



MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

ISLAM IN EUROPA –

Eine diskursanalytische Untersuchung der Ansätze von
Bassam Tibi und Tariq Ramadan

verfasst von / submitted by

Mag. Mag. Dr. Şenol Yağdı MA MSc

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 676

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Arabische Welt: Sprache und
Gesellschaft

Betreut von / Supervisor:

Dr. Philipp Bruckmayr

Abstract

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist die kritische Auseinandersetzung mit zwei divergierenden Konzeptionen eines Islam im europäischen Kontext: dem Begriff des „Euro-Islam“ von Bassam Tibi und dem Identitätsdiskurs bei Tariq Ramadan. Die unterschiedlichen Überlegungen der beiden Autoren mit den ihnen zugrundeliegenden Begrifflichkeiten sowie deren Argumentation werden dar- und einander gegenübergestellt und auf diese Weise kritisch eingeordnet. Es handelt sich um zwei paradigmatische Positionen, die im allgemeinen Diskurs über den Islam in Europa ihren Niederschlag finden. Für die Herausarbeitung der zentralen Gedanken und Differenzen wird eine diskursanalytische Herangehensweise gewählt, die eine Meta-Perspektive auf die Thematik erlaubt.

This thesis aims at a critical analysis of two opposing notions of Islam in a European context: the “euro-Islam” concept introduced by Bassam Tibi and the identity discourse as presented by Tariq Ramadan. The two authors’ divergent approaches, with the terminology used and the arguments brought forward for and against them, are presented and contrasted with each other, thus undergoing a critical assessment. The positions in question may be considered paradigmatic and are widely reflected in the discourse on Islam in Europe. For the elaboration of their central ideas and the differences between them, a discourse analytical approach is chosen that allows to adopt a meta-perspective on the topic.

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen bedanken, die mich während der Anfertigung dieser Masterarbeit unterstützt und motiviert haben.

Zunächst gebührt mein Dank Dr. Philipp Bruckmayr, der sie betreut und begutachtet hat, für seine hilfreichen Anregungen und die konstruktive Kritik.

Abschließend möchte ich mich bei meiner Gattin Dr.ⁱⁿ med. Maşite Yağdı bedanken, die mir mein Studium durch ihre Unterstützung ermöglicht hat und stets ein offenes Ohr für mich hatte.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	2
1 Einleitung	6
1.1 Erkenntnisinteresse und Ziel der Arbeit	7
1.2 Forschungsfrage	8
1.3 Aufbau der Arbeit	8
2 Forschungsmethode: Diskursanalyse	9
2.1 Diskurs	9
2.2 Diskursforschung	10
2.2.1 Grundbegriffe der Foucault'schen Diskursanalyse	11
2.2.2 Korpus	12
2.2.3 Auswertung	12
2.2.4 Diskursanalyse als Machtanalyse	13
2.3 Kritische Diskursanalyse	14
2.4 Diskurshistorischer Ansatz	15
2.4.1 Diskursbegriff des diskurshistorischen Ansatzes	16
2.4.2 Ideologie und Macht	17
2.4.3 Kritik	17
2.4.4 Methodologie und Analyse	17
2.5 Diskursverständnis dieser Untersuchung	19
3 Pioniere des Diskurses „Islam in Europa“	20
3.1 Euro-Islam nach Bassam Tibi	20
3.1.1 Zur Person	21
3.1.2 Grundelemente eines Euro-Islam nach Bassam Tibi	26
3.1.3 Das Konzept der Leitkultur und spätere Modifikationen	31
3.1.4 Multikulti-Romantik und die Feinde der offenen Gesellschaft	33

3.1.5	Mangelnde Aufklärung in Europa – die Trennung von Islamismus und offenem Islam	34
3.1.6	Die islamische Herausforderung und die Strategien des Islamismus	37
3.1.7	Offener Islam als Gegenkonzept zum Islamismus	43
4	„Europäischer Islam“ im Sinne Tariq Ramadans	47
4.1	Zur Person Tariq Ramadans	47
4.2	Muslimsein in Europa	50
4.3	„Verwurzelung“ der MuslimInnen in Europa	50
4.3.1	Kontextuelle Interpretation des Islam	54
4.3.2	MuslimInnen als aktive BürgerInnen	57
4.3.3	Europa als Ort der freien Religionsausübung	59
4.3.4	‚Dār aš-šahāda‘, ‚dār al-islām‘ und ‚dār al-ḥarb‘	60
4.3.5	Zeugnis für den Islam im europäischen Kontext	62
4.3.6	Die Kritik am Westen	63
4.3.7	Der Vorwurf des sinnentleerten Westens	63
4.3.8	Der Islam als Lösung der westlichen Probleme	65
4.4	Tariq Ramadan – Fundamentalist oder liberaler Reformier des Islam?	66
4.5	Der Vorwurf der interkulturellen „Doppelzüngigkeit“	67
4.6	Ramadan als dialogbereiter Reformier	70
4.7	Ramadans reformerischer Salafismus	72
5	Gegenüberstellung beider Konzepte	74
5.1	Grundelemente eines europäischen Islam und die Ausbildung einer muslimisch-europäischen Identität	75
5.2	Leitkultur vs. Dār aš-šahāda	76
6	Schlusswort	78
7	Literaturverzeichnis	80

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit zwei durchaus unterschiedlichen Konzeptionen eines Islam im europäischen Kontext¹ auseinander, die jedoch auf denselben sozialhistorischen Voraussetzungen beruhen: der Migration von MuslimInnen nach Europa. Dieser Prozess bedingt eine Transformation der (west-)europäischen Gesellschaften, die mit weitreichenden Folgen für die Funktion und die Kohäsion dieser sozialen Systeme verbunden ist. Der diesbezügliche Migrationsdiskurs setzt sich mit den damit einhergehenden Chancen und Risiken, den Konfliktfeldern und den Möglichkeiten zu deren Lösung auseinander. Am Schnittpunkt von Assimilation, Integration und Inklusion werden Theorien, Konzepte, Strategien und Programme entwickelt, deren Ziel insbesondere darin besteht zu zeigen, ob und gegebenenfalls wie sich der Islam und seine diversifizierte kulturellen Ausprägungen und Traditionen als Teil der säkularen europäischen Gesellschaften begreifen und umsetzen lassen.

Die für diese Überlegungen grundlegende Annahme besteht in der fundamentalen Gegensätzlichkeit zweier vermeintlich unvereinbarer Überzeugungssysteme, die einerseits der europäischen Aufklärung, andererseits der Religion des Islam angehören. Als Konsequenz aus dieser Voraussetzung müsse sich, so die verbreitete Forderung, nicht nur der Islam, sondern auch die Gläubigen selbst an die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Europa anpassen, um den Gegensatz zu entschärfen und ein friedliches Zusammenleben aller zu ermöglichen. Hinsichtlich des zugrundeliegenden religiösen Überzeugungssystems wird demgemäß verlangt, dass sich der Islam aus seiner historisch-kulturellen Herkunft lösen solle und zu einem „europäkompatiblen“ Islam werden müsse. Dabei geht es zentral darum, dass muslimische Lebens- und Glaubensweisen sich dem Maßstab der europäischen Moderne fügen und die damit verbundenen Normen internalisieren sollen.

¹ Formulierungen wie „europäischer Islam“, „Islam in Europa“ oder „Islam im europäischen Kontext“ werden gewählt, um jede Art der Positionierung oder normativen Merkmalszuschreibung zu vermeiden, wie sie durch die Bezeichnung „Euro-Islam“ suggeriert werden können. Bei Letzterem handelt es sich um ein schillerndes und erst in Ansätzen erforshtes Konzept; für die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Euro-Islam sei hier exemplarisch auf Şahins (2017) systematisch-analytische Untersuchung hingewiesen, in der präskriptive Perspektiven auf den Euro-Islam auf ihre praktische Umsetzung und Umsetzbarkeit überprüft werden: „Der Ausdruck des europäischen Islam ist als ein deskriptiv-empirischer Begriff für den weiteren sozialwissenschaftlichen Gebrauch geeignet. Mit ihm können normative, geistige, praktische, lebensweltliche Erscheinungen, Wandlungen und Anpassungen im europäischen Haus vergleichend und prozessual erfasst werden, ohne den Begriff normativ zu überlasten. Der Begriff Euro-Islam ist hingegen bereits zu sehr normativ belastet, so dass es nicht mehr möglich scheint, ihn vom normativen Ballast oder von seinem die europäischen Muslime tendenziell homogenisierenden Modus zu befreien, geschweige denn ihn als die optimale Zukunftsoption für möglich zu halten.“ (ebd.: 365)

Die Herausforderungen für die MuslimInnen in der Praxis und die Adaption ihrer islamischen Überzeugungen an Europa bestehen umgekehrt in verwandelter Form ebenso für die europäische Gesellschaft: Auch die europäischen Nationen stehen vor einer Herausforderung, durch die verstärkte Migration ihr Bild vom Islam als einer zu Europa gehörenden Religion neu zu denken und Akzeptanz für diesen zu schaffen. Es handelt sich also um eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Dabei stellen sich wichtige Fragen nach dem Wie und danach, welche Strategien hierbei entwickelt werden können.

Häufig wird dabei eine Reform des Islam angestrebt, die von MuslimInnen eine Fülle von Anpassungsleistungen verlangt, wobei sowohl die religiöse und die theologische Dimension als auch die gesellschaftliche Praxis betroffen sind. In Anbetracht der Tatsache, dass der Islam in Europa zu einer Schlüsselkategorie gegenwärtiger gesellschaftlicher Debatten geworden ist, wird es in dieser Arbeit darum gehen, seine unterschiedlichen Positionierungen anhand der einflussreichen Ansätze von Bassam Tibi und Tariq Ramadan gegenüberzustellen und einer kritischen Analyse zu unterziehen.

1.1 Erkenntnisinteresse und Ziel der Arbeit

Ein wichtiger Beweggrund für die Entstehung dieser Arbeit ist meine eigene Begegnung als gläubiger Muslim mit Europa und seinen „anders“ geprägten gesellschaftlichen Strukturen und die beständige Reflexion meiner Religion in diesem Kontext. Durch meine eigene Migrationsgeschichte habe ich die Erfahrung gemacht, mitgebrachte Orientierungsmuster und religiöse Sozialisation neu denken und weiterentwickeln zu müssen.

Zudem sehe ich es in meinem Beruf als islamischer Religionslehrer als eine meiner Aufgaben, den SchülerInnen ein Islambild zu vermitteln, das mit der Welt, in der sie leben, im Einklang steht, und so einen Beitrag zur Diskussion über die Lebenssituation der MuslimInnen in Europa zu leisten. Vielfach werden diesbezüglich auch von außen sehr hohe Anforderungen an den islamischen Religionsunterricht herangetragen. Nicht zuletzt das hat mir als Motivation gedient, mich dem Konzept „europäischer Islam“ auch akademisch zu nähern.

Bassam Tibi und Tariq Ramadan wurden in ihrer Eigenschaft als besonders maßgebliche Figuren in der innerislamischen Debatte ausgewählt. In beiden Fällen lässt sich ein Einfluss über die Theorie hinaus auf den aktuellen – akademischen wie auch nichtakademischen – Diskurs beobachten.

Ziel dieser Arbeit ist es zunächst, paradigmatisch zwei gegenläufige Positionen zu einem Islam im europäischen Kontext kritisch zu analysieren und die jeweiligen Annahmen, Voraussetzungen und Konsequenzen dieser verzweigten Debatte darzustellen. Darüber hinaus besteht das Erkenntnisinteresse darin, mithilfe der Diskursanalyse herauszuarbeiten, wie und auf welche Weise der Islam in einem europäischen Kontext reflektiert und gegebenenfalls transformiert wird, bzw. welche Ansprüche mit einem sogenannten Reformislam verbunden werden.

Ein weiteres wesentliches Anliegen besteht darin, den Diskurs um den Islam im europäischen Kontext aus einer Innenperspektive heraus anhand der genannten zwei Protagonisten so darzustellen, dass auch die Schwierigkeiten, Brüche und offenen Fragen deutlich werden können, die es zukünftig zu bearbeiten gilt. Insofern ist diese Arbeit als Beitrag zu einer noch offenen Debatte zu verstehen.

1.2 Forschungsfrage

Die Intention der vorliegenden Untersuchung ist es, die von Tibi und Ramadan thematisierten Fragen aufzugreifen und einer kritischen Analyse zu unterziehen, um zu zeigen, inwiefern diese kontextuell zu einem neuen Verständnis der Tradition in Europa führen. Aus diesem Erkenntnisinteresse entspringt die folgende Forschungsfrage: *Welche Ansätze legen Bassam Tibi und Tariq Ramadan ihren jeweiligen Konzepten eines Islam in Europa zugrunde?*

Die Auseinandersetzung mit der ideengeschichtlichen Entwicklung des Islam und die Berücksichtigung seiner spezifischen Ausprägung im europäischen Kontext bieten die Möglichkeit, divergierende Deutungsaspekte der beiden Theoretiker und deren Positionen zur Interpretation eines Islam in Europa zu rekonstruieren. Mit der Forschungsfrage wird auf den Begründungszusammenhang der den Konzepten von Tibi und Ramadan zugrundeliegenden Positionen abgezielt. Dazu wird als Methode die Foucault'sche Diskursanalyse herangezogen, um zu zeigen, welche Intentionen die Autoren in ihren Schriften zum Thema Islam in Europa verfolgen.

1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist in sechs Kapitel unterteilt. Zunächst wird die Forschungsmethode näher beleuchtet und auf den Begriff des Diskurses und der Diskursanalyse eingegangen (Ka-

kapitel 2). Die kritische Diskursanalyse sowie der diskurshistorische Ansatz werden in den Kapiteln 3 und 4 auf zentrale Gedanken zum Islam in Europa von Bassam Tibi und Tariq Ramadan angewendet. Nach dieser getrennten Betrachtung werden in Kapitel 5 die Argumentationsweisen der beiden Autoren auf Parallelen und Unterschiede untersucht und die verschiedenen Konzepte in einer Gegenüberstellung näher beleuchtet und kritisch eingeordnet. Ein Resümee (Kapitel 6) rundet die Arbeit ab.

2 Forschungsmethode: Diskursanalyse

Das folgende Kapitel ist der für diese Arbeit verwendeten Methode gewidmet. Auf eine allgemeine Klärung des Diskurs-Begriffs folgt eine Einführung in die Diskursforschung. Schließlich wird die Vorgangsweise der Foucault'schen Diskursanalyse beschrieben und deren Anwendung in der vorliegenden Untersuchung begründet.

2.1 Diskurs

In seiner allgemeinsten Bedeutung bezeichnet der Begriff Diskurs „die Produktion sozialen Sinns, verstanden als die symbolische (d. h. sprachliche, visuelle, auditive) Darstellung, Vermittlung und Konstitution von Gegenständen in kommunikativen Prozessen“ (Traue/Pfahl/Schürmann 2014: 493). In der sozialwissenschaftlichen Diskursforschung bezieht sich der Terminus auf die großflächige Produktion von Sinn, d. h. die „Genese und Zirkulation von materiell oder symbolisch fixiertem Wissen in Diskursgemeinschaften“ (ebd.) und seine interaktive Aushandlung zwischen den KommunikationspartnerInnen. Die Diskursanalyse versteht unter Diskurs nicht nur die Gesamtheit sprachlicher Interaktion zwischen Individuen, sondern auch den Ort, an dem Meinungen und Überzeugungen konstruiert werden.

Wissen ist ein zentraler Begriff der Diskursforschung. Diskurse determinieren Realität über die in den Diskurs verstrickten Menschen einer Gesellschaft, die über Wissen verfügen und durch das Vollziehen diskursiver und nichtdiskursiver Praxen zu (Co-)ProduzentInnen der Diskurse werden. Diskurse sind eine regulierende Instanz, die Bewusstsein formiert und die Vorgaben für die Strukturierung und Gestaltung von Gesellschaften schafft. Diskurse spiegeln die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht wider, sondern existieren eigenständig gegenüber der Wirklichkeit, die sie prägen und gestalten (vgl. Jäger 2006: 87f.).

Ein zentrales Element des Diskurses ist sein Wahrheitseffekt. Der Diskurs schreibt vor, „welche Aussagen in seinem Rahmen akzeptabel sind, d. h. Wahrheitswert haben. Aussagen können damit innerhalb oder außerhalb des Wahren des Diskurses liegen und damit als verrückt, radikal, verschoben, altmodisch und letztlich irrelevant gelten“ (Traue/Pfahl/Schürmann 2014: 493). Damit leiten Diskurse die Deutungsprozesse Einzelner an, indem sie interpretative Rahmen vorgeben, die sie den AkteurInnen nahelegen oder sogar aufzwingen. Auf diese Weise üben Diskurse Macht aus (vgl. ebd.).

2.2 Diskursforschung

Im Zentrum sozialwissenschaftlicher Diskursforschung steht die Analyse von Wissensformen in ihrem Verwendungszusammenhang über eine gewisse zeitliche Dauer hinweg. Dabei steht die Untersuchung der Wechselwirkung zwischen einer Aussage und ihren gesellschaftlichen Bedingungen und Folgen im Vordergrund, um übersituative Sinnfiguren und deren situative und strukturelle Bestandsbedingungen (Machtverhältnisse) zu erschließen. Machtverhältnisse können sowohl Bedingungen als auch Ergebnisse von Diskursen sein (vgl. ebd.: 494f.).

Ein Ziel der Diskursforschung ist es, Diskurse zu kritisieren und zu problematisieren,

„indem man sie analysiert, ihre Widersprüche und ihr Verschweigen bzw. die Grenzen der durch sie abgesteckten Sag- und Machbarkeitsfelder aufzeigt, die Mittel deutlich werden läßt, durch die die Akzeptanz nur zeitweilig gültiger Wahrheiten herbeigeführt werden soll – von angeblichen Wahrheiten also, die als rational, vernünftig oder gar als über allen Zweifel erhaben dargestellt werden.“
(Jäger 2006: 85)

Ausgehend von Frankreich hat die Diskursanalyse seit den 1970er Jahren in den Sozial- und Kulturwissenschaften weltweite Verbreitung gefunden (vgl. Traue/Pfahl/Schürmann 2014: 494). Ende der 1960er Jahre wurde sie durch den französischen Sozialphilosophen Michel Foucault als Methode eingeführt, die die empirische Untersuchung solcher gesellschaftlichen Konstruktionen von Wirklichkeit, die „über individuelle Intentionen und lokale Interaktionen hinausgehen, dabei aber dennoch einen strategischen, d. h. machtvollen Charakter besitzen (können)“ (ebd.: 495), ermöglicht. Die Macht von Diskursen wird dabei als produktives Moment betrachtet, das verschiedene Deutungen und Handlungsformen stützt oder verhindert. Mit der Diskursanalyse wird auf die Frage eingegangen, wie das Verhältnis von Wissen,

Macht, AkteurInnenkonstellation und sozialen Konstruktionsprozessen zu fassen ist. Unterschiedliche Varianten der Diskursanalyse setzen dabei unterschiedliche Schwerpunkte (vgl. ebd.).

Der folgende Abschnitt erläutert die Begrifflichkeiten von Foucaults grundlegendem Konzept der Diskursanalyse.

2.2.1 Grundbegriffe der Foucault'schen Diskursanalyse

Für den Pionier der Diskursanalyse, Michel Foucault, ist unter Diskurs eine Gesamtheit von Aussagen zu einem Diskursgegenstand zu verstehen, die

„eine Gesamtheit von anonymen, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene soziale, ökonomische, geographische oder sprachliche Umgebung die Wirklichkeitsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben.“ (Foucault 1981: 171)

Als Gegenstand eines Diskurses wird dasjenige Phänomen bezeichnet, auf das ein Diskurs verweist bzw. welches durch einen Diskurs als außerhalb dieses Diskurses stehend konstruiert wird. Ein Diskurs verweist nicht einfach auf einen Gegenstand, sondern er bringt ihn durch symbolische Thematisierung hervor. Äußerungsformen stellen die Art und Weise der Gegenstandskonstruktion dar. Diese Äußerungsformen, z. B. Beschreibungen, Narration, Klassifikation, Abbildungen, Illustrationen, Modelle etc., gilt es in der Diskursanalyse zu rekonstruieren. Durch Begriffe werden Gegenstände miteinander verknüpft und in ein Verhältnis gesetzt. Die Diskursanalyse untersucht, in welchen thematischen und strategischen Zusammenhängen sie auftauchen, wie sich ihr Gebrauch wandelt oder welche Themen sie erlauben oder forcieren. Eine empirische Analyse der Diskurse und Diskursstränge ermöglicht eine Abgrenzung von Begriffen und erlaubt dadurch auch ihre Systematisierung. Unter Strategien sind die Absichten der AkteurInnen zu verstehen, die sie mit dem Einsatz von Aussagen verfolgen. Die Bestimmung von Diskontinuitäten und Wendepunkten eines Diskurses erlaubt Rückschlüsse auf die Absichten der DiskursakteurInnen. Eine der zentralen methodischen Schwierigkeiten der Diskursanalyse besteht in der Bestimmung der Einheit des Diskurses. Diese ist kein Forschungsprodukt, sondern ein Effekt gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse, die der/die Forscher/in nachträglich dekonstruiert. Diese Einheiten, die zugleich die kleinsten und formgebenden Elemente des Diskurses darstellen, fügen sich zu größeren Wissenskomplexen, zu

diskursiven Formationen, zusammen. Um eine diskursive Formation zu rekonstruieren, ist es notwendig, das Verhältnis zwischen dem Diskurs als Wissensform und den sozialen Regeln und Umständen seiner Entstehung zu klären. Das Auftauchen bzw. Verschwinden von Begriffen und Äußerungen ist anhand von Formationsregeln zu beschreiben. Diese begründen die Etablierung eines Gegenstandes und geben Einblicke in die strategische Orientierung der DiskursgestalterInnen. Sie können als Existenzbedingungen in einer diskursiven Verteilung betrachtet werden (vgl. Traue/Pfahl/Schürmann 2014: 498ff.).

2.2.2 Korpus

Am Beginn der Diskursanalyse steht die Frage nach der Auswahl von geeigneten Daten, die eine Untersuchung des Forschungsgegenstandes ermöglichen. In Diskursanalysen werden grundsätzlich „natürliche“, „prozessgenerierte“ Daten verwendet, die der/die Forschende nicht herstellt, sondern im Feld vorfindet. Die Zusammenstellung von Daten zu einem Korpus ist von größter Bedeutung, da einerseits mit der Auswahl der Texte (Dokumente, Zeitungsartikel, literarische Quellen, persönliche Dokumente, Bilder, Filme, Artefakte etc.) der Gegenstand, das inhaltliche Format und die Reichweite der Diskursanalyse festgelegt werden und andererseits der/die Forschende im Forschungsprozess an der Konstituierung dessen beteiligt ist, was als Diskurs beschrieben wird. Am Anfang der Zusammenstellung des Korpus steht eine explorative Untersuchung des Forschungsfeldes durch Literaturstudium, Sichtung von Dokumenten und – sofern möglich – eigene Erfahrungen mit dem Forschungsgegenstand durch teilnehmende Beobachtung. Diskursanalysen erfordern eine gewisse Vertrautheit mit dem untersuchten sozialen Feld. Das Betreiben von Diskursanalysen ausschließlich vom Schreibtisch aus ist häufig die Ursache von Fehlern und daher nicht optimal. Zunächst wird der Korpus in seinen Grundzügen festgelegt. Im Verlauf der Forschung kann es aber zu Erweiterungen oder Einschränkungen kommen. Diese dürfen jedoch nicht beliebig erfolgen, da die Diskursanalyse nachweisen muss, dass diskursive Formationen (also Verdichtungen von Begriffen, Strategien, Gegenständen) vorliegen (vgl. ebd.: 500f.).

2.2.3 Auswertung

In der Diskursanalyse werden „die Formationsmechanismen von Diskursen, die Beziehung zwischen Diskursen und Praktiken sowie strategisch-taktische Diskurs-Performanz sozialer

Akteure“ (Keller 2005: 182) untersucht. Das Ziel der Auswertung ist „nicht nur die Deskription der empirischen Vielfalt von subjektiven, typisierbaren Wissensvorräten, sondern auch die Analyse der kollektiven und institutionellen Prozesse, in denen spezifisches Wissen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit wird“ (ebd.: 185). Die Einheit eines Diskurses ist nicht a priori bekannt. Erst durch die vergleichende Anordnung des Materials und die Zuordnung seiner Elemente zu Aussageformationen wird die Einheit des Diskurses rekonstruiert: „[D]ie vorgefundenen diskursiven Elemente [werden] solange angeordnet, bis sich eine Passung von Begriffssystemen, Institutionendaten, sozialen Ordnungen und diskursiven Praktiken anzeigt“ (Traue/Pfahl/Schürmann 2014: 502). Darin besteht die interpretative Leistung und der Großteil der Forschungsarbeit einer Diskursanalyse.

2.2.4 Diskursanalyse als Machtanalyse

Die sozialwissenschaftliche Diskursanalyse nach Foucault geht von einer wechselseitigen Beziehung zwischen gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen und den Wissens- und Wirklichkeitskonstruktionen der Gesellschaft aus. Es wird also weder von einem Primat der Macht noch von einem Primat des Wissens ausgegangen, sondern die Verbindung zwischen Wissen und Macht wird als eine zirkuläre Beziehung angesehen. Dementsprechend zielt die Diskursforschung darauf ab, die Machtverhältnisse, die sich in den Diskursen ausdrücken, als gesellschaftliche Machtverhältnisse zu rekonstruieren und den Naturalismus des Wissens zu dekonstruieren (vgl. ebd.: 504). Damit sind sozialwissenschaftliche Diskursanalysen nicht nur Text- oder Inhaltsanalysen, sondern „neben ihrem Status als interpretative Analytik konkreter Wissensbestände immer auch Institutions- bzw. Gesellschaftsanalysen“ (ebd.). Eine Machtanalyse geht also über die Beschreibung der Diskursformation hinaus und fragt nach ihrer Funktion. Dazu ist es erforderlich, die rein sprachliche Analyse zu überschreiten. Das volle methodische Potenzial der Diskursanalyse ist erst ausgeschöpft, wenn eine Verbindung der sprachlichen Formen mit nicht-sprachlichen Objektivationen (Sozialstrukturen, Organisationen, Institutionen, Materialitäten, Rechtsverhältnissen, SprecherInnenpositionen, Handlungsvollzügen individueller und kollektiver AkteurInnen) nachgewiesen werden kann (vgl. ebd.: 504f.).

Wie bereits erwähnt, existieren zahlreiche Varianten der Diskursanalyse, die jeweils unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Die verschiedenen theoretischen Annahmen führen (zumindest teilweise) zu unterschiedlichen Verfahrensweisen (vgl. ebd.: 498). Zu den im deutschsprachigen Raum verbreiteten Varianten zählen die kritische Diskursanalyse, Gouvernamenta-

litätsstudien, postmarxistische Diskurstheorien, wissenssoziologische Diskursanalysen sowie Diskursanalysen in Gender Studies und Queer Studies (vgl. ebd.: 495).

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Untersuchung von Bassam Tibis und Tariq Ramadans Konzeptionen des Islam in Europa unter Anwendung der kritischen Diskursanalyse, genauer des diskurshistorischen Ansatzes nach Ruth Wodak. Im Folgenden soll daher zunächst darauf eingegangen werden, was unter der kritischen Diskursanalyse zu verstehen ist, und anschließend der diskurshistorische Ansatz näher beschrieben werden.

2.3 Kritische Diskursanalyse

Bei der kritischen Diskursanalyse (KDA) handelt es sich um eine sprachwissenschaftlich orientierte Variante der Diskursforschung. Sie versteht sich als ideologiekritisch und untersucht die Verschränkungen von Sprache und Herrschaftszusammenhängen. Bei der kritischen Diskursanalyse werden sowohl einzelne Sprechereignisse als auch institutionelle und massenmediale Diskurse analysiert. Alltagswissen, das über Medien, Schule, Familie und alltägliche Kommunikation vermittelt wird, ist ebenso Gegenstand der Diskursanalyse wie das durch die Wissenschaften produzierte, jeweils gültige Wissen. In der Analyse werden die qualitative Bandbreite und die Häufungen des jeweils Sagbaren, d. h. aller Aussagen, die zu einer bestimmten Zeit in einer Gesellschaft geäußert werden bzw. geäußert werden können, erfasst. Ebenfalls erfasst werden die Strategien (z. B. Verleugnungsstrategien, Relativierungsstrategien, Enttabuisierungsstrategien), mit deren Hilfe das Feld des Sagbaren ausgeweitet oder eingengt wird. Das Ziel ist es nachzuvollziehen, wie die Artikulationsmöglichkeiten Einzelner oder sozialer Gruppen beschränkt oder in bestimmte Richtungen kanalisiert werden und wie dies zur Verfestigung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse beiträgt (vgl. ebd.: 496; Jäger 2006: 83-86). Im Zentrum der KDA steht somit eine Reihe von Fragen, nämlich

„was (jeweils gültiges) Wissen überhaupt ist, wie jeweils gültiges Wissen zustandekommt, wie es weitergegeben wird, welche Funktion es für die Konstituierung von Subjekten und die Gestaltung von Gesellschaft hat und welche Auswirkungen dieses Wissen für die gesamte gesellschaftliche Entwicklung hat.“ (Jäger 2006: 83)

Was genau macht die kritische Diskursanalyse kritisch?

Bei der Diskursanalyse kann es nicht nur darum gehen, Sachverhalte als Ausdruck von etwas verstehen zu wollen. Vielmehr handelt es sich darum, vorgefundene Sachverhalte zu kritisie-

ren und zu bewerten, um Widerstand dagegen zu leisten, denn „Versuche, solche Kritik zu artikulieren und in die diskursiven Auseinandersetzungen hineinzutragen, könnte man auch als Versuche bezeichnen, Gegendiskurse zu etablieren“ (Jäger 2001: 223). Bereits die Auswahl der Themen bzw. der zu analysierenden Diskurse stellt ein kritisches Moment dar, denn die „Beschäftigung mit gesellschaftlich brisanten Themen und der Art und Weise ihrer Behandlung ist [...] bereits im Ansatz mit einer kritischen Absicht verbunden und enthält Momente eines Gegendiskurses. Denn [...] in eine solche Auswahl gehen Bewertungen, geht bereits Kritik ein“ (ebd.: 224). Auch die Erfassung der Diskurse hat bereits eine kritische Dimension, da „dabei die impliziten und nicht gesagten Voraussetzungen und als Wahrheiten vertretenen Setzungen oder zu Unrecht Konsens beanspruchenden Aussagen oder falsche Verallgemeinerungen und dementsprechende Fluchtlinien etc. sichtbar gemacht werden können“ (ebd.: 223). Diskursanalysen zeigen auf, welche Inhalte in einem Diskurs in wessen Interesse verwendet werden. Insofern können Diskursanalysen als „per se kritisch“ (ebd.) bezeichnet werden.

Dennoch ist der/die Diskursforscher/in aufgefordert, die Frage zu beantworten, nach welchen Kriterien Kritik erfolgt und wie diese zu begründen ist, denn grundsätzlich kann ein Diskurs ideologisch beliebig, also von einem nicht weiter hinterfragten Standpunkt aus kritisiert werden (vgl. ebd.: 224).

2.4 Diskurshistorischer Ansatz

Bei der kritischen Diskursanalyse handelt es sich nicht um eine homogene Methode, sondern es werden – ebenso wie bei der Diskursanalyse selbst – dem Begriff der kritischen Diskursanalyse verschiedene Verfahren zugeordnet (vgl. Halbmayr 2010). In Großbritannien wird die KDA von Norman Fairclough vertreten, im deutschsprachigen Raum vor allem durch Siegfried Jäger, Ruth Wodak und Marianne Bublitz (vgl. Pfahl/Schürmann/Traue 2014: 496). Als zentrale Gedanken der Diskursanalyse können nach Wodak (1996) unter anderem die folgenden gelten:

Das Interesse der KDA gilt den Machtbeziehungen, die in Diskursen geschaffen werden, den Diskurs aber auch ab ovo bestimmen. Gesellschaft und Kultur sind zugleich diskursiv konstituiert und konstitutiv für den Diskurs: Sprachgebrauch und diskursive Praktiken reproduzieren Machtverhältnisse, können diese aber auch schaffen und transformieren – demzufolge kann Sprachgebrauch ideologisch geprägt sein. Diskurse sind grundsätzlich historisch deter-

miniert und ausschließlich kontextuell zu verstehen. Da Diskurs somit als Form sozialen Handelns verstanden wird, ist die Diskursanalyse als sozialwissenschaftliche Forschungsrichtung zu betrachten (vgl. Wodak 1996: 17–20).

Der diskurshistorische Ansatz (DHA) der Wiener Diskursanalyse, die auf die Forschungstätigkeit der österreichischen Sprachwissenschaftlerin Ruth Wodak zurückgeht, zählt neben dem Ansatz der *Duisburger Schule* um Siegfried Jäger zu den einflussreichsten Strömungen innerhalb der deutschsprachigen kritischen Diskursforschung. Die zugrunde liegende Annahme des DHA besagt, dass innerhalb einer Gesellschaft unterschiedliche, miteinander konkurrierende Wahrheiten, Ideologien und Identitätskonstruktionen bestehen. Das Ziel der Diskursanalyse liegt darin, die Beziehungsstrukturen und Unterschiede verschiedener Wirklichkeitskonstruktionen zu untersuchen und kritisch zu beleuchten (vgl. Spitzmüller/Warnke 2011: 104ff.).

2.4.1 Diskursbegriff des diskurshistorischen Ansatzes

Diskurs wird im DHA als eine Ansammlung kontextabhängiger semiotischer Praktiken innerhalb bestimmter sozialer Handlungsfelder definiert. Sie sind einerseits sozial konstituiert und andererseits sozial konstitutiv und haben eine normative Wirkung darauf, was innerhalb einer Gesellschaft als „wahr“ gilt. Verschiedene Diskurse bestehen nicht isoliert, sondern sind jeweils aufeinander bezogen und mit einem Makrothema verknüpft, dem der Diskurs laufend neue Subthemen hinzufügt (vgl. Reisigl/Wodak 2013: 89f.).

Texte (schriftliche, bildliche oder mündliche sprachliche Äußerungen) sind wesentliche Bestandteile des Diskurses, da durch diese die Produktion und Rezeption sprachlicher Information erfolgt. Texte können bestimmten Textsorten (vgl. Wodak/Köhler 2010: 36), d. h. bestimmten funktions- und situationsspezifischen Genres, zugeordnet werden. Texte und Genres bilden – genauso wie Diskurse – keine unabhängigen Einheiten, sondern stehen synchron und diachron zueinander in Beziehung. Interdiskursive und intertextuelle Verknüpfungen sind daher innerhalb des DHA von großem Interesse.

Ein weiterer wesentlicher Begriff ist das Konzept der Rekontextualisierung, das beschreibt, wie sich Argumente im Zuge des Transfers von einem Genre zum anderen oder von einer Öffentlichkeit zur anderen verändern und dadurch neue Bedeutungen gewinnen (vgl. Wodak/Fairclough 2010, zit. n. Wodak/Köhler 2010: 37).

2.4.2 Ideologie und Macht

Zentrale Begrifflichkeiten, auf die der Diskursbegriff des DHA aufbaut, sind *Macht* und *Ideologie*. Machtverhältnisse, die durch Ideologien dominanter AkteurInnen innerhalb des Diskurses gestützt werden, strukturieren den Diskurs (vgl. Wodak 2005: 3). Der Ideologiebegriff bezeichnet im DHA ein (meist einseitiges) Weltbild einer sozialen Gruppe, das dieser zur Durchsetzung und Festigung von Machtstrukturen innerhalb einer Gesellschaft verhelfen soll. Von diesem Ideologieverständnis ausgehend, liegt ein zentrales Interesse des DHA in der Untersuchung der Vermittlung und Reproduktion von Ideologien durch linguistische und andere semiotische Praktiken innerhalb von sozialen Institutionen.

Der Begriff Macht bezieht sich im DHA auf die Asymmetrie in den sozialen Beziehungen einer Gesellschaft, die auf der Diskursebene legitimiert oder delegitimiert wird (vgl. Reisigl/Wodak 2013: 88f.).

2.4.3 Kritik

Der Kritikbegriff des DHA verlangt einen explizit kritischen Zugang zur Diskursanalyse. Dabei ist einerseits das untersuchte Objekt in einen breiteren soziopolitischen Kontext zu stellen und andererseits die eigene Forschungsperspektive kritisch zu reflektieren. Das Kritikkonzept des DHA gliedert sich in drei Ebenen. Die diskursimmanente Kritik konzentriert sich auf die Untersuchung von Unstimmigkeiten und Widersprüchen innerhalb des Diskurses. Durch die sozio-diagnostische Kritik wird der „manipulative Charakter“ (ebd.: 88) von diskursiven Praktiken aufgezeigt. Die prospektive Kritik ist praxis- und zukunftsorientiert und erhebt den Anspruch, soziale Verhältnisse zu verändern (vgl. Reisigl/Wodak 2013: 88; Reisigl/Wodak 2001: 33). Die Kritik zielt dezidiert darauf ab, diskursive Strukturen sichtbar zu machen und zu bewerten. Im Zentrum stehen dabei die Ideologien und Machtverhältnisse des Diskurses (vgl. Spitzmüller/Warnke 2011: 98f.).

2.4.4 Methodologie und Analyse

Aufgrund der Analyse unterschiedlicher Textsorten weist der DHA keine eigene Methodologie auf, sondern verlangt die Berücksichtigung eines breiten methodologischen Spektrums (vgl. Wodak et al. 1990: 32; Kendall 2007: 6). Die Verknüpfung verschiedener Theorien und empirischer Methoden (u. a. der Text- und Soziolinguistik, der Sozialphilosophie und -

psychologie) stellt ein zentrales Element des DHA dar. Nach dem Prinzip der Triangulation sollen durch die Kombination unterschiedlicher Methoden und Theorien sowie durch Kontextbezogenheit die Voraussetzungen für eine möglichst exakte Analyse geschaffen werden. Die Wahl der Theorien und Methoden sowie der Umfang des einzubeziehenden Kontextes orientieren sich am Forschungsinteresse. Neben der interdisziplinären Herangehensweise sind themenbezogene Forschungsarbeit und ein dezidiert historischer Zugang charakteristisch für den DHA (vgl. Reisigl 2007: 1; Reisigl/Wodak 2013: 89).

Die diskurshistorische Analyse umfasst drei Dimensionen. Zunächst sind die Inhalte und Themen des Diskurses zu erfassen. In einem zweiten Schritt sind die diskursiven Strategien zu analysieren. Dabei sind verschiedene Strategien zu unterscheiden. Referenzielle Strategien haben den Zweck, Subjekte und Objekte im Diskurs zu konstruieren und zu repräsentieren. Mithilfe von prädikativen Strategien werden soziale AkteurInnen mit stereotypen, positiv oder negativ konnotierten Zuschreibungen versehen. Argumentative Strategien dienen der Rechtfertigung von Kategorisierungen und Klassifikationen sowie von damit verbundenen Ein- und Ausgrenzungsmechanismen. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf sogenannten *Topoi* (vgl. Wodak 2001: 79f.; Wodak 2009: 321), die Wodak et al. als „inhaltsbezogene Schlussfolgerungsregeln, die ein oder mehrere Argumente mit der Schlussfolgerung verknüpfen, ohne die notwendige Evidenz explizit anzuführen“ (Wodak/Köhler 2010: 37) definieren. Verstärkungs- bzw. Abschwächungsstrategien haben das Ziel, den epistemischen Status von Behauptungen durch Verstärkung oder Abschwächung ihrer kommunikativen Kraft zu modifizieren. Durch Strategien der Perspektivierung und Diskursrepräsentation werden Meinungen der SprecherInnen im Rahmen der Textproduktion positioniert (vgl. Reisigl/Wodak 2013: 94). Auf der dritten Analyseebene werden die kontextabhängigen sprachlichen Realisierungsmittel des Diskurses untersucht. Dabei sind vier Kontextebenen zu berücksichtigen: der textinterne Kontext, intertextuelle und interdiskursive Beziehungen, der Situationskontext sowie der soziopolitische und historische Kontext. Zu Beginn der Analyse erfolgt die Erläuterung des gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontextes, der die zu untersuchenden Texte verbindet. Die Auseinandersetzung mit der historischen Dimension von Diskursen „macht erst eine umfassende, multiperspektivische Interpretation von Texten möglich, indem der konkrete Kontext der Textproduktion mitberücksichtigt und so intertextuelle, interdiskursive, diachrone wie synchrone Querverbindungen ermöglicht werden“ (Wodak/Köhler 2010: 36). Anschließend werden Textsorten, SprecherInnenpositionen und Kommunikationsbereiche hinsichtlich des sozialen Kontextes analysiert. Danach ist der Kontext auf Personenzuschreibungen und Ar-

gumentationsstrategien zu untersuchen. Abschließend wird eine Analyse expliziter und impliziter Bezugnahmen auf andere Texte und Diskurse durchgeführt (vgl. Spitzmüller/Warneke 2011: 105).

Das Ziel der diskurshistorischen Analyse besteht darin, zutage zu fördern, wie bestimmte AkteurInnen und Gegebenheiten im Diskurs dargestellt und welche Klassifizierungen und Kategorisierungen durchgeführt werden. Des Weiteren soll nachvollzogen werden, welche Argumentationsstrategien zur Legitimierung von Ein- bzw. Ausgrenzungen sozialer AkteurInnen dienen und welche Hintergrundannahmen und Andeutungen dabei die Kommunikation mittransportieren. Außerdem soll die Sprecherposition festgestellt werden, von der aus Zuschreibungen erfolgen, und es soll ermittelt werden, ob Strategien zur Verstärkung bzw. Abschwächung der getätigten Äußerungen eingesetzt werden (vgl. Reisigl/Wodak 2013: 93; Wodak 2001: 80).

2.5 Diskursverständnis dieser Untersuchung

Gegenstand einer Diskursanalyse, wie sie hier dargestellt worden ist, sind in der vorliegenden Arbeit die Grundkonzeptionen eines Islam in Europa der beiden ausgewählten Theoretiker. Dabei besteht der Anspruch nicht darin, sämtliche möglicherweise diskursrelevanten Aspekte abzudecken – vielmehr werden ihre zentralen Gedanken herausgegriffen.

Das hier zugrundeliegende Diskursverständnis bezieht sich auf die konstruktiven Aspekte der Debattenbeiträge, die sich mit der Thematik eines Islam in Europa auseinandersetzen, insbesondere auf deren wichtigste Vertreter, Tariq Ramadan und Bassam Tibi. Es geht darum, einen Einblick zu gewähren, wie von den beiden Autoren der Begriff bzw. das Konzept „Euro-Islam“ entwickelt wird, welche Aspekte jeweils in den Vordergrund gerückt werden und wie sie sich von anderen, divergierenden Positionen abgrenzen, d. h. wie sie das Konzept eines europäischen Islam konstruieren. Diskurse sind stets ‚Konstruktionen‘ auf dem Feld der Wissenschaft bzw. der Theorie (und oftmals auch in der Öffentlichkeit), die durch unterschiedliche Bedingungen determiniert sind und deren Ziel in der Durchsetzung einer Position in einem diskursiven Feld besteht. Diskurse haben zwar einen rationalen Anteil, sofern es dabei um den Austausch von Argumenten geht, sie sind darüber hinaus aber stets auch strategische Unternehmungen zur Erreichung der Vorherrschaft in einem konkreten Diskursfeld. Im Hinblick auf das Thema dieser Arbeit bedeutet das zu beleuchten, wie Tibi und Ramadan konkur-

rierende Vorstellungen von muslimischem Leben in Europa und daraus resultierende Handlungsmöglichkeiten präsentieren und dadurch den gegenwärtigen Diskurs (mit-)prägen.

In methodischer Hinsicht muss, um den wissenschaftlichen Voraussetzungen einer Diskursanalyse gerecht zu werden, ein Korpus festgelegt werden (in diesem Fall die Schriften von Bassam Tibi und Tariq Ramadan); die entscheidenden Diskursstränge sind zu identifizieren, darzustellen und systematisch zu analysieren. Zu berücksichtigen bleibt aber, dass der Diskurs rund um den „Euro-Islam“ viel breiter und vielfältiger ist, als er hier dargestellt werden kann. Diskurse sind niemals statisch: Sie entwickeln sich weiter, ändern ihre Richtung, einstmals dominante ProtagonistInnen treten in den Hintergrund und neue AkteurInnen erscheinen auf der Bühne. Diesen Aspekt zu beleuchten wäre allerdings die Aufgabe einer historischen Diskursanalyse, die über eine Momentaufnahme (synchrone Perspektive) hinaus die Veränderungen (diachrone Perspektive) nachzuzeichnen versucht.

3 Pioniere des Diskurses „Islam in Europa“

Dieser Abschnitt beleuchtet die divergierenden Perspektiven auf einen sogenannten Euro-Islam nach Bassam Tibi und Tariq Ramadan unter besonderer Berücksichtigung zentraler Begriffe, grundlegender Thesen und methodischer Strukturen.

3.1 Euro-Islam nach Bassam Tibi

Bassam Tibi gilt als namhafter, wenn auch nicht unumstrittener Vertreter des Konzeptes „Euro-Islam“, der sich selbst ausdrücklich in Opposition zu Tariq Ramadans Ansatz (siehe Kapitel 4) sieht: „Anders als Tariq Ramadan will ich nicht Europa islamisieren, sondern umgekehrt den Islam europäisieren und die Rechte der Muslime in diesen Rahmen einordnen“ (Tibi 2009: 31).²

Die folgenden Ausführungen zu Tibis Konzept des Euro-Islam werden durch einen Abriss seiner Biografie eingeleitet. Vor diesem Hintergrund wird insbesondere die philosophische Herkunft wesentlicher Argumentationsstränge noch deutlicher zutage treten. Nach diesem kurzen Abschnitt zur Person Tibis werden die wesentlichen Aspekte seiner Vorstellung eines

² Auffallend in der Recherche für die vorliegende Arbeit war, dass Tibi zwar explizit Ramadan und dessen Konzepte aufgreift, umgekehrt aber keine solche Bezugnahme Ramadans auf Tibis Argumente gefunden werden konnte.

Euro-Islam besprochen. Ausgehend von den Grundelementen eines solchen europäisierten Islam werden der Begriff der Leitkultur, die Bedrohung der westlichen Zivilisation und das Konzept eines offenen Islam als Gegenentwurf zur Islamisierung jeweils auch unter Berücksichtigung kritischer Stimmen dargestellt. Eine Diskussion von Tibis explizitem Vorwurf, Ramadan sei als radikaler Fundamentalist einzustufen, stellt die Überleitung zu jenem zweiten zentralen Denker eines Islam im europäischen Kontext dar.

3.1.1 Zur Person

Der am 4. April 1944 in Damaskus geborene Bassam Tibi emigrierte auf Wunsch seiner Eltern nach Absolvierung des französischen Baccalauréat im Jahr 1962 nach Deutschland mit dem Ziel, dort eine Hochschulausbildung zu erhalten. Nachdem er das deutsche Abitur bestanden hatte, nahm er in Frankfurt am Main die Studien der Sozialwissenschaften, der Philosophie und der Geschichte auf. Noch vor seiner Promotion 1971 begann er eine rege Publikationstätigkeit (vgl. Hasche/Heuer-Vogel 2011: 11).

Für Hasche/Heuer-Vogel (ebd.: 14) gilt Bassam Tibi – zumindest im deutschen Sprachraum – als Begründer der *Islamologie*, unter der man allgemein eine historisch-sozialwissenschaftlich fundierte Analyse des Islam, insbesondere aus der Perspektive eines europäisch-westlichen Forschungszugangs, versteht. Im Rahmen islamologischer Untersuchungen werden vor allem die Rolle und die Bedeutung des Islam sowie des Islamismus für eine globalisierte Weltpolitik analysiert (vgl. ebd.). Den zahlreichen Veröffentlichungen Tibis ist ein solcher Fokus deutlich zu entnehmen, wenngleich seine Schwerpunkte bedingt durch verschiedenste Erfahrungen, die er auf Forschungsreisen sammeln konnte, im Lauf der Zeit einem deutlichen Wandel unterlagen. So legte sich Tibi zu Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit auf zwei Forschungsbereiche fest: auf Fragen zur politischen Kultur und Eigendynamik des arabischen Raums einerseits sowie auf eine Untersuchung des europäischen und im Speziellen des deutschen Wissenschaftsbetriebs andererseits, mit Fokus auf dessen politischen sowie ideengeschichtlichen Hintergrund auf Basis einer Nationalismus-, Entwicklungs- sowie Sozialismusforschung. Diesen frühen wissenschaftlichen Ambitionen hat es Tibi zu verdanken, sowohl im arabischen als auch im europäischen Raum als kritischer und aufklärerischer Denker wahrgenommen zu werden (vgl. ebd.: 11f.).

Im Jahr 1973 wurde der erst 29-jährige Bassam Tibi auf den Lehrstuhl für Internationale Beziehungen der Georg-August-Universität Göttingen berufen, welchen er bis zum Ende seiner

akademischen Laufbahn innehatte. Während seiner Lehrtätigkeit in Göttingen habilitierte er 1981 in Hamburg und leitete ab 1988 die Abteilung für Internationale Beziehungen an der Göttinger Universität. Beachtlich ist außerdem die rege Reisetätigkeit Tibis ab den 1980er Jahren, da er 18 Gastprofessuren in verschiedensten Ländern auf dem afrikanischen und asiatischen Kontinent sowie in den USA innehatte, wo er von 1982-2000 an der Harvard University wissenschaftlich tätig war (vgl. ebd.: 11f.). Innerhalb dieser Periode änderte sich auch der Fokus seiner Forschungen: weg von einer Untersuchung staatlicher Strukturen sowie politisch-ideologischer Verbindungen hin zu einer Analyse der gesellschaftlich-funktionalen Bedeutung des Islam (vgl. ebd.: 12).

Die deutschsprachigen Medien sollten aber erst während des Zweiten Golfkriegs (1990–1991) auf Bassam Tibi aufmerksam werden, der durch seine Forschungen und Einschätzungen zum aktuellen Konflikt das öffentliche Bewusstsein stark beeinflusste. Auf diese Weise kam ihm als aufklärerischem Denker eine Vermittlerrolle zwischen dem westlichen und dem islamischen Kulturkreis zu, was sich insbesondere in der Verleihung des deutschen Bundesverdienstkreuzes 1. Klasse am 5. Oktober 1995 zeigte. Das öffentliche Interesse an seiner Forschung, seine zunehmende mediale Präsenz sowohl im Fernsehen als auch in den Printmedien, veranlassten Tibi dazu, seine wissenschaftliche Tätigkeit auch einem breiteren Publikum zu öffnen. In diesen Veröffentlichungen befasste er sich mit einer breiten Palette an Themen, die von einer Darstellung des Islam und seines Verhältnisses zu den allgemeinen Menschenrechten bis hin zur weltpolitischen Beziehung zwischen dem Westen und der islamischen Welt reichen. Auch der Einfluss von Verschwörungstheorien auf die aktuelle politische Lage in den arabischen Ländern wird in diesen Publikationen behandelt (vgl. ebd.: 13).

Durch die Publikation englischsprachiger Texte konnte Tibi in den 1990er Jahren seinen Wirkungsbereich deutlich vergrößern, was einerseits zu seinem Durchbruch in den USA sowie andererseits zur verstärkten Präsenz von islamischer und westlicher Kultur im Rahmen der Weltpolitik führte. So genießen beispielsweise seine zwei Werke *The Crisis of Modern Islam. A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age* (1988) und *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (1990) im englischsprachigen Raum bis heute den Status von Standardwerken einer modernen sozialwissenschaftlichen Untersuchung des Gegenwartsislam (vgl. ebd.: 14).

Seine vielen Reisen während der 1980er Jahre in islamische und nicht-arabische Länder regten Tibi dazu an, sein Konzept des „Euro-Islam“ zu entwickeln. Wie später noch verdeutlicht

wird, verfolgt Tibi damit unter anderem insbesondere eine Verteidigung der westlich-aufklärerischen Werte. Diese Haltung findet sich auch in seinen kritischen Auseinandersetzungen mit Denkern, wie beispielsweise Clifford Geertz, Francis Fukuyama, Samuel P. Huntington und Jürgen Habermas. In seinen eigenen Worten setzte sich Tibi in diesem Kontext vornehmlich das Ziel, „die säkularen Errungenschaften der kulturellen Moderne gegenüber den neo-absolutistischen Geltungsansprüchen islamischer Fundamentalisten zu verteidigen“ (ebd.: 14f.). Dabei wurden seine Thesen von einer Mehrzahl seiner KollegInnen mit harter Kritik abgewiesen, woran Tibis Wirksamkeit im europäischen Raum stark zu leiden hatte. Infolgedessen konzentrierte er sich abermals auf seine Forschungen in den USA. Trotz aller Kritik verfasste Tibi weiterhin Bücher an der Universität Göttingen und nahm an weiteren Diskussionen und Konferenzen rund um das Thema der kulturellen sowie religiösen Reform des gegenwärtigen Islam teil (vgl. ebd.: 15).

Im Lauf seiner 40 Jahre dauernden akademischen Karriere publizierte Bassam Tibi 28 auf Deutsch und neun auf Englisch verfasste Werke. Seine Veröffentlichungen wurden zudem in 16 Sprachen übersetzt und erreichten insgesamt eine Auflage von 500.000 Exemplaren. Hache und Heuer-Vogel heben hervor, dass in Tibis Werk „die Entwicklung der deutschen, europäischen und internationalen Forschung in den historisch ausgerichteten Sozialwissenschaften der vergangenen vier Jahrzehnte [enthalten ist], die Prof. Dr. Tibi mit einem ungeheuren Gespür für Problemstellungen und Themenkomplexe stets antizipiert und sukzessive verarbeitet hat“ (ebd.: 15f.). Sein Einfluss innerhalb des sozialwissenschaftlichen Diskurses, insbesondere mit Blick auf die Formen des Gegenwartsislam und die Bedeutung einer islamischen Reform auf (west-)europäischem Boden, muss somit ohne Zweifel als maßgeblich eingestuft werden.

Folgende Werke bilden die Grundlage seiner Konzeption des Euro-Islam:

2011: *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press.

2009: *Euro Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonflikts*. Darmstadt: Primus Verlag.

2009: *Islam's Predicament with Modernity. Religious Reform and Cultural Change*. New York, London: Routledge.

2008: *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro Islam versus Global Jihad*. London u.a.: Routledge.

2007: Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts. Darmstadt: Primus Verlag.

2005: Mit dem Kopftuch nach Europa? Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union. Darmstadt: Primus Verlag (2., um ein Nachwort und eine Bibliographie erw. Neuauflage 2007).

2004: Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit. Darmstadt: Primus Verlag.

2002: Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration. Stuttgart u.a.: DVA.

2001: Einladung in die islamische Geschichte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

2001: Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die christliche Welt. München: Bertelsmann.

2001: Islam between Culture and Politics, Basingstoke. New York: Palgrave (erw. Neuauflage 2005).

2000: Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland. Stuttgart u.a.: DVA.

2000: Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1999: Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus. Berlin: Propyläen (Übersetzung von: The Challenge of Fundamentalism, Berkeley: University of California Press, 1998).

1998: Aufbruch am Bosphorus. Die Türkei zwischen Europa und dem Islamismus. München u.a.: Diana Verlag.

1998: Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft. München: Bertelsmann (Neuausgaben 2000/2002 mit dem Untertitel: Leitkultur oder Wertebeliebigkeit).

1998: The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder. Berkeley: University of California Press (Neuaufgabe 2002).

1997: Pulverfaß Nahost. Eine arabische Perspektive. Stuttgart: DVA.

1996: Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart. München: Piper (erweiterte Taschenbuchausgabe 2001).

1996: Das arabische Staatensystem. Ein regionales Subsystem der Weltpolitik. Mannheim u.a.: BI Taschenbuchverlag.

1995: Der religiöse Fundamentalismus. Im Übergang zum 21. Jahrhundert. Mannheim u.a.: BI Taschenbuchverlag.

1995: Krieg der Zivilisationen: Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hamburg: Hoffmann und Campe (erweiterte Taschenbuchausgabe bei Heyne 1998).

1994: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. München u.a.: Piper (Neuausgabe 2003).

1993: Die Verschwörung. Das Trauma arabischer Politik. Hamburg: Hoffmann und Campe (erweiterte Taschenbuchausgabe München 1994).

1993: Conflict and War in the Middle East. From Interstate War to New Security. New York: St. Martins Press (Neuausgabe 1998).

1992: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik. München: C.H. Beck.

1992: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

1990: Islam and the Cultural Accommodation of Social Change. Boulder, Col.: Westview Press.

1989: Konfliktregion Naher Osten. Regionale Eigendynamik und Großmachtinteressen. München: C.H. Beck.

1988: The Crisis of Modern Islam. A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age. Utah: Utah University Press.

1987: Vom Gottesreich zum Nationalstaat: Islam und panarabischer Nationalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

1985: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

1981: Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. München: C.H. Beck (erweiterte Neuausgabe bei Suhrkamp 1991).

1980: Arab Nationalism. Between Islam and the Nation State (Neuausgaben 1990 u. 1997). London, New York: Macmillan Press and St. Martin's Press.

1979: Internationale Politik und Entwicklungsländer Forschung: Materialien zu einer ideologiekritischen Entwicklungssoziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

1973: Militär und Sozialismus in der Dritten Welt: Allgemeine Theorien und Regionalstudien über arabische Länder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

1971: Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

1969: Die arabische Linke. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

3.1.2 Grundelemente eines Euro-Islam nach Bassam Tibi

Die ausschlaggebende Inspiration zu einem Konzept des Euro-Islam sollte Bassam Tibi nicht im europäischen Raum, sondern in Afrika erhalten, als er 1982 im Rahmen eines Lehr- und Forschungsaufenthalts im Senegal die dortige westafrikanische Spielart des Islam erleben durfte und durch weitere Beobachtungen (insbesondere in Indonesien) das Verständnis eines integrierten Islam erfassen konnte, welches er auf die in Europa vorhandene Konfliktsituation anwandte:

„Ich bin auf die Idee des Euro-Islam in Afrika gekommen. [...] Im Senegal und später in anderen afrikanischen Ländern habe ich gesehen, dass der Islam dort nicht fremd ist, obwohl er eine arabische Herkunft hat. Diese Beobachtung habe ich in den 90er-Jahren auch in Südostasien (vor allem Indonesien) wiederholt gemacht. Aber der Islam ist in Europa fremd und stellt eine Herausforderung dar. Im Senegal und in Indonesien gibt es dagegen keine islamische Herausforderung. Wenn der Islam in Europa europäisiert werden kann, könnte sich diese Situation ändern.“ (Tibi 2005: 363)

Den AfrikanerInnen wie auch der indonesischen Bevölkerung sei es gelungen, eine Islamisierung der ansässigen Kultur zu verhindern, indem umgekehrt der islamische Glaube an die jeweiligen Wertestrukturen sowie die vorherrschenden Sitten und Bräuche angepasst wurde. Allein auf diese Weise kann es nach Tibi gelingen, den Islam in einem neuen Kulturbereich tatsächlich heimisch zu machen, ohne einen Konflikt mit ansässigen Haltungen und Normen

zu provozieren, der eine tatsächliche Integration mit Sicherheit verhindern würde. Im Rahmen dieser Schilderungen bezieht sich Tibi auch auf den Koran, welcher die Befürwortung kultureller Vielfalt beinhalte, was beispielsweise folgende Sure bestätigen könne: „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt.“ (Koran 49: 13)³

Allerdings ist zu Tibis Prämisse, wie er sie im oben angeführten Zitat darstellt, kritisch anzumerken, dass seine Darstellung auf weitgehend simplifizierenden Vergleichen beruht. Die von ihm exemplarisch angeführten Länder haben – anders als Mittel- und Westeuropa – meist einen jahrhundertlangen Islamisierungsprozess hinter sich, sodass es nur natürlich ist, dass der Islam dort inzwischen nicht mehr als „fremd“ erscheint. Angesichts der seitdem erfolgten und häufig auch erfolgreichen kulturellen Adaption des Islam in diesen Regionen die Existenz von „Herausforderungen“ früher oder heute zu negieren bedeutet aber, die komplexe Religionsgeschichte dieser Länder zu ignorieren (dazu ausführlicher: Ricklefs 2012; Zehnle 2020).

Da jede Kultur gemäß ihrem individuellen Charakter besondere Merkmale aufweist, gilt es auch mit Bezug auf Europa zu fragen, welche denn die Grundelemente einer „Europäisierung“ seien, die Tibi vorschwebt. Tatsächlich hat er eine klare Vorstellung davon, welche Elemente die Säulen der europäischen Gesellschaft bilden, und zählt diesbezüglich folgende auf:

„Trennung zwischen Religion und Politik, säkulare Demokratie, individuelle (nicht kollektive) Menschenrechte, säkulare Toleranz als Respekt vor anders Denkenden und anders Glaubenden im Rahmen der Werte/Regeln der offenen Gesellschaft, Zivilgesellschaft, Pluralismus, der von einer Leitkultur ausgeht, also einen Werte-Konsens voraussetzt und somit nicht in Kulturrelativismus ausartet.“ (Tibi 2005: 363)

Wie in der Folge noch deutlich gemacht wird, geht es Tibi nicht nur darum, dass sich die europäischen MuslimInnen an die oben genannten kulturellen Elemente anpassen, sondern auch darum, dass sich die europäische Gesellschaft selbst diese Eckpfeiler vor Augen führt und lernt, sie zu schätzen und zu wahren. Der integrative Ansatz Tibis konzentriert sich demnach bei Weitem nicht nur auf die eingewanderten MuslimInnen, sondern legt ein ebenso großes Augenmerk auf die EuropäerInnen. Denn erst durch ein Bewusstsein für die westlichen Werte

³ Die in dieser Arbeit zitierten Koranverse folgen der Übersetzung von Rudi Paret.

auf beiden Seiten könne die europäische Kultur gerettet werden. In diesem Zusammenhang fällt bei Tibi oft der Begriff der Leitkultur, wie schon das obige Zitat gezeigt hat; dieser nicht unproblematische Ausdruck stieß insbesondere bei der deutschen Politik teilweise auf Widerstand, weshalb sich Tibi veranlasst sah, diesen schließlich aufzugeben. Dieser spezifische Teildiskurs findet im nächsten Abschnitt besondere Beachtung.

In leicht modifizierter Form formuliert Tibi die wesentlichen Elemente der „westlichen Identität“ in seinem Beitrag „Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte“ (1994), indem er die oben angeführten Merkmale auf drei fundamentale Prinzipien der europäischen Demokratie zurückführt:

„Pluralismus auf allen Ebenen, jedoch im verbindlichen Rahmen eines der kulturellen Moderne verpflichteten Konsenses, Toleranz als Begriff der Aufklärung im Sinne der kulturellen Moderne (d. h. also nicht nur ‚Duldung von Christen und Juden als Schutzbefohlene / Dhimmi‘, worunter die Muslime Toleranz verstehen), also umfassende Freiheit der Anders-Denkenden und Anders-Gläubigen, und schließlich die Säkularität (Laizität bei den Franzosen als Bestandteil ihrer politischen Kultur), d. h. Trennung von Politik und Religion.“ (Tibi 1994: 305)

In diesen Bestimmungen findet sich die bedeutsame Anmerkung, dass Toleranz nicht gleichzusetzen sei mit dem Konzept der bloßen Duldung, welche Tibi dem muslimischen Umgang mit Minderheiten unterstellt. Auch ist klar ersichtlich, dass die in Frankreich verankerte Trennung von politischen und religiösen Angelegenheiten ein klares Vorbild für Tibis Konzeption eines Euro-Islam darstellt. Mehrmals beruft er sich in seinen wissenschaftlichen sowie politisch motivierten Beiträgen auf die säkulare Gesellschaft Frankreichs, deren Vorbildfunktion für das deutsche System er deutlich betont.

Im Hinblick auf die genannten Grundprinzipien der westlichen Identität verweist Tibi außerdem auf den Philosophen Jürgen Habermas, der das Wesen der europäischen Kultur durch das sogenannte *Subjektivitätsprinzip* fasste. Dazu hält Tibi erläuternd fest: „Einfach dargestellt, bedeutet dieses Prinzip nichts anderes als die Bestimmung des Menschen als ein frei handelndes und denkendes Individuum“ (ebd.: 312). Verweise auf Philosophen finden sich in Tibis Werken an zahlreichen Stellen und scheinen hierbei einem methodischen Zweck zu dienen als Thesen mit einem gewissen Autoritätscharakter. Neben Habermas wird beispielsweise mehrfach Tibis akademischer Lehrer Max Horkheimer genannt, der unter anderen das Denken Tibis in grundlegender Weise beeinflusste (vgl. Tibi 2009: 105).

Diese Einführung westlicher Grundelemente in das islamische Denken ist bei Tibi als eine „Synthese von aufgeklärtem Islam und europäischer kultureller Moderne“ (Tibi 1999: 286) zu verstehen, die er verkürzt als Euro-Islam bezeichnet. Damit es jedoch zu einer solchen Zusammenführung überhaupt kommen kann, braucht es eine Grundeinstellung aufseiten der MuslimInnen, für welche „die Erlangung einer europäischen Staatsangehörigkeit mit der Erwartung der Identifikation und der Loyalität zum demokratischen Gemeinwesen verbunden sein“ sollte „und nicht allein als nützlich für den Erwerb von Rechten angesehen werden“ (ebd.: 292) dürfe. Ein/e muslimische/r StaatsbürgerIn kann demnach in einem Land tatsächlich heimisch werden, wenn er/sie sich als demokratisch versteht und dementsprechend verhält (vgl. ebd.: 291f.). Auf diese Weise wird er zu einem „Bürger des Herzens“ und hebt sich von den bloßen „Pass-Europäern“ deutlich ab (Tibi 2009: 85).⁴ So wird die Synthese aus islamischer Welt und europäischen Werten erfolgreich vollzogen, die Tibi folgendermaßen beschreibt: „Euro-Islam meint [...] einen liberalen, toleranten und den säkularen Pluralismus anerkennenden Islam, der in die politische Kultur Europas integrierbar ist“ (Tibi 1999: 296). Doch diese Synthese ist nicht zu verstehen als eine vollständige Vereinigung, denn sie geschieht nach bestimmten Regeln und klammert gewisse Elemente aus sogenannten „vormodernen Kulturen“ (ebd.: 298) strikt aus, um jene westlichen zu wahren. Diese genannten kritischen Merkmale sind für Tibi beispielsweise der Dschihad und die Scharia:

„Zu dieser Europäisierung – dies muss in aller Klarheit und unmissverständlich gesagt werden – gehört der Ausschluss von zwei Komponenten des orthodoxen Islam, die keinen Zugang in Europa finden dürfen. Diese sind Schari'a und Djihad, die nicht unter dem Deckmantel der Religionsfreiheit als Weltanschauung geduldet werden dürfen. Denn beide sind von Menschen (nicht von Allah) konstruiert; die Schari'a kommt nur ein einziges Mal im Koran vor und zwar im Sinne von Moralität, nicht als Rechtssystem. Zudem sind die Vorschriften des Schari'a weder mit Demokratie noch mit Menschenrechten vereinbar. Auch Djihad bedeutet nicht nur ‚friedliche Anstrengung‘, wie diese Formel oft politisch korrekt, aber inhaltlich falsch übersetzt wird. Qital/Kampf ist laut Koran ein Bestandteil des Djihad“ (Tibi 2009: 366).

Man müsse aber mit Bezug auf den Dschihad zudem festhalten, dass dieser kein irregulärer Krieg sei, wie beispielsweise der Terrorismus. Die Entwicklung vom Dschihad zum Dschihad-

⁴ Diese Terminologie übernimmt Tibi von Myron Weiner, einem bedeutenden Migrationsforscher.

dismus habe im Rahmen der Hasan al-Bannā⁵ 1928 in Kairo gegründeten Muslim-Bruderschaft stattgefunden. Hiermit liefert uns Tibi eine wichtige Verknüpfung zu seinem Gegenüber Tariq Ramadan, dem Enkel al-Bannās, der explizit festhält, dass sein Großvater sein Denken nicht unwesentlich prägte, was im Kapitel zu Ramadans Person näher beleuchtet wird. Darüber hinaus vertritt er einen Scharia-Begriff, den er als kompatibel mit der europäischen Gesellschaft ansieht, was für Tibi unweigerlich in einer Islamisierung Europas münden muss.

Wie man den Aussagen Tibis leicht entnehmen kann, verlässt er an vielen Stellen den rein wissenschaftlichen Diskurs zum Zweck einer Beratung der Politik, was er auch selbst explizit festhält:

„Die von mir entwickelte Vision eines Euro-Islam ist nicht bloß ein akademisches Konstrukt. Vielmehr handelt es sich um eine inklusive Strategie zur Rettung der zivilisatorischen Identität Europas, jedoch ohne hierbei eine Ausgrenzung der Muslime zu verfolgen: also Inklusion und keine Exklusion. Die Politikempfehlung, die [...] entfaltet wird, setzt nicht nur die europäische Bereitschaft zur Entethnisierung des europäischen Bürgers, sondern Ähnliches auch von den in Europa lebenden Muslimen voraus, d. h. Loyalität gegenüber dem zivilgesellschaftlichen Gemeinwesen Europas statt gegenüber einer konstruierten transnationalen Umma-Gemeinde. Leisten beide Parteien diese Voraussetzungen nicht, wird es niemals zur Integration der Muslime kommen.“ (Tibi 2007: 56)

Die folgenden Abschnitte zu Tibis Konzept des Euro-Islam sollen dazu dienen festzustellen, welche konkreten Bedingungen er für diesen aufstellt und welche Begrifflichkeiten und Thesen diesen zugrunde liegen. Zunächst soll der Begriff der Leitkultur beleuchtet werden, um in weiterer Folge den Diskurs rund um die Bedrohung durch den Islamismus – Tibis pauschalisierende Darstellung des destruktiven Potenzials des Islam per se, den er oft kaum vom Islamismus abgrenzt, ist im obigen Zitat bereits angeklungen – und AnhängerInnen einer multi-kulturellen Gesellschaft näher bestimmen zu können.

⁵ Die Transkription arabischer Wörter und Eigennamen folgt in der vorliegenden Arbeit den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Ausgenommen sind Eigennamen wie Tariq Ramadan und Bassam Tibi sowie Begriffe, die bereits hinreichend in der deutschen Sprache verankert sind, darunter Koran, Scharia und Dschihad; diese folgen der Empfehlung des Duden.

3.1.3 Das Konzept der Leitkultur und spätere Modifikationen

Wie bereits angedeutet, spielt der Begriff der Leitkultur eine wesentliche Rolle in Tibis Konzeption eines Euro-Islam, denn wenngleich er späteren Modifikationen unterliegt, scheinen diese nur an der Fassade, der Bezeichnung des Begriffs, etwas zu ändern und nicht an seinem Inhalt und den inkludierten Forderungen. Zu einer Änderung der Benennung des Konzepts der Leitkultur wurde Tibi durch zahlreiche negative Äußerungen deutscher PolitikerInnen veranlasst, nach seinen eigenen Aussagen wurde eine „sehr unsachliche Debatte“ geführt, „die mit der Schlussfolgerung ‚Wir brauchen keine Leitkultur‘ beendet wurde“ (Tibi 2005: 354). Unter anderen äußerte sich beispielsweise Dieter Oberndörfer, CDU-Mitglied und Politikwissenschaftler, äußerst kritisch:

„Forderungen nach kultureller Assimilation, nach ‚Eindeutschung‘ der Zuwanderer setzen voraus, dass ‚die‘ deutsche Kultur für alle Staatsbürger verbindlich definiert werden kann. Wie die deutsche Geschichte und jüngst die innerdeutsche Debatte über Leitkultur jedoch zeigen, ist dies nicht möglich. Nur das Grundgesetz und die Rechtsordnung sind der verbindliche Rahmen der Kultur Deutschlands.“ (Oberndörfer 2010: 141f.)

Mit derartigen Aussagen erweist sich Oberndörfer in den Augen Tibis als Beispiel für das Versagen der deutschen bzw. europäischen Kultur, die eigenen Werte zu begreifen und für diese einzustehen. Um jedoch weitere derartige Aufregungen zu vermeiden, bedient sich Tibi in der Folge der wissenschaftlich etablierten Begrifflichkeit der „nationalen Identität eines Gemeinwesens“ und spricht mit Bezug auf Europa bzw. die modernen Gesellschaften von einer „westlich-zivilisatorischen Identität“, welche dem europäischen Raum ohne Zweifel zukomme. In Deutschland (und dementsprechend auch in Österreich) verhindere eine selbstzerfleischende Grundhaltung, die eine Pflege der Erbschuld praktiziert, eine angemessene und rationale Aufarbeitung der NS-Verbrechen, weshalb sich die deutsche Identität als eine gebrochene erweist. Der unreflektierte Umgang mit nationalsozialistischem Gedankengut verhindere eine Reformulierung deutscher und allgemein europäischer Werte, da sich der Vorwurf des Rassismus oder schlicht der Nähe zum NS-Gedankengut in der deutschen Gesellschaft als omnipräsent erweist. In einem solchen Rahmen werden Begriffe, wie jener der Leitkultur zu Tabubegriffen, da sie noch nicht verheilte Wunden der deutschen Identität berühren, was nach Tibi jedoch nur aufgrund unangemessener Interpretationen und eines falschen und schädlichen Umgangs mit dem Holocaust möglich sei (vgl. Tibi 2009: 92).

Aus einer in der deutschen Gesellschaft tief verwurzelten Furcht heraus, den einstigen Rassismus und das damalige intolerante Denken wieder aufleben zu lassen, distanzieren sich deutsche Politiker, wie Dieter Oberndörfer, von einem Konzept der Leitkultur und provozieren auf diese Weise jedoch laut Tibi einen weltanschaulichen Krieg der Zivilisationen, der aus einem Zivilisationskonflikt resultiert. Um dies zu verhindern, gilt es, die westliche Kultur in ihren Gebieten ad absolutum zu setzen, was bedeutet, dass sie ausnahmslose Geltung für jeden Menschen hat, der sich auf ihrem Boden befindet (vgl. ebd.: 86). Die säkulare Demokratie und ihr weltanschaulicher Pluralismus ermöglichen das friedliche Zusammenleben von Menschen aus den verschiedensten Ländern der Welt, was jedoch nur unter der gemeinsamen Bedingung der Säulen einer demokratischen Gesellschaft, welche im vorangehenden Abschnitt bereits umrissen wurden, erreichbar sei. Wie man den Argumentationen Tibis entnehmen kann, geht es ihm um die Erhaltung dieser westlichen Standards, die demnach für sich betrachtet einen Wert besitzen. Tibi argumentiert nicht nur aus der Sicht einer Mehrheit, sondern auch von der Warte einer grundlegenden Wertschätzung der europäischen Werte aus, was man insbesondere anhand seiner Verweise auf seine philosophische Prägung erkennen kann:

„Im Prozess des Denkens über eine Europäisierung des Islam bin ich als ehemaliger Schüler Max Horkheimers seinem geistigen Erbe verpflichtet. Ich mache die Verteidigung der westlichen Zivilisation zu meiner eigenen Sache. Nach Horkheimer sollte dies ‚Recht und Pflicht jedes Denkenden‘ sein. Der Grund hierfür ist: Die westliche Gesellschaft ist ‚im Augenblick noch eine Insel, räumlich und zeitlich, deren Ende im Ozean der Gewaltherrschaft auch das Ende der Kultur bezeichnen würde, der die kritische Theorie noch zugehört.‘“ (ebd.: 105)

Die Legitimation der europäischen Leitkultur in Europa ergibt sich somit nicht ausschließlich durch ein bloßes Mehrheit-Minderheitenverhältnis, sondern auch durch die objektiv betrachtete Werthaftigkeit derselben. Unmissverständlich weist Tibi seine Leserschaft darauf hin, dass das Herzstück seines Konzepts gewissermaßen als der Versuch einer Rettung dieser dargestellten Elemente der europäischen Gesellschaft verstanden werden sollte: „Der Kernpunkt ist die Erhaltung der politischen Kultur der westlichen Gesellschaft, zu der Demokratie, individuelle Menschenrechte und die Freiheit des Individuums als Berechtigung gehören“ (ebd.: 93). Anhand derartiger Aussagen Tibis tritt seine philosophische Prägung durch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule (vgl. Walter-Busch 2010) mehr als deutlich hervor, denn diese Gruppe von PhilosophInnen und WissenschaftlerInnen war der Beförderung einer echten

Aufklärung im Kontrast zu den ihr vorhergegangenen Gewaltherrschaften verpflichtet. Da der Islamismus zu den größten Bedrohungen dieser aufklärerischen Strukturen zähle, stellt sich Tibi insbesondere die Frage, „wie der Islam mit der Identität Europas kompatibel gemacht werden kann“ (ebd.: 65). Im Gegensatz zu Ramadan, bei welchem der Fokus auf der Ermöglichung eines muslimischen und integrierten Lebens liegt, geht es Tibi in erster Linie um den Erhalt der europäischen Leitkultur und, wie es scheint, erst zweitrangig um die Integration der muslimischen Bevölkerung, denn diese integrative Leistung dient letzten Endes dem Erhalt der westlichen Werte. Der Fokus auf die demokratische Kultur kann somit als leitendes und normatives Prinzip in Tibis Argumentation gelten.

3.1.4 Multikulti-Romantik und die Feinde der offenen Gesellschaft

Worin besteht nun laut Tibi konkret die Gefahr für die westliche Kultur, welche sind die treibenden Kräfte der Islamisierung Europas? Die Schuld am Untergang der offenen Gesellschaft – Tibi bezieht sich mit dieser Formulierung auf Karl Poppers bekannte Schrift *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* – tragen nicht allein der Islamismus und seine Drahtzieher auf europäischem Gebiet, sondern in gleichem Maße auch die teils verblendete europäische Gesellschaft selbst, die die Realität der Bedrohung nicht erkenne und wohl teilweise nicht erkennen wolle. Diese Sichtweise wird heute von IslamwissenschaftlerInnen wie Susanne Schröter (2019), Heiko Heinisch (2019) und anderen ebenfalls vertreten.

Laut Tibis Prognosen und Darstellungen zur aktuellen Situation in Europa sollten schon längst alle Alarmglocken bei der Bevölkerung schrillen, doch diese Besinnung werde sowohl durch die IslamistInnen als auch durch verblendete „Multikulti-Anhänger“ verhindert. Tibi verweist in seinen Schilderungen der aktuellen Problematik auf zahlreiche schockierende Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit, etwa die Entführung zweier französischer Journalisten durch die Islamische Armee im Irak (al-Ġayš al-islāmī fī 'l-‘Irāq) im Jahr 2004, wobei mit der Köpfung beider Reporter gedroht wurde, weigere sich Frankreich, das *Laïcité-Gesetz* zu widerrufen (vgl. Tibi 2005: 355). Noch jüngere Ereignisse (die rein zeitlich bedingt in Tibis Texten keine Erwähnung finden), wie etwa die zahlreichen Anschläge in europäischen Städten ab 2015, insbesondere in Frankreich, erschüttern die europäische Gesellschaft in ihren Grundfesten. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass es paradoxerweise gerade Tibis Vorzeigestaat Frankreich ist, der vom islamischen Extremismus gegenwärtig am stärksten

bedroht ist, wie die vergleichsweise hohe Zahl von Anschlägen nahelegt. Auf mögliche Gründe dafür kann und soll an dieser Stelle jedoch nicht weiter eingegangen werden.

Wie Tibi durch exemplarische Schilderungen zu verdeutlichen sucht, sei die europäische Gesellschaft der islamischen Herausforderung nicht gewachsen: Sinkende Geburtenraten aufseiten der autochthonen Bevölkerung bei gleichzeitig stark wachsender Migration aus vorwiegend islamischen Ländern überfordern die kulturell sowie politisch unvorbereitete europäische Gesellschaft (vgl. ebd.: 356). Auf europäischer Seite brauche es erstens eine Besinnung auf die Leitkultur des Westens, was den Ausschluss eines falschen Toleranzbegriffs und der aus ihm resultierenden Tabuisierungen beinhalte, sowie zweitens eine grundlegende Aufklärung darüber, welches Denken als offener Islam und welches als Islamismus zu verstehen sei. Bevor auf die konkrete Gefahr durch den Islamismus eingegangen wird, sollen diese Vorwürfe und Forderungen Tibis an die europäische Gesellschaft näher betrachtet werden. Da auf die Orientierung an der europäischen Leitkultur oben bereits eingegangen wurde, werden nun die angebliche Unwissenheit und Naivität der EuropäerInnen in den Blick genommen.

3.1.5 Mangelnde Aufklärung in Europa – die Trennung von Islamismus und offenem Islam

Einer der zentralen Gründe, warum der Islamismus in Europa kaum angreifbar sei, ist nach Tibi der grundsätzliche Mangel an adäquater Information über diese radikalen Strömungen, die, wenn vorhanden, die Trennung von einem offenen Islam leicht erlauben würden. Stattdessen werde eine generelle Feindseligkeit gegenüber dem Islam unterstellt, indem die Verbreitung entsprechender Fakten über die Medien gezielt verhindert werde. Auf diese Weise mache man das wahre Gesicht des Islamismus unkenntlich und locke die europäische, insbesondere die deutsche Bevölkerung mittels einer aufgrund der NS-Vergangenheit wirksamen und skrupellos eingesetzten Opfer-Rhetorik in die Falle der Tabuisierung (vgl. Tibi 2005: 353–358).

Nach Tibi muss man zwischen einem Islam als religiösem Glauben und einem Islamismus „als politischer Ordnungsvorstellung (Gottesherrschaft)“ (ebd.: 359) unterscheiden.⁶ Zudem bestimmt er den demokratiefeindlichen Islamismus als den neuen „Totalitarismus des 21. Jahrhunderts“ (ebd.). Um kollektive Anschuldigungen zu vermeiden, so ein tatsächliches

⁶ Allerdings kommt in Tibis eigenen Schriften die Abgrenzung zwischen Islam und Islamismus ebenfalls nicht immer klar genug zum Ausdruck.

Feindbild Islam zu verhindern und den gleichzeitigen Schutz der europäischen Werte zu gewährleisten, sei es unbedingt notwendig, Islam und Islamismus begrifflich voneinander zu trennen. Denn gerade diese Verallgemeinerungen, welche insbesondere rechtsradikale EuropäerInnen vornehmen, würden die treibende Kraft des Islamismus, die Spaltung der Gesellschaft, nur weiter verstärken. Die Realisierung eines Euro-Islam würde hingegen zu einem harmonischen Zusammenleben in Europa führen (vgl. ebd.: 359f.).

Anstatt sich allerdings intensiv mit der islamistischen Bedrohung auseinanderzusetzen und eindeutige Begriffe zu formulieren, werde die Problematik im europäischen Diskurs viel zu wenig ernst genommen und jenen, die auf bevorstehende Schwierigkeiten hindeuten, würden von der politisch links orientierten Bevölkerung Panikmache oder gar Hetze vorgeworfen. Man unterstellt diesen laut Tibi teils wachsameren BeobachterInnen die Kreation eines Feindbilds Islam, um sie dadurch mundtot zu machen (vgl. ebd.: 357). Auf diese Weise tabuisiere man nicht nur die grundlegenden Schwierigkeiten der islamischen Zuwanderung, sondern auch die weitgehend gescheiterte Integration dieser Personengruppe.⁷ Und wenn doch von diesem Scheitern gesprochen wird, schiebe man die Schuld in erster Linie der europäischen Bevölkerung selbst zu und suche sie kaum bei den MigrantInnen. Man prangere den europäischen Ländern Rassismus und Ausländerfeindlichkeit an, jedoch „lassen sich die Ängste, die auf die islamische Herausforderung zurückgehen, nicht – wie es in der deutschen Diskussion stets getan wird – mit der Formel ‚Feindbild Islam‘ erklären“ (ebd.: 358). Es sei „völlig falsch, eine Parallele zwischen Juden und Muslimen zu ziehen. Alle Fakten sprechen gegen einen solchen Vergleich, deren Vertreter klare politische Ziele verfolgen.“ (ebd.)

Jenen, die unter dem Vorwand der Toleranz eine islamische bzw. islamistische Herausforderung leugnen, weist Tibi das Gedankengut der „Multi-Kulti-Romantik“ zu, denn ihre Konzepte für den weiteren Umgang mit der Migration nach Europa seien schlicht als naiv und keineswegs als Konfliktlösungsvorschläge zu betrachten (vgl. ebd.: 356). Ihren Haltungen und Argumentationen liege ein falsches Verständnis der westlichen Toleranz zugrunde, denn diese bedeute nicht „anything goes / alles geht“ [und sei] somit nicht Gleichgültigkeit gegenüber demokratischen Werten und Normen“ (Tibi 1999: 313). Zum Begriff der Toleranz hält Tibi weiter fest: „Toleranz kann demokratisch nur auf der Basis eines Wertekonsenses praktiziert werden. Toleranz als Einbahnstraße, ohne entsprechende Toleranz auch von der anderen Sei-

⁷ Wenn man den politisch-medialen Diskurs gute 15 Jahre nach der zitierten Publikation verfolgt, kann man feststellen, dass diese Behauptung ihre Gültigkeit verloren hat. Dennoch wird Tibis Problematisierung einer vermeintlich unerkannten Gefahr durch den Islam in Europa auch in rezenten Werken immer noch reproduziert, was für die Verbreitung und Langlebigkeit von Tibis Diskurs sprechen könnte.

te, ist ein seiner Substanz entleertes Prinzip“ (ebd.). Wenn man sich gegen bestimmte islamische Forderungen, die nicht mit der europäischen Kultur vereinbar seien, stelle, so handle man keineswegs gegen das Prinzip der Toleranz, sondern im Gegenteil, man bekräftige dieses, indem man seine Wertebasis schütze.

Zusammenfassend hält Tibi mit Bezug auf den fahrlässigen Umgang der europäischen Bevölkerung und ihrer PolitikerInnen folgende Aspekte fest:

„Mit Moralisierung, falschen Parallelen und unzulässigen Vergleichen sowie durch Selbstanklagen wird verdunkelt, dass weder die islamische Herausforderung noch die mit ihr verbundenen Probleme bewältigt werden können. Die Formel ‚Feindbild Islam‘ bietet Klischees und mit ihr werden die bestehenden Vorurteile über den Islam nicht erklärt. Ob es nun in Europa eine dermaßen manifest feindliche Haltung der Mehrheit der Europäer gegen den Islam in dieser Form eines Kollektiv-Feindbildes – analog zum Antisemitismus – gibt, ist wohl sehr fraglich. Anders als der real existierende Juden Hass ist der Anti-Islamismus ein Konstrukt der Linken [...]. Jedenfalls kann damit das Scheitern der Integration islamischer Zuwanderer nicht erklärt werden.“ (Tibi 2005: 358)

Die tatsächlich vorhandenen Probleme, die nach Tibi Europa in einen unfreiwilligen Kriegszustand versetzen, ohne dass sich diese europäische Gesellschaft dessen überhaupt bewusst wäre, werden mithilfe von Beschuldigungen jener, die sich gegen eine solche Verblendung stellen, sowie durch irrtümliche und irreführende Vergleiche weiter forciert und nehmen einer westlichen Gegenreaktion von Beginn an beinahe sämtlichen Wind aus den Segeln (vgl. ebd.: 355–358). Gänzlich anders ausgerichtet sei sein Konzept eines Euro-Islam bzw. einer Europäisierung des Islam, denn dieses komme ganz ohne Anklagen und Selbstbezeichnungen der genannten Art aus. Es richtet sich explizit gegen eine Islamisierung Europas, die „von Islamisten und orthodoxen Muslimen (Salafisten)⁸ die als Wortführer von Teilen der Islam-Diaspora in Deutschland auftreten, bei einer Doppelzüngigkeit verleugnet“ (ebd.: 359) wird. Die Ausgangslage für die KritikerInnen sei aufgrund der oftmals auf falsche Weise angewandten Political-Correctness-Zensur eine erdenklich schwierige, denn wer es wagt, sich gegen die islamistischen und salafistischen Wortführer argumentativ zu stellen, werde schlicht

⁸ Tibis Gleichsetzung von Salafisten und orthodoxen MuslimInnen generell mag dem Selbstbild der Salafisten entsprechen, ist aber auf die reale Vielfalt islamischer Strömungen bezogen zumindest stark simplifizierend. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, wie Tibi die Begriffe, derer er sich in seinen Analysen bedient, unscharf voneinander abgrenzt oder sogar irreführend nebeneinanderstellt.

mit der Bezichtigung des „Feindbild Islam“ mundtot gemacht (vgl. ebd.: 359-369). Tibi bleibt jedoch bei einer bloßen Analyse der Problematik nicht stehen, sondern formuliert explizite Vorschläge an die westliche und im speziellen an die europäische Politik und Gesellschaft:

„Nun, gleich wie und was Europäer in dieser Domäne in Bezug auf die anstehende Herausforderung entscheiden, sie müssen sich davor hüten, nicht in die Falle von Al-Qaida, d. h. in die Polarisierung zu tappen. Einerseits dürfen sie das Spiel des Selbstmitleides der Muslime als ‚neue Juden Europas‘ nicht mitmachen, andererseits auch nicht dazu beitragen, dass die bestehende Wahrnehmung der Muslime von einer feindlichen Einstellung des Westens ihnen gegenüber weiterhin gefördert wird. Ich habe bereits angeführt, dass eine solche islamische Selbstwahrnehmung in der europäischen Islam-Gemeinde nur den Islamismus fördern kann. Es ist nicht leicht, aber europäische Politiker müssen eine Balance zwischen beiden Einstellungen finden.“ (ebd.: 368)

Das Ziel einer Auseinandersetzung mit der islamistischen Herausforderung sollte es dementsprechend sein, diese von einem offenen Islam zu unterscheiden und Letzteren im europäischen Kontext zu fördern, damit er sich als Euro-Islam etablieren könne. Hierzu brauche es klare Grenzen, was man denn nun keineswegs als einen Euro-Islam verstehen dürfe, um nicht wiederum islamistische Tendenzen weiter zu fördern. Außerdem, und darauf macht Tibi im obigen Zitat in aller Deutlichkeit aufmerksam, dürfe man nicht in die Falle der Polarisierung tappen, denn das Schüren eines tatsächlichen Feindbilds Islam spiele wiederum den Islamisten in die Hände. Wie diese laut Tibi im europäischen Umfeld agieren und auf welche Weise sie die westlichen Werte zu untergraben suchen, erläutert der nächste Abschnitt.

3.1.6 Die islamische Herausforderung und die Strategien des Islamismus

Bevor konkret auf die von Tibi beschriebenen Strategien der IslamistInnen eingegangen wird, muss festgehalten werden, dass es laut ihm nicht nur die islamistischen Drahtzieher im Hintergrund sind, die eine erfolgreiche Integration verhindern, sondern zum Teil die MigrantInnen selbst. Um einen tatsächlich in Europa heimischen Islam entstehen lassen zu können, brauche es das Bewusstsein der muslimischen ZuwanderInnen, dass sie mit dem Erwerb der jeweiligen Staatsbürgerschaft nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten erlangen, durch deren Befolgung sie sich erst zu tatsächlichen „Bürgern des Herzens“ bzw. zu „Citoyens“ im fran-

zösischen Sinn entwickeln würden. Die Orientierung Tibis am französischen Modell mit seiner laizistischen Ausrichtung wurde bereits erläutert.

Auf islamischer Seite liegen nun laut Tibi gewisse weltanschauliche Hindernisse vor, die zwar im ersten Moment einer solchen tatsächlichen Integration im Wege stehen, die jedoch durch eine europäische Interpretation des Islam ausgeräumt werden könnten. Ein solch hemmender Faktor sei beispielsweise der Glaube, dass MuslimInnen nur im sogenannten *dār al-islām* bzw. im Haus des Islam tatsächlich beheimatet wären. In Ramadans Modell eines europäischen Islam steht eine solche Neuinterpretation, die sich als an die jeweiligen Kontexte angepasst erweisen soll, unter anderem im Zentrum seiner Überlegungen. Ebenso wie Tibi, wirft er einen kritischen Blick auf diese vormoderne Sicht des muslimischen Lebens und führt maßgebliche Modifikationen ein. Tibis kritische Äußerungen über die muslimischen MigrantenInnen stellen fest, dass das Konzept des *dāru al-islām* gebunden sei an die „islamische Doktrin der *hidjra*/Migration und an die ‚*da'wa*/islamische Missionierung“ (Tibi 2005: 360), welche eine Integration dieser Menschen unmöglich mache. Diese Doktrin enthalte die religiöse Pflicht für immigrierende MuslimInnen, sich aktiv für eine Verbreitung des Islam im Sinne einer Missionierung einzusetzen. Ein solches Verständnis der Migration würde nicht nur eine Integration verhindern, sondern zudem eine ernsthafte Bedrohung für die europäische Kultur darstellen. Dementsprechend müssten alle angehenden Euro-MuslimInnen das Konzept der *Da'wa* aus ihrer islamischen Weltanschauung eliminieren, es könnten in diesem Punkt keine Anpassungen an den europäischen Kontext vorgenommen werden, was Tibi in aller Deutlichkeit zu verstehen gibt: „Um es ganz unverblümt zu sagen: Muslime in Europa müssen sich von der islamischen Tradition lösen, die die *Hidjra*/Migration an die islamische *Da'wa*/Mission bindet und sie zu einem Instrument der Islamisierung macht“ (Tibi 2002: 122). Fraglich bleibt hier allerdings die praktische Konsequenz aus dieser Forderung, da – anders, als von Tibi suggeriert – wohl die wenigsten MuslimInnen in Europa tatsächlich einen Missionierungszweck verfolgen oder sich dazu berufen fühlen.

In diesem Zusammenhang hält Tibi zudem fest, dass das Konzept des *dār al-islām* und das in ihm verankerte Gebot der Missionierung eine gegen das Subjektivitätsprinzip der Moderne gerichtete Haltung beinhalten würden, nämlich die Vorstellung einer *Umma* bzw. einer muslimischen Gemeinde und der mit ihr einhergehenden Rechten und Pflichten:

„Zu dieser [Missionierung] gehört auch die islamische Auffassung, dass ein Imam nicht nur Vorbeter in der Moschee ist, sondern auch Oberhaupt der Um-

ma/Gemeinwesen. Demnach gehört die Loyalität eines Muslims der Umma und somit darf er sich nur einem islamischen Imam beugen. Auf der Grundlage dieses Umma-Bewusstseins als Zugehörigkeit zur Weltgemeinde des Islam kann keine Integration als Individuum erfolgen. Damit stelle ich fest, dass die fehlende Integration nicht nur an der Unfähigkeit der deutschen Gesellschaft, Fremde zu integrieren, sondern auch an der Unwilligkeit der Muslime selbst gescheitert ist.“ (Tibi 2005: 360)

Auf diese Weise würden sich die jeweiligen MuslimInnen ihrem Status der individuellen Bürgerschaft entziehen und so auch der entsprechenden Loyalität gegenüber ihrem neuen Heimatstaat absagen, da sie diesen gar nicht erst als Heimat begreifen wollen.

Doch die eigentliche treibende Kraft, die im Hintergrund die Fäden gegen eine Integration der muslimischen ZuwanderInnen zieht, sind nach Tibi die islamistischen Wortführer, die gezielt eine Abschottung der muslimischen von der restlichen Bevölkerung Europas anstreben. Um dies zu erreichen, werden vor allem die Ideale Europas, welche bereits rund um den Begriff der Leitkultur umrissen wurden, in Verruf gebracht, indem man sich auf das offensichtliche europäische Scheitern, unter anderem unter Verweis auf die Kreuzzüge, die Verursachung zweier Weltkriege und den schuldbeladenen Kolonialismus bezieht (vgl. Tibi 2009: 67f.). Insbesondere die Kreation eines Feindbilds Islam, welches parallel zur tatsächlich historisch vorhandenen Judenfeindlichkeit aufgezogen wird, soll die MuslimInnen in einen Zustand der Furcht und Abneigung versetzen: „Islamisten versuchen, den als Migranten in Europa lebenden Muslimen Angst zu machen, dass ihnen Ähnliches wie den Juden widerfahren könne. Damit begründen sie den Widerstand gegen die Integration der zugewanderten Muslime in das europäische Gemeinwesen“ (ebd.: 68).

Indem die europäische Kultur einen offenen, von Tabuisierungen freien Dialog über diese Problematik verhindert, spielt sie dem Islamismus Tibi zufolge genau in die Hände. Dabei sei dieser, um es nochmals mit Tibis Worten zu betonen, „eine Ideologie, die kulturell und politisch eine Bedrohung für Europa darstellt, etwa wenn sie die Trennung zwischen Religion und Politik, die ein Ergebnis der Aufklärung ist, abweist“ (ebd.). Wie sich Ramadan zu dieser Trennung äußert und ob er überhaupt klar Stellung bezieht, wird später von Relevanz sein, insbesondere aufgrund Tibis Anschuldigung, er sei eindeutig als Islamist zu bezeichnen. Für Tibi steht zumindest unweigerlich fest, dass die muslimische und die europäische Welt durch die muslimische Migration in einen Wertekonflikt verwickelt wurden, der jedoch ohne Zwei-

fel zugunsten der vorherrschenden europäischen Leitkultur auf friedliche Weise ausgetragen werden sollte. Eine solche friedliche Lösung beinhaltet vornehmlich die klare Absage der muslimischen MigrantInnen an bestimmte religiöse sowie kulturelle Vorstellungen und Weltansichten, von denen in der Folge die Scharia und der Dschihad näher beleuchtet werden. Da sich die islamistische Seite dieser Möglichkeit einer Umformung im Rahmen einer gelungenen Integration durchaus bewusst ist, strebt sie in erster Linie danach, die in Europa lebenden MuslimInnen abzuschotten, um einen notwendigen Austausch von vornherein zu verhindern:

„Der Konflikt muss friedlich ausgetragen werden, um Lösungen zu suchen und zu finden. Die Islamisten wissen dies besser als die Europäer und nutzen diese Situation zu ihrem Vorteil. Das Leben in einem islamischen Ghetto fördert die kulturellen Vorstellungen und die Weltansicht des Islamismus, wohingegen eine gelungene Integration dem Islamismus den Boden unter den Füßen entzieht.“ (ebd.: 95)

Zwei der größten weltanschaulichen und religiösen Herausforderungen für eine Einbindung in die europäische Gesellschaft stellen Dschihad und Scharia dar; Tibi macht an diesen beiden Elementen sogar den Kern des Islamismus fest, wenn er synonym dazu von einem „salafistische[n] Schari’a und Dschihad Islam“ (Tibi 2005: 357) spricht. Der Dschihadismus, um auf das erste Charakteristikum des Islamismus einzugehen, fuße auf einer falschen Interpretation des klassischen Dschihad, welcher nicht als Terror, sondern als regulärer Krieg zu verstehen sei, der strikten Regeln unterliege. Mit Bezug auf die europäische Deutung des Begriffs *Dschihad* ist zudem anzumerken, dass er keineswegs „friedliche Anstrengung“ bedeutet, wie er oftmals im Rahmen der Political Correctness fälschlicherweise übersetzt wird, denn Qitāl bzw. Kampf sei laut dem Koran ein klarer Bestandteil des Dschihad (vgl. ebd.: 364–366).

Die terroristische Verzerrung des Begriffs im Rahmen des Dschihadismus werde als „wahre Stimme des Islam“ ausgegeben, wodurch sich seine AnhängerInnen nicht in Randgebieten oder gar außerhalb des Islam ansiedeln, sondern eine Realität innerhalb des Islam darstellen würden, was insbesondere durch die große Anhängerschaft und die religiöse Legitimation erreicht wurde. Die Befürworter eines Dschihadismus schaden jedoch nicht nur Europa bzw. dem Westen, sondern auch dem Islam selbst, dessen Ruf die in seinem Namen durchgeführten Terroraktionen massiv beschädigen. Um einer solchen Tendenz entgegenzusteuern, sei es die Pflicht aller MuslimInnen, gegenüber dem Dschihadismus eine klar ablehnende Stellung zu beziehen, was konkret bedeutet, dass zweideutige Aussagen, eine inadäquate Solidarität und auch die Beteuerung, Islam und Islamismus seien zwei Paar Schuhe und könnten nicht mitei-

inander in Verbindung gebracht werden, nicht zu akzeptieren seien. Der Schaden sowohl für die MuslimInnen selbst als auch für die europäische Gesellschaft wäre massiv, entzögen sich Erstere ihrer Verantwortung, in aller Deutlichkeit ihre Meinung und Positionierung innerhalb der Gesellschaft kundzutun (vgl. ebd.: 364f.).

Neben einer falschen Deutung des klassischen Dschihad ist es nach Tibi eine Umdeutung der ursprünglich als Zivilrecht konzipierten Scharia, welche in ihrem ursprünglichen, traditionellen Rahmen beispielsweise das Heirats- und Scheidungsrecht umfasste (vgl. Tibi 2009: 110). Mit Bezug auf den koranischen Ursprung der Scharia solle man zudem wissen, dass dieser Begriff im ganzen Text nur an einer einzigen Stelle genannt werde – in der Sure al-Ğāfiya (das Knien) steht Folgendes: „Hierauf haben wir dich in der Angelegenheit auf einen (eigenen) Ritus festgelegt). Folge nun ihm, und nicht den (persönlichen) Neigungen derer, die kein Wissen haben!“ (Koran 45: 18).

Dieser benannte Weg bzw. Ritus wird in arabischer Sprache mit dem Wort Scharia bezeichnet (vgl. Tibi 2009: 120). Wie Tibi hervorhebt, ist es äußerst bemerkenswert, dass ein Begriff, der im Koran nur an einer einzigen Stelle explizite Berücksichtigung findet, zu den Kernelementen des zeitgenössischen Islam gezählt wird. Zudem sei die Scharia als Zivilrecht kein einheitlicher Rechtskorpus, da es sich in ihrem Fall um eine postkoranische Konstruktion handelt. Die vier unterschiedlichen Rechtsschulen (Madhāhib) des sogenannten Sunna-Islam, die Hanbaliten, Malikiten, Hanefiten und Schafaiten, vertreten jeweils unterschiedliche Interpretationen des islamischen Rechts (vgl. ebd.: 123f.).

Die gegenwärtig vorherrschende Deutung der Scharia durch die IslamistInnen umreißt Tibi folgendermaßen, wobei er wiederum auf die Unwissenheit der westlichen Gesellschaft verweist:

„Nur wenige Westler scheinen zu wissen, dass Schari’a heute nicht länger die oben angegebene traditionelle Bedeutung hat. Es findet ein Prozess der Schari’atisierung des Islam im Schatten des Islamismus statt, den man offensichtlich in Europa nicht kennt und dennoch zulässt. Im Rahmen einer Schari’atisierung ist die Schari’a nicht länger auf ein Zivilrecht beschränkt. Die Schari’atisierung des Rechts durch den politischen Islam erfindet die Schari’a neu als Rahmen für eine politische Ordnung, die mit Demokratie nicht vereinbar ist, weil sie totalitäre Züge trägt.“ (ebd.: 110)

Ließe man den Gebrauch der Scharia vollends zu, so führe man laut Tibi ein duales Recht in Europa ein, welches mit dem Anspruch auf die Gleichheit des Rechts für alle Menschen vollkommen brechen würde. Eine derartige Basis wäre nichts anderes als reicher Humus für die Saat des Islamismus. Zudem ist die Bedrohlichkeit der Scharia auch als Staatsrecht, d. h. als Vereinigung von Religion und staatlicher Ordnung, nicht zu unterschätzen, denn wengleich sie derzeit nur in den islamischen Ländern auf diese Weise praktiziert werde, so tragen die muslimischen MigrantInnen diese Vorstellung in den Westen, was im Rahmen regelrechter Migrationsströme aus dem muslimischen Bereich zu einer tatsächlichen Herausforderung für das westliche Konzept der Trennung von Religion und Staat führen würde (vgl. ebd.). Europa werde dann zu einer Welt en miniature, da die Scharia global betrachtet zur Trennung zwischen der muslimischen und der restlichen Welt diene, die sich nun durch die europäische Gesellschaft ziehe. Mit einer Andeutung auf sein Konzept des Euro-Islam gibt Tibi zu verstehen, dass der Islam einzig und allein als kulturelles Gedankengut und nicht als rechtliches und politisches System in Europa akzeptiert werden dürfe: „Wenn der Islam aber nur als kulturelles System zugelassen würde und die Schari’a gegen die islamische rationalistische Tradition ausgetauscht würde, könnten sich Muslime und andere besser verstehen.“ (ebd.: 121)

Laut Tibi wäre es fatal, der Scharia mit der Begründung von Religionsfreiheit neutral oder gar positiv zu begegnen, denn gerade sie sei es, die diese Freiheit zunichte mache (vgl. ebd.: 128). Und gerade darin liege das zentrale Problem der europäischen Gesellschaft in ihrer Begegnung mit anderen Kulturen, nämlich in der Indifferenz der Werte, die ein Kulturrelativismus nicht lösen könne, weil er die Problematik nur noch verstärke. Durch einen Relativismus der Werte würde sich Europa schlichtweg selbst aufgeben (vgl. ebd.: 128). Unmissverständlich hält Tibi diesbezüglich Folgendes fest:

„Die Werteorientierung der Toleranz gehört zum Bestandteil der politischen Kultur einer Zivilgesellschaft. Damit ist aber keine kulturrelativistische, multikulturelle Toleranz gemeint, die Gefahren für das Gemeinwesen nicht wahrnimmt. Zu diesen Gefahren gehört der islamische Ruf nach der Schari’a.“ (ebd.: 128f.)

Aus dieser gesamten Begriffsdiskussion geht jedoch nicht hervor, was für Tibi selbst der Begriff der Scharia bedeutet. Während er sich von einer islamistischen Auslegung distanziert, fehlt eine eigene theoretische, historische und politikwissenschaftliche Auseinandersetzung, die aufzeigen könnte, was die Scharia geschichtlich gesehen bedeutet hat und – abseits islamistischer Vereinnahmung – heute bedeuten kann (ausführlich dazu: Abou El Fadl 2014).

Mit seinem Konzept eines Euro-Islam verfolgt Tibi das Ziel, einen mit den westlichen Werten kompatiblen Islam zu bestimmen, der weder Momente eines Dschihadismus noch einer Rechtsvorstellung im Sinne der Scharia beinhalten dürfe. Wie ein solcher offener Islam von Tibi genau charakterisiert wird und inwiefern er als Gegenstrategie zu einer Islamisierung und somit auch als Zukunftsvision für einen in Europa heimischen Islam fungieren kann, beleuchtet das nächste Kapitel.

3.1.7 Offener Islam als Gegenkonzept zum Islamismus

Auf den letzten Seiten wurden bereits einige Kernelemente eines Euro-Islam im Sinne Tibis genannt und besprochen, wobei der Fokus auf der Vereinbarkeit mit den grundlegenden europäischen Werten lag. Um diese Darstellung abzurunden, soll nun vor Augen geführt werden, welchen Islam Tibi als Gegenkonzept zum Islamismus versteht. Was macht einen, von ihm so genannten „offenen Islam“ aus und inwiefern kann dieser als Hoffnungsträger für eine friedlichere Zukunft und ein tolerantes Miteinander zwischen MuslimInnen und der restlichen europäischen Bevölkerung auf Basis westlicher Ideale fungieren? Nachdem im vorangegangenen Abschnitt der Islamismus als akute Bedrohung für die westlichen Zivilisationen dargestellt wurde, wird nun auf sein Gegenteil, den offenen Islam, der sich im Kontext Europas als Euro-Islam entfalten sollte, eingegangen. Hierbei spielt auch der persönliche religiöse Zugang Tibis eine zentrale Rolle.

In seinen Darlegungen zur Möglichkeit eines Euro-Islam leitet Tibi dessen Legitimation unter anderem aus der Geschichte des Islam ab, der zwar im heutigen Saudi-Arabien entstanden sei, jedoch im Lauf der Geschichte je nach Kontext stets unterschiedliche kulturelle Färbungen angenommen habe. Demnach sei ein Euro-Islam kein Bruch mit der islamischen Religion, sondern er stelle schlicht eine Unterform derselben dar (vgl. Tibi 2005: 362f.). Der Islam sei im Gegensatz zum Fundamentalismus, der eine „neue totalitäre politische Ideologie ist“, eine „alte Weltreligion und zugleich eine Weltzivilisation“ (Tibi 1999: 289), weshalb beide Seiten klar voneinander getrennt werden müssen, um verheerende Folgen für die Orient-Okzident-Beziehungen zu verhindern. Um das Verhältnis zwischen diesen beiden Zivilisationen zu verbessern, sei unter anderem eine angemessene Deutung des Koran vonnöten, welchen Tibi als ein Buch der Rechtleitung (*hidāyah*) versteht, als ein Buch der moralischen Anweisungen, jedoch keineswegs als einen Gesetzestext. Für diese Interpretation spreche beispielsweise, dass das Wort Scharia, wie bereits erwähnt, nur einmal im gesamten Text vorkommt. Den

Koran als Gesetzbuch zu definieren, sei eine willkürliche Konstruktion und könne durch den Text nicht gerechtfertigt werden. Für Tibi wird das gottesgesetzliche Element eines Islam damit obsolet, man brauche es nicht, um ein vollwertiger Muslim zu sein: „Ich denke, es ist für einen Muslim möglich, die falsche Deutung der Schari’a als Gottesgesetz zurückzuweisen und dennoch Muslim zu bleiben“ (Tibi 2009: 67).

Die offenen Formen des Islam, zu denen auch der Euro-Islam zähle, beruhen vor allem auf Interpretationsleistungen, wie der oben geschilderten, denn ihnen liegt ein freier und unvoreingenommener bzw. ein nicht-instrumentalisierter Blick auf die religiösen Quellen zugrunde. Die verschiedenen Formen eines offenen Islam beruhen nach Tibi auf Interpretationen, die auf vier verschiedenen Ebenen vonstattengehen können:

„Interpretation des Koran-Textes/tafsir, freie Deutung des Koran-Textes/ta’wil, freies Denken unabhängig vom Text/idjtihad, Historisierung des Textes/Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinischen Suren sowie Unterscheidung zwischen allgemeiner Aussage (Ethik) und ereignisbezogener Offenbarung (Geschichte).“ (Tibi 2005: 362)

Eine dieser Deutungen ist der Euro-Islam, der nach den spezifischen Gegebenheiten in der europäischen Gesellschaft seinen Zugang zum Islam finden müsse, was insbesondere die Trennung von Religion und Politik beinhaltet. Durch „Lippenbekenntnisse zur Demokratie“ (Tibi 2009: 370) werde zwar eine islamistische Absicht oberflächlich verhüllt, der spirituelle Islam könne jedoch im Prinzip sehr einfach von einem Islamismus unterschieden werden, nämlich genau durch seine Ablehnung „des Islam als ‚din wa-daula/Einheit von Staat und Religion““ (ebd.). In moralischer Hinsicht bringe der Euro-Islam die islamische Ethik einerseits und die europäischen Werte andererseits in ein harmonisches Verhältnis: „Der europäisierte Islam versucht islamische Ethik mit europäischen Werten – wie Demokratie, individuellen Menschenrechten, Pluralismus und Zivilgesellschaft – in Einklang zu bringen“ (Tibi 2005: 370). Auf diese Weise integriert der Euro-Islam die Grundwerte der Aufklärung in sich und seine AnhängerInnen könnten somit auch zu „Vorposten der liberalen Reform und Demokratie in der Beziehung zwischen Orient und Okzident werden“ (Tibi 1999: 290). Diese Entwicklung sei folglich keineswegs als Untergang des Islam zu verstehen, er erhalte lediglich eine neue, aufgeklärte Gestalt. In diesem Zusammenhang verweist Tibi auf die islamische Adaption des Hellenismus, durch welche ein „Höhepunkt der islamischen Zivilisation“ (Tibi 2002: 123) erreicht werden konnte. Innerhalb dieser Modifikationen des Islam habe sich der „isla-

mische Rationalismus“ (ebd.) als eine spezifische Form des antiken hellenischen Rationalismus ausgebildet. Und wie auch die Schriften des Aristoteles mit dem mittelalterlichen Islam vereinbar waren, so müssten laut Tibi die gegenwärtigen europäischen Werte ebenfalls mit ihm vereinbar sein. Somit versteht Tibi sein Konzept des Euro-Islam als positive geistige Weiterentwicklung des Islam, der keine Gottesherrschaft beansprucht, sondern als spiritueller Glaube aufzufassen ist, der sich mit der europäischen Moderne als kompatibel erweist:

„In diesem Sinn versteht sich der Euro-Islam als eine spirituelle Religion ohne angebliche Gesetzesvorschriften. Nur ein solcher Islam ist mit Europa vereinbar. Folgendes muss offen und ohne Beschönigung in aller Klarheit gesagt werden dürfen: Ein Schari’a-Islam trennt die Muslime von Europa. Jene unter ihnen, die zudem Djihad zur Durchsetzung der Schari’a betreiben möchten, geraten in Konflikt mit den säkularen Gesetzen der westlichen Gesellschaft. Das ist die Sachlage jenseits romantischer Idealisierung.“ (Tibi 2009: 67)

Um dem Einwand, ein solcher Zugang könne gar nicht mehr als tatsächlicher Islam gelten, zuvorzukommen, argumentiert Tibi auf der Basis seiner eigenen Religiosität, indem er Folgendes festhält:

„Für mich steht der Euro-Islam als ein mit der kulturellen Moderne versöhnter Islam nicht im Widerspruch zu meinem Glauben an die göttliche Religion und zu meiner islamischen Identität. Da ich ein Demokrat bin, kann ich weder den politischen Glauben an eine Überlegenheit des Islam noch an seine Herrschaft als Zhul Allah (Schatten Allahs), der die Geltung der Schari’a garantiert, teilen.“ (ebd.: 94)

Nur durch die Annahme eines solchen Selbstverständnisses seitens der MuslimInnen könne eine Islamisierung Europas verhindert werden – die Kampfansage Tibis an den Islamismus kann in Şahins Worten folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: „Die Gegenwart ist durch den Islamismus bestimmt, die Zukunft soll dem Euro-Islam gehören“ (Şahin 2017: 10f.). Ein solcher Euro-Islam sei aber keineswegs einer im Sinne Ramadans, wie Tibi mehrfach betont. Aus diesem Grund soll nun zum Abschluss der Ausführungen zu Tibis Konzept eines Euro-Islam seine Kritik an Ramadan kurz beleuchtet werden, um eine Gegenüberstellung zu dessen Thesen zu erleichtern.

Ein konkreter hemmender Faktor eines Euro-Islam, der als offener Glaube und Gegenkonzept zum Islamismus verstanden wird, sei beispielsweise der als liberal geltende, von Tibi als „da’wa-Prediger“ (Tibi 2005: 361) bezeichnete Tariq Ramadan. Dessen Predigten, die sich

insbesondere an frustrierte islamische Jugendliche richten würden, seien klar einem Islamismus zuzuordnen (vgl. ebd.: 361). Tibi argumentiert in diesem Punkt unter anderem mit der Biografie Ramadans, insbesondere mit dessen enger Verwandtschaft zu Hasan al-Bannā:

„Es gehört nicht zu ernsthaften Zeichen eines europäischen Islam, wenn der Enkel von al-Banna, Tareq Ramadan, sich auf sie beruft. Ramadan lebt als Schweizer in Genf und erzählt den Europäern, dass die Muslim-Bruderschaft als eine antikoloniale Bewegung gegründet worden sei. Ihre Anhänger – wie Ramadan – präsentieren sich als ‚Antiglobalisten‘.“ (ebd.: 366f.)

Mit derartigen Verdrehungen und Ambiguitäten täusche Ramadan die unwissenden und gutgläubigen Europäer beispielsweise mit Bezug auf die säkulare Trennung von Religion und Politik, für Tibi ein maßgeblicher Punkt der Unterscheidung vom Islamismus (vgl. ebd.: 367). Der allgemein viel zu positive Umgang mit Ramadan könne, so Tibi, mit einer Selbstaufgabe Europas gleichgesetzt werden, in deren Rahmen „Tariq Ramadan seinen Islamismus erfolgreich als Euro-Islam“ (ebd.: 369) präsentieren kann. Tibis Haltung zu Ramadan ist, wie gezeigt werden konnte, unmissverständlich: Ramadan sei ein Islamist hinter der Maske eines Euro-Islam. Derartige Aussagen sollen die nun folgende Darstellung eines europäischen Islam nach Ramadan, seiner Kernargumente und leitenden Begrifflichkeiten, jedoch nicht beeinflussen.

4 „Europäischer Islam“ im Sinne Tariq Ramadans

4.1 Zur Person Tariq Ramadans

Der Schweizer Publizist und Islamwissenschaftler Tariq Ramadan beschäftigt sich mit dem islamischen Recht, der islamischen Ethik und Politik sowie dem islamischen Sufismus. Bekannt ist er jedoch vor allem für seine Auseinandersetzung mit der modernen muslimischen Identität, die er sowohl mit Bezug auf den Westen als auch auf die islamischen Länder diskutiert.

Tariq Ramadan wurde am 26. August 1962 in Genf als Enkel des Ḥasan al-Bannā⁹, des Begründers der Muslimbruderschaft, geboren. Auch sein Vater, Said Ramadan, war in der Muslimbruderschaft als einflussreiche Persönlichkeit tätig und musste aufgrund des dadurch entstandenen politischen Drucks aus seiner Heimat Ägypten ins Exil in die Schweiz flüchten. Dort gründete er ein Islamisches Zentrum, das später Tariq und sein Bruder Hani weiterführte.¹⁰

Nach seinem einjährigen Studienaufenthalt in Kairo zur Vertiefung seines Wissens über die islamische Religion sympathisierte Ramadan ab dem Jahr 1993 mit dem islamischen Aktivismus. In der Schweiz erlangte er ein Diplom für seine Studien der Philosophie und der französischen Literatur sowie einen Doktorgrad der Islamwissenschaften (vgl. Wiedl 2008: 170; Ammann 2006: 23f.). Noch bis vor wenigen Jahren war er Professor für Islamwissenschaft an der University of Oxford sowie Gastprofessor am College of Islamic Studies der Hamad Bin Khalifa University in Doha, wo er außerdem das Research Centre for Islamic Legislation and Ethics (CILE) leitete. Zusätzlich war er Mitglied der Internationalen Union Muslimischer Gelehrter und Präsident des European Muslim Network (EMN) in Brüssel.¹¹ 2017 war Ramadan aufgrund von Vergewaltigungsvorwürfen dazu gezwungen, seine Ämter niederzulegen. Insgesamt fünf Frauen werfen ihm vor, sie vergewaltigt und ihrer Freiheit beraubt zu haben; in Frankreich wird deshalb ein nach wie vor laufender Prozess gegen ihn geführt.¹²

⁹ Über diesen verfasste er auch seine Dissertation, die aber zunächst als „ideologisch[...] und tendenziös[...]“ (Wiedl 2008: 173) abgelehnt wurde.

¹⁰ Vgl. Ramadan, Tariq (o. J.): Biography. Online verfügbar unter: <https://tariqramadan.com/english/biography/> [20.11.2020]. Im Folgenden zitiert als: Biography.

¹¹ Vgl. Biography.

¹² Vgl. New rape charge against Islamic scholar Ramadan. Online verfügbar unter: <https://www.thenationalnews.com/world/europe/rape-accused-tariq-ramadan-loses-bid-for-early-release-ahead-of-trial-1.728514> [25.11.2020].

Im Lauf seiner publizistischen Tätigkeit und durch seine starke Präsenz in öffentlichen Debatten erlangte Ramadan die Rolle eines Stimmführers des französischen Islam. Besonders auffällig ist das breite Spektrum seiner AnhängerInnen, das von linksliberalen Intellektuellen über im Westen beheimatete muslimische Jugendliche bis in die arabische Welt reicht (vgl. Ammann 2006: 24). Als ebenso vielfältig erweisen sich die unterschiedlichen Einschätzungen seiner Position: Während die einen meinen, in ihm einen „Wolf im Schafspelz, dessen ‚Doppelzüngigkeit‘ es zu entlarven gilt“ (Ammann 2006: 23), erkannt zu haben, halten die anderen ihn für einen „großen Reformier“ (ebd.). Daneben gibt es InterpretInnen, die in ihm weder einen Fundamentalisten noch einen islamischen Aufklärer sehen, sondern eher eine Persönlichkeit, die „ein pragmatisches Verhältnis zu den gesellschaftlichen Verhältnissen propagiert“ (Twardella 2006: 268). Wie auf den folgenden Seiten gezeigt werden soll, führt dieser Pragmatismus jedoch keineswegs zum Ausschluss beispielsweise der Scharia, die Ramadan zum verbindlichen Rahmen des Islam zählt. Weitere konkrete Bestimmungen dieses Kerns sucht man in seinen Texten jedoch vergeblich (vgl. ebd.: 272–280). Der Vorwurf, Ramadan würde sich an einer Islamisierung Europas beteiligen, wird oftmals in Kombination mit seiner angeblichen Doppelzüngigkeit und Vagheit erhoben. Besonders heftiger Kritik war er erstmals 1993 ausgesetzt, als er die Aufführung von Voltaires *Mahomet* mit der Begründung, das Stück beleidige die Ehre des Propheten, verhinderte. Eine Parallele mit den islamistischen Anschlägen auf die Redaktion der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* im Jahr 2015 liegt nahe, wobei im letzteren Fall insgesamt zwölf Personen ums Leben kamen, während Ramadans Vorgehen natürlich kein terroristisches war. Nichtsdestotrotz wurde in beiden Fällen – wenn auch mit deutlich unterschiedlichem Ausmaß – versucht, europäische Kulturschaffende unter Berufung auf die Ehre des Propheten mundtot zu machen.

Bei diesem Fall öffentlicher Kritik sollte es jedoch nicht bleiben, da Ramadan im Rahmen der Arbeitsgruppe *Preventing Extremism Together*, welche aufgrund der Londoner Terroranschläge im Juli 2005 eingerichtet wurde, den Vorschlag machte, die Gedenkfeiern zum Holocaust Memorial Day ausfallen zu lassen, da diese auf die muslimische Bevölkerung verletzend wirken würden. Doch nicht nur im Westen erfährt Ramadan kritische Worte, auch die muslimische Welt äußert Unverständnis für manche seiner Aussagen. Dieser Hinweis wird im Folgenden hilfreich sein, um Ramadan im politischen und kulturellen Geschehen besser einordnen zu können. Seine durchaus scharfe Kritik am Westen wird diese Lokalisierung Ramadans weiter unterstützen.

Für Unverständnis und Ablehnung sorgten auch seine Aussagen zur Rolle der Frau sowie zur Pflicht des Kopftuchtragens. Laut dem Islam ist es Ramadan zufolge eindeutig ein Gebot für die Frau, sich zu verschleiern, jedoch dürfe man dies nicht mit Zwang durchsetzen. Es brauche daher eine angemessene islamische Bildung der Frauen, um eine eigenständige Einsicht in diese Pflicht zu ermöglichen (vgl. Ramadan 2001: 52). Dieser Dualismus von Selbstbestimmung und Rollenerfüllung setzt sich in Ramadans Darstellung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau fort, die vor Gott zwar vollkommen gleich wären, denen aber auf Erden jeweils unterschiedliche Aufgabenbereiche zufallen würden. Demnach sollten sich Frauen zwar selbstsicher am gesellschaftlichen Engagement beteiligen, ihre eigentliche Pflicht bestehe jedoch in der Erziehung der Nachkommen. KritikerInnen werfen Ramadan vor, in feministischer Manier für die Unterwerfung der Frau zu argumentieren, um so die westliche Gesellschaft zu täuschen. Dass derartige Aussagen auf heftige Kritik europäischer Intellektueller treffen mussten, liegt auf der Hand (vgl. Fourest 2008: 147–152; Fürstenberg 2008: 57–61).

Insbesondere seine Betätigung als innerislamischer Frauenrechtler, in der er sich unter anderem mit den Themen der Zwangsehe und Polygamie, der häuslichen Gewalt oder der Genitalverstümmelung auseinandersetzte (vgl. Ramadan 2009: 302; Fürstenberg 2008: 72f.), steht nun im Schatten der aktuellen Vergewaltigungsvorwürfe gegen Ramadan. Auch im Zusammenhang frauenrechtlicher Fragen plädiert er für eine Lösungsfindung innerhalb des Islam, wobei diese mit den europäischen Rechten in Einklang stehen soll (vgl. ebd.). Wie im Folgenden gezeigt wird, liegt in dieser Vereinigung islamischer Religiosität, die sich als rechtlich konform erweist, mit dem damit einhergehenden aktiven öffentlichen Engagement der Kern eines europäischen Islam nach den Vorstellungen Tariq Ramadans.

Folgende Publikationen umfassen Ramadans Ansätze zum Islam im europäischen Kontext:

2000: *Der Islam und der Westen*. Marburg: M.S.V.

2000: *Der Islam und die Muslime. Größe und Dekadenz in unserem alltäglichen Leben*. Berlin: Verlag Green Palace.

2001: *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Marburg: M.S.V.

2002: *De l’Islam*, Lyon: Tawhid.

2002: *Die Muslime im Westen - Aufbauen und Mitgestalten*. Berlin: Verlag Green Palace.

2002: *La foi, la voie, et la Résistance*. Lyon: Tawhid.

2002: *Musulmans d'Occident: Construire et contribuer*. Lyon: Tawhid,

2004: *Jihad, guerre, et paix en Islam*. Lyon: Tawhid.

2004: *Western Muslims and the Future of Islam*. New York/Toronto: Oxford University Press.

2007: *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*. London: Allen Lane.

2009: *Muhammad: Auf den Spuren des Propheten*. München: Diederichs.

2009: *Radikale Reform: Die Botschaft des Islam für die moderne Welt*. München: Diederichs.

2011: *L'islam et le réveil arabe*. Paris: Presse du Châtelet.

4.2 Muslimsein in Europa

Im Gegensatz zu Tibi, der insbesondere um die Erhaltung der europäischen Leitkultur bemüht ist, steht für Ramadan im Zentrum des Konzepts eines europäischen Islam die Frage nach der Möglichkeit eines muslimischen Lebens in Europa. Wie kann man als MuslimIn den eigenen Glauben ausüben und gleichzeitig ein aktives Mitglied der Gesellschaft werden? Welche Bedingungen braucht es, um eine europäisch-muslimische Identität – ein für den Diskurs bei Ramadan zentraler Gedanke – ausbilden zu können? Diese Fragen sind unter anderem leitend für Ramadans Beschäftigung mit einem in Europa heimischen Islam.

4.3 „Verwurzelung“ der MuslimInnen in Europa

Ramadans Konzept eines europäischen Islam kann grundsätzlich als der Versuch verstanden werden, die Identität von MuslimInnen in Europa neu zu gestalten bzw. einen Rahmen zu definieren, innerhalb dessen die muslimische Bevölkerung durch eine Besinnung auf die eigene Identität sich zu aktiv mitbestimmenden und gestaltenden BürgerInnen entwickeln kann. Grundsätzlich definiert er die muslimische Identität durch vier Elemente: „1. Einen Glauben, eine Praxis, eine Spiritualität; 2. Die Texte der Offenbarung und den Kontext des Lebens verstehen; 3. Bilden und bezeugen; 4. Handeln und partizipieren“ (Ramadan 2003: 32). Für eine Integration der muslimischen Bevölkerung ist nach Ramadan insbesondere der Aspekt des öffentlichen Handelns und Mitwirkens von Bedeutung. Die grundsätzliche Hürde, an der eine derartige Teilnahme scheitert, ist laut Ramadan der Verlust des Bezugs auf die eigene musli-

mische Identität, welche durch eine „Verwurzelung“, das heißt durch eine Rückbesinnung auf identitätsstiftende Merkmale, überwunden werden kann (vgl. Twardella 2006: 269f.: vgl. Ramadan 2001: 187).

Hierbei ist zu beachten, dass sich Ramadan insbesondere an die MuslimInnen der zweiten und dritten Generation, deren Familien nach Europa immigriert sind, wendet, denn diese streben meist nach einem dauerhaften Leben in den jeweiligen europäischen Ländern. So lesen wir bei Ramadan: „Im Westen bilden die Muslime Minderheiten, doch sind die Kinder der zweiten und folgenden Generationen dort mittlerweile zu Hause. So erfährt der Westen eine neue, auf die religiöse Identität gegründete Dynamik von Bürgern, die sich zugleich als muslimisch und europäisch begreifen“ (Ramadan 2001: 161). So sollen sich auch gläubige MuslimInnen unmittelbar in die westliche Gesellschaft einbringen und Veränderungen initiieren können.

In Bezug auf den einschlägigen Diskurs konstatiert er: „Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass der sich auf den Begriff der ‚muslimischen Identität‘ beziehende Diskurs oftmals recht theoretisch und unpräzise bleibt und sich nicht auf eine Analyse der konkreten Situation der Muslime in Europa stützt“ (Ramadan 2001: 220). Dies kommt einem Angriff auf den bestehenden Diskurs gleich, dem er seine eigene Konzeption entgegensetzt.

Dementsprechend wird Ramadan von Twardella, der sich mit dessen umstrittener Persönlichkeit auseinandersetzt, unter anderem explizit durch diese Besonderheiten des Adressatenkreises als „islamischer Intellektueller der zweiten und dritten Generation von muslimischen Migranten in Europa“ verortet (vgl. Twardella 2006: 270). Vor allem in der jungen Generation sieht Ramadan die Triebfeder für eine gelungene Integration des Islam in den europäischen Kontext:

„Die Beteiligung der Jugend an diesem Prozess ist zweifellos von größter Bedeutung: gewappnet mit ihren Erfahrungen und ihrem Verständnis der europäischen Umgebung von innen können sie die Fragen stellen, die am besten dazu geeignet sind, ‚Ulamâ‘ [Rechtsgelehrte, S. Y.] dazu zu befähigen, die angemessensten Antworten zu geben.“ (Ramadan 2001: 146)

Im Fall der in Europa sozialisierten MuslimInnen seien die Hürden einer Integration zudem rein künstlicher Natur, da das „Verhältnis zu ihrer Mitwelt, ihre Weise zu leben, sich auszudrücken, die Realität wahrzunehmen, ihre Vorstellungswelt und ihr Humor [...] ganz deutlich europäisch geprägt“ (Ramadan 2001: 247) seien. Der Schritt zu einer tatsächlichen Beherrschung sei damit innerhalb dieser Personengruppe besonders leicht zu setzen.

Hierbei bleibt jedoch eine deutliche Wertschätzung für ältere Generationen nicht auf der Strecke; insbesondere in seinem Buch *Die Muslime im Westen. Aufbauen und Mitgestalten* betont Ramadan den Wert der erzieherischen Arbeit, den die Eltern generation geleistet habe: „Ohne große theologische Kenntnisse und weitschweifige Vorträge über Religionsfragen bemühten sie sich, ihren Kindern den Sinn des Glaubens an Gott zu vermitteln [...]“ (Ramadan 2003: 13). Generell kann man somit festhalten, dass Ramadan vorgibt, alle jene MuslimInnen zu vertreten, die Europa als ihre neue Heimat verstehen wollen, ganz nach dem Motto: „WIR SIND in Europa. Und wir wollen hier bleiben. Denn Europa ist unsere Heimat“ (ebd.: 9).

Laut Ramadan sind die MuslimInnen in Europa jedoch unfähig geworden, die Wesensmerkmale ihrer Identität von fremden Eigenschaften zu unterscheiden, weshalb es zu einer tiefgreifenden Identitätsverwirrung gekommen sei. Innerhalb dieser Selbstentfremdung gäbe es zwei Weisen, mit der eigenen Religiosität umzugehen: Assimilation und Isolation. Im ersten Fall werde der Islam nur noch im privaten Umfeld und dementsprechend beinahe unsichtbar gelebt, was zu einer Integration auf Kosten der Religion führe. MuslimInnen, die sich für ein verstecktes Ausleben ihrer Religiosität entscheiden, verstehen diese als unvereinbar mit dem europäischen Leben. Im Gegensatz hierzu würden sich muslimische Gemeinschaften bilden, innerhalb derer ein unangepasster Islam aus den jeweiligen Herkunftsländern in normativer Weise ausgelebt und an die Kinder weitergegeben werde. Anpassungen an die gegebenen Lebensumstände werden von solchen Personen als Verrat am Islam verurteilt. Diese Familien leben in einer Abschottung und verhindern so gleich wie die assimilierten MuslimInnen eine Integration in die europäische Gesellschaft (vgl. Remien 2007: 39). In beiden Fällen herrscht nach Ramadan eine schädliche Konzentration auf die europäische Mehrheitsgesellschaft vor, an welche sich die erste geschilderte Gruppe vollkommen assimilieren möchte und mithilfe derer sich jene zweite ex negativo durch Abschottung bestimmt (vgl. Twardella 2006: 270f.).

Keiner dieser beiden Wege führt laut Ramadan zu einer muslimisch-europäischen Identität, da man durch den starken Bezug auf eine aktive Rolle der Mehrheit die eigene Aktivität vollkommen vernachlässige, auf die es jedoch grundsätzlich ankomme. Dieses neue Selbstbewusstsein der MuslimInnen müsse auf zwei Fundamenten aufbauen: Einerseits sollten die Grundsätze des Islam neu belebt werden, wobei diese ohne jegliche kulturelle Bindung zu verstehen sind; andererseits müsse jedoch auch der konkrete Lebenskontext der MuslimInnen, nämlich die europäische Kultur, berücksichtigt werden (vgl. ebd.: 269f.). Diese letzte Bedingung hebt Ramadan durchaus fordernd gegenüber der muslimischen Bevölkerung in nicht-muslimischen Ländern hervor: „Für Muslime in Europa, aber auch für diejenigen im Nahen

Osten, in Afrika und Asien, bedeutet in der Gegenwart zu leben, sich der westlichen Lebensweise anpassen zu müssen“ (Ramadan 2001: 227). Eine Verweigerung dieser Anpassung – d. h. die diskursive Wirklichkeit des Westens anzuerkennen – käme einer Realitätsverweigerung gleich. Nur eine angepasste und auf diese Weise neu konstruierte Identität, die sich selbstbewusst im europäischen Raum als muslimisch begreift, ist schließlich dazu fähig, diesen Raum aktiv mitzugestalten (vgl. Twardella 2006: 269f.). Ramadan entwirft also eine muslimisch-europäische Identität „im Lichte des westlichen Kontextes und seiner Gesetze“ (Ramadan 2001: 146).

Eine tatsächliche Teilhabe der muslimischen Bevölkerung würde auch zu einem Bruch mit dem vorherrschenden negativen Klischee führen, der Islam sei mit fortschrittlichem, demokratischem und modernem Denken und Handeln unvereinbar. Dieses Zerrbild, das vor allem in unangemessenen Analysen von politologischer und sozialwissenschaftlicher Seite zu finden sei, werde durch die Medien verbreitet und wirke rückwirkend in höchst schädlicher Weise auf das Selbstbild der MuslimInnen. Ramadan sucht die Schuld an einer misslungenen Integration jedoch nicht nur auf europäischer Seite, denn laut ihm würden auch jene MigrantInnen, die der westlichen Bevölkerung mit Misstrauen begegnen, diese Vorurteile noch weiter schüren (vgl. Ramadan 2000: 245; Ramadan 2002: 21 ff.; Remien 2007: 33). Fundamentalistische Organisationen würden hierzu ebenfalls ihren negativen Beitrag leisten, indem sie einen politischen Islam vertreten und auf diese Weise die gesamte muslimische Bevölkerung in ein falsches Licht rücken würden. Auf derartige Anschuldigungen würden viele MuslimInnen wiederum mit der Einnahme einer Opferrolle reagieren, was laut Ramadan eine Instrumentalisierung durch radikale Gruppen weiter verstärke und einen kritischen Dialog unmöglich mache (vgl. Ramadan 2009: 407; Fürstenberg 2008: 24).

Echte Integration muss laut Ramadan als zweiteiliger Prozess gedacht werden: Zunächst werde eine politisch-soziale Integration vollzogen, die sich durch die Annahme einer neuen Staatsbürgerschaft sowie eine Beteiligung am öffentlichen Leben auszeichnet, sei es im politischen, wirtschaftlichen oder in anderen Bereichen. In einem nächsten Schritt, der philosophisch-religiösen Integration, würden die „guten Teile“ der jeweiligen Gesetzgebung und Verfassung in die Scharia aufgenommen (vgl. Ramadan 2002: 209–212). Es ist jedoch einerseits unklar, welche Teile nun genau als ‚gut‘ zu bezeichnen sind, sowie andererseits, wie sich MuslimInnen zu verhalten haben, wenn das europäische Recht im Widerstreit zum göttlichen Recht stehen würde. So betont Ramadan zwar die Bedeutung loyalen Verhaltens gegenüber der staatlichen Gesetzgebung, göttliches Recht stehe aber über sämtlichen von Menschen kre-

ierten Normen und sei demnach nicht verhandelbar (vgl. Ramadan 2001: 22). So ist laut ihm beispielsweise die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte kulturell gefärbt, weshalb er ihre Gültigkeit ablehnt. Es sei grundfalsch, Menschenrechte einer Kultur oder Religion von außen aufzudrängen, da sich diese auf natürlichem Weg innerhalb dieser Gemeinschaften von selbst entwickeln würden. Im Fall des Islam könne dies nur durch eine Auseinandersetzung mit dem Koran, der Sunna und dem Idschtihad gewährleistet werden (vgl. Ramadan 2000: 144–151). Um die richtige Mitte zwischen menschlicher und göttlicher Ebene zu finden, sollten sich MuslimInnen als „vor Gott rechenschaftspflichtig und gegenüber der Menschheit verantwortlich“ (Ramadan 2001: 232) erweisen. Auch derartige angeblich richtungsweisende Aussagen Ramadans erweisen sich also als unspezifisch.

An anderer Stelle beschreibt er die Integration der MuslimInnen durch eine Darstellung dreier verschiedener Ebenen:

„Es geht darum, eine dreifache Integration zu koordinieren: Die der Identität, um in einem neuen Kontext dem eigenen Gewissen treu zu bleiben; juristisch, um das Verhältnis zur Gesetzgebung in einem gegebenen Land zu bestimmen; sozial, um die Möglichkeiten des Engagements als authentischer Bürger zu klären. [...] anders gesagt, wie kann man sich in einem neuen Kontext entwickeln und gleichzeitig den Vorschriften seines Glaubens treu bleiben?“ (Neiryneck/Ramadan 2004: 221, zit. n. Ghadban 2006: 10)

Alle drei Ebenen finden bei Ramadan Beachtung – sein Konzept der muslimischen Identität, die gesetzlichen Bedingungen einer Integration desselben sowie die damit einhergehende mögliche Partizipation der MuslimInnen. Die folgenden Abschnitte fokussieren sich auf diese drei Elemente, um Ramadans Verständnis eines Muslimseins in Europa möglichst erschöpfend darstellen zu können.

4.3.1 Kontextuelle Interpretation des Islam

Ramadans essentialistisches Identitätskonzept des Islam trennt dessen Substanz von ihren jeweiligen räumlichen und zeitlichen Realisierungen, wodurch ein je nach Kontext ausgelebtes muslimisches Selbstbewusstsein ermöglicht wird. Was den Kern bzw. die Substanz des Islam betrifft, beruft sich Ramadan auf den Koran und die Hadithe. Er rekonstruiert anhand dieser beiden verbindlichen religiösen Quellen die drei Dimensionen der Fundamente des

Islam, die Twardella bestimmt als „Dimension des Glaubens, [...] Dimension der rituellen Praxis und schließlich [die Dimension der] generellen Lebensweise der Muslime“ (Twardella 2006: 271). Jener erste Bereich befasst sich mit dem Glauben an Gott und einem Blick, der hinter die Welt der Sinnlichkeit reicht. Demnach können laut Ramadan die Naturwissenschaften und der Glaube niemals miteinander in Konflikt geraten, da ihnen gänzlich unterschiedliche Bereiche zukommen. Die Dimension der rituellen Praxis ist definiert durch die vier praktischen Säulen des Islam (Gebet, Unterstützung Bedürftiger, Fasten und Pilgerfahrt) und soll zur „Erinnerung und Ermahnung“ (ebd.: 272) dienen. Besondere Bedeutung räumt Ramadan schließlich der dritten Dimension ein, der Lebensführung der MuslimInnen, die sich stets „an dem Guten und an der Idee der Gerechtigkeit“ (ebd.) orientieren soll. Diese Begrifflichkeiten seien jedoch nicht politisch, sondern religiös zu verstehen.

Die abstrakten Ausführungen zu seinem Begriff eines Kern-Islam¹³ erlauben Ramadan einerseits die jeweilige Anpassung an gesellschaftliche Gegebenheiten und ermöglichen ihm andererseits auch eine gewisse Beliebigkeit der Interpretation seiner eigenen Aussagen. Nicht ohne Grund wird ihm von vielen Seiten vorgeworfen, er äußere sich absichtlich möglichst vage, um je nach Publikum unterschiedliche Inhalte transportieren zu können. Manche KritikerInnen gehen so weit, ihm zu unterstellen, er benütze nebelhafte Formulierungen, um auf verdeckte Weise islamistisches Gedankengut zu vermitteln. Auf diese und weitere Einschätzungen und Vorwürfe geht das abschließende Kapitel zu Ramadan näher ein.

Grundsätzlich kann man betreffend Ramadans Umgang mit den religiösen Quellen festhalten, dass er diese nicht wortwörtlich nimmt, sondern an vielen Stellen einen weiten Interpretationsrahmen ausnützt:

„Die Verantwortung jedes einzelnen Muslim beruht auf diesem doppelten Verstehen: es geht darum, zugleich ein *Verstehen des Textes* und ein *Verstehen des Kontextes* zu entwickeln, um so den Geboten des Islam treu zu bleiben. Das ist die Grundlehre aus der Zeit des Propheten (s.a.s.) betriebenen islamischen Rechtspraxis, die von den großen Gelehrten über die Jahrhunderte weitergeführt wurde. Daher ist *die muslimische Identität nicht geschlossen, in festen und rigiden Prinzipien gefangen*. Sie gründet im Gegenteil auf einer steten dialektischen und dynamischen Bewegung zwischen den Quellen und der Umgebung mit dem Ziel eines Lebens in Harmonie.“ (Ramadan 2001: 238)

¹³ Sowohl Tibi als auch Ramadan scheinen ihren jeweiligen Darstellungen ein Konzept eines Kern-Islam zugrunde zu legen, ohne dass dieser Begriff immer klar umrissen wird. Der Unterschied liegt darin, was diesen zu bewahrendem Kern des Islam im Detail ausmacht.

Mit einem solchen Quellenverständnis unterscheidet er hinsichtlich der Scharia zwischen einem feststehenden und einem dynamischen Rahmen, der gemäß den jeweiligen Umständen konzipiert werden müsse. Darauf angesprochen sagt Ramadan in einem Interview:

„All diese vereinfachten Formeln habe ich schon immer kritisiert. Es gibt keinen Staat, der als islamisch zu qualifizieren ist. Es gibt Prinzipien, die es zu respektieren gilt. Die Gleichheit vor dem Gesetz etwa, die auch in der Schweiz gilt – das ist meine Scharia.“
(Wegelin 2009)

Das Islamverständnis Ramadans ist demnach ein sehr flexibles, wobei es laut ihm einen islamischen Kern gibt, der nicht aufgegeben werden dürfe. Allerdings bleibt er in seinen Ausführungen in der Regel eher vage, seine Ansätze stoßen nicht selten auf Kritik (vgl. Twardella 2016: 327).

Hinsichtlich Ramadans Verhältnis zum Koran und den Hadithen hält Twardella kritisch fest, dass er einerseits einen großen Anpassungsrahmen der Texte bezüglich der jeweiligen Lebensumstände eröffne, jedoch an einem der europäischen Gegenwart angepassten Umgang mit den religiösen Quellen nicht interessiert sei.

Grundsätzlich ist Ramadans Hermeneutik laut Twardella von zwei zentralen Momenten geprägt: Erstens vollzieht er eine Verortung der Religiosität in der Innerlichkeit und wendet sich von religiösen Normen ab. Es geht ihm um den Glauben, insofern er im Inneren des Subjekts verwurzelt ist. Nicht umsonst wird Ramadans Konzept des Islam ein gewisses mystisches Moment nachgesagt. Zweitens wohnt Ramadans Verständnis des Islam ein deutlicher Pragmatismus inne, welcher die jeweiligen Lebensumstände der MuslimInnen berücksichtigt und versucht, diese mit einer islamischen Lebensweise zu verbinden (vgl. ebd.: 327f.). Dieser pragmatische Zugang, die Anpassung an den Kontext, findet sich beispielsweise deutlich in Ramadans Umgang mit Konflikten zwischen dem islamischen Recht und dem tatsächlichen Handeln der MuslimInnen, welches der Kontext der europäischen Moderne hervorgerufen hat. Nach Ghadban ist Ramadans Vorgehen dadurch strukturiert, dass er zunächst die islamischen Quellen zitiert, im nächsten Schritt die Position der klassischen Gelehrten analysiert, um schließlich seine eigene, den Kontext berücksichtigende Meinung zu formulieren. Um dies anhand eines konkreten Beispiels zu schildern, soll hier Ramadans Antwort auf das Problem der Mischehe zwischen einer Muslimin und einem Nicht-Muslim näher betrachtet werden:

„Meiner Meinung nach sind die Normen eindeutig. Wir dürfen aber, im Kontext, in dem wir leben, auf keinen Fall den Glauben der Frauen, die Nichtmuslime hei-

raten, negieren und sie aus der Gemeinschaft werfen. Sie haben eine Wahl getroffen, sie sind und bleiben Musliminnen. Es gibt weder einen Anlass, sie zu verurteilen, noch zu beurteilen. Niemand besitzt dieses Recht und niemand weiß, was sich in den Herzen abspielt: jede Frau, die sich als Muslimin fühlt, jeder Mann, der sich als Muslim fühlt, sind Muslime und niemand darf sich einmischen.“ (Zemouri 2005: 67, zit. n. Ghadban 2006: 38)

Anhand dieses Zitats erkennt man sehr deutlich die zwei semantischen Felder, in denen sich Ramadan stets bewegt, nämlich die klassische islamische Position auf der einen und unsere zeitgenössischen, individuellen Bedürfnisse auf der anderen Seite. Ein Schlüsselbegriff ist das Wort ‚Kontext‘. Ghadban, ein klarer Kritiker Ramadans, beschreibt diese Verknüpfung als „die Vermischung von einem europäisch emanzipatorischen Diskurs mit einem islamisch-traditionalistischen bis islamistischen Diskurs“ (Ghadban 2006: 40). Diese Zweideutigkeit seiner Sprache erlaube es Ramadan auch, je nach Publikum den Fokus stärker auf die eine oder andere der beiden Ebenen zu legen.

Generell kann man, ohne dabei wertend vorzugehen, Ramadans Verständnis des Islam als einen Kernislam begreifen, der je nach Kontext gelebt wird und somit in seiner Konkretisierung kontingente Elemente mit sich bringt, die nicht zu seiner Substanz gehören. Diese Flexibilität ihres Glaubens erlaube es den MuslimInnen, aktiv am gesellschaftlichen Geschehen teilzunehmen, worauf nun näher eingegangen wird.

4.3.2 MuslimInnen als aktive BürgerInnen

Sinn und Zweck der geschilderten Identitätsfindung eines europäischen Islam ist für Ramadan die aktive Teilnahme der muslimischen BürgerInnen am gesellschaftlichen Leben sowie an kulturellen Projekten. Eine solche Beteiligung sei laut ihm jedoch nur durch die Unterscheidung einer muslimischen und einer nationalen Identität erreichbar, welche als die essenziellen Sphären im Leben eines europäischen Muslims bzw. einer europäischen Muslimin zu verstehen sind. Jener erste Identitätsaspekt sei ein Bereich der Spiritualität, der in den islamischen Quellen seine genaue Regelung findet. Die Regeln der weltlichen Sphäre können dagegen nicht eindeutig aus den religiösen Texten abgeleitet werden und es braucht ein angemessenes Verständnis für die Einbettung in den konkreten Kontext, um diese Gesetze erschließen zu können. Die Fähigkeit zu dieser entsprechenden Auslegung entspringe der Kreativität und der Vernunft der LeserInnen.

Diese Differenzierung zwischen einer religiösen und einer weltlichen Identität der MuslimInnen dürfe aber keineswegs als eine strikte aufgefasst werden, da die religiösen Quellen auch im weltlichen Bereich den letzten Bezugsrahmen darstellen und somit die göttliche Offenbarung stets der Grundstein und die Quelle aller Überlegungen bleibe. Mit einem derartigen Konzept macht sich Ramadan verwundbar für den Vorwurf, er lehne die säkularen Verhältnisse mit ihrem generellen Geltungsanspruch ab. Es sind nicht die säkularen Werte, die als Ursprung des moralischen Verhaltens angenommen werden, sondern ein ethisches Gerüst, das aus einer neuerlichen, dem Kontext angepassten Interpretation erbaut wird und ihre Funktion übernimmt. Auf diese Weise soll die in den europäischen Ländern geltende Gesetzgebung islamisch zugänglich gemacht werden, um eine politische Partizipation der muslimischen Bevölkerung zu gewährleisten. Laut Remien (2007) steht dieses Vorgehen keineswegs im Widerspruch zum Säkularismus¹⁴ an sich, da die religiös-weltanschauliche Neutralität nur in eine Richtung gefordert sei, und zwar vom Staat mit Bezug auf die Bürgerinnen und Bürger und nicht von denselben gegenüber dem Staat. Das bedeute wiederum, dass es den BürgerInnen freigestellt sei, die Säkularität in ihre eigenen weltanschaulichen oder religiösen Ansichten zu integrieren, sie gewissermaßen durch die Brille derselben zu begreifen und zu fassen:

„Zudem steht im Zentrum des Säkularismus lediglich die Forderung, dass sich der Staat und dessen Bedienstete gegenüber den Bürgern des Prinzips der respektvollen Nichtidentifikation des Staates bedienen sollen. Dieses schließt jedoch nicht aus, dass ein Bürger die hinter dem Staat stehenden Prinzipien und Ethiken durchaus auch aus seiner religiösen Überzeugung ableiten und rechtfertigen kann.“
(Remien 2007: 38)

Auf diesem Verhältnis baut auch Ramadans Verständnis der weltlichen Identität der MuslimInnen auf, weshalb laut ihm hinsichtlich der gesellschaftlichen Beteiligung von keiner Verletzung der religiösen Überzeugungen gesprochen werden kann. Ramadan fordert die MuslimInnen sogar dazu auf, ihrem politischen Engagement nachzukommen, um auf diesem Weg ihre eigenen Interessen auch als Glaubensgemeinschaft vertreten und durchsetzen zu können. Hierbei sollte man sich als MuslimIn jedoch stets des allgemeinen Ziels der Beteiligung bewusst sein, denn eigennütziges Handeln wertet Ramadan nicht als gesellschaftliches Engagement. Als handelnde BürgerInnen sollen sie danach streben, jene islamischen Prinzipien

¹⁴ Die politischen Konzepte, die der Begriffsverwendung von ‚Säkularismus‘ bzw. ‚Säkularität‘ bei Ramadan und Tibi zugrunde liegen, sind Teil einer hochkomplexen Diskussion, die wiederzugeben hier den Rahmen sprengen würde.

durchzusetzen, die der gesamten Gesellschaft von Nutzen sind, da durch ihre Befolgung die Moral Einzug in die Politik halten würde (vgl. ebd.: 38f.). In diesem Zusammenhang ist es allerdings fraglich, welche Prinzipien Ramadan hier konkret im Sinn hat und ob die westliche Gesellschaft eine solche, von ihm als Bereicherung aufgefasste Veränderung überhaupt befürwortet. Mit Tibi gesprochen, missachtet Ramadan durch solche Vorhaben die europäische Kultur in ihrem Wesen, insofern als er sie nach islamischen Vorstellungen umformen möchte.

4.3.3 Europa als Ort der freien Religionsausübung

Wie bereits geschildert, ist es MuslimInnen laut Ramadan möglich, in Europa frei ihren Glauben auszuüben, indem sie ihr gesellschaftliches Leben im Rahmen der Offenbarung gestalten. Twardella (2006) fasst die fünf Bedingungen Ramadans für die Möglichkeit einer muslimischen Lebensführung zusammen, die in Europa allesamt erfüllt seien:

„[...] (1) Die Gewissensfreiheit muss vorhanden sein ebenso wie (2) die Freiheit der Religionsausübung. (3) Die Muslime müssen in Sicherheit leben können, d.h. sowohl als Individuum als auch als Gemeinschaft geschützt sein. Des Weiteren muss (4) die Meinungsfreiheit herrschen und schließlich (5) die Möglichkeit bestehen, sich am kulturellen, politischen und ökonomischen Leben der Gesellschaft zu beteiligen. Alle diese Bedingungen seien nun in Europa bzw. der westlichen Welt gegeben und deswegen sei es unproblematisch, dass viele Muslime dort leben.“ (Twardella 2006: 275)

Obwohl es zwar konkrete Konfliktbereiche gebe, man denke nur an die vielfältigen Debatten zum Tragen des Kopftuchs, würden MuslimInnen in Europa generell religiöse Freiheit in einem angemessenen Ausmaß genießen. Wenngleich etwaige Konflikte unbedingt bearbeitet, diskutiert und beurteilt werden müssten, so leben die MuslimInnen als StaatsbürgerInnen in den europäischen Staaten unter einem Vertrag, der sie zur Loyalität dem Staat gegenüber verpflichtet. Laut Ramadan steht es der muslimischen Bevölkerung zwar jederzeit frei, für die eigenen Überzeugungen einzutreten, sei es durch die Gründung von Vereinen oder auf rechtllichem Weg, ein Zuwiderhandeln gegen das Gesetz könne aber nicht toleriert werden. Die Pflicht zur Einhaltung der Loyalität steht nach Ramadan über den abstrakteren Pflichten der Umma, der islamischen Gemeinde (vgl. Remien 2007: 35f.). In welchem Ausmaß das göttliche Recht noch über dieser Loyalität dem Staat gegenüber steht, bleibt bei Ramadan offen.

Um ein solches friedliches Zusammenleben zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen im Rahmen der rechtsstaatlichen Ordnung zu gewährleisten, müssten Erstere insbesondere die zwischenmenschlichen Rechte und Pflichten (*mu‘āmalāt*) gemäß der konkreten Situation, in welcher sie in Europa leben, neu interpretieren und bestimmen. Demnach müsse auch die Scharia neu gefasst werden, deren erfolgreiche Neuinterpretation wesentlich zur gelungenen Integration der muslimischen Bevölkerung beitrage (vgl. ebd.: 34). Generell kann man mit Ramadan somit festhalten, dass die Religion nicht als Hürde zur Integration angesehen werden kann, da sich der Islam als wesentlich spiritueller Glaube in unterschiedliche kulturelle Kontexte einfügen könne.

4.3.4 ‚Dār aš-šahāda‘, ‚dār al-islām‘ und ‚dār al-ḥarb‘

Um sich einem Konzept der möglichen Partizipation von MuslimInnen in Europa weiter zu nähern, befasst sich Ramadan intensiv mit der traditionell-islamischen Unterscheidung zwischen einem *dār al-islām* bzw. einem Haus des Islam und einem *dār al-ḥarb*, dem Haus des Krieges:

„Geht man den weitverbreiteten Begriffen *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* nach so wird man sie weder im Koran noch in der Sunna finden. Sie gehören eigentlich nicht zu den grundlegenden Quellen des Islam, deren Prinzipien ihrem Wesen nach „für die Welten“ (*lil-‘ālamîn*), für alle Zeiten und über alle geographischen Grenzen hinweg gelten müssen.“ (Ramadan 2001: 154)

Um eine Verbindung beider Welten, der islamischen und der westlichen, realisieren zu können, bricht Ramadan mit der strengen Dichotomie der beiden Begriffe und denkt sie im europäischen Kontext vollkommen neu. Um dies zu bewerkstelligen, nähert er sich den islamischen Quellen auf unvoreingenommene Weise, um so Wege der Modernisierung und des Fortschritts innerhalb der islamischen Gesetzgebung zu eröffnen. Der Kern der Offenbarung soll durch diese Neuinterpretation aufgespürt werden und in den unterschiedlichen Kontexten erhalten bleiben, wodurch die muslimische Identität der Gläubigen in den unterschiedlichen Ländern der Welt gesichert werde (vgl. ebd.: 34).

Aus streng dichotomischer Sicht – die jedoch selbst unter den islamischen Rechtsgelehrten kaum jemals so strikt gewesen sein dürfte, wie Ramadan rückblickend suggeriert – müssten sich jene MuslimInnen, die in Ländern ohne islamisch-rechtliche Ordnung leben, in einem

Zustand des Krieges befinden, was laut Ramadan gänzlich überholt sei. Man könne diese Beschreibung deshalb als ungültig bezeichnen, da sie weder aus den Hadithen noch aus dem Koran stamme, sondern in einem spezifischen historischen Kontext von islamischen Rechtsgelehrten entworfen wurde. Folglich sei dieses Konzept der beiden einander klar entgegengesetzten Lebensbereiche nicht verbindlich und könne im heutigen Kontext neu gedacht werden (vgl. Twardella 2006: 275). Ja, eine solche Unterscheidung sei sogar vollkommen sinnlos geworden, da die muslimische Bevölkerung in Europa in der Ausübung ihres Glaubens nicht eingeschränkt werde (vgl. Remien 2007: 35).

Um Ramadans Neuinterpretation der beiden Häuser zu begreifen, sollte man sich zunächst mit seinem Verständnis der unterschiedlichen Dimensionen jener Beziehungen, in die das muslimische Subjekt eingebettet ist, befassen. Diese lassen sich in eine vertikale, zu Gott gerichtete, und eine horizontale, die Beziehung zu den anderen Menschen betreffende Ebene gliedern. Erstere, die als die wichtigere Beziehung bezeichnet wird, wird durch das Bekenntnis zu ihm als dem einzigen Gott gepflegt. Die zwischenmenschliche Ebene besteht aus vielen verschiedenen sozialen Verbindungen, die von innen nach außen, vom Verhältnis zu den Eltern bis hin zur Beziehung zur Gesellschaft, gedacht werden. In diesem sozialen Rahmen kommt den MuslimInnen sowohl auf der persönlichen Ebene des Individuums als auch im Bereich der muslimischen Gemeinde die Aufgabe zu, Zeugnis für den Islam abzulegen. Die soziale Dimension ist in nicht-islamischen Ländern somit durch dieses aktive Zeugnis bestimmt. Dementsprechend bezeichnet Ramadan das westliche Haus auch als das *dār aš-šahāda*, was so viel bedeutet wie ‚Haus des Bekenntnisses‘. Mit der Wahl dieser neuen Begrifflichkeit weicht Ramadan absichtlich einem äußerst vieldeutigen islamischen Terminus aus, nämlich der ‚Da‘wa‘, welche als ‚Ruf‘, ‚Einladung‘, ‚Missionstätigkeit‘ oder auch pejorativ als ‚Propaganda‘ wiedergegeben werden kann“ (Remien 2007: 35). Um möglichen Fehlinterpretationen vorzubeugen, weicht Ramadan auf die Bezeichnung des *dār aš-šahāda* aus, was als ‚Haus des Bekenntnisses‘ bezeichnet werden kann.

Mit dieser neuen Bezeichnung zielt Ramadan auf zwei Aspekte ab, nämlich „auf das Glaubensbekenntnis, welches jeder Muslim, um als solcher erkannt zu werden, vor Gott und der Welt laut aussprechen muss und dadurch seine Identität bestimmt, und zum Zweiten auf die koranische Pflicht der Muslime, ‚vor der Menschheit [ihren Glauben] zu bezeugen‘ (Koran 2: 143)“ (ebd.: 35).

Durch die in Westeuropa herrschende Religionsfreiheit können MuslimInnen den gesamten Westen als ihre Heimat betrachten, ohne in politischer Opposition stehen zu müssen. Somit haben MuslimInnen in Europa die Möglichkeit, „[m]it Selbstvertrauen und Selbstsicherheit [...] ihren Mitmenschen Gott und die Spiritualität in Erinnerung [zu] rufen, und sich im Bereich des Sozialen für Werte und Moral, Gerechtigkeit und Solidarität ein[zu]setzen“ (Ramadan 2001: 180).

4.3.5 Zeugnis für den Islam im europäischen Kontext

Das Zeugnis der MuslimInnen für ihren Glauben erfolge stets durch Handlungen, es wird in „sozialen wie politischen und ökonomischen Aktivitäten“ (Ramadan 2001: 167) realisiert. Im Namen des Islam seien MuslimInnen dazu berufen, für bestimmte Werte einzustehen, in erster Linie für den Wert der sozialen Gerechtigkeit, sodass sie sich stets auf die Seite jener zu stellen hätten, die von der Gesellschaft ungerecht behandelt werden (vgl. Twardella 2006: 277f.). Im Zentrum der muslimischen Beteiligung stehen somit „soziales und ethisches Engagement“ (Ramadan 2001: 166). Das Zeugnis für den Islam beinhalte außerdem das Bemühen, durch politische Partizipation das Recht zugunsten der muslimischen Lebensführung mitzugestalten, wodurch sich muslimische Staatsbürger keineswegs als illoyal gegenüber der staatlichen Rechtsordnung erweisen würden. Dieses Streben nach Mitgestaltung dürfe aber keinesfalls als Form der Islamisierung gedeutet werden, da sie nicht eigennützig, sondern auf das gemeingesellschaftliche Wohl ausgerichtet sei (vgl. Remien 2007: 39). Dennoch habe diese rege Beteiligung den positiven Effekt, dass man sich selbst zu einer ausgewogenen Persönlichkeit entwickelt (vgl. Ramadan 2001: 214). Durch derartige praktische Schilderungen eines muslimischen Lebens in Europa wendet sich Ramadan gegen einen für ihn allzu theoretisch geführten Diskurs über die muslimische Identität, der zu einer tatsächlichen Beheimatung nur wenig beitragen könne:

„Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass der sich auf den Begriff der ‚muslimischen Identität‘ beziehende Diskurs oftmals recht theoretisch und unpräzise bleibt und sich nicht auf eine Analyse der konkreten Situation der Muslime in Europa stützt.“ (Ramadan 2001: 220)

Mit seinem Konzept des *dār aš-šahāda* schlägt er eindeutig einen anderen Weg ein. Dem Engagement der MuslimInnen schreibt Ramadan eine derartig weite Wirkkraft zu, dass er meint, die zentralen Probleme der westlichen Welt, beispielsweise die Verselbständigung der Mittel

im Sinne eines Wirtschaftsfokus anstatt eines Fokus auf die Menschen, könnten durch diese gelöst oder zumindest gemildert werden. Somit erscheint Ramadan in dieser Hinsicht als ein Gegner säkularer Strukturen, da er die MuslimInnen dazu auffordert, sich mit ihrer Religiosität gegen die herrschende Ungerechtigkeit zu engagieren (vgl. Twardella 2016: 328f.) Auf diese Weise wird der Westen zu einem Gebiet der Bezeugung, was jedoch keineswegs mit einem Missionierungsgedanken, wie er im Begriff der ‚Da’wa‘ angelegt ist, gleichgesetzt werden dürfe. Ramadans Verständnis des *dār aš-šahāda* kann jedoch eine zum Teil klare Abneigung gegenüber der westlichen Welt in ihrer derzeitigen Form entnommen werden, weshalb in einer Darstellung des europäischen Islam nach Ramadan eine Erörterung der grundlegendsten Vorwürfe gegenüber dem Westen nicht fehlen darf.

4.3.6 Die Kritik am Westen

Ramadans Verhältnis zur westlichen Kultur kann ohne Weiteres als durchwachsen bezeichnet werden. Einerseits befürwortet er die zahlreichen Freiheiten, die der muslimischen Bevölkerung die Ausübung ihrer Religion ermöglichen, andererseits formuliert er eine scharfe Kritik, die in der angeblichen Sinnentleerung des Westens ihren Ursprung hat. Die populäre Kultur falle demnach in „die Kategorie der *umum al-balwa* (eine im Allgemeinen negative, aber unvermeidliche Situation) (...), der gegenüber wir eine realistische Haltung finden müssen.“ (Twardella 2006: 279). Eine realistische Haltung innerhalb dieser Kultur schließe die Einsicht ein, dass es unmöglich sei, eine Auseinandersetzung mit ihr zu verbieten. Um auf dieser Basis eine islamische Kultur in Europa entwickeln zu können, müsse man demnach schädliche von nicht-schädlichen kulturellen Aspekten trennen und die letzteren in ein islamisch-europäisches Selbstverständnis integrieren (vgl. Twardella 2006: 278ff.).

4.3.7 Der Vorwurf des sinnentleerten Westens

Ramadans Äußerungen über den Westen und seine säkularisierte Kultur ist klar zu entnehmen, dass er diese für sinnentleert hält, was bedeute, dass sie nur noch der „Logik der Produktivität und des Konsums“ (Twardella 2006: 276) folge. Auf diese Weise werde die Religion zu einer reinen Privatangelegenheit, der öffentliche Raum dagegen sei durch zwei Momente beherrscht, seine Neutralität und die Ideologie des Atheismus. Dies widerspreche eindeutig der Natur des Islam, da dieser keineswegs als Privatangelegenheit zu fassen sei, im Gegenteil,

er trage die Verpflichtung zum gesellschaftlichen Engagement wesentlich in sich (vgl. Twardella 2006: 276f.). Angesichts der geschilderten Problematik will Ramadan die Frage nach dem Sinn des Lebens neu aufwerfen, insbesondere im Hinblick auf die muslimische Bevölkerung Europas. In diesem Zusammenhang betont er die spirituelle Ebene des Islam, die in der Innerlichkeit der Gläubigen entwickelt werden soll (vgl. ebd.: 279).

Ramadan führt eine Reihe schwerwiegender sozialer Probleme an, deren Ursache zwar nicht allein in der westlichen Modernisierung liege, wobei diese aber eine wesentliche Rolle für derartige Entwicklungen spiele. So nennt er beispielsweise die immer größer werdende Kluft zwischen Arm und Reich, die Verschmutzung und Zerstörung der Umwelt, Kriege sowie die Bedrohung durch Atomwaffen. Selbst wenn Ramadan einräumt, dass der Westen nicht der alleinige Auslöser aller dieser Missstände sei, klagt er ihn dennoch als hauptschuldig an den aktuellen weltweiten Krisensituationen an. Diese seien außerdem geprägt durch ein egoistisches und individualistisches Denken, das die Zerstörung der Familie sowie die Ausbeutung natürlicher Ressourcen befördere. Die westliche Bevölkerung habe einen gewissen Kult gegenüber allem Technischen entwickelt und folge geradezu blind den Errungenschaften der Wissenschaft (vgl. Ramadan 2001: 246).

Die Betonung liegt hierbei auf einer westlichen Ausführung der Moderne, da Ramadan zwischen dem Wesen derselben und ihren unterschiedlichen Erscheinungen unterscheidet. Das abstrakte Modell der Moderne steht somit seinen geschichtlichen Ausprägungen gegenüber, wodurch Ersterem die Verantwortung für die Krise abgesprochen und infolgedessen allein auf die westliche Variante zurückgeführt wird, die Ramadan unter dem Schlagwort „Ideologie des Modernismus“ zusammenfasst. Auch Tibi trennt in einem gewissen Sinn die modernen Ideale von ihren tatsächlichen Ausführungen, jedoch versteht er die westlichen Ideale als das Wesen der Moderne. Die westliche Kultur ist bei ihm keine Erscheinung der Moderne, sondern ist schlicht mit ihr gleichzusetzen. Anders argumentiert Ramadan, der dieser, angeblich aus dem Ruder gelaufenen Erscheinung der Moderne, unterstellt, die einstigen Ideen des Wachstums und des Fortschritts hätten sich in ihr verselbstständigt und würden demnach nur noch ihrer eigenen Logik folgen. Die Ordnung von Mittel und Zweck werde nicht mehr eingehalten, denn insbesondere die Wirtschaft, die eigentlich dem Menschen dienen sollte, habe sich längst von dieser Aufgabe gelöst und nehme den Platz des Zweckes ein. Angesichts dieser Umkehr fordert Ramadan, dass der Mensch wieder den Rang des Subjekts zurückgewinnen soll, um die genannten sozialen Missstände zu beseitigen (vgl. Twardella 2016: 323f.).

4.3.8 Der Islam als Lösung der westlichen Probleme

Die Lösung der geschilderten Probleme kann laut Ramadan im Islam gefunden werden, welchen er als „Kultur der Erinnerung“ der westlichen Moderne, die eine „Kultur der Kritik und des Zweifels“ (Ramadan 2000: 265) sei, gegenüberstellt. Um die islamische Krisenbewältigung besser zu verstehen, muss auch der angeführte Gegenpart genauer ausgeführt werden: Ramadans Kritik glaubt die Ursache des westlichen Versagens in der Spannung zwischen dem Heiligen und dem Profanen zu erkennen. Dieses Spannungsverhältnis sei bereits im Judentum angelegt und habe demnach auch Einzug ins Christentum gehalten. Dieser Vorstellung wiederum entspringe das Bedürfnis des Menschen nach Erlösung, was in Kombination mit dem grundsätzlichen Zweifel zu einer inneren Zerrissenheit und infolgedessen zur Vereinsamung führe. Ramadan zufolge kann dieser Zweifel im Atheismus münden, was den Prozess der Säkularisierung beschleunige. Auf diesem negativen Gipfel des religiösen Zweifels, „am Endpunkt der prometheischen Erfahrung“ (ebd.: 267), sind wir laut Ramadan bereits angelangt.

Aus der Krise der modernen atheistischen Kritik- und Zweifelskultur könne nur noch der Islam herausführen, denn der Kultur der Erinnerung sei Prometheus ein vollkommener Fremdling. Da es im Islam keine prometheische Erfahrung gebe, könne die daraus resultierende Sünde gar nicht erst entstehen. Mit diesen Ausführungen knüpft Ramadan an die Geschichte Abrahams und Isaaks an, denn im Gegensatz zur christlichen Erzählung verheimlicht Abraham im Koran seinen Traum nicht und teilt ihn seinem Sohn mit, der ihn wiederum darin bestärkt, dem Befehl Gottes zu folgen: „Mein Sohn! Ich sah im Traum, daß ich dich schlachten werde. Überleg jetzt (und sag), was du (dazu) meinst!?“ Vater! Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Allah will, finden, daß ich (einer) von denen bin, die (viel) aushalten können“ (Koran 37: 102).

Der Koran biete ein Verhalten in den Islam ein, aus dem keine Vereinsamung des Subjekts hervorgehen könne und dementsprechend auch kein schädlicher Zweifel. Brüderlichkeit, solidarischer Zusammenhalt und ein respektvoller Umgang mit der Natur und den Menschenrechten sowie die Achtung der Familie stehen laut Ramadan im Zentrum des Islam (vgl. Ramadan 2001: 246). Auch wenn er den islamischen Glauben durch die Erkenntnis der natürlichen Ergebenheit des Menschen gegenüber Gott und deren positive Folgen definiert, bestimmt er ihn dennoch nicht als Kultur des Gehorsams, obwohl dieses Moment dem islamischen Glauben

wesentlich zukomme. Nichtsdestotrotz sei die Bezeichnung *Kultur der Erinnerung* in diesem gesellschaftlichen Zusammenhang sinnvoller, da sie an die koranisch-anthropologische Vorstellung eines Ur-Bundes anknüpft, nach welcher der Mensch von Natur aus Gott ergeben sei. Es gebe eine „natürliche Art (fitra), in der Allah die Menschen erschaffen hat“ (Koran 30: 30), die Ramadan als „ein natürliches Streben zu Gott“ (Ramadan 2000: 271) beschreibt. Gott erinnere die Menschen an diesen ursprünglichen Bund immer wieder durch seine Zeichen, insbesondere durch den Koran, aber auch durch die Thora und die Evangelien. Da die Menschen nämlich ständig dazu tendieren, diesen Bund zu vergessen, habe es mehrere Offenbarungen gebraucht, wobei Mohammed als der letzte Prophet zu verstehen sei, da er den Offenbarungsprozess abgeschlossen habe. Eine vollkommene Distanzierung von Gott ist nach diesem Konzept nicht möglich, man könne ihn lediglich vergessen, sich aber niemals restlos von ihm abwenden und ein von ihm unabhängiges Dasein führen (vgl. Twardella 2016: 326).

Die Erkenntnis dieses Ur-Bundes liege im Koran begründet – der Islam als Kultur der Erinnerung könne demnach die Menschen aus ihrem Zweifel befreien. Durch ihn würden die Menschen zum Kern ihres Wesens, zur Hinwendung zu Gott finden, was der heillosen Kultur der Kritik ein Ende bereiten müsse. Ramadan sieht es als Aufgabe der im Westen beheimateten MuslimInnen an, die modernisierte Gesellschaft wieder zur Besinnung zu bringen: „Mit Selbstvertrauen und Selbstsicherheit müssen sie ihren Mitmenschen Gott und die Spiritualität in Erinnerung rufen, und sich im Bereich des Sozialen für Werte und Moral, Gerechtigkeit und Solidarität einsetzen“ (Ramadan 2001: 180). Kontrastierend zu Ramadans Zukunftsvisionen sehen KritikerInnen in derartigen Bestrebungen eher eine islamistische Zwangsbeglückung. Wie seine GegnerInnen konkret argumentieren, stellt der nächste und abschließende Abschnitt zu Ramadans Euro-Islam dar.

4.4 Tariq Ramadan – Fundamentalist oder liberaler Reformier des Islam?

Ramadans Aussagen über den Westen klingen nur wenig aufklärerisch, genau genommen muten sie teilweise wie das klare Gegenteil des modernen kritischen Denkens an. Kann man aus Ausführungen wie diesen bereits schließen, Ramadans Denken sei eindeutig dem Fundamentalismus zuzuordnen? In diesem abschließenden Kapitel zu Ramadan kommen verschiedenartige Positionierungen zu Wort, die teilweise gar nicht unterschiedlicher ausfallen könnten. Der Bogen reicht von der Bezeichnung als Reformier bis hin zur Bezeichnung der Vertre-

tung islamistischen Gedankenguts; letztere Unterstellung findet sich unter anderem mehrmals bei Bassam Tibi.

4.5 Der Vorwurf der interkulturellen „Doppelzüngigkeit“

In ihrem populären Werk *Frère Tariq* („Bruder Tariq“) setzt sich Caroline Fourest mit dem methodischen und strategischen Vorgehen Ramadans auseinander und kommt hierbei zu einem ihr zufolge klaren Ergebnis: Ramadans Vorgehen lebt von der Zweideutigkeit und transportiert auf diese Weise unbemerkt einen reinen Islamismus (vgl. Fourest 2004: 219 ff.). Mit dieser Einschätzung steht Fourest nicht allein, auch international wird Ramadan teilweise als ideologisch gefährlich eingestuft. So wurde ihm etwa 2004 ein US-Visum verweigert, wodurch er seinen Lehrstuhl an der University of Notre Dame in Indiana niemals antreten konnte (vgl. Remien 2007: 33). Bereits 1995 erhielt er vonseiten Frankreichs ein Einreiseverbot mit der Begründung, er pflege Verbindungen zu islamistischen Zirkeln (vgl. Ghadban 2006: 7).

Wie bereits bei der Darstellung eines Euro-Islam nach Bassam Tibi verdeutlicht, wird der islamische Fundamentalismus meist durch die Annahme der Verbindlichkeit der Scharia bestimmt. Dies trifft auch auf Ramadan zu, der jedoch festhält, dass es nur einen kleinen feststehenden Rahmen gebe und die überwiegende Mehrheit der Gesetze je nach Kontext zu diskutieren sei. Dementsprechend kann Ramadans Scharia-Begriff als ein dynamischer bezeichnet werden, wobei sowohl die Frage nach den konkreten Regeln des unveränderbaren Kerns der Scharia als auch jene nach ihrer allgemeinen Gültigkeit ungeklärt bleiben (vgl. Twardella 2006: 274). Es verwundert daher nicht, dass Ramadan von vielen Seiten vorgeworfen wird, er formuliere seine Ausführungen absichtlich unpräzise, damit sie für den Islamismus ebenso wie für den europäischen Islam anwendbar seien. In diesem Zusammenhang drängt sich der Verdacht auf, Ramadan könnte, ohne dies gegenüber dem europäischen Publikum preiszugeben, islamistisches Gedankengut in sein Konzept des europäischen Islam einflechten. Wie bereits dargestellt, unterstellt Tibi der europäischen Gesellschaft diesbezüglich eine grundlegende Naivität, die schlicht aus der vorhandenen Unwissenheit resultiere, wie man Islamismus denn erkennen könne.

Diese Täuschung gelingt Ramadan laut manchen Interpreten, beispielsweise Ghadban (2006), aufgrund seiner interkulturellen Kompetenz, die es ihm erlaube, Elemente aus dem Islamis-

mus Ḥasan al-Bannā in ein Konzept des Euro-Islam zu übertragen, ohne dass dies den EuropäerInnen auffallen würde. Ghadban nennt in diesem Zusammenhang konkrete Beispiele:

„Seine interkulturelle Kompetenz setzt Ramadan meisterhaft und bewusst ein, um die alten Konzepte der islamischen Kultur in der modernen Terminologie der westlichen Kultur hoffähig zu machen. So erscheint bei Ramadan z.B. der djihad (der Heilige Krieg der Muslime) als Befreiungskampf und das Kopftuch als Ausdruck der Emanzipation der Frau. Auf diese Weise findet er Unterstützung in manchen linken und feministischen Kreisen, und seine Kritik der Dekadenz des Westens wird von einigen Globalisierungsgegnern als antiimperialistisch interpretiert. Sein ständiges Referieren über Spiritualität und Religiosität sichert ihm die Sympathie mancher Theologen, und mit seinem Identitätsdiskurs hat er die Multikulturalisten auf seiner Seite.“ (Ghadban 2006: 11)

Ghadban bezichtigt Ramadan somit der Täuschung, deren Opfer beispielsweise FeministInnen, GlobalisierungsgegnerInnen oder TheologInnen seien, die wegen der Wahl seiner Begrifflichkeiten einen falschen Eindruck von den zugrunde liegenden Inhalten gewinnen würden. Insbesondere im Hinblick auf angeblich feministische Bestrebungen Ramadans muss mit Wiedl (2008) klar festgehalten werden, dass er an einem eindeutig traditionellen Frauenbild festhält: „Sein Idealbild der Frau ist das einer keuschen und gläubigen Mutter, die in erster Linie für eine islamische Erziehung ihrer Kinder sorgt, sich darüber hinaus aber auch aktiv für die Ziele der Bewegung einsetzt“ (Wiedl 2008: 195).¹⁵

Dieses laut Ghadban falsche Spiel Ramadans konnten jedoch bereits viele als ein solches identifizieren; so würden sich beispielsweise ehemalige AnhängerInnen von ihm abwenden, die behaupten, „sein wahres, islamistisches Gesicht entdeckt zu haben“ (Ghadban 2006: 11). Insbesondere muslimische MigrantInnen sind laut Ghadban dazu fähig, den islamistischen Charakter des Diskurses Ramadans zu erkennen, da sie gleichsam eine interkulturelle Kompetenz besitzen. Die Phraseologie Ramadans könne diese Menschen nicht täuschen. Diesbezüglich hält auch Wiedl fest, dass sich Ramadan, insbesondere durch seine Heirat mit einer katholischen Konvertitin sowie durch seine akademische Ausbildung, ein „umfangreiches Wis-

¹⁵ Laut Wiedl treffe Ramadan in diesem Punkt aber keineswegs auf europäisches Unverständnis, da trotz emanzipatorischer Bewegungen die Mehrheit der jungen Bevölkerung in Europa noch immer ein traditionelles Frauenbild vertrete. Vgl.: http://www.welt.de/welt_print/article3217554/Die-traditionelle-Familie-ist-noch-immer-der-Normalfall.html [20.11.2020].

sen über moderne europäische Gesellschaften und Gesetze“ (Wiedl 2008: 174) angeeignet habe, welches er nun für eine Vereinigung derselben mit dem Islam benutze.

Laut KritikerInnen gelingt es Ramadan durch seine interkulturelle Kompetenz auf verdeckte Weise, islamistisches Gedankengut zu vermitteln, weshalb ihm eine ausgeprägte Doppelzün- gigkeit unterstellt wird. Ein Vorwurf, den insbesondere linke französische Intellektuelle for- mulieren, lautet, Ramadan würde vor einem europäischen Publikum anders sprechen als vor einem muslimischen. Diese Differenz ergäbe sich jedoch nicht rein oberflächlich, etwa durch die Verwendung anderer Ausdrücke, sondern durch eine klar ersichtliche veränderte Haltung, die sich je nach Kontext wandle. Mit derartigen Strategien gelinge es ihm, auf beiden Seiten, der islamischen und der westlichen Welt, weiter seine Popularität und seinen daraus resultie- renden Einfluss zu genießen (vgl. Remien 2007: 33).

Doch Vorwürfe kamen nicht nur von westlicher Seite, sondern die islamische Welt zeigt sich ebenfalls großteils wenig begeistert von Ramadans Vorgehen, wenngleich aus gänzlich ande- ren Gründen. Die muslimischen Autoritäten werfen ihm insbesondere vor, aus politischem Kalkül bezüglich der Minderheitensituation des Islam im Westen religiöse Fundamente infra- ge zu stellen und so Scheinprobleme zu erzeugen, die sich aus der Sicht des Islam eigentlich gar nicht stellen. Eine solche Diskussion entzündete sich 2005, als Ramadan bei einer Presse- konferenz am 30. März ein Moratorium für die Erörterung der Gültigkeit der islamischen Hudûd-Strafen verlangte:

„Muslim majority societies and Muslims around the world are constantly confronted with the fundamental question of how to implement the penalties prescribed in the Is- lamic penal code. [...] It is urgent that Muslim[s] throughout the world refuse the for- malist legitimization of the teachings of their religion and reconcile themselves with the deep message that invites towards spirituality, demands education, justice and the re- spect of pluralism. Societies will never reform themselves by repressive measures and punishment [...]. It is urgent to set in motion a democratization movement that moves populations from the obsession of what the law is sanctioning to the claim of what it should protect: their conscience, their integrity, their liberty and their rights.“ (Ramadan 2005)¹⁶

¹⁶ An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World. Online verfügbar runter: <https://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/> [28.05.2021]

Während sich der Westen mehrheitlich darüber entsetzte, dass Ramadan hinsichtlich dieser Strafen, die beispielsweise für das Vergehen des Ehebruchs vonseiten der Frau ihre Steinigung vorsehen, keine klar ablehnende Position vertrat, empörte sich ein Teil der außerwestlich-islamischen Welt über den unangemessenen Umgang Ramadans mit dem islamischen Recht, wie Ghadban zusammenfasst:

„Der islamische Denker und Ex-Staatssekretär in Ägypten Tariq al-Bischri bezeichnete den Vorschlag eines Moratoriums als unerträglich und leichtsinnig. Der Sprecher des Zentrums für islamische Forschung an der Azhar-Universität, Dr. Jamal al-Dîn Mahmud, erklärte, der Vorschlag sei unvernünftig und inakzeptabel, außerdem hätten die Muslime in der Welt Ramadan nicht beauftragt, in ihrem Namen zu sprechen. Der Rechtsberater im Justizministerium von Saudi-Arabien, Scheich Abul Muhsin al-Ubaikân, verdammt ihn mit den Worten, solch ein Vorschlag könne nicht von einem Muslim stammen.“ (Ghadban 2006: 43)

Ramadan gebe laut den genannten Kritikern aus dem islamischen Bereich nur vor, ein muslimischer Gelehrter zu sein. Parallel dazu beschuldigt ihn die westliche Kritik, kein wirklicher Reformier zu sein. Der Vorwurf, Ramadan spiele ein falsches Spiel, wird somit innerhalb beider Gesellschaften erhoben.

4.6 Ramadan als dialogbereiter Reformier

Anders als die USA oder Frankreich attestierte Großbritannien Ramadan eine große Wirkkraft gegen den islamischen Fundamentalismus und für die Entstehung eines interkulturellen Dialogs. So wurde er nach den Terroranschlägen vom 7. Juni 2005 in London Teil einer Arbeitsgruppe von insgesamt 13 Personen, denen die Aufgabe zukam, nach konstruktiven Lösungen des Problems des islamischen Fundamentalismus zu suchen und solche auszuarbeiten. Die Ansicht, Ramadan sei ein Extremist, teilen eindeutig nicht alle InterpretInnen seines Diskurses, viele sehen in ihm sogar einen Modernisten, der auf Basis des interreligiösen Dialogs danach strebe, den Islam in der westlichen Kultur zu beheimaten, um so der islamistischen Gewalt ein Ende zu setzen (vgl. Ghadban 2006: 7). So bezeichnet beispielsweise Buruma (2007) Ramadan als einen auf verschiedenen Kontinenten tätigen und beheimateten politischen Aktivistin, der es sich zum Ziel gesetzt habe, eine Brücke zwischen der islamischen und der demokratischen Welt zu bauen (vgl. Buruma 2007: 88). Demnach leiste Ramadan einen wesentlichen Beitrag zur Integration von MuslimInnen in den europäischen Kontext,

der sich auch als Modernisierungsprozess auf Teile der islamischen Welt ausweiten könnte. In Großbritannien wurde ihm diese Wirkkraft zugeschrieben, weshalb er 2005 auch als Gastprofessor an die University of Oxford berufen wurde (vgl. Ghadban 2006: 7).

Twardella (2006) räumt ein, dass der an Ramadan gerichtete Vorwurf des Fundamentalismus tatsächlich in weiten Bereichen auf unangemessenen Prämissen beruht, und zwar genauer auf einem viel zu weit gefassten Begriff des Fundamentalismus selbst:

„Geht man von einem sehr weiten und unspezifischen Fundamentalismusbegriff aus und erklärt, dass jedes Denken, in dem etwas absolut gesetzt wird und unhinterfragbar ist – eine Idee, eine moralische Vorstellung oder eine Religion –, fundamentalistisch ist, so muss auch Ramadan ohne Frage als fundamentalistisch bezeichnet werden.“ (Twardella 2006: 274)

Nach einem solchen Begriff müssten aber auch die westlichen Ideale der Aufklärung als fundamentalistisch gelten, was natürlich vollkommen abwegig wäre. Twardella (2006) empfiehlt daher, einen spezifischeren Fundamentalismus-Begriff anzuwenden, und zwar mit Bezug auf die jeweilige Interpretation der Fundamente einer Religion, das heißt ihrer religiösen Schriften. Diesbezüglich könne Ramadan kein fundamentalistisches Denken vorgeworfen werden, denn laut Twardella argumentiere er auf eine differenzierte Art und Weise, was bedeutet, dass er die Texte keineswegs zur Gänze wortwörtlich verstehe. Ramadan führt eine Trennung ein zwischen jenen Aspekten, die tatsächlich nach ihrem Wortlaut übernommen werden sollten, und anderen, die der kontextuellen Interpretation bedürfen. Dennoch weist Twardella darauf hin, dass man aufgrund der Ungenauigkeit von Ramadans Aussagen, insbesondere zur Gültigkeit der Scharia, nicht endgültig feststellen könne, ob er fundamentalistische Gedanken vertrete oder nicht (vgl. Twardella 2006: 274–280).

Ramadans Neuinterpretation des Islam eröffnet laut seinen Befürwortern Wege, die es „jungen Europäern muslimischen Backgrounds erlauben islamischer zu werden ohne dabei weniger europäisch sein zu müssen“ (Tiesler 2007: 126f.). Şahin schreibt Ramadan ebenfalls einen „dialogisch-kommunikativen Versöhnungsansatz“ (Şahin 2017: XXI) zu. Aufgrund seiner Anregungen zu einem öffentlichen Dialog spiele Ramadan eine wesentliche Rolle für eine tatsächliche Integration des Islam in die europäische Gesellschaft, ohne dass MuslimInnen dazu genötigt seien, ihre religiöse Identität aufzugeben (vgl. ebd.). Als wissenschaftlich ausgebildeter islamischer Intellektueller sei er dazu fähig, die Religionsstandards der westlichen Moderne anzuwenden und so den Islam in Europa ohne Verluste zu beheimaten. Auf diese

Weise mache er Perspektiven auf, durch welche insbesondere bereits in Europa sozialisierte MuslimInnen zu ihrer religiösen Identität finden könnten. Ramadan nehme eine Art Vorbildfunktion ein, da die zweite und dritte Generation nicht an die Erfahrungen ihrer Eltern anknüpfen könne, denn diese haben einen gänzlich anderen Hintergrund ihrer Sozialisierung und auch ihrer Absichten für ein Leben in den europäischen Ländern. Die Religiosität der Eltern wird oftmals als Sackgasse empfunden, aus der Ramadans Konzept eines europäischen Islam herausführen könne (vgl. Twardella 2016: 322f.).

4.7 Ramadans reformerischer Salafismus

Laut eigenen Angaben sieht sich Ramadan in der Tradition des Salafismus, wobei er für sich das Konzept des ‚reformerischen Salafismus‘ definiert. Es stelle einen Mittelweg zwischen einer reinen Vernunftgläubigkeit, welche die liberal-säkularen Reformer praktizieren, und einem literalistischen Fokus auf die religiösen Texte dar. In diesem differenzierten Zugang gehe es Ramadan grundsätzlich darum, islamische Quellen auf eine unvoreingenommene Art und Weise zu lesen, um sie danach einer Modernisierung unterziehen zu können (vgl. Remien 2007: 34). Als Vorbild nennt er unter anderen al-Bannā und er hebt seine geistige Abstammung vom Mitbegründer der Muslimbruderschaft deutlich hervor:

„Ich habe das Denken von Hassan al-Banna gründlich studiert und ich verleugne meine geistige Abstammung nicht. Seine Beziehung zu Gott, seine Spiritualität, sein Mystizismus, seine Persönlichkeit sowie sein kritischer Geist bezüglich Recht, Politik, Gesellschaft und Pluralismus bleiben Referenzen für mich, sowohl für mein Herz als auch für meinen Verstand.“ (Gresh/Ramadan 2002: 33f., zit. n. Ghadban 2006: 52)

Ramadan in einen engen Zusammenhang mit al-Bannā zu stellen, ist somit keineswegs verfehlt und beruht auch nicht ausschließlich auf dem engen Verwandtschaftsverhältnis der beiden Männer. Gerade die geistige Nähe zur Muslimbruderschaft ist es, die viele europäische Intellektuelle vor Ramadan zurückschrecken lässt. Auch Ghadban (2006) zeigt sich im Hinblick auf den geistigen Ursprung Ramadans äußerst kritisch:

„Es überwiegt die Meinung, das Hauptverdienst Ramadans sei die Verankerung der Muslime in Europa, indem er vor allem den Muslimen der zweiten Generation ins Bewusstsein rufe, dass sie in Europa geboren und aufgewachsen und daher Eu-

ropäer seien. Sie seien Europäer muslimischen Glaubens und nicht Muslime in Europa. Diese Verschiebung der Perspektive ist entscheidend für die Entstehung eines Euro-Islam. Wenige achten jedoch darauf, woher Ramadan diese Idee bezieht. Die Vorarbeit wurde nämlich von den Muslimbrüdern geleistet, insbesondere von den Gelehrten des europäischen Fiqhrates, wie al-Qaradawi und Maulawi, mit denen er sich auch auseinandersetzt.“ (Ghadban 2006: 143)

So wendet sich auch islamische Rechtsgelehrte Yūsuf ‘Abdallāh al-Qaraḏāwī gegen die Trennung des dār al-islām von einem dār al-ḥarb, da die Anwesenheit der MuslimInnen in den westlichen Ländern notwendig geworden sei. Das westliche Denken, seine Politik und Kultur beherrschen die gesamte Welt derart massiv, dass diesem Phänomen mittels des Islam entgegengesteuert werden müsse (vgl. Ghadban 2006: 143f.). Auf die Schrift *Die Scharia-Grundlagen der Beziehung der Muslime zu Nichtmuslimen* des islamischen Rechtsgelehrten Faiṣal Maulawī wiederum bezieht sich Tariq Ramadan insofern, als er das Konzept des dār ad-da‘wa (Gebiet der Mission) als angemessener darstellt als dār al-ḥarb bzw. dār al-kufr (Gebiet des Unglaubens). Maulawīs Blick richtet sich hierbei auf Mohammed und dessen Gefährten, die in der Zeit der mekkanischen Periode in einer Umgebung des Unglaubens missionierten. Um dem westlichen Einfluss entgegenzuwirken, weitet Maulawi sein Konzept der Mission auf den gesamten Globus aus (vgl. Ghadban 2006: 143–145). Für Ramadan muss jedoch beachtet werden, dass dieser das Modell des dār ad-da‘wa nicht unreflektiert übernimmt, sondern es umwandelt in ein dār aš-šahāda, ein Gebiet, in dem MuslimInnen von ihrem Glauben Zeugnis ablegen sollen (vgl. Ramadan 2001: 177). Ramadans Verständnis dieses Zeugnisses ist jedoch keineswegs klar einsichtig, insbesondere wenn man sich seine harsche Kritik am Westen vor Augen hält.

In historischer Hinsicht bezieht sich Ramadan u. a. auf das mittelalterliche Al-Andalus mit seinem regen kulturellen Austausch. Dennoch beharre man im europäischen Diskurs fälschlicherweise noch immer darauf, „[...] dass das europäische Denken ausschließlich griechisch-römischen und jüdisch-christlichen Wurzeln entspringe [...]“ (Ramadan 2003: 69). Lohlker hebt ebenfalls hervor, dass infolge der Rückeroberung Al-Andalus das kulturelle Erbe des Islam nicht mehr als konstitutiv für die europäische Kultur angesehen wurde (vgl. Lohlker 2008: 223). Ghadban dagegen versteht Ramadans Integration der westlichen Werte in den Islam nicht als eine Rückbesinnung auf einstige islamische Einflüsse, sondern als Vereinnahmung oder schlicht als Islamisierung Europas:

„Er versucht die Moderne zu islamisieren: Die linken Werte der Emanzipation, die christlichen ethischen und spirituellen Werte und die humanistischen Werte, die er während seines Engagements mit kirchlichen und humanitären Organisationen erworben hat, erklärt er ohne Begründung zu einem Bestandteil des Islam. Dies stellt den Versuch dar, sich die Moderne, zu deren Entstehung und Entwicklung die Muslime wenig beigetragen haben, anzueignen und ist manchen Autoren zufolge ein typischer Weg der Islamisten, ihren Einstieg in die Moderne zu gestalten.“ (Ghadban 2006: 63)

Wie jedoch oben dargelegt wurde, tun sich unter den InterpretInnen große Meinungsverschiedenheiten mit Blick auf die tatsächlichen Ziele eines europäischen Islam nach Ramadan auf. Ein Vergleich mit Tibi lässt allerdings den grundsätzlichen Zweck seines Konzepts klar hervortreten, nämlich die Etablierung eines muslimischen Lebens in Europa, das von so wenigen Einschränkungen als nur möglich beeinträchtigt werden sollte. Mit seinem europäischen Islam will es Ramadan den MuslimInnen ermöglichen, im Rahmen der europäischen Gesellschaft ihre Religiosität frei auszuleben und für diese einzustehen, was insbesondere ein öffentliches Eintreten für den Islam beinhaltet. Dieser Einsatz kann bis hin zur Veränderung von Rechten reichen, um die religiöse Freiheit der muslimischen Bevölkerung weiter auszubauen. Tibi konzentriert sich dagegen auf die Erhaltung der europäischen Kultur mit den ihr inhärenten Werten und fordert folglich tendenziell eine Einschränkung der religiösen Lebensweise der muslimischen MigrantInnen. In einer abschließenden Gegenüberstellung soll dieser Unterschied nochmals genauer herausgearbeitet werden.

5 Gegenüberstellung beider Konzepte

Das Ziel des vorigen Kapitels zu den beiden Konzeptionen eines Islam in Europa nach Bassam Tibi und Tariq Ramadan war es, die Reflexionen der beiden Autoren und die zugrundeliegenden Argumentationen und Begrifflichkeiten darzustellen. Abschließend werden nun die zentralen Thesen miteinander verglichen. Dabei stehen vor allem die unterschiedlichen Ausrichtungen dieser beiden Konzepte ins Auge; wesentliche Gemeinsamkeiten liegen in der Innenperspektive eines gläubigen Muslims in Europa sowie in dem Grundanliegen, das beide Autoren teilen. Auch im Ansatz, dass „die Religion die dominierende Quelle der kulturellen Werte und der sozialen Sinnproduktion ist“ (Şahin 2017: 315), lässt sich ein basaler Berührungspunkt ausmachen. Dennoch überwiegen bei Weitem die Abweichungen und Widersprü-

che, weshalb der folgende Abschnitt den Fokus primär darauf legt. Abgesehen von den Thesen selbst liegen die Unterschiede in deren Präsentation für das jeweilige Zielpublikum, insofern als Bassam Tibi in erster Linie für ein wissenschaftliches Publikum, Tariq Ramadan hingegen auch für die (muslimische) Öffentlichkeit schreibt.

5.1 Grundelemente eines europäischen Islam und die Ausbildung einer muslimisch-europäischen Identität

Tibi bestimmt einen klaren Rahmen für jenen Islam, den er als in Europa beheimatet verstehen will, indem er ihn durch die wesentlichen Elemente der westlichen Kultur eingrenzt. Dementsprechend müsste dieser eine „Trennung zwischen Religion und Politik, [die] säkulare Demokratie, individuelle [...] Menschenrechte, säkulare Toleranz [...], [das Konzept der] Zivilgesellschaft [und des] Pluralismus, der von der Leitkultur ausgeht“ (Tibi 2005: 363), in sich tragen. Zu den Grundmerkmalen einer Europäisierung des Islam gehöre auch ein Ausschluss des Dschihad und der Scharia. Nur wenn MuslimInnen dazu bereit seien, diese Kriterien zu erfüllen, könne ein Euro-Islam entstehen, durch welchen vor allem eine tatsächliche Integration in die europäische Gesellschaft stattfinden könne.

Ramadans Ziel ist es ebenfalls, mit seinem Konzept eines europäischen Islam die Richtlinien für eine gelungene Integration der muslimischen Bevölkerung in die Kultur des Westens vorzugeben. Dabei konzentriert er sich auf die Frage der Möglichkeit einer aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben unter der Bedingung eines gleichzeitigen Auslebens des islamischen Glaubens. Isolation und Assimilation erklärt er für klare Sackgassen, denn in beiden Fällen würde sich die muslimische Identität durch eine störende Fixierung auf die Mehrheit in der Gesellschaft selbst nicht wahrnehmen. Um sich zu einem aktiven Staatsbürger bzw. einer aktiven Staatsbürgerin entwickeln zu können, der/die infolgedessen für die Rechte der MuslimInnen eintreten kann, müsse eine Verwurzelung in der eigenen Identität stattfinden. Durch die Trennung eines Kernislam von dessen historischen Färbungen gelingt es Ramadan, den islamischen Glauben für anpassungsfähig zu erklären. In diesem Zusammenhang spielt insbesondere der Begriff des Kontexts eine wesentliche Rolle. Generell kann Ramadans Vorhaben als eine Kontextualisierung des Islam im europäischen Raum verstanden werden, wobei die nicht zu verändernde Substanz des Islam, die sozusagen sein Wesen ausmacht, in seinen Ausführungen keine klare Bestimmung erhält.

Einer der wohl gravierendsten Unterschiede zwischen Tibis und Ramadans Konzepten ist die Rolle der MuslimInnen. Die integrierte muslimische Bevölkerung bei Tibi mutet eher passiv an, sie hat auf die Gestaltung des Euro-Islam nur wenig Einfluss, da dessen Richtlinien von der europäischen Leitkultur vorgegeben werden. Letztere wird absolut gesetzt, was eine Unterordnung der immigrierten Bevölkerung zur Folge hat. Auf diese Weise will Tibi den Schutz des europäisch-aufklärerischen Gedankenguts gewährleisten.

Im Gegensatz dazu legt Ramadan einen besonderen Fokus auf die aktive Mitgestaltung der Euro-MuslimInnen, wobei diese stets im rechtlichen Rahmen des jeweiligen Landes stattfinden soll. Somit fordert auch Ramadan eine Unterordnung unter die gesellschaftlichen Strukturen des Westens, regt MuslimInnen jedoch dazu an, sich an deren Gestaltung zu beteiligen, was natürlich zu Gesetzesänderungen zu ihren Gunsten führen könne. Ein Blick auf seine Kritik am Westen verdeutlicht, dass es sich keineswegs um seichte Modifikationen handelt, sondern um teilweise grundlegende Umwälzungen. In diesem Zusammenhang plädiert er für die Beibehaltung der Scharia, allerdings in einer abgewandelten, angepassten Version.

5.2 Leitkultur vs. Dār aš-šahāda

Der Begriff der ‚Leitkultur‘ bei Tibi und jener des ‚dār aš-šahāda‘ bei Ramadan können als die zentralen Momente ihrer beiden Konzepte eines Euro-Islam gelten, da sie das jeweils als ideal empfundene Verhalten der muslimischen Bevölkerung ausdrücken.

Tibis Konzept der Leitkultur liegt die Forderung nach Assimilation zugrunde, die Ramadan (bis zu einem gewissen Grad) vehement ablehnt. Die immigrierten MuslimInnen haben sich nach Tibi der nationalen Identität des vorherrschenden Gemeinwesens anzupassen. Seine Argumentationen für eine europäische Leitkultur im Sinne der Aufklärung stützen sich jedoch nicht ausschließlich auf ihr autochthones Dasein in Europa, sondern auch auf ihre objektive Werthaftigkeit. Hierbei beruft er sich auf seinen Lehrer Max Horkheimer, nach dem es „Recht und Pflicht jedes Denkenden“ (Tibi 2009: 105) sei, die westliche Zivilisation zu verteidigen. Eine der größten Herausforderungen für diesen Erhalt ist laut Tibi die Bedrohung aus der islamischen Welt. Um ihr standhalten zu können, sei es unbedingt nötig, sich auf eine europäische Identität zu besinnen und diese kompromisslos einzufordern. Während Tibis Konzept der Leitkultur somit teilweise an eine Kampfansage an den Islamismus erinnert, findet man bei Ramadan einen anderen Fokus vor. Seine Vorstellung eines integrierten Lebens der MuslimInnen in Europa hängt grundsätzlich an seiner Ablehnung der unangemessenen Trennung

zwischen dār al-islām und dār al-ḥarb, die er durch die Bestimmung eines dār aš-šahāda aufzulösen und zu modernisieren versucht. Übersetzt bedeutet dieser Neologismus ‚Haus des Rufes zu Gott‘ bzw. ‚Haus des Bekenntnisses‘, wobei man die Begrifflichkeiten nicht missverstehen sollte: Mit ‚Bekenntnis‘ ist so viel gemeint wie ein Zeugnis ablegen, was nicht mit einer Missionierungstätigkeit verwechselt werden dürfe. Dieser Forderung kommen die MuslimInnen laut Ramadan in der Form eines praktischen Engagements nach, das sich zugunsten der gesamten Bevölkerung auswirken soll. Ramadans Bild der westlichen Kultur erweist sich nämlich als ein recht verkommenes, weshalb sein Aufruf an die muslimische Bevölkerung zur aktiven Mit- und Umgestaltung als angestrebte Modifikation der aktuellen westlichen Kultur gelten kann.

Wie bereits durch das Konzept der Leitkultur verdeutlicht wurde, schreibt Tibi im Gegensatz dazu den Grundfesten der westlichen Zivilisation einen objektiven Wert zu, der als getrennt von den vielfältigen Verfehlungen Europas verstanden werden müsse. Dies gelinge jedoch nicht einmal den EuropäerInnen selbst, die in selbstzerfleischender Manier den allgemeinen Anspruch der westlichen Ideale tabuisieren und so dem Islamismus Tür und Tor öffnen würden. Das Toleranzverständnis des Westens sei auf diese Weise vollends aus dem Ruder gelaufen, da man intolerantem Verhalten mit einer übertriebenen Nachsicht begegne, die auf der Furcht vor Rassismuskritik gründe. Obwohl in der Wertschätzung für und Kritik an Europa grundlegende Parallelen zwischen Tibi und Ramadan auszumachen sind, ist es laut Tibi Europa selbst, das seine Identität aus den Augen verloren hat; Ramadan dagegen konzentriert sich auf die Identitätsfindung der MuslimInnen.

6 Schlusswort

Auf den obigen Seiten wurde mehrfach implizit deutlich, dass die beiden Euro-Islam-Konzepte Tibis und Ramadans in weiten Teilen unterschiedlicher nicht sein könnten. Das Streben nach Erhaltung der europäischen Leitkultur trifft auf eine Befürwortung des aktiven Eingreifens der muslimischen Bevölkerung bis hin zu rechtlichen Veränderungen. Auch wenn beide Autoren eine Kontextualisierung des Islam und seiner Quellen erläutern und fordern, prallen ihre konkreten Vorstellungen eindeutig aufeinander. Die Assimilation der muslimischen Bevölkerung bei Tibi trifft auf deren teilweise deutliche Ablehnung bei Ramadan. Welches der beiden Konzepte für die Entwicklung eines Islam im europäischen Kontext am ehesten zukunftsfähig wäre, soll nicht Thema dieser Arbeit sein.

Was die vorgelegte Analyse jedoch zeigen konnte, ist, dass der Begriff des Euro-Islam bzw. des Islam im europäischen Kontext inhaltlich nach wie vor weder unumstritten noch klar festgelegt ist – nicht zuletzt dadurch, dass, wie Reinhard Schulze konstatiert, „es absurd [erscheint], von einem ‚europäischen Muslim‘ zu sprechen, da eine europäische Kollektividentität unter Muslimen in Europa kaum anzutreffen ist“ (Schulze 2001). Das Konzept des Euro-Islam kann je nach Position und Intention der DiskursteilnehmerInnen unterschiedliche Bedeutung annehmen. Im politischen und medialen Diskurs wird gerne ein Gegenmodell zum als bedrohlich empfundenen, „kämpferischen“ Diskurs entworfen; von VertreterInnen muslimischer Gemeinden in Europa wird dagegen häufig kritisiert, dass diese Debatte historisch zu kurz greife und die jahrhundertealte Tradition des Islam in Europa missachte (vgl. Biener 2006: 345).

Dem muslimischen Politologen Bassam Tibi, der gemeinhin als Erfinder des Begriffes Euro-Islam gilt, dient er als Bezeichnung für einen adaptierten Islam, der ein friedliches Zusammenleben innerhalb der europäischen Gesellschaft ermöglicht und der voraussetzt, dass in Europa lebende MuslimInnen das aufklärerische Säkularitätsprinzip akzeptieren: „Ein Euro-Islam ist vereinbar mit drei europäischen Verfassungsnormen: Laizität [...], säkulare Toleranz [...] und schließlich Pluralismus“ (Tibi 2001: 18ff.). Dabei ist sich Tibi selbst darüber im Klaren, dass seine Gedanken aktuell nur von einer Minderheit der muslimischen Bevölkerung geteilt werden.

Ramadan hingegen fokussiert seinen Ansatz auf die Teilhabe europäischer MuslimInnen am gesellschaftlichen und kulturellen Leben und auf die Stärkung einer muslimischen Identität, die die Gläubigen nicht zur Aufgabe bestimmter Aspekte derselben zwingt: „Der ‚europäische

Islam‘ sollte also ein gelebter Islam sein, verbunden mit einer leidenschaftslos ausgeübten Staatsbürgerschaft“ (Ramadan 2001, zit. n. Khalfaoui 2007: 235). Dennoch hat Ramadans Ansatz „weniger mit der Verwirklichung seiner Islamvision zu tun, sondern mit dem wachsenden öffentlichen Auftritt der Muslime, in dem er das wachsende Bewusstsein der Muslime zu entdecken glaubt“ (Şahin 2017: 340).

Für seine Vorstellung vom gelebten Islam führt Ramadan neue Begriffe in die Debatte ein; die dichotomische Einteilung der Welt in *dār al-islām* und *dār al-ḥarb*, die sowohl dem Koran als auch der Sunna fremd ist, lehnt er ab, da sie den geopolitischen Verhältnissen der heutigen, ungleich komplexeren Welt nicht mehr entspreche.

Bei allen aufgezeigten Differenzen lässt sich als Essenz beider Konzeptionen festhalten, dass die grundsätzliche Möglichkeit für die Entstehung eines europäischen Islam vorhanden ist. Für beide existiert ein Kern-Islam, der durch Glaubenssätze, ethische Grundsätze und Rituale determiniert, aber durch die jeweiligen soziokulturellen Begleitumstände formbar und somit unterschiedlich ausgeprägt ist. In der Ausformulierung der konkreten Ziele unterscheiden sie sich jedoch massiv.

7 Literaturverzeichnis

- ABOU EL FADL, K.** (2014): Reasoning with God: Reclaiming Shari‘ah in the Modern Age. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- AMMAN, L.** (2006): Tariq Ramadan – die konservative Reform. Online verfügbar unter: <http://www.zmo.de/veranstaltungen/2006/Ludwig%20Ammann.pdf> [13.9.2020].
- BIENER, H.** (2006): Herausforderungen zu einer multiperspektivischen Didaktik. Eine Problemendarstellung anhand einer Lehrplananalyse zur Berücksichtigung des Islam im Religions-, Ethik- und Geschichtsunterricht: Hamburg: EB-Verlag.
- FOUCAULT, F.** (1982): Archäologie des Wissens. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- FOUREST, C.** (2008): Brother Tariq. The Doublespeak of Tariq Ramadan. Translated into English by Ioana Wieder and John Atherton. Encounter Books: New York/London.
- FÜRSTENBERG, N. Z.** (2008): Wer hat Angst vor Tariq Ramadan? Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will. Herder: Freiburg im Breisgau.
- GHADBAN, R.** (2006): Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas. Schiler: Tübingen.
- HALBMAYER, E.** (2010): Einführung in die empirischen Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie. Online verfügbar unter: <http://www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/ksamethoden/ksamethoden-titel.html> [29.11.2020].
- HASCHE, T./HEUER-VOGEL D.** (2011): Einleitung. Bassam Tibi: Ernsthafter Mahner zwischen den Zivilisationen. In: Abou-Taam, M./Esser, J./Foroutan, N. (Hrsg.) (2011): Zwischen Konfrontation und Dialog. Der Islam als politische Größe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 11–21.
- HEINISCH, H./SCHOLZ, N.** (2019): Alles für Allah: Wie der politische Islam unsere Gesellschaft verändert. Wien: Molden.
- JÄGER, S.** (2001): Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung. Duisburg: DISS Studien.
- JÄGER, S.** (2006): „Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse“. In: Keller, R./Hirsland, A./Schneider, W./Viehöver, W. (Hrsg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 83–114.
- KHALFAOUI, M.** (2010): Islamunterricht im europäischen Kontext. Gibt es einen »Euro-Islam« in der Schule? In: Hunner-Kreisel, C./Andresen, S. (Hrsg.): Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 235–253.
- KANDEL, J.** (2005): „Dialog“ mit Muslimen – ein kritischer Zwischenruf. In: Zehetmair, H. (Hrsg.) (2005): Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 321–333.
- KELLER, R.** (2005): Wissenssoziologische Diskursanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- KENDALL, G.** (2007): „What Is Critical Discourse Analysis? Ruth Wodak in Conversation with Gavin Kendall“. In: Forum Qualitative Sozialforschung 8/2, Art. 29, online verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/255/561> [4.12.2020].
- NEIRYNCK, J./RAMADAN, T.** (2004): *Peut-on vivre avec l’islam? Le choc de la religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes.* Lausanne: Favre.
- NEW RAPE CHARGE AGAINST ISLAMIC SCHOLAR RAMADAN** (2020): Online verfügbar unter: <https://www.thenationalnews.com/world/europe/rape-accused-tariq-ramadan-loses-bid-for-early-release-ahead-of-trial-1.728514> [25.11.2020].
- OBERNDÖRFER, D.** (2010): *Einwanderung wider Willen.* In: Schneiders, T.G. (Hrsg.) (2010): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen.* Wiesbaden. VS Verlag für Sozialwissenschaften, S.131–146.
- PARET, R.** (2014): *Der Koran.* 12. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- RAMADAN, T.** (o. J.): *Biography.* Online verfügbar unter: <https://tariqramadan.com/english/biography/> [20.11.2020].
- RAMADAN, T.** (2000): *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen.* Marburg: MSV Verlag.
- RAMADAN, T.** (2001): *Muslimsein in Europa.* MSV Verlag: Köln.
- RAMADAN, T.** (2002): *Die Muslime im Westen - Aufbauen und Mitgestalten.* Berlin: Green Palace.
- RAMADAN, T.** (2003): *Die Muslime im Westen - Aufbau und Mitgestalten.* Berlin: Green Palace.
- RAMADAN, T.** (2009): *Radikale Reform: Die Botschaft des Islam für die moderne Welt.* München: Diederichs.
- RAMADAN, T.** (2015): *An International call for Moratorium on corporal punishment, stoning and the death penalty in the Islamic World.* Online verfügbar unter: <https://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/> [28.05.2021].
- REISIGL, M./WODAK, R.** (2001): *Discourse and Discrimination. Rhetorics of Racism and Antisemitism.* London: Routledge.
- REISIGL, M./WODAK, R.** (2013): „The Discourse-Historical Approach (DHA)“. In: Wodak, R./Meyer, M. (Hrsg.): *Methods of Critical Discourse Analyses.* London: Sage, S. 87–121.
- REMIEN, F.** (2007): *Muslime in Europa: Westlicher Staat und islamische Identität. Untersuchung zu Ansätzen von Yūsuf al-Qaraḍāwī, Tariq Ramadan und Charles Taylor.* Hamburg: EBV.
- RICKLEFS, M.C.** (2012): *Islamisation and its opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present.* Singapore: NUS Press.
- SCHRÖTER, S.** (2019): *Politischer Islam: Stresstest für Deutschland.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- SCHULZE, R.** (2001): Islamische Präsenz und die kulturelle Identität Europas. In: Katholische Akademie Berlin (Hrsg.) (2016): *Der Europäische Islam, eine reale Perspektive?* Berlin: Morus, S. 45–54.
- ŞAHİN, E.** (2016): Europäischer Islam / Euro-Islam. In: Heinzmann, R. [u. a.] (Hrsg.) (2016): *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam.* Freiburg/Basel/Wien: Herder, S. 115–118.
- ŞAHİN, E.** (2017): *Europäischer Islam. Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- SPITZMÜLLER, J./WARNKE, I.** (Hrsg.) (2011): *Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse.* Berlin: de Gruyter.
- TIBI, B.** (1994): *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte.* München u.a.: Piper.
- TIBI, B.** (1999): *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus.* Berlin: Propyläen.
- TIBI, B.** (2002): *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration.* Stuttgart u.a.: DVA.
- TIBI, B.** (2005): Perspektive Euro-Islam im Zivilisationskonflikt – zwischen Europäisierung und Islamisierung. In: Zehetmair, H. (Hrsg.) (2005): *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 353–371.
- TIBI, B.** (2007): *Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts.* Darmstadt: Primus Verlag.
- TIBI, B.** (2009): *Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes.* Darmstadt: WBG.
- TIBI, B.** (2001): *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland.* Stuttgart: DVA.
- TIESLER, N. C.** (2007): Religiöses Bewusstsein in säkularer Diskurssprache. Selbstpositionierungen muslimischer Minderheiten in den europäischen Sozialwissenschaften. In: Beinhauer-Köhler, B./Franke, E./Walthert, R. (Hrsg.): *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (Band 15, Heft 2), S. 113–130.
- TRAUE, B./PFAHL, L./SCHÜRMAN, L.** (2014): „Diskursanalyse“. In: Baur, N./Blasius, J. (Hrsg.) (2014): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 493–508.
- TWARDELLA, J.** (2006): Tariq Ramadan – liberaler Erneuerer des Islam oder fundamentalistischer Denker? In: Augustin, C./Wienand, J./Winkler, C. (Hrsg.) (2006): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 267–280.
- TWARDELLA, J.** (2016): Der Euro-Islam des islamischen Intellektuellen Tariq Ramadan. In: Franzmann, M./Gärtner, C./Köck, N. (Hrsg.) (2016): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 321–332.
- WALTER-BUSCH, E.** (2010): *Geschichte der Frankfurter Schule. Kritische Theorie und Politik.* Paderborn: Fink.

- WEGELIN, Y.** (2009): Tariq Ramadan – „Die Gleichheit ist meine Scharia“. Online verfügbar unter: <https://www.woz.ch/-1a1c> [10.05.2021].
- WIEDL, N.** (2008): Da'wa - Der Ruf zum Islam in Europa. Berlin: Verlag Schiler H.
- WODAK, R.** (2005): „What CDA is about – a summary of its history, important concepts and its developments“. In: Wodak, Ruth/Meyer, Michael (eds.) (2005): *Methods of Critical Discourse Analysis. Introducing Qualitative Methods*. London: Sage, S. 1–13.
- WODAK, R. et al.** (1990): „Wir sind alle unschuldige Täter“. *Diskurshistorische Studien zum Nachkriegsantisemitismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- WODAK, R.** (1996): *The Disorders of Discourse*. London: Longman.
- WODAK, R./KÖHLER, K.** (2010): „Wer oder was ist „fremd“? Diskurshistorische Analyse fremdenfeindlicher Rhetorik in Österreich“. In: *SWS-Rundschau* 1, S. 33–55.
- ZEMOURI, A.** (2005): *Faut-il faire taire Tariq Ramadan?* Paris: Archipel.
- ZEHNLE, S.** (2021): *A Geography of Jihad. Sokoto Jihadism and the Islamic Frontier in West Africa*. ZMO-Studien 37. Berlin: De Gruyter.