

Jamal Malik

Der Neue Nahe Osten: Der Islam und Europa

Der Titel suggeriert Unterschiedliches bei verschiedener Intonation: Der Islam **und** Europa, Der **Islam** und Europa, **Der Islam**? und Europa? Einerlei, was zum Ausdruck kommen mag oder sogar intendiert ist, zumindest stehen der Islam und Europa als gleichwertige Variable neben einander. Oder doch nicht? Impliziert der Titel etwa auch die weit verbreitete Furcht vor dem Islam? Sind Islam und Europa Gegensätze oder ergänzen sie sich? Was hat Europa – ein Kontinent mit einer scheinbaren weltgeschichtlichen Sonderstellung, wie uns Max Weber versichert – denn mit der Religion Islam, die sich über mindestens drei Kontinente erstreckt, zu tun? Oder befindet sich der Islam nicht schon mitten in Europa? Und überhaupt, gibt es den Islam, oder welcher Islam ist gemeint? Welchen Islam meinen die Gläubigen dieser Weltreligion?

Tatsache ist, dass der Islam in Europa einen schlechten Leumund genießt, und dies nicht nur seit 11/9. Dies ist besonders dort der Fall, wo der Grad der Unwissenheit hoch ist. Islam dient oft als Projektionsfläche für die eigenen Ängste, als Ort, an den man negative Bestandteile der eigenen Kultur verbannen kann. Das Nicht-Wissen erlaubt nämlich die Konstruktion einer anderen Welt, der islamischen; diese Konstruktion stimmt freilich mit deren Realität kaum überein. Aber gerade deshalb erlaubt sie eine Trennung zwischen 'uns' und den 'anderen', von innen und außen, die nicht verwischt werden darf und eine Abgrenzung und Festigung der eigenen westlichen Identität sichert. Auf Nachbarschaftsebene befragt, wird Islam hingegen mehrheitlich positiv bewertet.

Schon ein kurzer Blick auf die Lehrpläne in europäischen Schulbüchern ist entlarvend, wenn die Arbeitsgruppe der Herbert-Quandt-Stiftung feststellt, dass der Präsenz von Juden und Muslimen in der Geschichte Europas entweder gar nicht oder zu wenig Rechnung getragen wird. Folglich werden Juden und Muslime schon an sich als fremd und problematisch betrachtet, was wiederum zur Folge hat, dass die Erwähnung von Juden und Muslimen im Laufe der europäischen Geschichte zum Großteil im Kontext von Konfliktsituationen erfolgt. In den Lehrplänen wird, so weiter, die Präsenz von Muslimen in Europa zum einen „auf die kurze Zeit der Ausbreitung des Islam, der Kreuzzüge im Mittelalter und auf das kriegerische Vordringen des Islam beschränkt, in der die Muslime als 'Aggressoren' vorgestellt werden“. Zum anderen beschäftigt man sich mit Muslimen in der Gegenwart, einer Epoche, „die gleichermaßen unter kämpferischen Vorzeichen steht – und in der Muslime entweder als Immigranten behandelt werden und daher 'integriert' werden müssen, oder in der sie als 'Fundamentalisten' und 'Terroristen' begriffen und ausgegrenzt, wenn nicht gar bekämpft werden sollen.“ Die einzelnen Traditionen würden gesondert betrachtet und die gegenseitigen lokalen Einflüsse weithin übersehen. Auf diese Weise begreife man tendenziell die Fremdheit der verschiedenen Gruppen, neige aber zur Vereinheitlichung.¹

Analog dazu gibt es offenbar Bemühungen, die Mehrstimmigkeit der Muslime zu reduzieren, sowohl unter Muslimen selbst als auch unter den Residenzgesellschaften, die versuchen, nur jene Muslime anzusprechen, mit denen sie einen wie auch immer gearteten Dialog führen können. Aber wie führt man einen Dialog – zumal einen gleichberechtigten – mit einer Religion, die in eine Vielzahl von Erscheinungsbildern zerfällt, kein gemeinsames Oberhaupt kennt, sich in verschiedenen Kontexten überlappend und ergänzend mit lokalen Glaubensformen vereinigt hat und diverse hybride Formen und ebenso viele ‚Reinformen‘ hervorgebracht hat? ‚Den Islam‘ gibt es doch offenbar so wenig wie feststeht, dass alle Muslime, wenn gefragt, notwendiger Weise ihre Religion zu ihrem primären Identitätsmerkmal erwähnen würden. In der Wendung vom ‚Dialog mit dem Islam‘ wird zumindest deutlich, dass man sich seinen Diskussionspartner erschafft. Und spätestens seit Marcel Mauss wissen wir, dass das Andere nur aus dem Archiv des Selbst konstruierbar ist. Im Umkehrschluss heißt dies: wir müssten ebensoviel über die nicht-muslimische(n) Diskussionspartei(en) wie über die imaginäre(n) Partei(en) der Muslime wissen. Zu fragen wäre daher, welche Mechanismen der Projektion und Autosuggestion bei der Erschaffung des muslimischen Anderen eine Rolle spielen und wie die muslimischen Seiten darauf reagieren bzw. sich die muslimischen Gegenprojektionen gestalten.

¹ Siehe Lisa Kaul-Seidman, Jorgen S. Nielsen und Markus Vinzent: *Europäische Identität und kultureller Pluralismus: Judentum, Christentum und Islam in europäischen Lehrplänen. Empfehlungen für die Praxis*, Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung 2003, Zitat p. 22.

Mit den Bemühungen um Dialog ist seit 11/9 auch eine geradezu alarmierende Intervention in die akademische Freiheit zu beobachten, insbesondere in den Orient- und Islamwissenschaften. Die US-Regierung versucht auch, den Krieg der Ideen im Nahen Osten voranzutreiben, etwa durch forcierte curriculare Reformen in formalen und religiösen Schulen nicht nur der islamischen Welt.² Die Reformen stoßen auf harten Widerstand der Islamisten, die dies als Angriff auf die nationale Souveränität begreifen. Diese und ähnliche Prozesse haben freilich Rückwirkungen auf Muslime in Europa.

Hier wie dort ist der Islam breit gefächert, sein buntes Gesicht lässt sich selbst in einer Stadt wie Erfurt erkennen. Muslime wurden aus der post-kolonialen Welt als zeitlich begrenzte Arbeitskräfte angeworben, um das vom Zweiten Weltkrieg zerstörte Europa wiederaufzubauen. Dieser erste Schub wurde durch die Ölkrise Anfang der siebziger Jahre zwar verlangsamt, die Arbeiter aber blieben aus verschiedenen Gründen in Europa und holten ihre Familien nach. Bald folgten politische Asylsuchende. Europäischen Mehrheitsgesellschaften reagierten darauf mit unterschiedlichen Reglementierungsmaßnahmen. Dadurch avancierte der Islam zur öffentlichen Sache, man begann, vom „Islamischen Faktor“ in der europäischen Politik und Wirtschaft zu sprechen. Dies ging Hand in Hand mit politischer Unruhe in den muslimischen Staaten selbst, sowie mit rassistischen Übergriffen in Europa und einer restriktiven Ausländerpolitik, aber auch mit der Artikulationsfreudigkeit der zweiten und dritten Generation der Migrantenkinder. Die Rushdie-Affäre und die Kopftuchdebatte brachten den Islam dann endgültig auf die Tagesordnung.

In den 90er Jahren kam es zu einem erneuten Zustrom muslimischer Einwanderer nach Europa. Die gespannte politische Lage auf dem Balkan, der Zusammenbruch der Sowjetunion und die Spannungen im Nahen Osten hinterließen ihre Spuren.

Unter diesen Bedingungen wurde eine gezielte Einwanderungspolitik gefordert, aber Europa gelang es nicht, eine solche zu entwickeln, und dies zu einer Zeit, als die europäische Integration die politische Dimension der nationalen Identitäten zu schwächen, und die traditionellen Nationalstaaten sich allmählich aufzulösen scheinen. In diesem Kontext sucht man verstärkt den Islam als Verhandlungspartner, aber wie kann man mit einer Religion verhandeln, deren Vertreter national, ethnisch und theologisch verschieden sind, aber dennoch über eine transnationale muslimische öffentliche Sphäre (ummah) miteinander verbunden zu sein scheinen?

Die Muslime reagieren auf ihre Diaspora-Erfahrungen mit dem ihnen bekannten - islamischen - Repertoire, durchaus in einem kreativen Akt der Selbstreflexion. Die Aushandlungsprozesse variieren verständlicherweise je nach Status und gesellschaftlicher Zugehörigkeit. Die Debatten drehen sich um den Grad der Freiheit und Möglichkeit kultureller und religiöser Verschiedenheit, die die Muslime in einem offensichtlich säkularen und pluralen Europa leben können. Die diversen Kontroversen sind bestimmt von der Anerkennung muslimischer Organisationen als Körperschaft öffentlichen Rechts, der Anerkennung islamischen Religionsunterrichts, des öffentlichen Gebetsrufes oder des Tragens von Kopftüchern in Schulen. Das herausragende Merkmal dabei ist das zunehmende Selbstbewusstsein unter Muslimen im national-religiösen Deutungskampf in Europa, wobei die Antworten der Muslime sowohl durch Kultur ihrer Altländer als auch durch die politische Kultur der jeweiligen Aufnahmegesellschaft geprägt sind. Dies lässt sich u.a. am Beispiel des islamischen Rechts illustrieren.

Das islamische Gesetz gründet auf gesellschaftlichen Praktiken und Konventionen des von Rechtsgelehrten ausgelegten Rechts (die Sharia). Aus langen Debatten der Gelehrten hervorgegangen, entstand ein Konsens, der flexibel genug ist, den Islam in verschiedenen Zusammenhängen zu leben, so dass sich eine zentrale Lehrinstitution erübrigt. Neben den islamischen Rechtsgelehrten erließen die Herrscher auch Anordnungen und Gesetze, so dass die Sharia sehr weit und oft zu ihren Gunsten ausgelegt werden konnte, die Gültigkeit der Sharia allerdings nicht in Frage gestellt wurde. Durch die muslimische Geschichte hindurch galt die Sharia also kaum allein. Als durch den Einfluss des europäischen Kolonialismus auch Gesetze europäischer Herkunft übernommen wurden, stand die Sharia zur Disposition. Demgegenüber forderten islamische Reformer des späten 19. und 20. Jahrhunderts, die Sharia an moderne Lebensbedingungen anzupassen, ja sie wollten sie sogar zur alleinigen Richtschnur privaten Handelns und öffentlicher Ordnung machen, eine Forderung, die Islamisten gerne umgesetzt sehen.

² Auf diesen Vorwurf reagierte auch die Islamic Educational, Scientific and Cultural Organisation, als sie im Feb 2004 die Korrelation zwischen Schulcurricula und Terrorismus ablehnte. Siehe auch Beshara Doumani: „Academic Freedom Post-9/11“, in: *ISIM Review* 15 (2005), pp. 22f.

Mit ähnlichen Forderungen sind Muslime auch in der Diaspora konfrontiert. Nun sieht das klassische islamische Rechtssystem aber eine muslimische Diaspora nicht vor, es gibt keine einheitliche islamische Diaspora-Norm. Um nun die Minderheitensituation islamisch zu organisieren, werden zentrale Begriffe der islamischen Terminologie, wie etwa Gebiet unter islamischer Herrschaft und ein Gebiet der Nicht-Muslime, welches unter Berücksichtigung der damaligen Umstände „Gebiet des Krieges“ genannt wurde, sowie das Kalifat und Religionsgemeinschaft uminterpretiert, erweitert und neu gedeutet.

Integrationismus

So etwa die Vorstellung, der Islam schreibe Muslimen vor, sich den Verhältnissen ihres Lebensmittelpunktes unterzuordnen, wenn dieses System ihnen die Ausübung ihrer religiösen Pflichten problemlos ermöglicht. Diese Unterordnung verlange Anerkennung staatlicher Verfassungsgrundsätze in der Residenzgesellschaft.³ Ganz offensichtlich soll mit dieser Forderung die wirkungsmächtige nach-muhammadanische Zweiteilung der Welt, die den Mythos der Rückkehr der Migranten rationalisieren half, aufgehoben werden.⁴ Gemäß der neuen Perspektive ist Europa Gebiet der Glaubensbezeugung: der individuellen und inneren Dimension, nämlich der Bezeugung des Glaubens vor Gott, entspricht die kollektive und gesellschaftliche Dimension, nämlich das Zeugnis vor den Menschen, sozusagen als Ausdruck aktiver Präsenz eines Muslim in einer Gesellschaft.⁵ Staatsbürgerschaft, individuelle Rechte und die Identifikation mit der Nation werden dabei offensichtlich verschränkt. Allerdings fordern solche Positionen - wie die von Tariq Ramadan - weiterhin eine spezifische, nicht übersehbare islamische Identität. Dies mag die Instrumentalisierung religiöser, islamischer Symbole für die Codierung nationaler Identität im säkularen Rechtsstaat - als staatliches Rationalisierungs- und Disziplinierungsprojekt von Religion sozusagen - erschweren.⁶ Die dezidierte Forderung nach einer islamischen Identität mag demgegenüber u.a. darauf zurückzuführen sein, dass das strenge Befolgen der Sharia für ein Leben in der Migration zusehends zurückgewiesen wird. Man beansprucht zunehmend das innere Gericht als individuellen Maßstab. Zu dieser „Protestantisierung des Islam“ gehörte freilich auch die Überlegung, dass weder die Moderne monopolisiert werden kann, noch der Weg vorbeiführt an hermeneutisch-kritischen Fragen an den heiligen Text; auch kann die Zugehörigkeit zum Islam nicht länger als Maxime für Gottes Barmherzigkeit und Eintritt ins Paradies gelten. Dies ist umso wichtiger, wenn Muslime für einen wie auch immer gearteten liberalen Euro-Islam plädieren, der sich scheinbar problemlos in das europäische Projekt eingliedern ließe. Demgegenüber stehen Informationsdienste muslimischer Staaten, sozusagen als langer Arm des Propheten.⁷ Die drei „Ts“: Telekommunikation, Tourismus und Television, stellen die Beziehungen zu den Heimatländern her und festigen, wodurch Muslime Teil eines neuen transnationalen Islams werden.

Um diesen transnationalen Islam entzündet sich eine rege Debatte, besonders im Bereich des Rechtswesens, wenn ein islamisches Minderheitenrecht gefordert wird.⁸ Dieses soll in und aus den gesellschaftlichen Praktiken begründet werden. Variieren könne die Auslegung freilich je nach liberal-multikulturellen oder assimilatorischen Tendenzen der Residenzgesellschaft. Die Probleme, die bei fehlender Kongruenz beider Rechtssysteme entstünden, weil beide eben autoritativ sein wollten, schlugen sich nieder etwa in der Kopftuchproblematik. Die soziale Praxis der Muslime entspricht dann nicht dem europäischen Normensystem.

³ Tariq Ramadan. *To be a European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester 1999, pp. 172f.

⁴ Zumal diese Zweiteilung schon lange keine funktionierende rechtliche Konstruktion der islamischen Jurisprudenz mehr ist, sie allerdings den neo-orientalistischen Diskurs prägt. Laut diesem Diskurs lehne der Islam wegen seiner Betonung auf universalen spirituellen Egalitarismus die Legitimation politischer Autorität ab und usurpiere die Fähigkeit des Staates, sich als eine starke zusammenhängende Einheit zu etablieren. Laut dieser Anschauung gebe es im Islam auch keine Zivilgesellschaft.

⁵ Ramadan: *To be a European Muslim*.

⁶ Dazu siehe die Analyse von Matthias König: „Islamische Minderheiten in Westeuropa. Eine Herausforderung des säkularen Rechtsstaats?“, in: Thorsten Gerald Schneiders und Lamya Kaddor (Hrsg.): *Muslime im Rechtsstaat*, Münster: LIT 2005, pp. 33-46, hier p. 36.

⁷ Vgl. etwa die Ausführungen von Tariq Ramadan: „Europäische Staatsbürger islamischer Konfession“, in: *Le Monde diplomatique*, Beilage der tageszeitung vom 16. Juni 2000, pp. 16-17.

⁸ Vgl. etwa Taha Jabir al-Alwani: *Towards A Fiqh For Minorities: Some Basic Reflections*, Richmond 2003; Muhammad Khalid Masud: „Islamic Law and Muslim Minorities“, in: *ISIM Newsletter* 11 (2002), p. 17:

Das Problem wird offensichtlich dadurch dramatisiert, dass die Produzenten der muslimischen Normen zugleich von sozialen Normen ihrer alten und neuen Heimat beeinflusst werden. Nur eine disziplinierte Rückkopplung der legalen Norm an den jeweiligen sozialen Kontext kann aus dieser Aporie führen. Und nur dies könne den europäischen Muslimen helfen, Ideale der Sharia wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit im europäischen Rahmen wieder zu entdecken und neue, eigene Wege eines Minoritäten-Rechts innerhalb des europäischen Verfassungsrahmens zu entwickeln. Bei Konflikten beider Normensysteme müssten dann auch schmerzhaft Kompromisse erfolgen, wenn die muslimischen Gemeinschaften ihrer sozialen Isolation entkommen und eine islamische Identität bewahren wollten.

In Erweiterung dieser vorsichtig formulierten Ideen eines Minderheitenrechts sprechen andere vom Konzept der *Sharia minorité*, wie es beispielsweise der aus Marokko stammende Franzose Tareq Oubrou, ein Naturwissenschaftler und zugleich Imam, entwickelte.⁹ Um die Kompatibilität des Islam mit den französischen laizistischen Verhältnissen einer säkularen Demokratie herzustellen, wird der Wirkungsgrad islamischer Normativität, also der Sharia, eingeschränkt. Gleichzeitig wird Religion stärker in den säkularen Bereich einbezogen. Nur durch diese Einbeziehung der Sharia sei ein französisches Identitätsgefühl der Muslime in ihrer islamisch rechtlichen Ausnahmesituation zu entwickeln.¹⁰ Oubrou teilt Islam in drei Einheiten: Doktrin, Gesetz und Gnosis. Die Sharia teilt er sodann in drei Relativitätsgraden auf. Im ersten wird die Sharia in drei Sphären unterteilt: den Kultus (*fiqh al-ibadat*), die Moral (*al-akhlaq*) und das Recht (*fiqh al-mu'amalat*). Diese Unterteilung stelle den ersten Relativitätsgrad der Sharia dar. Sodann sei das islamische Recht dem französischen unterzuordnen, indem rechtliche Streitfälle von Muslimen wie Scheidung oder Erbschaft unter Anwendung von islam-rechtlichen Fiktionen (*fiqh al-hiyyal*) auf das französische Recht verweisen sollten. Diese Möglichkeit der Rechtsfiktion ist der Kasuistik des islamischen Rechts geschuldet, die fallbedingte Regelungen durch ein Rechtsgutachten (*Fatwa*) gestattet. Infolgedessen würde das muslimische Recht aus der Sharia herausdestilliert, und die Sharia wäre auf ihre moralische Dimension gewissermaßen „ethisiert“. Diese Inkorporation des französischen Rechts in das Verfahren islamischer Legalistik repräsentiere den zweiten Grad der Relativität der *Sharia minorité*.

Das zentrale Instrument zur Realisierung dieser Aufgabe der Adaption und Relativierung islamischen Rechts sei die Fatwa, das Rechtsgutachten. Der Mufti solle die Fatwa nutzen, um islamische Prinzipien den Umständen gerecht anzupassen. Dies sei die dritte Stufe der Relativität der sharia. Mit Hilfe der Fatwa als zentralem Element soll also islamische Normativität an die sozialen und kulturellen Fundamente der säkularen Gesellschaft angepasst werden. Daher sollte der die Fatawa produzierende Mufti in der jeweiligen Gesellschaft sozialisiert sein und über landspezifisches Wissen verfügen. Dabei könnten seine Fatawa einerseits nationaler / öffentlicher oder lokaler / privater Natur sein, da sie den sozialen und legalen Kontext reflektierten und beurteilen sollten. Andererseits können sie positiv durch Artikulation Stellung nehmen in einer Problemlage oder negativ ausfallen, indem sie darüber schweigen. In jedem Falle aber sollten die Fatawa den sozialen und legalen Zusammenhang spiegeln. Eine Fatwa mit Geltung für Europa müsste daher auch spezifisch in Europa und für den europäischen Kontext verfasst sein.

So innovativ diese Gedanken zur Integration auch sein mögen, sie manövrieren zwischen Assimilation und muslimischer Identität, und sie legen Muslime primär auf ihre Religion fest, anstatt die Vielseitigkeit der multiplen korporativen Identitäten zu würdigen.

So auch die kontrovers diskutierte Islamische Charta vom Feb. 2002 des Zentralrates für Muslime in Deutschland (ZMD), die unter maßgeblicher Mitwirkung deutscher Konvertiten entstand.

In 21 Paragraphen wird der aktive Beitrag der Muslime am Gemeinwohl gefordert, die lokale Rechtsordnung und die gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung Deutschlands, sowie der religiöse und Parteienpluralismus und sogar der Religionswechsel anerkannt. Das Staatskirchenrecht wird begrüßt und der *Ijtihad*, also das selbständige *raisonnement*, gefördert, weil die Diaspora als Lebensmittel-

⁹ Im Jahre 1959 in Agadir / Marokko geboren, emigrierte Oubrou als Erwachsener nach Frankreich, um seine Studien in Medizin und Biologie nachzugehen. Als charismatische Persönlichkeit begann er früh als Imam in Moscheen zu arbeiten und wurde im Jahre 1991 in Bordeaux an der al-Huda-Moschee als hauptamtlicher Imam für das Leiten des Gebets und das Ausrichten der Khutbah verpflichtet. Neben seiner Tätigkeit finden unter seiner Ägide Imam-Training-Seminare statt und zugleich pflegt er intensive Gespräche mit Journalisten und Wissenschaftlern. Sein Konzept der *Sharia minorité* wurde 1998 nach längeren Konsultationen erstmals publiziert und liegt seit 2004 als Essay vor. Vgl. Alexandre Caeiro: „An Imam in France: Tareq Oubrou“, in: *ISIM Review* 15 (2005), pp. 48-49.

¹⁰ D.h., Religion wird in das staatlichen Rationalisierungs- und Disziplinierungsprojekt einbezogen.

punkt akzeptiert wird. Aber der Charta unterliegen auch dogmatische Unfehlbarkeitsansprüche und koranischer Letztgültigkeitsanspruch (§ 4).¹¹ So muss die Bejahung des Pluralismus (§ 11) und des Religionswechsels auf die Grenzen des Apostasieverbotes stoßen, was einen Dialog zwischen Gleichen verhindert.

Andere kollektive Integrationsangebote schlagen sich in Form von Repräsentanzmodellen nieder; sie spiegeln spezifische Formen staatlicher Religionspolitik wider.¹² In Österreich, Frankreich, Belgien und Spanien wurden schon mehr oder weniger erfolgreich agierende öffentliche Repräsentanzinstitutionen nach ihrer jeweiligen Rechtsordnung und –tradition installiert. In Großbritannien und Deutschland hingegen vertreten privatrechtliche Vereinigungen und Dachverbände die muslimische Minderheit in ihren religiösen Belangen, in Frankreich ist dies zentral gesteuert. Alle Institutionen können jedoch lediglich als repräsentativ für eine frommere, organisierte Minderheit der Muslime betrachtet werden. Sie spielen aber eine nicht unbedeutende Rolle in den nationalen Deutungskämpfen, so etwa in Frankreich.

In Frankreich gibt es wenig Raum für Gruppenrechte, stattdessen wird eine homogene und zentralistische Kultur innerhalb der Grenzen der Nation gefordert. Die postulierte Gleichheit in einem solchen „etatistisch-republikanischen“ Modell schlägt sich in der Idee der Assimilation nieder, die wiederum in der Ablehnung des Andersseins des Anderen gründet. Der im April 2003 von Staats wegen konstituierte „französische Rat des muslimischen Kultes“ (Conseil Français du Culte Musulman, CFCM) mag den zentralistischen französischen Gleichheitsansatz untermauern. Allerdings werden durch den Rat nur religiös engagierte Muslime (ca. 20%) der vier bis fünf Mio. Muslime erfasst, weil seine Wahl über Moscheen erfolgt. Im Vordergrund der Arbeit stehen Konstruktion von Moscheen, Gräber auf Friedhöfen, die Organisation religiöser Feste, Bestellung von Seelsorgern in öffentlichen Anstalten und die als bedeutend eingestufte Ausbildung von französischen Imamen. Auch die im März 2005 begründete ‚Stiftung für den Islam in Frankreich‘ hat ähnliche Aufgaben. Ob durch solche Maßnahmen der avisierte gesellschaftliche Wettbewerb geordnet verläuft und zur Herausbildung des Allgemeinwohls führt, bleibt abzuwarten.

Im Gegensatz zu Frankreich besteht in Großbritannien weitgehende Autonomie der lokalen Administration mit partikularen Rechten; lokale Besonderheiten und Gewohnheitsrechte werden in diesem liberalen Modell gewürdigt. Eine solche inegalitäre Kultur bedarf der Wahrung der Unantastbarkeit des Einzelnen, auf deren Grundlage sich der Pluralismus von Lebensstilen entfalten kann. Nicht staatliche Intervention, sondern gesellschaftliche Auseinandersetzung soll den Konsens herbeiführen. Daher ist es allen Religionen gestattet, sich privatrechtlich zu organisieren. Mit dem ‚muslimischen Rat Großbritanniens‘ (MCB) erfolgte im Jahre 1997 die Gründung eines all-muslimischen Dachverbands. Er repräsentiert mehr als 250 Organisationen (von mehr als 1200 Moscheenorganisationen). Mit dem Rat verfügen die circa zwei Mio britischen Muslime zwar nicht über eine Körperschaft, aber über eine bedeutende Vertretung in religiösen Fragen gegenüber dem Staat und der Gesellschaft.

In Deutschland sind die Hunderten von Gemeinden der 3,4 Mio Muslime lediglich als Vereine organisiert. Diese sollen Rahmenbedingungen, Überschaubarkeit und Berechenbarkeit in einem staatskorporatistischen Modell ermöglichen. Der Entwicklung in Deutschland zu einer allgemeinen Repräsentanzinstitution der Muslime wurde wegen der Heterogenität und mangelnder Konsensfähigkeit der wenig repräsentativen Vereine kein Erfolg beschert. Die angedachte Entstehung einer muslimischen Körperschaft des öffentlichen Rechts könnte Abhilfe schaffen. Aktuell diskutieren jedoch Dachverbände über neue Strukturen der Repräsentanz des Islam in Deutschland. Bis Ende des Jahres 2005 soll ein Konzept für demokratisch-föderale Strukturen vorliegen.¹³ Der hochgeschätzten Effizienz des Staates ist auch die Schaffung der Muslimischen Akademie im Juni 2004 zu verdanken. Als ein Forum für Begegnung und Austausch sieht

¹¹ Siehe dazu auch Jamal Malik: „Nationale und religiöse Fremd- und Selbstbilder: Muslime in Deutschland“, in: Dieter Langewiesche and Heinz-Gerhard Haupt (eds.): *Nation und Religion in Europa*, Frankfurt a.M.: Campus (2004), pp. 281-302.

¹² Vgl. dazu Werner Schiffauer: *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, pp. 36-48, und Matthias König: „Islamische Minderheiten in Westeuropa“.

¹³ Die Möglichkeit einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ist im Grundgesetz als Mittel zur Erleichterung und Entfaltung der Religionsfreiheit festgelegt. Zahlreiche muslimische Verbände und Vereine haben schon einen Antrag gestellt, der aber jedes Mal abgelehnt wurde. Eine Körperschaft genießt zahlreiche Privilegien, u.a. die Erhebung von Steuern, das Anbieten von Seelsorge in öffentlichen Anstalten und des Religionsunterrichts. Auf Grund ihrer Dienstherrenfähigkeit kann sie öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse begründen und eigenes Recht setzen sowie durch Widmung kirchliche öffentliche Sachen schaffen. Darüber hinaus genießen Körperschaften steuerliche Begünstigungen und bauplanungsrechtliche Rücksichtnahme.

die Akademie ihre Aufgaben in der Förderung von gesellschaftlichen Diskursen über Fragen der sozialen und politischen Partizipation von Muslimen und des intra- und interreligiösen Dialogs. Die neuerliche Begründung des Lehrstuhls für islamische Theologie an einer deutschen Universität soll die in Verruf geratene private islamische Religionsunterweisung transparent machen.

Eskapismus

In anderen Kontexten wird der Deutungskampf erst gar nicht ausgetragen. Da die meisten in Europa lebenden Muslime aus vorwiegend ländlichen Regionen stammen, neigen sie dazu, tradierte Verhaltensweisen und Strukturen ihrer Heimat in der Residenzgesellschaft zu reproduzieren. Sie verhalten sich tendenziell politisch quietistisch. Unter ihnen kann man auch eskapistische Züge, d.h., die Schaffung einer Ersatzkultur erkennen, die allerdings schwer zu quantifizieren ist. Dazu gehören etwa kriminelles Bandenverhalten, aber auch mystische Orden, die ein reichhaltiges Angebot an institutioneller und spiritueller Möglichkeiten bieten.

Isolationismus und Radikalisierung

Radikalisierung ist eine weitere Form im Deutungskampf. Sie ist nicht das Ergebnis einer inhärenten Unbeweglichkeit in der Kultur muslimischer Immigranten, sondern scheint eher die Konsequenz einer Entkulturationsprozess zu sein. Es wird also versucht, eine reine, pure Religion außerhalb der traditionellen und der westlichen Kulturen zu schaffen. Biographisch lässt sich dies gut nachvollziehen: Unter radikalen Individuen und Gruppen findet sich kaum ein Vertreter des traditionellen Islam, sondern vornehmlich jene, die sich tendenziell fernhalten von den traditionellen Zentren und Diskurszirkeln der Muslime.

Vereinzelung im Bereich der Religion, Hang zur Autodidaktik, Generationsspannungen, Auflösung und Ablehnung jeglicher Autorität und Familienbeziehungen und geringe Sozialisation innerhalb der eigenen religiösen oder auch ethnischen Gruppierung zeichnen diese Menschen genauso aus wie der Bezug auf ein nicht historisches abstraktes imaginatives Modell des Islams. Es fehlt an einer Gemeinschaft, die in einer Kultur oder Gesellschaft Wurzeln gefasst hat. Stattdessen wird die Existenz der virtuellen Gemeinschaft von Gläubigen abhängig gemacht von Taten und Verhalten. Blasphemie und Apostasie werden mit aller Härte sanktioniert. Religion setzt neue Grenzen, die allerdings nicht mit einer geographischen Region korrespondieren, sondern vielmehr im Kopf und in Form von Diskursen arbeiten. Die Grenzen sind nicht territorial gebunden und sie müssen permanent debattiert werden, weil sie eben erfunden und nicht stabil sind. Meinungsführer stammen nicht selten aus den Reihen der jungen, intellektuellen und aufstrebenden Nachkommen der Einwanderer. Erfahrungsgemäß neigen Akademiker wegen der ihnen zur Verfügung stehenden objektiven Möglichkeiten dazu, sich in die Aufnahmegesellschaft hineinzubewegen, weil ihnen Aufstiegschancen in Aussicht gestellt werden. Auf erfahrene Diskriminierung können sie mit einem radikalen Differenzdiskurs reagieren.¹⁴ Dieser Differenzdiskurs kann sich niederschlagen etwa in der Forderung nach territorialer Entgrenzung der Ummah (der islamischen Gemeinde), oder in der Forderung nach Auswanderung (hijra) - gemeint ist hier eher die psychische Auswanderung; oder in der Forderung nach einem Kalifat und einem umgekehrten millet-System, d.h. einer Parallelgesellschaft, in der jede Religionsgemeinschaft das Recht hat, ihre gesamtes Leben auf ihre Religion auszurichten. Sie fordern kollektive Autonomierechte im Familien- und Erbrecht. Die „Stellungnahme zur „Islamischen Charta“ und Appell an alle Muslime und wahrheitssuchenden Menschen“ „einer Gruppe von Muslimen“ vom 12. Juni 2002 kann als solch eine Reaktion gelten: Gegen den angeblichen politischen Opportunismus und Pragmatismus des Zentralrates sieht die Gruppe junger Muslime den Islam als eine „kompromisslos monotheistische Religion“, die keinen Mittelweg akzeptiere. Muslime seien eine eigene und einzige Ummah, die die Verhältnisse in der Diaspora nicht akzeptierten. Statt sich fremdes Gedankengut anzueignen, müssten Muslime sich aus der islamischen Terminologie selbst heraus definieren. Schließlich sei der Islam „wesensverschieden“ zu allen anderen Religionen.¹⁵ Die Gesetzgebung läge bei Gott allein, den Menschen als normativen Maßstab zu denken sei irreführend.

¹⁴ Vgl. dazu Werner Schiffauer: „Im Problem das Potenzial sehen“, in: *taz*, 1.2.2002, pp. 3-4.

¹⁵ Populistische Positionen von Islamfeinden sind nicht weit davon entfernt: Islamisierung Deutschlands!

In eine ähnliche Richtung weisen Boykottaufrufe hiesiger Wahlen. Ob allerdings diese und ähnliche islamistisch avantgardistischen Stimmen durch Kriminalisierung in den Griff zu bekommen sind, ist politisch mehr als fraglich. Denn mittelfristig wird es ihre Abwanderung in den Untergrund fördern und zu größeren Problemen führen, insbesondere, wenn sich diese Gruppen mit rechtsextremen und antisemitistischen Kräften verbinden.

Aussicht

Diese und ähnliche Positionen sind Ausdruck eines breiten Spektrums islamischer kultureller Artikulation und sie sind in ihren jeweiligen Kontexten zu verstehen. Diese Vielfältigkeit ist gegeben, weil die Sharia eine Flexibilität zulässt, die große Autonomie ermöglicht. Wenn also auf die viel gestellte Frage „Was sagt der Islam dazu?“ geantwortet werden soll, so müssen stets zwei Ebenen berücksichtigt werden: zum einen die in bestimmten normativen Texten gegründete islamische Lehre und zum anderen die Auslegungen der Muslime, die in verschiedenen Zusammenhängen stehen.¹⁶

Die Grundlage für muslimische integrationistische, eskapistische oder gar isolationistische Äußerungen ist daher nur bedingt in den Islamquellen zu finden. Die Feststellung, es sei vielmehr die gesellschaftliche Realität, die verschiedene Positionen begründet und die in religiöse Symbolik gekleidet wird, ist banal. Bedenkt man aber, dass vor noch gar nicht langer Zeit solche Forderungen mittels nationalistischem oder marxistischem Vokabular ausgedrückt wurden, heute aber kulturalistisches, ethnisches oder religiöses, sprich islamisches Repertoire vorgezogen wird, so deutet dies auf einen zunehmend konfessionalisierten Diskurs hin. Die zugrunde liegenden Probleme sind indes die gleichen.

Von daher reicht es nicht, die Konstruktion des Muslimischen Anderen nur auf der Grundlage von Texten allein vornehmen und gar verstehen zu wollen. Der zeit- und ortsgebundene Zusammenhang der Quellen ist zentral für das Verständnis. Dadurch wird auch die Mehrstimmigkeit muslimischer Identitäten deutlich. Vorgegebene Grenzen und Standardisierungen können verschoben und erweitert werden, es kann aber auch zu einem singulären essentialistischen Diskurs kommen. Die Anerkennung der Idee pluraler oder multipler Identitäten etwa ermöglicht, die gesellschaftliche Konstruktion des Selbst und des Anderen über festgefahrene Vorstellungen hinaus zu würdigen. Denn plurale Identitäten bedeuten Ambivalenzen: Der Andere kann auch als Teil des Selbst wahrgenommen werden, rigide Dichotomien können ersetzt werden, weil die pluralisierten Identitäten an verschiedenen Schnittpunkten miteinander verwoben sind.¹⁷ Religiosität als ein Teilaspekt der corporate identity kann dann Institutionen begründen helfen und den Akteuren ermöglichen, ihre Forderungen in der Öffentlichkeit zu artikulieren. In diesem offenen Sinne gibt es Berührungspunkte zwischen dem Islam und Europa; sie stellen keine festgefahrene Entitäten dar, sie umschlingen sich auch nicht, aber sie stehen in Wechselbeziehungen. Der Islam und Europa in ihren Vielfältigkeiten sind daher auch nicht lokal begrenzt, sondern es sind Welten der Ideen und Praktiken, die aufgrund ihrer Dynamik durchaus alt-eingefahrener Vorstellungen etwa von Zentrum und Peripherie bedürfen, aber tatsächlich diese und ähnliche Ideen obsolet machen.

¹⁶ Zu den verschiedenen Positionen in der gegenwärtigen muslimischen Welt siehe die dokumentreiche Studie von Gudrun Krämer: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden: Nomos 1999.

¹⁷ Vgl. auch die Beiträge in Jamal Malik and Helmut Reifeld (eds.): *Religious Pluralism in South Asia and Europe*, New Delhi: Oxford University Press 2004.