutschland.

Im zweiten Teil werden Konstruktionen, in denen Muslime im Deutschland vor dem Zweiten Weltkrieg dargestellt wurden, analysiert; dabei spielen auch visuelle Inszenierungen eine wichtige Rolle. Es wird offensichtlich, dass die Muslime Deutschlands ihre Exotisierung schon in den zwanziger Jahren ablehnten, um unter Beweis zu stellen, dass eine muslimische Lebensweise im Westen möglich und mit westlichen Werten vereinbar sei.

Der dritte Abschnitt befasst sich mit der Sprache des Staates, die nicht ausschließlich, aber vor allem die Sprache des Rechts ist. Sie hat nicht nur die Macht, menschliches Verhalten durch die Auferlegung von Verboten und die Gewährung von Freiheiten zu regulieren, sondern trägt auch dazu bei, die Identität der deutschen Mehrheit als westlich und aufgeklärt zu formen und zu festigen.

Im vierten und letzten Abschnitt kommen nun Mitglieder der jüdischen und muslimischen Minderheiten, die heute in Deutschland leben, zu Wort.

Auch die Gespräche mit ihnen weisen darauf hin, dass es im Aufeinandertreffen von Minderheiten und Mehrheit in Deutschland auf beiden Seiten immer auch um die Konstruktion von imaginären Identitäten im Spannungsfeld von Orient und Okzident, Morgenland und Abendland, Realität und Fiktion geht, die mithilfe verschiedenster Mittel gefördert, aufrechterhalten und bereichert werden.

Gilad Margalit berichtet von seinen Gesprächen mit deutsch-türkischen Intellektuellen. Thematisiert wird, welchen Einfluss die öffentliche Präsenz der Erinnerung an den Holocaust auf ihr Leben hat und wie sie den Holocaust in ihre eigenen historischen Narrative einfügen. Es entsteht der Eindruck, dass der Holocaust die deutschen Muslime wenig interessiert und dass er, wo sie auf ihn Bezug nehmen, oft Ängste verstärkt, die bei Migranten und Migrantenkindern vermutlich auch ohne eine Evozierung des Holocaust entstanden wären. Überwiegend scheinen Parallelen zwischen den deutschen Juden »von damals« und den deutschen Muslimen von heute strategisch eingesetzt zu werden, um im Dialog mit der Mehrheit deren wunden Punkt zu treffen und dergestalt Forderungen nach Anerkennung Nachdruck zu verleihen.

Margalits Beitrag offenbart einen gewissen moralischen Nutzen, den Angehörige einer Diaspora in Deutschland aus der Verwischung der Unterschiede zwischen Antisemitismus und Fremdenhass ziehen können. In einem Aspekt ergänzt Margalit den Aufsatz von Ursula Wokoeck; er zeigt, dass Muslime in Deutschland heute ihre Identität nicht nur mithilfe historischer Narrative konstruieren, in denen sie die Präsenz ihrer Gemeinschaft in Deutschland auf die eine oder andere Weise in die Vorkriegszeit projizieren, um sich »europäischer« zu verstehen und zu präsentieren, sondern auch durch imaginäre Identifizierung mit dem Schicksal der jüdischen Opfer des Holocaust, die ihnen ironischerweise ebenfalls hilft, Fremdheit abzubauen.

Auch bei *Karen Körber* geht es um die Differenz zwischen dem Imaginären und dem Realen, diesmal in Bezug auf die Juden in Deutschland. Es wird deutlich, dass gerade in einer Zeit, in der sich deutsche Muslime gelegentlich mit den Juden im Holocaust identifizieren, diese Identifizierung in den jüdischen Gemeinden Deutschlands problematisch geworden ist; denn in den Erinnerungen der russischsprachigen Juden, die die große Mehrheit der Mitgliedschaft stellen, geht es eher um den »Großen Vaterländischen Krieg«. Laut Körber findet eine Pluralisierung des historischen Gedächtnisses der deutschen Juden statt, in dem der Holocaust in Zukunft einen niedrigen Stellenwert einnehmen mag.

Wie Körber erklärt, förderte der deutsche Staat die Einwanderung der Juden aus dem Osten, um die jüdischen Gemeinden Deutschlands zu revitalisieren, in der Erwartung, dass die russischsprachigen mit den ansässigen Juden eine Identität und Kultur teilten, ungeachtet der unterschiedlichen Herkunft, Geschichte und Sprache. Diese imaginäre Essentialisierung eines jüdischen Wesens sah die jüdische Religion als Hort der gemeinsamen Kultur.

Die Religion spielt jedoch in den heutigen jüdischen Gemeinden kaum noch eine Rolle. Wie aus Körbers Gesprächen mit Mitgliedern jüdischer Gemeinden hervorgeht, kennzeichnen interne Ungleichheit, Konflikte und Spaltungen, Widersprüche zwischen der Definition des Juden durch das jüdische Religionsgesetz und der des Staates, Überalterung und weitverbreitete Arbeitslosigkeit die Realität der jüdischen Gemeinden Deutschlands, und nicht jene imaginäre jüdische Einheit, die der staatlichen Einwanderungspolitik der neunziger Jahre zugrunde lag.

Uriya Shavit interviewte, manchmal über Monate, junge arabische Muslime in fünf Moscheen Frankfurts zu ihrer Lebensgeschichte und zum Einfluss des Internets auf ihre Identitätsbildung. Wie sich erweist, spielen muslimisch-arabische Webseiten eine wichtige Rolle in der Projektion des Images einer globalen muslimischen Nation, zu der auch Muslime in Deutschland gehören können. Doch Shavit stellt auch fest, dass sogar strenggläubige junge Muslime keinesfalls passive Konsumenten dieser Webseiten sind und deren Inhalte stets mit einer gehörigen Dosis Kritik und im Bewusstsein der geographischen Distanz lesen, die sie von Muslimen arabischer Länder trennt – verstehen sie sich doch nicht nur als arabische Muslime, sondern auch als Deutsche. Sein Fazit: wenn auch die Produzenten der Bilder einer globalen islamischen Nation geographische Grenzen zwischen Orient und Okzident ignorieren mögen, ihre deutsch-arabisch-muslimischen Konsumenten tun dies nicht. Damit zeigt Shavit nicht nur die Möglichkeiten, die das Internet als Medium von *imagined communities* bieten kann, sondern auch deren Grenzen.

Diese drei Beiträge, die sich anhand der Selbstdarstellungen von Mitgliedern der jüdischen und muslimischen Minderheiten damit auseinandersetzen, wie Imaginäres und Reales im Wechselspiel zur komplexen Identitätsformung der Juden und Muslime in Deutschland beitragen, zeigen, dass diese Identitäten stets in sich widersprüchlicher sind, als einfache soziologische und religiöse Formeln offenbaren mögen.

In seiner Gesamtheit illustriert und analysiert dieses Jahrbuch auf vielfältige Weise, wie die Wechselbeziehungen zwischen Mehrheit und Minderheiten auf beiden Seiten ein vieldeutiges Selbstverständnis schaffen, das immer mehr Elemente enthält, als es auf den ersten Blick erscheinen mag, und das sich immer auf komplexe Weise im Spannungsfeld Orient–Okzident positioniert. So wird untersucht, wie die Präsenz von Juden und Muslimen in Deutschland im Bewusstsein aller, die in dieser Begegnung involviert sind, eine doppelte Herausforderung darstellt. Zum einen zwingt diese Begegnung die Minderheiten, Wege der Integration, Anpassung oder Absonderung zu suchen, die es ihnen erlauben, entweder ihre traditionelle Identität innerhalb einer modernen deutschen Gesellschaft beizubehalten oder eine neue, ihrer Auffassung der abendländischen Moderne entsprechende Identität durch wechselseitige Beziehungen – oder ablehnende Reaktionen – zu entwickeln

bzw. anzunehmen. Zum ändern nötigt die Präsenz von Juden und Muslimen in Deutschland, die sich als säkular oder christlich – oder beides – definierende Mehrheit, sich mit der Anwesenheit und Zugehörigkeit von Menschen, Gebräuchen und kulturellen Institutionen auseinanderzusetzen, die ihr fremd erscheinen, ohne dabei ihr Selbstverständnis als westliche und moderne, das heißt aufgeklärte, tolerante und demokratische Nation aufzugeben. Dass dieses abendländische Selbstverständnis stets zumindest zwei einander widersprechende und doch eng miteinander verzahnte Konsequenzen hat, nämlich eine universalistische und partikularistische, oder eine schützende und begrenzende, kommt vielfach zur Sprache. Dass diese Dualität sich immer wieder neu und anders artikuliert, verdeutlichen die Fallstudien.

Gleichzeitig kann aber auch aufseiten der Minderheiten eine doppelte Positionierung wahrgenommen werden, in der sie sich zugleich als dem Abendland zugehörig und in ihm voll berechtigt verstehen und zeigen, sich aber dennoch als Andere sehen und präsentieren. Hier offenbaren die Fallstudien und Gespräche, dass das Bewusstsein von Zugehörigkeit und Anderssein stets auf einer Mischung von Imaginärem und Realem, Aktuellem und Vergangenen, Eigenem und Anderem, Historischem und Fiktivem beruht. Die Legierung dieser Mischung jedoch ist stets neu und immer anders.

José Brunner und Shai Lavi, Herbst 2008