

Islam und Islamismus – Aspekte des Islam in Europa

zwischen Mythos und Minderheitenpolitik

Friedmann Eißler, Berlin

Der Islam, das heißt muslimische Präsenz und Lebenspraxis in ihren differenzierten kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Ausformungen, ist Teil Europas. Und dies nicht erst seit der Zuwanderung der „Gastarbeiter“, auch nicht erst seit der ersten Blüte muslimischer Gemeinden in Deutschland in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts.¹ Wenn wir über Deutschland hinausblicken, sehen wir, dass Muslime in Europa seit 711 u. Z. eine kontinuierliche Geschichte zu verzeichnen haben. Neben der fast achthundertjährigen muslimischen Präsenz in Spanien von 711-1492 u. Z. (wenn auch seit Anfang des 13. Jahrhunderts nur noch in Granada) ist dabei insbesondere auf Bosnien zu verweisen, das von 1463-1878 osmanisch war und über die Jahrhunderte eine spezifische europäisch-muslimische Identität entwickelt hat.² Während das spanische Andalusien heute als Mythos eher islamistische Spekulationen über die Zukunft Europas nährt, kommt den als eher liberal geltenden bosnischen Muslimen in den gegenwärtigen Debatten eine besondere Bedeutung als Vertretern einer autochthonen europäischen Gestalt des Islam zu.³

Dieser Artikel beleuchtet aktuelle Fragestellungen des Selbstverständnisses von Muslimen in Europa und ihren Beitrag zu Europa betreffend vor diesem Hintergrund aus christlicher Sicht. Dazu wird mit wenigen exemplarischen Hinweisen an die wechselvolle gemeinsame Geschichte von Muslimen und Nichtmuslimen in Europa erinnert. Dann werden in einem kurzen Überblick über die Entwicklung der christlich-islamischen Beziehungen einige Etappen markiert, die das Verhältnis der beiden Religionen zueinander geprägt haben und zum besseren Verständnis der heutigen Situation beitragen können. Dieser Abschnitt mündet in Beobachtungen zu den Phasen der jüngsten Dialoggeschichte. In der öffentlichen Wahrnehmung bleibt vieles, was an gelungener Integration erreicht worden ist, unterbelichtet oder wird durch Negativpresse schlicht überblendet. Zugleich sind jedoch, und darauf liegt hier der Schwerpunkt, die politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen, die sich durch die Programmatik und die Zielsetzung einer Reihe von islamischen Strategien zur Profilierung

¹ Neue und komparative Aspekte hierzu in José Brunner / Shai Lavi (Hg.), *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität*, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte Bd. 37, Göttingen 2009. Das älteste Moscheengebäude in Deutschland ist die Ahmadiyya-Moschee in Berlin-Wilmersdorf aus den 1920er Jahren.

² Das Osmanische Reich selbst hat sich seit Anfang des 14. Jahrhunderts auf europäischem Boden etabliert und selbstverständlich zumindest in seinen nordwestlichen Regionen *auch* eine europäische Geschichte.

³ Auf die Kontinuität islamischer Geschichte in Zentral-, Ost- und Nordosteuropa, der für das Gesamtthema eine weitestgehend unterschätzte Bedeutung zukommt, kann hier auch nur hingewiesen werden: Vgl. Göran Larsson (Hg.), *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, New York; London 2009; ders. / Egdūnas Račius, *A Different Approach to the History of Islam and Muslims in Europe: A North-Eastern Angle, or the Need to Reconsider the Research Field*, in: *Journal of Religion in Europe* 3 (2010), 350-373.

des Islam in Europa ergeben, in ihrer Dynamik nicht zu unterschätzen. Die in ihrer ebenso interpretationsfähigen wie -bedürftigen Diktion begründete verfassungsrechtliche und dialogpragmatische Ambivalenz etwa von Bestrebungen, Schariakonzeptionen „europakompatibel“ zu formulieren, gilt es zu erkennen und zu benennen. Dies geschieht bisher unzureichend und bedarf der Klärung. Um dies zu verdeutlichen und den aktuellen Diskussionsstand zu konkretisieren, werden in einem dritten Abschnitt zwei unterschiedlich akzentuierte Beispiele aus demselben Milieu herangezogen: zum einen die Deklaration europäischer Muslime von Mustafa Cerić, die 2005/2006 veröffentlicht wurde und in einer eben erschienenen Publikation neu beworben wird;⁴ zum anderen der Vortrag von Benjamin Idriz anlässlich des vom Wissenschaftsrat im Juni 2010 in Berlin veranstalteten Kongresses „Vielfalt der Religionen – Theologie im Plural“ zur Zukunft der islamischen Theologie in Deutschland.⁵

Es gilt beides mit historischer Redlichkeit und der notwendigen Differenzierung zu würdigen: sowohl das geschichtlich gewachsene, multidimensionale und dauerhafte Beziehungsgeflecht von Muslimen und Nichtmuslimen in Europa als auch die politisch-religiöse Dimension islamischer und islamistischer Positionen zur Rolle des Islam in Europa, die freilich wiederum innerislamisch kontrovers diskutiert werden und daher selbst in dynamischer Spannung zueinander stehen können.

1. Zivilisation

Heute leben in Europa schätzungsweise mehr als 53 Millionen Muslime, davon die meisten im europäischen Teil Russlands. In der Europäischen Union sind es – alle Zahlen dieser Art sind Schätzungen – über 16 Millionen, manche Schätzungen sprechen von bis zu 23 Millionen Muslimen. Deutschland zählt mit rund 4 Millionen (etwa 5 Prozent der Bevölkerung) zu den Ländern mit einer starken muslimischen Minderheit, die ihre spezifische Prägung insbesondere durch den hohen Anteil an Zuwanderern aus der Türkei hat. Eine unübersehbare Vielzahl an organisatorischen Einheiten, Interessengruppen, ethnischen Vereinigungen und religiösen Strömungen gestaltet muslimisches Leben auf den unterschiedlichsten Ebenen. Dass der Islam als gesellschaftlicher und politischer Faktor in Europa präsent ist, an Gewicht gewonnen hat und weiter zunimmt, steht außer Zweifel. Dass externe Akteure, die Beziehungen der Migranten zu ihren Herkunftsländern und globale Effekte dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen, ist ebenso unstrittig.

Wie die neueren gesellschaftlichen Entwicklungen etwa in Deutschland zeigen, wird besonders heftig darüber gestritten, mit welchem Recht Muslime hier agieren. Und dies durchaus in der Ambivalenz dieser Formulierung. Haben die Muslime überhaupt ein genuines Recht, sich hier auszubreiten und als Partner auf Augenhöhe wahrgenommen zu werden? Passt „der Islam“ nach Europa? So die wenig sophistische, allzu schnell ins Populistische bis

⁴ Benjamin Idriz / Stephan Leimgruber / Stefan J. Wimmer (Hg.), Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse, Kevelaer 2010.

⁵ Benjamin Idriz, Islamische Theologie in Deutschland. Theologische Ausbildung an nichtstaatlichen Hochschulen – Voraussetzungen und Chancen (<http://www.islam-penzberg.de/76401/192801.html>; alle Internetseiten zuletzt abgerufen am 30.9.2010); s. auch die Dokumentation Neubegründung der islamischen Theologie?, in: *Materialdienst der EZW* 73/10 (2010), 368-373.

in die Fremdenfeindlichkeit ableitende Anfrage aus einer Haltung der pauschalen Ablehnung des Fremden heraus. Mit welchem Recht, welcher Rechtsform, identifizieren sich Muslime im Westen? Wie verhalten sich die Scharia und die Vorstellungen, die sich Muslime über sie machen, zu den verfassungsrechtlichen Grundlagen westlicher Gesellschaften und umgekehrt? So die anspruchsvollere Fragerichtung, die in bestimmter Hinsicht ebenfalls nach Passungen unterschiedlicher kultureller, politischer, religiöser etc. Konzepte fragt, den gemeinsam zu gestaltenden und zu verantwortenden gesellschaftlichen Raum jedoch nicht infrage stellt, sondern voraussetzt.

Dabei ist nun stillschweigend ein *territorialer* Begriff Europas vorausgesetzt. Er geht von Europa als einem geographischen Raum mit all seiner Vielfalt und seinen historischen Wechselfällen aus, auch in religiöser Hinsicht. Davon unterscheidet sich ein primär *merkmalsorientierter* Ansatz, der Europa von bestimmten Werten her versteht, die etwa dem hellenistisch-römischen Erbe, dem Christentum oder auch dem Judentum zugeordnet werden. Ohne auf die erheblichen inhaltlichen Implikationen dieser Unterscheidung eingehen zu können,⁶ ist im Blick auf das Thema dem primär raumorientierten Ansatz der Vorzug zu geben, ja er scheint unabdingbar für eine angemessene Würdigung der komplexen Vielfalt dessen, was Islam in Europa bedeutet. Für Europa im geographischen Sinne ist der Islam kein Fremdkörper, dem tendenziell kein Platz einzuräumen wäre.

Aber auch wenn Europa unter dem Gesichtspunkt seiner vorwiegend christlichen Prägung betrachtet wird, ist der Islam nicht nur ein äußerliches Phänomen. In der Tat war der *orbis christianus* nie in sich abgeschlossen und nach außen abgeschottet, wenngleich sich der Einfluss des Islam im historischen Überblick durchaus ambivalent darstellt. Über lange Zeit war der Islam kein wichtiger Faktor im Bewusstsein des sogenannten Westens. Man wusste über ihn als Religion so gut wie nichts, sah in ihm einen der zahlreichen Feinde des Christentums, etwa wie das Heidentum der Awaren oder der Magyaren. Bis ins hohe Mittelalter reichte *the Age of Ignorance*, das Zeitalter der Unwissenheit, wie Richard W. Southern es genannt hat,⁷ mangelte es doch an grundlegenden Informationen und Informationsmöglichkeiten. Hinzu kam, dass die zunächst wenigen Berührungspunkte mit Vertretern der neuen Religion im mittelalterlichen Westeuropa das westliche Selbstbewusstsein nicht gerade förderten. Als der Kalif Harun al-Raschid um das Jahr 800 einen leibhaftigen Elefanten nach Aachen in die Kaiserpfalz Karls des Großen schickte, war sinnenfällig klar, wer hier politisches Gewicht beanspruchte.⁸ Die Zeit der Kreuzzüge brachte zwar manche neue Erkenntnis, vor allem auf

⁶ Zu einer perspektivischen Differenzierung zwischen einer „Geschichte Europas“ (Europa im geographischen Sinne, Holm Sundhaussen) und einer „Europäischen Geschichte“ (orientiert an den Merkmalen antikes Erbe plus Christentum, Oscar Halecki) vgl. die einleitenden Abschnitte in Holm Sundhaussen, *Die Muslime in Südosteuropa: Historische Perspektiven*, in: ders. / Johannes Kandel / Ernst Pulsfort (Hg.), *Religionen und Kulturen in Südosteuropa. Nebeneinander und Miteinander von Muslimen und Christen*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2002, 8-21. Vgl. darüber hinaus Talal Asad, *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003; Norman Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, rev. ed., Oxford 1993; Jørgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, London 1999.

⁷ Richard Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 1962.

⁸ „Abu'l-Abbas“ konnte dort jahrelang sozusagen als achttes Weltwunder bestaunt werden; vgl. etwa Bassam Tibi, *Kreuzzug und Jihad. Der Islam und die christliche Welt*, Taschenbuchausgabe, München 2001, 86-92.

kulturellem Gebiet, jedoch kein vertieftes Verständnis des Islam. Ignoranz paarte sich mit Polemik. Das Wenige, das man wusste, und die meist kriegerischen Auseinandersetzungen, die man erlebte, reichten freilich dazu aus, ein über Jahrhunderte zäh sich haltendes Negativbild von Mahumet und den Sarazenen zu fixieren, das in seinen Nachwirkungen bis heute nicht völlig überwunden ist. Man deutete „Sarazenen“ nach unzutreffender Etymologie theologisch abgrenzend als „die von Sara Enterbten“ (*Sara kenoi*).⁹ Geldgier, lügnerische Hinterlist, sexuelle Freizügigkeit, Unberechenbarkeit und Gewalttätigkeit waren Charakteristika wilder Krieger, die es mit dem Antichristen zu tun haben mussten, war doch ihr Prophet – nach einer falschen Nachricht, die im Umlauf war – im Jahr 666 gestorben.¹⁰

Andererseits hat es in vielen Regionen über lange Zeiträume hinweg eine erstaunlich enge Verflechtung der kulturellen Lebenswelten im Mittelalter gegeben, und zwar von Juden, Christen und Muslimen. Im Blick auf das jüdisch-muslimische Verhältnis im Mittelalter hat Shlomo Dov Goitein von einer „kreativen Symbiose“ gesprochen.¹¹ Gerne und häufig wird auf die islamische Zeit im mittelalterlichen Spanien als ein „Goldenes Zeitalter“ Bezug genommen. Der spanische Historiker Américo Castro hat für das ihm zufolge weitgehend friedliche und kulturell fruchtbare Zusammenleben vor gut sechzig Jahren den Begriff der *convivencia* geprägt.¹² Übersehen wird dabei oft nicht nur der Ursprung des idealisierenden Andalusien-Mythos in Projektionen des 19. Jahrhunderts, mit denen jüdische Gelehrte wie Heinrich Graetz oder Politiker wie Benjamin Disraeli auf die beklagenswerten Verhältnisse in Mitteleuropa reagierten, sondern auch die Realität der unter wechselnden Machtverhältnissen sich an Ort und Stelle sehr unterschiedlich gestaltenden Leidensgeschichten der jeweiligen

⁹ Vgl. Siegfried Raeder, Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 2006, 20.28, wo auch die Vermutung wiedergegeben wird, dass der Ausdruck Sarazenen von *scharqiyyun* „Orientalen“ abzuleiten ist.

¹⁰ 666 ist die Zahl des Antichrist; tatsächlich starb Muhammad im Jahr 632.

¹¹ Shlomo D. Goitein, Jews and Arabs. Their contacts through the ages, New York, 3. Aufl. 1974, 11f.

¹² Der Andalusien-Mythos wird als Blütezeit des Islam in Europa und islamischer Toleranz von unterschiedlichen konservativ-islamischen und islamistischen Kreisen aufgegriffen und genährt. Die (legale und illegale) Einwanderung aus dem Maghreb (v.a. Marokko) und Nahost hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten mehr als eine Million Muslime nach Spanien gebracht, etwa die Hälfte lebt in Andalusien. Regelmäßig gibt es Streit um muslimische Gebete etwa in der Kathedrale von Cordoba, „La Mezquita“, der einstmals größten Moschee Europas. In Granada wurde im Sommer 2003 die Große Moschee (Mezquita Mayor) gegenüber der Alhambra eingeweiht, die „größte Moschee Europas“ und zugleich die erste nach der Vertreibung 1492. Granada ist eines der Zentren der Murabitun-Bewegung des Schotten Abdulqadir as-Sufi alias Ian Dallas, die gegen die „Weltverschwörung des Kapitals“ predigt und in Deutschland etwa mit dem „Rais“ Abu Bakr Rieger und seiner Islamischen Zeitung vertreten ist. In Sevilla folgt derzeit die nächste millionenschwere Moschee. Elf vor allem mit Sponsorengeldern aus arabischen Ländern finanzierte Großmoscheen sind inzwischen in Spanien gebaut worden. Für viele Muslime ist dies Teil der „Rückeroberung“ Spaniens für den Islam. Im Sommer 2010 ist der saudisch-wahhabitisch initiierte Fernsehkanal Cordoba TV (Madrid) auf Sendung gegangen. Aktivisten wie Abdennur Prado, Vorsitzender des Katalanischen Islamrats (Junta Islámica Catalana) und Redakteur der spanischen Website www.webislam.com, engagieren sich für die Gleichstellung des Islams und gar die „Befreiung Spaniens“. Zuletzt hat die „Cordoba-Initiative“ des New Yorker Imams Feisal Abdul Rauf mit der Planung eines Moscheebaukomplexes in der Nähe des Ground Zero für Aufregung gesorgt. – Zum Problem des Mythos in Spanien vgl. Eduardo Manzano Moreno / Juan S. Pérez Garzón, A Difficult Nation? History and Nationalism in Contemporary Spain, in: *History & Memory* 14 (2002), 259-284.

Minderheiten.¹³ Gleichwohl hat die in vielerlei Hinsicht gemeinsame Wissenschaftskultur – übrigens mit Arabisch als *lingua franca* – großartige Werke von bleibender Bedeutung hervorgebracht und bildet eine geistesgeschichtliche Brücke vom hellenistischen Erbe der Antike zur lateinischen Scholastik hin. Die *Summa theologica* eines Thomas von Aquin wäre ohne die Impulse des Philosophen und Arztes Ibn Sina alias Avicenna aus dem fernen Zentralasien (um 980-1037) oder des großen andalusischen Aristoteleskommentators Ibn Ruschd alias Averroes, eines Berbers aus Cordoba (1126-1198), nicht denkbar.¹⁴ So finden wir das kosmologische Schema in der von den Muslimen formulierten neuplatonischen Synthese bei Thomas wieder – und um nur ein Beispiel für eine ideengeschichtlich wirkmächtige Weichenstellung zu nennen: Die Unterscheidung von Essenz und Existenz, von Wesen und Dasein, von Thomas in dialektischer Perfektion durchdekliniert, ist von Avicenna weit im Osten der islamischen Welt zum Thema gemacht worden. Es ist nicht nur der „Averroismus“, sondern auch der „Avicennismus“ wissenschaftsgeschichtlich bedeutsam geworden. Es ruft heute Erstaunen hervor zu sehen, dass Avicennas Gedankenexperiment des „Schwebenden Menschen“ – mit der Ausblendung aller Sinneseindrücke zur Erlangung von Erkenntnisgewissheit¹⁵ – geradezu als Vorbild für die reduktionistische Methode Descartes' gedient haben könnte, der auf vergleichbare Weise zu seiner Formel *Cogito, ergo sum* gelangte. Schon der spanische Philosoph Ibn Tufail (um 1110-1185), latinisiert Abubacer, entwickelte das Experiment in seinem philosophischen Bildungsroman über die Stufen des menschlichen Erkenntnisprozesses weiter – und wurde in der europäischen Aufklärung fleißig rezipiert. Am Beispiel des auf einer einsamen Insel ohne menschliche Einflüsse aufwachsenden *Hayy ibn Yaqzan* („Der Lebende, Sohn des Wachenden“, so auch der Titel des Werkes) wird versuchsweise die wesentliche Übereinstimmung von Vernunftkenntnis und Offenbarung demonstriert. Die Wirkungsgeschichte des Inselmotivs und des Motivs des *Philosophus Autodidactus* – die keineswegs erst in Spanien beginnt – reicht von hier aus über Maimonides, noch einmal Thomas von Aquin, die Renaissance (Pico della Mirandola), die frühe Orientalistik und die Aufklärung tief in die europäische Geistesgeschichte. Vielleicht verdankt sich sogar die erfolgreichste literarische Verarbeitung des Inselmotivs der originellen Fiktion aus dem islamischen Spanien, Daniel Defoes Abenteuerroman *Robinson Crusoe* (1719).¹⁶

Ein besonders eindrückliches Beispiel für die kreative Symbiose wie auch für ihre bestän-

¹³ Vgl. Stefan Schreiner, Auf der Suche nach einem „Goldenen Zeitalter“. Juden, Christen und Muslime im mittelalterlichen Spanien, in: *Concilium* 39 (2003), 419-432.

¹⁴ Averroes scheint muslimischerseits – auch zu Propagandazwecken – wiederentdeckt zu werden. Die häufig gerade mit Verweis auf ihn vorgebrachte Behauptung, der Islam habe nicht nur das Potenzial zur Aufklärung, sondern die westliche Aufklärung entscheidend vorbereitet (der Islam brauche also keine Aufklärung mehr), unterschlägt in der Regel die Tatsache, dass Ibn Ruschd seine Wirkungsgeschichte wesentlich im christlichen Mittelalter entfaltete, während er in der islamischen Welt durch die sich durchsetzende Synthese von al-Ghazali (gest. 1111) mehr und mehr in Vergessenheit geriet, um erst im 19. Jahrhundert vermittelt durch den „Westen“ wieder mehr ins Blickfeld zu rücken.

¹⁵ Iṣārāt II, 344, vgl. die Angaben bei Patric O. Schaerer, Abu Bakr Ibn Tufail: Der Philosoph als Autodidakt – Hayy ibn Yaqzan. Ein philosophischer Inselroman, Philosophische Bibliothek Bd. 558, Hamburg 2004, XXXIX.

¹⁶ Dies nimmt Patric O. Schaerer nicht an und verweist auf andere Quellen. Vgl. zum Ganzen ders., Der Philosoph als Autodidakt (s. Anm. 15), LXX-LXXXV.

dige Bedrohung bietet die Lebensgeschichte des wohl bedeutendsten Gelehrten des sefardischen Judentums, des eben schon erwähnten Mosche ben Maimon, genannt Rambam, besser bekannt unter seinem latinisierten Namen Maimonides (1138-1204). Einige Jahre nach Ibn Ruschd ebenfalls in Cordoba geboren, spannt sich seine Biografie zwischen der spanischen Heimat, Nordafrika und der Levante, bis er sich in Fustat (Kairo) niederließ und dort als Gemeindeoberhaupt der Juden und Arzt mit engen Beziehungen zum Hof des ayyubidischen Sultans Salah ad-Din wirkte. Der judäo-arabische Philosoph, Arzt und Jurist, „Leuchte des Westens und des Ostens“, hat bei Bedarf hebräisch geschrieben, so das halachische Hauptwerk *Mischne Tora* (zwischen 1170 und 1180), doch sonst selbstverständlich auf Arabisch, so auch die „Wegweisung für die Ratlosen“ (*Dalalat al-ha'irin*), sein religionsphilosophisches *opus magnum*. In diesem Werk legt Maimonides mit den Mitteln der zeitgenössischen aristotelischen Philosophie die Vernunftgemäßheit der jüdischen Religion dar und tritt damit den Beweis an, dass Vernunft und Glaube, Religion und Philosophie keine Gegensätze sind, vielmehr die Philosophie das Mittel ist, die Gegenstände der Offenbarung anzueignen.¹⁷

Diese knappen Hinweise mögen nur in Erinnerung rufen, dass Christentum und Islam nicht nur gleichsam religionsgenetisch und damit auch theologisch eher eng verbunden sind, sondern durchaus in nicht unbedeutenden Aspekten auch geistesgeschichtlich, und dies im europäischen Kulturraum. Muslimische Gelehrte ebenso wie Juden und Christen haben somit an dem wissenschafts- und kulturgeschichtlich bemerkenswerten und eben allen drei Religionen gemeinsamen Phänomen der „mittelalterlichen Aufklärung“ Anteil, um einen Titel von Alexander Altmann aufzugreifen.¹⁸ Auf Bereiche wie Kunst, Sprache, Musik, Medizingeschichte (in der etwa gerade Avicenna eine besonders herausragende Stellung einnimmt) sind wir dabei noch gar nicht zu sprechen gekommen.

Ohne die Geschichte verklärend von einem harmonischen Neben- oder gar Miteinander der Religionen, und ohne von einem „Goldenen Zeitalter“ zu reden – ich schließe mich der Mythisierung und Idealisierung der andalusischen Blütezeit ausdrücklich nicht an –,¹⁹ gilt es doch die Komplexität der Lage so wahrzunehmen, dass sie nicht kurzerhand auf ein „hie

¹⁷ In der hebräischen Übersetzung von Schemuel ibn Tibbon (*Moreh ha-nevukhim* „Führer der Verwirrten“) ist das Werk bis heute wohl das wichtigste Werk der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie geblieben. Vgl. Stefan Schreiner, Mose ben Maimon – Arzt, Philosoph und Oberhaupt der Juden. Eine Erinnerung anlässlich seines 800. Todestages, in: *Judaica* 60 (2004), 281-300.

¹⁸ Alexander Altmann, Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte, Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism Bd. 2, Tübingen 1987.

¹⁹ Vgl. Hans-Rudolf Singer, Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters, in: Ulrich Haarmann (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, München 1987, 264-322; Adel Theodor Khoury, Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam, Freiburg i.Br. u.a. 1994; Bassam Tibi, Kreuzzug und Jihad (s. Anm. 8); Bernard Lewis, Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, München 2004 (amerik. Orig. 1984); Mark R. Cohen, Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages, Princeton 1994; Bat Ye'or, Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam, 7.–20. Jahrhundert. Zwischen Dschihad und Dhimmitude, Gräffelfing 2002; Martin Tamcke, Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 2008; ders., Koexistenz und Konfrontation. Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte Bd. 28, Münster 2003.

christliches Abendland – dort der orientalische Islam“ reduziert wird.²⁰

2. Vom Monolog zum Dialog

Die christlich-islamischen Beziehungen im engeren Sinne lassen sich in aufeinander folgenden Etappen beschreiben, die in bestimmten Erinnerungen, Haltungen und Argumentationsmustern jeweils bis heute nachwirken. Unter diesem Gesichtspunkt soll das im vorigen Abschnitt Gesagte ergänzt und in groben Zügen an einige wichtige Konstellationen erinnert werden.²¹

Eine frühe Einschätzung beurteilte den Islam als *christliche Häresie*. So etwa der für die christliche Orthodoxie wichtige Theologe und Philosoph Johannes von Damaskus, der im frühen 8. Jahrhundert im Dienst des muslimischen Herrschers stand und im direkten Kontakt mit Muslimen den Islam als christliche Irrlehre bezeichnen konnte. Auch Petrus Venerabilis (gest. 1156) kann hier genannt werden, der um die Mitte des 12. Jahrhunderts die erste Koranübersetzung in eine europäische Sprache veranlasste. Angesichts der vielen biblischen

²⁰ Die Forderung, nicht mehr von der jüdisch-christlichen, sondern der jüdisch-christlich-islamischen Kultur Europas zu sprechen (vgl. neben regelmäßigen Äußerungen muslimischer Verbandsvertreter z.B. die Initiative der sozialistischen Europaabgeordneten Gary Titley und Emine Bozkurt [www.todayszaman.com/tz-web/detaylar.do?load=detay&link=118335&bolum=102]; den Vortrag von Julian Nida-Rümelin, Europäische Identität? [www.nida-ruemelin.de/docs/europ_ident.pdf]; Jürgen Micksch [Hg.], Vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa, Interkulturelle Beiträge Bd. 24, Frankfurt a.M. 2008), steht auf einem anderen Blatt. Sie ist wesentlich politisch motiviert und verdeckt, dass es in der Bezugnahme auf die jüdisch-christliche Überlieferung (deren Bindestrich freilich selbst eine späte, ja posttraumatische Konstruktion darstellt, um jede christliche Prägung an ihre ursprüngliche Verbundenheit mit dem Judentum zu erinnern) um die *biblische* Tradition und ihre Wirkungsgeschichte in Europa geht. Zwar kann der Koran religionsgeschichtlich als „Auslegung der Bibel“ betrachtet werden, und eine „europäische Lektüre des Korans“ (Angelika Neuwirth, s. www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/neuwirth.pdf) ist prospektiv verheißungsvoll, wenn etwa Muslime den Koran wieder neu in seiner Verflochtenheit mit den jüdischen und christlichen Überlieferungsströmen lesen. Dies kann aber nicht ohne weiteres rückblickend in die Geschichte der christlich-islamischen Beziehungen in Europa eingetragen werden. Dass die notorisch antagonistischen Züge der Beziehungen gerade zum Islam historisch produktiv waren bei der Gestaltwerdung Europas, ist ein Faktum, das durch einen weiteren Bindestrich jedoch kaum angemessen eingeholt werden kann, sondern dadurch vielmehr nivelliert zu werden droht.

²¹ Zur Substanz und zur Geschichte vgl. Heribert Busse, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt 1988; Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989; ders., Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993; Karl-Josef Kuschel, Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007; Friedmann Eißler, Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seinen religions-theologischen Implikationen, in: R. Pechmann / D. Kamlah (Hg.), So weit die Worte tragen. Wie tragfähig ist der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen?, Gießen 2005, 261-287; Ludwig Hagemann, Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen, Darmstadt 1999; Siegfried Raeder, Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung, Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 2003; Joachim Zehner, Der notwendige Dialog, Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 3, Gütersloh 1992; Friedmann Eißler, Neues Identitätsbewusstsein – Rückschritt oder Fortschritt? „Identity turn“ im christlich-muslimischen Dialog, in: R. Hempelmann u.a. (Hg.), Religionstheologie und Apologetik. Zur Identitätsfrage in weltanschaulichen Dialogen, EZW-Texte 201, Berlin 2009, 25-46.

Bezüge des Korans, die sich mit einem nachchristlichen prophetischen Anspruch verbanden, konnte man sich dogmatisch keinen anderen Reim auf die konkurrierende Glaubensrichtung machen. Dass sich in der Deutung theologische Nähe ausdrückt, muss nicht zugleich eine besondere Wertschätzung des Islam oder der Muslime bedeuten. *Polemik* beherrschte weit hin und auf allen Seiten das Feld, die Verteidigung des Christentums und die Verurteilung des Aberglaubens. Im Rahmen der christlichen *Mission* gab es freilich immer wieder Bemühungen um Muslime, teilweise auch sehr kundige. Ein herausragendes Beispiel dafür liefert der katalanische Franziskaner Raimundus Lullus (gest. 1315), der sich auf dem Konzil von Vienne (1311/12) für die Einrichtung universitärer Lehrstühle für Arabisch und andere semitische Sprachen einsetzte. Abgesehen von Ausnahmen hatte die wechselseitige Kommunikation durch das Mittelalter hindurch jedoch vor allem monologischen Charakter, sah man im Anderen doch weniger das Gegenüber als den Gegner.

Waren im Mittelalter Mission und Polemik prägend, so wurde unter dem Eindruck der *Aufklärung* seit dem 18. Jahrhundert die Wahrheitsfrage neu gestellt. Auf der Suche nach einer natürlichen Religion richtete sich die Aufmerksamkeit auf die Konstitution des *homo religiosus*, auf die Religiosität als gemeinmenschliche Anlage, wie überhaupt die Frage nach wahrer Humanität in den Mittelpunkt rückte. Man wollte das Verbindende zwischen den Religionen finden. Die Wahrheit musste der *Vernunft* gehorchen und stellte sich wesentlich ethisch dar. Ein ebenso glanzvolles wie nachhaltig wirksames Zeugnis der Zeit ist das dramatische Gedicht „Nathan der Weise“ von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) mit der berühmten Ringparabel.²² Was sich tolerant gab, drohte gleichwohl durch das Diktat der Vernunft, die sich die Religion(en) auf ein auf welchem Wege auch immer vorgefasstes erträgliches („vernünftiges“) Maß an Humanität zurechtstutzen wollte, in den Bahnen des Monologs zu verharren – wenn auch nun eines aufgeklärten, „westlichen“ und auf Harmonie bedachten Monologs.

Immerhin wurde der Islam, der eine starke rationale Seite entwickelt hat und mit Anspruch auf Verständlichkeit und ethische Klarheit auftritt, im Westen attraktiver. Verstärkt wurde dies durch die Welle des Historismus im 19. Jahrhundert, aufbauend zunächst auf eine wachsende Zahl von Reiseberichten, also konkretem Anschauungsmaterial, und die „Nebenwirkungen“ der Kolonialisierungsbestrebungen. In nie dagewesenem Ausmaß wurde der damalige Horizont geweitet, was den Wissenschaften einen enormen Aufschwung bescherte. Mit der Ethnologie, der Religionswissenschaft, den entsprechenden Philologien wurden neue Wissenschaftszweige begründet. Der Islam wurde zum Gegenstand innerhalb einer eigenen neuen Disziplin, der *Orientalistik*. Dies hatte auch problematische Seiten, denn weithin blieb der Islam eben Gegenstand – übrigens auch einer Idealisierung und Romantisierung des faszinierend Orientalischen. Eine Orientbegeisterung, die schon Goethe ergriffen hatte, erreichte seit Napoleons Ägyptenfeldzug eine breite Öffentlichkeit. Man denke nur an berühmte Haremsbilder oder „Das Türkische Bad“ von Jean Dominique Ingres, oder die orientalisierende Bautätigkeit in deutschen Landen um die vorvergangene Jahrhundertwende. Spätestens seit Edward Saids „Orientalism“ von 1978 werden die bis heute tief sitzenden

²² Vgl. Karl-Josef Kuschel, *Jud, Christ und Muselman vereinigt? Lessings „Nathan der Weise“*, Düsseldorf 2004; ders., *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

Projektionen und Vorurteile einer romantisierenden und klischeebehafteten Wahrnehmung – auch vonseiten der Wissenschaft! – unter dem Stichwort Orientalismus zunehmend selbstkritisch debattiert.

Erst in jüngerer Zeit ist die Einsicht in die Notwendigkeit eines *Dialogs* gewachsen, der sich seiner kulturellen und religiös-weltanschaulichen Kontexte bewusst wird und mit Vorurteilen, Anliegen und Zielen möglichst transparent umgeht. Eine bedeutende Zäsur bildet das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Es trifft in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ und in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“ Aussagen, die in der Geschichte der katholischen Kirche bis dahin singulär sind und eine Wende in der Theologie markieren. Der Islam wird als ein Gottesglaube *in Kontinuität* zur biblischen Tradition anerkannt, der sich selbst von der Wurzel Abrahams herleitet. Die zunächst durch den Einfluss des französischen Orientalisten Louis Massignon inspirierte und bis heute diskutierte Idee einer „Abrahamischen Ökumene“ gewinnt von hier aus Gestalt.²³ Der Dialog wird institutionalisiert, in der Phase der nachkonziliaren Öffnung für den interreligiösen Dialog zuerst von katholischer Seite, bald auch durch den Ökumenischen Rat der Kirchen, der ab 1971 eine „Dialogue Sub-Unit“ unterhielt. Zu den frühen Dialoginitiativen in Deutschland gehören die katholische Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen (ÖKNI) und die ersten Christlich-Islamischen Gesellschaften (CIG) bzw. Arbeitsgemeinschaften wie Köln (1982), Ruhr-Essen (1983) und Marl (1984). Wie die JCM-Konferenzen („Die Ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa“) seit Anfang der 1970er Jahre zeigen, hat die trilaterale Kommunikation zwischen Juden, Christen und Muslimen ebenfalls eine beachtliche Tradition.

In Deutschland hat der Anwerbestopp für Gastarbeiter im Jahr 1973 und die darauf folgende Regelung für die Familienzusammenführung mittelfristig zu einem grundlegenden Wandel geführt, nicht nur im Selbstverständnis der Muslime, sondern auch der Mehrheitsgesellschaft, die mit der stark wachsenden Minorität von Zuwanderern aus islamisch geprägten Ländern allzu lange nichts anzufangen wusste und sie deshalb lange marginalisierte oder gar ignorierte. Die Belastung durch Fehleinschätzungen und politische Tatenlosigkeit wirkt bis heute nach. Da die Mehrheit der Muslime aus den Armenregionen der Osttürkei zuwanderte und über kaum bis keine Bildung verfügte, ging es anfangs nicht um einen intellektuellen Dialog, sondern um sozialdiakonische Unterstützung in vielen praktischen Belangen des Alltags. Vor allem dafür setzten sich in der Phase nach 1973 kirchliche Vertreter, kleine Vereine und einzelne Initiativen ein, ohne dass die breite Öffentlichkeit groß Notiz davon genommen hätte. Hier wurde auch viel erreicht. Das Anliegen der Unterstützung der Minderheit hat seither einen festen Platz in den christlichen Dialogaktivitäten.

Es wurde noch verstärkt, als der Golfkrieg 1991 und seine Folgewirkungen dem Dialog ein größeres gesellschaftliches Interesse bescherten. Auch die massiven ausländerfeindlichen Ausschreitungen in Hoyerswerda und Rostock (1991/92) sowie die Mordanschläge in Mölln und Solingen (1992/93) trugen in Teilen der Bevölkerung zu einem Klima der Solidarität und der Annäherung im Dialog bei. Dies markiert eine weitere Zäsur im Verhältnis zwischen

²³ Vgl. Friedmann Eißler, Gibt es eine abrahamische Ökumene? (s. Anm. 21).

Christen und Muslimen. Vielerorts kam es aus der gemeinsamen Betroffenheit heraus zu einer *praxis pietatis*, vor allem in Gestalt von gemeinsamen Feiern mit multireligiösen oder interreligiösen Friedensgebeten. Die christlich-islamischen Beziehungen wurden angesichts der neuen sozialen und politischen Spannungen auf beiden Seiten intensiviert. Es entstanden eine Reihe weiterer muslimischer Organisationen und Dachverbände ebenso wie neue Dialoginitiativen auf verschiedenen Ebenen. Die für viele neue *praxis* verlangte nach einer theologischen Reflexion. Eine Fülle von Orientierungshilfen und Arbeitspapieren zur Frage des gemeinsamen Gebets bzw. multireligiöser Feiern kam in den Folgejahren auf den Markt. Sie sollten eine spürbar gewordene Lücke schließen und stehen alle mehr oder weniger im Zeichen der Annäherung.²⁴

Die damit umrissenen Entwicklungen machen die Wucht verständlicher, mit der die bisher letzte große Zäsur den christlich-islamischen Dialog in Deutschland, in Europa und darüber hinaus getroffen hat: der 11. September 2001. Was immer den Geschichtsschreibern einmal zum Jahr 2001 einfallen wird – als „Jahr des Dialogs der Kulturen“ wird es wohl nicht in Erinnerung bleiben. Genau dies sollte es laut UNO jedoch sein, die das Jahr 2001 schon drei Jahre zuvor, übrigens auf Vorschlag der Islamischen Republik Iran, zum „Jahr des Dialogs zwischen den Zivilisationen“ ausgerufen hatte.²⁵ Eine paradoxe Situation war die Folge der verheerenden islamistischen Terrorakte, auf die weitere schwere Anschläge 2004 in Madrid und 2005 in London folgten. Einerseits stand „der Islam“ schlagartig im Zentrum des öffentlichen Interesses. In bis dato nicht gekannter Intensität wurden Informationen über den Islam abgefragt und in allen Sparten der Medien herauf und herunter gespielt, mal mehr, mal weniger seriös. Auf der anderen Seite war eine zunehmende Entfremdung zwischen vormaligen Dialogpartnern nicht zu verkennen. Vertrauen war schwieriger geworden, Ernüchterung machte sich breit und stellte den Dialog vor neue Aufgaben. Dazu gehörte eine neue Besinnung auf die eigene Identität, die eine kritische Profilierung im Blick auf das jeweils Eigene wie auf das Unterscheidende der Dialogpartner forderte und förderte.²⁶ Der Islamismus, freilich davor schon Gegenstand lebhafter gesellschaftlicher Debatten, und der militante

²⁴ Die Unterscheidung zwischen multireligiösem und interreligiösem Gebet wurde eingeführt durch die bayerische Arbeitshilfe Multireligiöses Beten. Eine Arbeitshilfe des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, erarbeitet von der Islam-Kommission, 1992; kommentiert in: *Una Sancta* 2 (1993).

²⁵ Die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung schrieb am Ende jenes Jahres dazu (Nr. 51 vom 23.12.2001, 53): „Hübsche Idee, aber entweder versäumten die Vereinten Nationen, rechtzeitig genügend Prospekte zu verschicken, oder einige Erdenbürger verfügen über ein höchst eigenartiges Dialogkonzept. ...“

²⁶ Von manchen als kontraproduktiv oder als überheblich betrachtet, sehen andere darin eine Chance, den Dialog auf eine zukunftsweisende und gesellschaftlich tragfähige Basis zu stellen. Vgl. zum *identity turn* im Dialog Friedmann Eißler, Neues Identitätsbewusstsein – Rückschritt oder Fortschritt?, a.a.O. (s. Anm. 21). Die heftige und emotional geführte Auseinandersetzung um die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ gehört in diesen Zusammenhang (s. dazu Friedmann Eißler, Plädoyer für Klarheit und gute Nachbarschaft, Stellungnahme zu: *Klarheit und gute Nachbarschaft. Eine Handreichung des Rates der EKD*, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover November 2006, in: *Theologische Beiträge* 38/3 [2007], 353-358; Johannes Kandel / Reinhard Hempelmann, „Evangelisch aus fundamentalem Grund“? Zur Kritik an der Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“, Sonderdruck Nr. 28 aus Materialdienst der EZW 1/2008 und 2/2008, Berlin 2008).

Dschihadismus traten als öffentliches Diskussionsthema mit Macht in den Vordergrund. Muslime distanzieren sich von Gewalt und Terror und verwahren sich gegen den Generalverdacht, alle Muslime seien potenziell demokratiefeindlich und gewaltbereit. Andererseits lebten einige führende Attentäter des Elften September vor den Anschlägen eben gerade in Deutschland, Moscheen standen plötzlich als potenzielle Brutstätten für Radikale im Rampenlicht. Offizielle muslimische Stellungnahmen zu plural und demokratisch verfassten Gesellschaftsformen fielen nach Ansicht vieler nicht entschieden und konkret genug aus. Es wurde deutlicher bewusst, dass der international agierende politische Islam auch hierzulande gut vernetzt ist. Zudem wächst in den vergangenen Jahren die Zahl der Deutschen, die sich dem militanten Islamismus zuwenden. Die Terrorgefahr bleibt hoch.

Die Auseinandersetzungen um den Islam in Deutschland sind hier nicht weiter nachzuzeichnen. Neben Moscheebau und der schwelenden Kopftuchdebatte sind der islamische Religionsunterricht nach GG Art. 7,3, die Ausbildung von Religionslehrkräften und Geistlichen (Imamen) sowie – damit verbunden – die Etablierung islamischer Studiengänge an Universitäten die aktuellen Hauptthemen, die zur Beheimatung des Islam in Deutschland und damit auch zur Eindämmung von Radikalisierung beitragen sollen. Doch zeichnet sich auf einer Linie, die etwa von den Attentaten über gesellschaftliche Streitthemen wie die Kopftuchdebatte, den Karikaturenstreit, Moscheebaukonflikte, das Minarettverbot in der Schweiz und zunehmend harsche Integrationsdebatten reicht, eine Entwicklung ab, die eine immer größer werdende Kluft zwischen Dialogbemühungen auf der einen und islamkritischen bis offen muslimenfeindlichen ablehnenden Haltungen auf der anderen Seite offenbart. An dieser Stelle werden große Herausforderungen für das christlich-islamische Verhältnis in der Zukunft sichtbar. Einer mehr oder weniger pauschalen Ablehnung „des Islam“ und „der Muslime“, die immer häufiger öffentlich geäußert und immer salonfähiger wird, ist entschieden entgegenzutreten.²⁷ Dies darf jedoch nicht dazu führen, dass sachliche Kritik an islamischen Positionen, die nicht am pluralistischen Gesellschaftsmodell orientiert sind und die freiheitlich-demokratische Grundordnung mittelfristig infrage stellen, im selben Atemzug diskreditiert und die drängend notwendige Diskussion darüber verhindert wird. Muslimenfeindlichkeit („Islamophobie“²⁸) und eine im Blick auf die zivile Partizipation grundsätzlich solidarische konkrete Kritik in Sachfragen dürfen nicht in eins gesetzt werden.

Die Gemengelage ist also unübersichtlich. Denn alles ist heute vorhanden und wird in unterschiedlicher Mischung und Profilierung vertreten: „missionarische“ Bestrebungen zur Bekehrung (wenn nicht gar Bekämpfung) der Ungläubigen, die teilweise mit einer ausge-

²⁷ Ein nicht geringer Teil der Muslime ist subjektiv und im Blick auf die gesellschaftliche (wirtschaftliche, politische etc.) Partizipation vollkommen integriert. Vgl. Sonja Haug u.a., *Muslimisches Leben in Deutschland*, hg. im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2009; Katrin Brettfeld / Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland*, hg. vom Bundesministerium des Innern, Berlin 2007; Jytte Klausen, *Europas muslimische Eliten. Wer sie sind und was sie wollen*, Bonn 2006; Navid Kermani, *Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime*, München 2009.

²⁸ Vgl. dazu einleitend Johannes Kandel, *Islamophobie – Zur Karriere eines umstrittenen Begriffes*, Berlin 2006 (<http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/islamundpolitik/documents/Islamophobie.pdf>). Jüngst erschien das erste „Jahrbuch für Islamophobieforschung“: Farid Hafez (Hg.), *Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010: Deutschland – Österreich – Schweiz*, Innsbruck u. a. 2010.

sprochenen Dämonisierung des Islam einhergehen; der aufgeklärt-vernünftige Zugriff auf *die* Religion, der die Religionen ethisch-moralisch (und aus eurozentrisch-westlicher Perspektive) domestizieren will und doch machtlos vor der Re-Religionisierung aktueller politischer und wirtschaftlicher Konflikte steht; die Begeisterung fürs Exotische, die mit doppelten Standards für Okzident und Orient einhergeht; Dialog auf internationaler, regionaler und lokaler Ebene mit der Bemühung um „gleiche Augenhöhe“ und gesellschaftliche Anerkennung der muslimischen Minderheit; kritische Auseinandersetzung mit islamistischen Positionen und Strategien; zunehmende Ressentiments gegenüber Muslimen und Angst vor *hidden agendas*, vor einer Islamisierung der Gesellschaft und vor islamistischem Terror; sowie wachsende Muslimenfeindlichkeit und anderes mehr.

3. Islam und Islamismus in Europa

Vor diesem Hintergrund haben programmatische Äußerungen von muslimischer Seite zur Zukunft des Islam in Europa besonderes Gewicht. Sie haben sich so oder so zum wachsenden Einfluss islamistischer Optionen zur Gestaltung von Politik und Gesellschaft zu verhalten, die sich nicht nur durch einflussreiche Aktivisten und einschlägig profilierte Gelehrte aus der islamischen Welt, sondern vor allem auch über eine exorbitante Internetpräsenz Gehör verschaffen. Der explizit islamistische Diskurs ist Sache einer zahlenmäßig verhältnismäßig kleinen Minderheit unter den hier lebenden Muslimen, verfügt jedoch überproportional und international gestützt offensichtlich über mediale und finanzielle Ressourcen, die seinem Anspruch auf Deutungshoheit über „den Islam“ und seine einzig richtige Interpretation wirkungsvoll Nachdruck verleihen. Die Resonanz unter jüngeren, auch gebildeten Muslimen sowie insbesondere jungen Konvertiten ist erheblich.

Die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus ist sinnvoll und notwendig. Andernfalls wäre etwa eine Differenzierung zwischen islamischen Positionen, die das geschichtlich vorhandene Reformpotenzial des Islam angesichts pluraler rechtstaatlicher Gesellschaftsformen ausloten,²⁹ und einer von Islamisten geforderten „Reform“ des Islam im Sinne der globalen Einung der islamischen *Umma* auf der autoritativ-legalistisch verstandenen Basis von Koran und Sunna gar nicht möglich. Man würde das Feld dem Machtdiskurs des Mainstream überlassen, der derzeit definitiv islamistisch geprägt ist.³⁰ Der Islamismus ist ein modernes Phänomen.³¹ Er stellt eine *mögliche Variante* im zeitgenössischen Islam dar, die –

²⁹ Vgl. etwa das Berlin Forum for Progressive Muslims (<http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/interkultureller-dialog/islam-gesellschaft/Berlin-Forum>); Katajun Amirpur / Ludwig Amman (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg / Basel / Wien 2006.

³⁰ Dies wiederum zu verharmlosen, zu verschweigen oder zu tabuisieren (Stichwort „Islamophobie“), wäre realitätsfern und würde, sicher kontraintentional, islamistischen Tendenzen gerade zu mehr Einfluss verhelfen.

³¹ Zur Definition und zur Sache Martin Riexinger, *Islamismus und Fundamentalismus*, 2007 (http://www.bpb.de/themen/SXR79M,0,0,Islamismus_und_Fundamentalismus.html); Andreas Meier, *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen – Originalstimmen aus der islamischen Welt*, Wuppertal 1994; Patrick Sookhdeo, *Global Jihad. The Future in the Face of Militant Islam*, Pewsey 2007; Olivier Roy, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006; Johannes Kandel, *Herausforde-*

in sich ein höchst differenziertes Phänomen – seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts weltweit Anhänger gefunden und durch Migration und Ideologieimport auch in Europa Fuß gefasst hat.³² Protagonisten anderer, möglicherweise offener, jedenfalls diskussionsbereiter und diskutabler Varianten des keineswegs monolithisch einheitlichen Islam sollten weder vergessen noch übersehen werden, nur weil ihre Stimmen nicht so laut vernehmlich sind. Vor allem dürfen Muslime nicht durch reduktionistisch oder essenzialistisch verkürzte Islam(miss)deutungen vonseiten der Mehrheitsgesellschaft auf radikale bzw. islamistische Positionen nachgerade festgelegt werden. Damit würden islamistische Diskursverfahren unter umgekehrtem Vorzeichen nur gespiegelt und auf diesem Wege von der Mehrheitsgesellschaft gerade gestützt.³³ Deshalb sind muslimische Wissenschaftler und Gelehrte, die neue Interpretationsansätze entwickeln, wie es gerade im westlichen Kontext gut möglich ist, wichtige Botschafter. In diesem Sinne verstehen etwa maßgebliche muslimische Akademiker

rung Islam, Berlin ca. 2005 (<http://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50373.pdf>); ders., Wie „islamistisch“ ist der Islam in Deutschland?, Berlin 2009 (<http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/islamundpolitik/documents/IslamismusDeutschHerder.pdf>); Gilles Kepel, Das Schwarzbuch des Dihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München/Zürich 2002; Eberhard Seidel / Claudia Dantschke / Ali Yildirim, Politik im Namen Allahs. Der Islamismus – eine Herausforderung für Europa, hg. von Ozan Ceyhun, MdEP für die PSE, Brüssel, 2. Aufl. 2001; Heiner Bielefeldt / Wilhelm Heitmeyer (Hg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt/Main 1998.

³² Johannes Kandel, Wie „islamistisch“ ist der Islam in Deutschland?, a.a.O. (s. Anm. 31), 1: „Es gibt keine zwingende geschichtliche *Notwendigkeit*, dass sich aus ‘dem’ Islam der Islamismus entwickeln *muss*, aber es besteht die *Möglichkeit*. Islamisten halten sich für gläubige Muslime und ihre Version des Islam für den allein ‘wahren’ Islam. Im Blick auf die Akzeptanz der religiösen Kerndoktrin des Islam (die ‘fünf Säulen’, die sechs zu glaubenden Wahrheiten) sowie hinsichtlich der spezifischen religiösen Praxis unterscheiden sich Islamisten nicht von anderen Muslimen. Sie lesen und deuten aber Koran und Sunna als unmittelbare gesellschaftspolitische *Handlungsanleitungen* zur Transformation der, wie sie behaupten, ‘unislamischen’ Gesellschaften in der islamischen Welt und der ‘ungläubigen’ westlichen Gesellschaften in ‘wahre’ islamische Gemeinschaften. Trotz der innermuslimisch durchaus substantiellen Kritik am Islamismus hat m.W. noch kein Rechtsgelehrter Islamismus als ‘unislamische’ Ketzerei verworfen. Im Gegenteil. Hochrangige religiöse Autoritäten betrachten Islamismus als durchaus zur islamischen ‘Familie’ gehörig.“

³³ Besonders problematisch ist in dieser Hinsicht der unkritische inflationäre Gebrauch des *Taqiyya*-Vorwurfs gegenüber Muslimen. Sowohl das auf Harmonie bedachte Herunterspielen der demokratiegefährdenden Potenziale aktiver islamistischer Netzwerke wie auch die auf Abgrenzung zielende Totalvereinnahmung aller Muslime für das, was man für die islamische Gefahr hält, gefährden demnach gleichermaßen eine konstruktive kritische Auseinandersetzung. Sie sind die extremen Pole ein und desselben essenzialistischen Vereinnahmungsdiskurses, der dem bevorstehenden und notwendigen gesellschaftlichen Prozess einer für alle Beteiligten annehmbaren und fruchtbaren Integration im Wege steht. Damit ist gleichwohl *nicht* infrage gestellt, dass die Frage, was unter dem islamischen Konzept der *Taqiyya* („Vorsicht, Furcht, Verhüllung, Verstellung“ bis hin zu „Täuschung, Lüge“) zu verstehen ist und welche Bedeutung sie heute hat, von Belang ist und dringend der Klärung bedarf. Der hoch umstrittene Begriff ist nicht zureichend verstanden, wenn er auf ein rein religiöses Anliegen reduziert und damit als Glaubenssache behandelt wird. Er wird innerislamisch durchaus im Sinne eines Mittels der (politischen, auch militärischen) Auseinandersetzung mit Nichtmuslimen, als das er islamrechtlich legitimiert ist, lebhaft diskutiert. Vgl. den kritischen Überblick über die Quellen und die aktuelle Debatte von Raymond Ibrahim, How Taqiyya Alters Islam’s Rules of War, *Middle East Quarterly* 1 (2010), 3-13 (www.meforum.org/2538/taqiyya-islam-rules-of-war); zu den Grundlagen R. Strothmann / Moktar Djebli, Art. Taqiyya, in: *Encyclopedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 10, Leiden 2003, 134a-136a.

in Deutschland wie Ömer Özsoy, Bülent Uçar, Rauf Ceylan oder Mouhanad Khorchide ihre Arbeit, den Islam als *Religion*, die wie in Westeuropa im Gefolge der Aufklärung üblich geworden als „Privatsache“ betrachtet wird, zu erforschen und darzustellen.

Wie anspruchsvoll indes die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus von Fall zu Fall ist, zeigt sich bei genauerem Hinsehen. Ein entscheidender Prüfstein ist die Pluralismuskompatibilität. Dabei reicht es nicht aus, den gesellschaftlichen und religiös-weltanschaulichen Pluralismus deskriptiv als (den faktisch gegebenen) Rahmen zu interpretieren, in dem dann womöglich intern religiös definierte Kollektivrechte gedacht oder etabliert werden sollen.³⁴ Es genügt nicht (etwa mit Verweis auf Sure 2,256 oder 4,1), Menschenrechte als der Religion inhärent zu betrachten, da in diesem Fall die Religion als ihr Garant auftritt und letztlich vorgeordnet bleibt. Es ist nicht hinreichend (etwa unter Hinweis auf Sure 5,48 oder 16,93), Pluralismus als „gottgegeben“ zu definieren bzw. zu akzeptieren, weil auch dann die Religion Richterin darüber bleibt, in welcher Form sich dieser Pluralismus als solcher äußern darf und vor allem wo seine Grenzen sind. Es darf schlicht keine Nischen, keine „rechtsfreien Räume“ für kommunitaristische Minderheitenrechte geben. Unabdingbar erscheint deshalb für *alle* Bürger die selbstkritische und offene Reflexion der verfassungsrechtlich gesicherten pluralen Situation gerade *als Bedingung der Möglichkeit* für Menschenrechte, Religionsfreiheit etc.³⁵

Einige Anmerkungen zu zwei programmatischen islamischen Äußerungen, die eine im Blick auf Europa, die andere im Blick auf Deutschland, beide von Vertretern eines längst in Europa – nämlich auf dem Balkan – beheimateten Islam, sollen am Ende zur Konkretion des aktuellen Diskussionsstandes dienen.

³⁴ Häufig mit der Beteuerung, das islamische Rechtsverständnis sei mit „den hier geltenden Werten von Staat und Gesellschaft“ *vereinbar*, die Prinzipien beider würden *harmonieren* – Formulierungen, die sich, vorsichtig ausgedrückt, für den Anspruch auf einen eigenen Bereich für die Scharia zumindest offen halten. Vgl. zum ganzen Problemfeld Lukas Wick, *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?*, Würzburg 2009.

³⁵ Immer wieder ist es zu betonen: Christen haben in diesem Feld auch nur mit Mühen gelernt, häufig genug erst unter entsprechendem Druck von außen. Sie haben wenig Anlass, stolz und überheblich Forderungen zu stellen, dafür umso mehr Anlass, weiterhin selbstkritisch zu sein. Definitiv kein Argument ist dessen ungeachtet in diesem Zusammenhang, die Christen hätten – wie die Muslime – ebenfalls ein religiöses Recht, das sie im Zweifelsfall der Staatsloyalität vorordnen würden. Natürlich gilt auch für Christen „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29), doch ist dies eine letzte Instanz der Selbstvergewisserung etwa angesichts drohender Repressalien durch den Staat, die die Gewissens- und Glaubensfreiheit tangierten. Christen würden dann – in diesem Notfall – zur Freiheitswahrung gewiss zur Entscheidung gezwungen und gegebenenfalls Opfer auf sich nehmen. Dies unterscheidet sich jedoch fundamental von einem Anspruch, einen wie auch immer konkret verstandenen Gehorsam gegenüber Gottesrecht gesellschaftlich durchsetzen zu wollen, wie es die Scharia vorsieht, und sei es für eine Minorität (Stichwort Schariavorbehalt). Von einem solchen Anspruch Abstand zu nehmen muss in der Tat gefordert werden. Vgl. Gunther Wenz, *Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. Notizen aus evangelisch-lutherischer Perspektive*, in: *Kerygma und Dogma* 54/2 (2008), 138-146 (Abdruck eines Vortrags an der muslimisch-theologischen Fakultät in Ankara).

3.1 Die Deklaration europäischer Muslime von Mustafa Cerić

Der Großmufti von Bosnien-Herzegowina, Mustafa Cerić, zugleich das geistliche Oberhaupt (*Reis ul-Ulema*) der etwa zwei Millionen Muslime des Balkanstaates mit Sitz in Sarajevo, vertritt den „bosnischen Weg“ des Islam, der als autochthone europäische Gestalt des Islam seit einigen Jahren besondere Beachtung findet.³⁶ Als Brückenbauer zwischen den Religionen hat sich der islamische Gelehrte, der Träger des Theodor-Heuss-Preises und des Eugen-Biser-Preises ist, verdient gemacht und regelmäßig aktiv für eine integrative europäische Islampolitik eingesetzt. Cerić gehört nicht nur zu den Erstunterzeichnern des Briefes von 138 islamischen Gelehrten an die Weltchristenheit („A Common Word“),³⁷ er ist unter anderem auch Gründungsmitglied des in Dublin ansässigen *European Council for Fatwa and Research* (ECFR, Europäischer Rat für Fatwa und Forschung), der 1997 von der der Muslimbruderschaft zugeordneten Föderation Islamischer Organisationen in Europa initiiert worden ist. Vorsitzender und *spiritus rector* dieses Rates ist der 84-jährige in Qatar lebende und lehrende „Global Mufti“ Yusuf al-Qaradawi, der als einflussreichster sunnitische Gelehrter der Gegenwart und als Symbolfigur der weltweiten islamischen Erweckung gilt.³⁸

2005/2006 hat Mustafa Cerić unter dem Eindruck der Terroranschläge in New York, Madrid und London eine Erklärung europäischer Muslime (A Declaration of European Muslims) aus seiner Feder veröffentlicht. Sie ist jüngst in einer Buchpublikation erneut der Öffentlich-

³⁶ Vgl. Hansjörg Schmid, Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik, in: Benjamin Idriz u.a. (Hg.), *Islam mit europäischem Gesicht* (s. Anm. 4), 50-74 (überarb. und erw. Fassung von dems., *Brücke zur islamischen Welt. Was die bosnischen Muslime modellhaft macht*, in: *Herder Korrespondenz* 62/2 [2008], 98-103); *Islam in Bosnien und Herzegowina und Deutschland*, hg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Sarajevo 2008; Stefan Schreiner, *Islamische Theologie im europäischen Kontext. Die islamisch-theologische Fakultät in Sarajevo und ihr Curriculum*, in: Wolfram Weiße (Hg.), *Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung, Religionen im Dialog* Bd. 1, Münster u.a. 2009, 41-48; Fikret Karčić, *What is „Islamic tradition of Bosniaks“?* (http://www.rijaset.ba/en/index.php?option=com_content&task=view&id=221&Itemid=1); Enes Karić, *Essays (on behalf) of Bosnia*, Sarajevo 1999; Ibrahim Dzafić, *Der Korankommentar von Husein Džozo (1912-1982). Moderne Koraninterpretation in Bosnien*, Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag; Reihe Religionswissenschaften Bd. 1, Marburg 2008.

³⁷ Vgl. dazu Friedmann Eißler (Hg.), *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“)*, EZW-Texte 202, Berlin 2009.

³⁸ Vgl. Carsten Polanz, Yusuf al-Qaradawi und sein Konzept der Mitte, in: *Materialdienst der EZW* 73/5 (2010), 170-179; Friedmann Eißler, *Wasatiyya – ein islamischer „Mittelweg“*, a.a.O., 163-170. Yusuf al-Qaradawi gilt auch als geistiger Vater von *IslamOnline*, dem meistbesuchten arabisch-englischen Islamportal (um dessen Ausrichtung jüngst allerdings ein interner Streit entbrannt ist, so dass es nicht mehr in der bisherigen Form besteht, vgl. jetzt die konkurrierende Website <http://www.OnIslam.net>). Hoch umstritten ist al-Qaradawi, insbesondere im Westen, weil er den einen angesichts seiner Offenheit für pragmatische Lösungen als moderat (auch als moderat islamistisch) gilt, andere in ihm hingegen einen Radikalen im Gewand der Mäßigung sehen, dessen Vorstellungen über Menschenrechte, Rolle und Rechte der Frau sowie islamisch legitimierter Gewalt vollkommen unvereinbar mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung westlicher Gesellschaften sind. Al-Qaradawi hat mehrfach Selbstmordattentate in Palästina gerechtfertigt, in welchen sich die „höchste Form des Dschihad“ manifestiere. J. Kandel spricht im Blick auf al-Qaradawi von „kaum verhüllter islamistischer ‚Scheinmodernisierung‘“ (Wie „islamistisch“ ist der Islam in Deutschland?, a.a.O. [s. Anm. 31], 6). Vgl. weiter al-Qaradawis Hauptwerk *Das Erlaubte und das Verbotene im Islam*, München 1989 (1. Aufl. 1960); ferner Bettina Gräf u.a. (Hg.), *Global Mufti – The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London 2009.

keit zugänglich gemacht und kommentiert worden.³⁹ Sie besteht ursprünglich aus einer umfangreichen Einleitung und der eigentlichen Erklärung, die analog zur Einleitung entsprechend den drei Adressaten Europäische Union, Muslime in Europa und die islamische Welt in drei Abschnitte gegliedert ist, als solche jedoch weniger als ein Drittel des Textumfanges ausmacht. Bedauerlicherweise verzichtet das Buch von Benjamin Idriz, Stephan Leimgruber und Stefan J. Wimmer darauf, die gewichtige Einleitung wiederzugeben, und begibt sich damit der Gelegenheit, Intention und Tragweite der Deklaration unverkürzt darzustellen.⁴⁰ Bei genauerem Hinsehen stellt man allerdings fest, dass die Einleitung neuerdings überhaupt kaum greifbar ist.⁴¹ Auf der offiziellen Internetseite der Riyasat der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina ist die Erklärung zwar in fünf Sprachen eingestellt (Bosnisch, Arabisch, Englisch, Französisch, Deutsch), davon enthalten jedoch nur die bosnische und die arabische Version die genannte Einleitung.⁴² Dass dies gerade so verteilt ist, lässt wiederum vermuten, dass es sich nicht um einen Zufall handelt, sondern um eine Vorentscheidung, wem die Einleitung gelten soll und wem eher nicht. Wie dem auch sei, die Deklaration ist als Ganze ein aktueller und moderner Entwurf „mit Manifest-Charakter“,⁴³ der mit Klarstellungen und Forderungen zur Klärung des Verhältnisses von Muslimen und Nicht-Muslimen in Europa beitragen will und sich selbst als Diskussionsgrundlage versteht.

Eine zentrale Botschaft des Großmuftis lautet, dass der von wechselseitigen Missverständnissen geprägte Antagonismus zwischen Ost und West, Orient und Okzident, der islamischen und der nichtislamischen Welt in Zeiten der Globalisierung überwunden werden muss – und kann. Der Islam habe die integrative Kraft dazu, sie sei bisher nur unzureichend zum Zug gekommen, auch in der islamischen Welt. Die islamische Welt habe islamische Werte (Islamic ideals) wie Freiheit, Demokratie und Menschenrechte (!) nicht verwirklicht, während der Westen Werte und Moralität vermissen lasse. Doch so wie in „Bagdad“ (gemeint sind die kulturellen Errungenschaften rund um das „Haus der Weisheit“ unter al-Ma'mun) und in „Andalusien“ Muslime gleichsam als Katalysatoren bedeutender weltgeschichtlicher Entwicklungen gewirkt hätten, so stünde Europa jetzt, glaubt Cerić, vor der dritten großen Interaktion zwischen Ost und West. Es fällt auf, dass trotz und in der Überwindungsmetaphorik der Deklaration die essenzialistische Gegenüberstellung von „Islam“ und „Europa“

³⁹ Benjamin Idriz u.a. (Hg.), Islam mit europäischem Gesicht (s. Anm. 4). Dazu meine Rezension in *Materialdienst der EZW* 73/11 (2010).

⁴⁰ Dies gilt auch für die Erstveröffentlichung der Deklaration auf Deutsch von Stefan J. Wimmer und der Islamischen Gemeinde Penzberg (wohl B. Idriz) in: *Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog* 6 (2007), 7-15.

⁴¹ Zumindest in mitteleuropäischen Sprachen. Bisher war die Deklaration wenigstens über Umwege unter <http://www.islamicpluralism.org/texts/2006t/bosnianclericsdeclaration.htm> vollständig auf Englisch abzurufen, auf diese Seite wurde auch von anderen Seiten verlinkt. Inzwischen hat das Center for Islamic Pluralism den Text offensichtlich aus dem Netz genommen. Entsprechendes gilt für http://www.livingincommunity.org/Declaration%20of%20European%20Muslims_Ceric.pdf. Die Ausführungen im Folgenden beziehen sich auf den erstgenannten Text und die arabische Übersetzung.

⁴² http://www.rijaset.ba/en/index.php?option=com_content&view=article&id=66&Itemid=1. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt bringt eine Internetrecherche eine einzige Adresse ans Licht, die eine zwar unformatierte, aber doch mit Einleitung versehene Reproduktion des Textes auf Englisch bietet. Es handelt sich um eine Seite des malaysischen Institute of Diplomacy and Foreign Relations: http://www.idfr.gov.my/en/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=144.

⁴³ Benjamin Idriz u.a. (Hg.), Islam mit europäischem Gesicht (s. Anm. 4), 10.

(sic) konstant aufrechterhalten und dadurch gerade untermauert wird.

Worin liegt die integrative Kraft des Islam, die auf eine Überwindung des Antagonismus durch Vermittlung der europäischen Muslime hoffen lassen soll? Allein der Islam, so Cerić, sei „die Lebensweise“, die sowohl die westlichen Werte inklusive Vernunftorientierung als auch die moralische und geistige Humanität und die Weisheit des „Ostens“ zusammenbringen kann. Der Islam stehe mithin *über* bzw. *jenseits* von Ost und West. Der Westen, wie er heute ist, sei materialistisch und (sozial-)darwinistisch ausgerichtet, beklagt Cerić, man könnte wohl auch sagen: gottlos. Die islamische Welt hingegen sei bis heute in Stammesmentalität, in ethnischen und nationalistischen Diskursen gefangen. So missbrauche der Osten den Islam, um damit seine eigenen Fehler und Defizite zu verdecken; der Westen missbrauche den Islam, um ihn als rückständig zurückzuweisen und als Gefahr anzuprangern. Der unmissverständene, wahre Islam hingegen, so die Konsequenz, muss von beiden Seiten erst (wieder-)entdeckt werden und liegt daher gewissermaßen noch vor uns, in der Zukunft Europas. Von daher überrascht es nicht, dass Cerić Sätze formuliert wie „Unsere Religion ist unsere Lebensweise“, „Wir müssen Europa lehren, die islamischen Werte anzuerkennen“,⁴⁴ der Islam sei „sowohl aufrichtiger Glaube wie rechtmäßige Religion“, „sowohl attraktive Kultur wie friedliche Politik“, und: „Die wichtigste Feststellung, die in der Erklärung für in Europa lebende Muslime enthalten sein sollte, ist deren Verpflichtung, den Islam dem westlichen Publikum als eine universale *Weltanschauung* zu präsentieren, und nicht als eine Stammes-, Volks- oder Nationalkultur.“⁴⁵ Die Europäer sollen die universale Botschaft des Islam verstehen und schätzen lernen (können), die sich nicht verheddert im Klein-Klein innermuslimischer Auseinandersetzungen, etwa zwischen den verschiedenen Rechtsschulen. Die Argumentation Cerićs passt insoweit ganz in die Linie der Politik des „Mittelweges“ neuerer islamistischer Reformbewegungen und in das Umfeld des von der Muslimbruderschaft geprägten ECFR. Betont wird die Kompatibilität des Islam mit der Moderne und mit dem Westen, betont wird insbesondere auch die rechtsschulen- und nationenübergreifende Bedeutung der *Einheit* der weltweiten muslimischen *Umma*, der Gemeinschaft der Muslime, für die Lösung der anstehenden Probleme. Dazu hat die *Umma* eine Mission, auch darüber lässt die Deklaration keinen Zweifel. Explizit zitiert Cerić Sure 16,125, den *locus classicus* des Korans zur Einladung (*da'wa*) zum Islam.⁴⁶

Doch wie soll nun das Verhältnis des Islam zu den westlichen Gesellschaftsformen konkret aussehen? Hier greift ein weiterer zentraler Begriff des Ansatzes von Cerić: der Gesellschaftsvertrag. Im Zuge der Globalisierung zerfällt die Welt nicht mehr wie nach der klassischen islamischen Gesellschaftslehre in *Dar al-Islam* und *Dar al-Harb*, das „Haus des Islam“ und das „Haus des Krieges“, vielmehr gibt es auch „islamfreundliches“ Land, *Dar as-Sulh*

⁴⁴ Im Blick auf die Muslime stellt der Mufti dagegen klar, sie müssten den Westen, seine Kultur und seine Philosophie *verstehen*, aber „Verstehen bedeutet nicht Anerkennen“ („understanding is not accepting“, Mustafa Cerić, Declaration [s. Anm. 41], 4).

⁴⁵ „... their obligation to present Islam to the western audience as a universal *Weltanschauung*, and not as a tribal, ethnic, or national culture“: Mustafa Cerić, Declaration (s. Anm. 41), 2; in leicht abgeschwächter Form ebenso in der eigentlichen Erklärung, a.a.O., 15.

⁴⁶ Sure 16,125: „Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen in bester Weise. Gewiss, dein Herr kennt sehr wohl, wer von seinem Weg abirrt, und er kennt sehr wohl die Rechtgeleiteten.“

„Haus des Friedens“.⁴⁷ Hier können Muslime in Frieden und Freiheit leben, sich niederlassen und ihre Religion ungehindert ausüben. Wo das der Fall ist, halten sich die Muslime dafür an die Gesetze des Landes, gleich einem Vertrag, der einzuhalten und nicht zu brechen ist, so die Ansicht, die unter anderen Vorzeichen auch schon im Mittelalter Anhänger fand. In diesem Sinne übernimmt auch Mustafa Cerić die Erweiterung des klassischen Dualismus um die Kategorie *Dar as-Sulh*, was er allerdings bevorzugt unter Verweis etwa auf John Rawls' Theory of Justice⁴⁸ mit „Haus des (Gesellschafts-)Vertrages“ wiedergibt. Damit greift er ein seit der Aufklärung bedeutsames Konzept westlicher Staatstheorien auf, bezieht sich damit jedoch nicht, wie man zunächst vermuten sollte, auf einen Interessenausgleich individueller und freier Bürger, sondern auf „die Muslime“, die die westliche Rechtsordnung quasi-vertraglich anerkennen, um im Gegenzug gemäß dem unverfügbaren „Bund“ zwischen Gott und Mensch, der in der Scharia seinen Ausdruck findet, ihr Leben gestalten zu können.⁴⁹ Im mehrheitlich nichtislamischen, aber für Muslime offenen Raum des *Dar as-Sulh* hat darüber hinaus die „Einladung“ zum Islam Platz.⁵⁰ Vorbild für den Gesellschaftsvertrag sind für Cerić ausdrücklich die Verträge, die Muhammad in der Frühzeit des Islam mit Nichtmuslimen geschlossen hat, so der Vertrag von Hudaibiyya und der Vertrag von Medina.⁵¹ Spätestens hier wird indes deutlich, wie sehr der Begriff des Gesellschaftsvertrags umgebogen bzw. neu gefüllt wird. Die Anschlussfähigkeit des Islam in Europa sieht das Oberhaupt der bosnischen Muslime nicht in einer näher zu bestimmenden Integration, sondern in einer Art Partnerschaft. Er stellt sich dies offenkundig nicht transformativ, sondern komplementär vor; er denkt gruppenbezogen. In der Tat geht Cerićs Entwurf von *Ausnahme-* bzw. *Erweiterungs-*regelungen in Bezug auf die Scharia aus, die für Muslime im Westen greifen sollen und die auf

⁴⁷ Auch „Haus der Versöhnung, der Sicherheit“; ein weiterer Begriff, der von anderen ganz ähnlich verwendet wird: *Dar al-'ahd* „Haus des Bundes“.

⁴⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford 1972.

⁴⁹ Das Konzept des „Bundes“ (d.h. der Gewissensbindung des Menschen im Verhältnis zu Gott, deren ewiger, unveränderlicher Ausdruck die Scharia ist) im Verhältnis zum „Vertrag“ (d.h. der gesellschaftlichen Ebene, die menschlich gestaltbar ist und von kontingenten Faktoren abhängig ist) erläutert Mustafa Cerić in seinem Artikel *The Challenge of a single Muslim authority in Europe*, der Ende 2007 in dem CDU-nahen Brüsseler Magazin *European View* (6/2007, 41-48) erschienen war und in der Folge für eine heftige Debatte sorgte. Grund dafür waren nicht zuletzt Äußerungen Cerićs, die die Chance einer „Neuaufgabe des weltweiten Imamats, das auf universaler islamischer Identität basiert“ und das in Europa langfristig über alle Grenzen (auch zwischen Sunniten und Schiiten!) hinweg Gestalt gewinnen könne, thematisierten. Link zum Text: <http://springerlink.com/content/40280g3825750494/fulltext.pdf>. Zur Diskussion: http://www.welt.de/politik/article1987988/Aufsatz_in_CDU-naher_Zeitschrift_fordert_Scharia.html; <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,553231,00.html>; Friedmann Eißler, *Bosniens Großmufti für europäische Islam-Autorität*, in: *Materialdienst der EZW* 71/8 (2008), 310f.

⁵⁰ Dies hebt Tariq Ramadan hervor, der in einer analogen Begriffsbildung von *Dar asch-Schahada*, dem „Haus der Bezeugung (des Islam)“ spricht. Die beiden Konzeptionen berühren sich in vielen Punkten. Im Grunde rechtfertigt die missionarische Verbreitung des Islam den Aufenthalt von Muslimen im nichtislamischen Land. – Zu dem „Reformsalafisten“ Tariq Ramadan vgl. ders., *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, hg. von Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland, Marburg 2001; ders., *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*, München 2009; Ralph Ghadban, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006.

⁵¹ Vgl. Mustafa Cerić, *Declaration* (s. Anm. 41), 3.

den Ideen des von Taha Jabir al-'Alwani (USA) und anderen formulierten Minderheitenrechts für Muslime im Westen aufbauen.⁵² Die in diesem Umfeld diskutierten unterschiedlichen Ansätze laufen auf ein religiös definiertes Kollektivrecht für Muslime in Europa hinaus, *weil* und *sofern* Muslime nicht die Mehrheit ausmachen.

Unter diesen Voraussetzungen kann Cerić folgerichtig bekennen, dass „die europäischen Muslime den folgenden, gemeinsamen europäischen Werten umfassend und vorbehaltlos verpflichtet sind: a) der Rechtsstaatlichkeit, b) den Prinzipien der Toleranz, c) den Werten von Demokratie und Menschenrechten, d) der Überzeugung, dass jedem einzelnen Menschen das Recht auf fünf grundlegende Werte zukommt: Leben, Glauben, Freiheit, Eigentum und Würde.“⁵³ Es bleibt am Ende nur die Frage, wie dies unter eben den genannten Voraussetzungen genauerhin zu verstehen ist. Mindestens drei Gesichtspunkte dürften bei der Beantwortung dieser Frage von Bedeutung sein:

1) Zum Stichwort „vorbehaltlos“: Die Deklaration spricht nicht allgemein von den Menschenrechten, der Demokratie, der Toleranz usw., sondern von *Grundwerten* (basic values) der Menschenrechte und der Demokratie, *Prinzipien* der Toleranz u.Ä. Dies scheint gerade nicht Ausdruck einer *vorbehaltlosen*, sondern vielmehr einer im juristischen Sinne *grundsätzlichen* Zustimmung zu sein – das heißt „vom Grundsatz her“, Ausnahmen bzw. Interpretationen, beispielsweise aufgrund von islamrechtlichen Prinzipien, sind möglich.

2) Der Begriff „Rechtsstaatlichkeit“ ist für mitteleuropäisches Verständnis mit einer Reihe von signifikanten Merkmalen ausgestattet. Die englische Fassung der Deklaration hat an der Stelle „rule of law“, der arabische Text liest „Geltung/Herrschaft des *gerechten Gesetzes*“ (*hukm al-qanun al-'adil*). Inwieweit die Bedeutungsgehalte übereinstimmen, geht aus der Formulierung nicht klar hervor.⁵⁴

3) Die Deklaration nennt konkret die Verpflichtung auf das jedem Menschen zustehende Recht, „dass seine fünf notwendigen Rechte verteidigt werden“, so die in Teilen klarere arabische Fassung. Diese „fünf Rechte“ wahren Leben, Glauben (wörtlich: Religion, *din*), Freiheit (wörtlich: Vernunft, *aql*), Eigentum und Würde (auch: Ehre; traditionell insbesondere der Frauen, weshalb auch mit „Nachkommenschaft“ übersetzt wird). Welche Nuancierung hier im – für westliche Ohren – unauffälligen, ja selbstverständlichen Duktus konkreter Grundrechte mitgehört werden muss, wird erst erkennbar, wenn die Herkunft der Fünferreihe aus der klassischen islamischen Rechtslehre bewusst wird. So besteht aus diesen fünf Prinzipien (*nafs, din, 'aql, mal, ird*) nach klassischer Lehre die *Intention* der Scharia. Die Bewahrung die-

⁵² Arabisch *fiqh al-aqalliyat*; T. J. al-'Alwani ist der Gründer und vormalige Vorsitzende des Fiqh Council of North America. Vgl. zu den Rechtsreformbestrebungen al-'Alwanis und Yusuf al-Qaradawis die wichtige Studie von Jörg Schlabach, Scharia im Westen. Muslime unter nicht-islamischer Herrschaft und die Entwicklung eines muslimischen Minderheitenrechts für Europa, Islam in der Lebenswelt Europa Bd. 7, Münster 2009; ferner Ralph Ghadban, Ist ein Euro-Islam möglich?

⁵³ Mustafa Cerić, Declaration (s. Anm. 41), 1 und 14; Benjamin Idriz u.a. (Hg.), Islam mit europäischem Gesicht (s. Anm. 4), 94.

⁵⁴ Für „Rechtsstaatlichkeit“ hätte man im Arabischen doch wohl einen Hinweis auf den *nizam dusturi* erwartet, etwa *hukm ad-dasatir* oder *hukm al-qawanin*, oder auch *hukm al-qawanin al-mar'iyya*. Das Attribut „gerecht“ in der religiös konnotierten Formulierung kann hingegen als Einschränkung oder doch als Qualifizierung gelesen werden, die ihre inhaltliche Bestimmung wiederum aus anderen Quellen als dem „Gesetz“ selbst beziehen muss.

ser Intention ist *maslaha*, das Eintreten für das Gemeinwohl der muslimischen *Umma*. Das friedfertige Bemühen um die Bewahrung dieser fünf essenziellen Grundpfeiler des Lebens wird von vielen Muslimen auch als eine Form des Dschihads verstanden.⁵⁵

Von daher ist die Einschätzung, Cerićs – wie übrigens auch auf seine Weise Tariq Ramadans – Entwürfe seien von einem „ambivalenten Pragmatismus bei Festhalten an der globalen Geltung der Scharia“ geprägt, verständlich und zutreffend.⁵⁶ Die Deklaration europäischer Muslime geht in der Tat nicht in erster Linie auf europäische Werte zu, sondern reinterpretiert europäische Werte islamisch, indem ihre moralische und gesellschaftsformende Kraft konkret aus ihrer Einbindung in den schariatischen Gesamtkontext erklärt wird. Eine Reinterpretation traditioneller Begrifflichkeiten im modernen Kontext ist als *theologischer* Prozess selbstverständlich nicht das Problem – ganz im Gegenteil –, sondern die gesellschaftspolitische Relevanz und die Konsequenz des damit verbundenen ganzheitlichen Anspruchs, die bisher nicht in der nötigen Klarheit diskutiert worden sind. Deren Crux könnte wohl so zusammengefasst werden: Mustafa Cerićs „integrative europäische Islampolitik“ läuft darauf hinaus, nicht Muslime, sondern einen modernen Scharia-Islam in Europa zu integrieren.

3.2 Der Vorstoß zu einer Neubegründung der islamischen Theologie von Benjamin Idriz

Benjamin Idriz, gebürtiger Mazedonier und Imam der Islamischen Gemeinde Penzberg in Bayern,⁵⁷ ist mit seinem Inspirator und Förderer Mustafa Cerić eng verbunden, setzt jedoch durchaus auch eigene Akzente. Anlässlich einer vom Wissenschaftsrat in Kooperation mit dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft und der Stiftung Mercator veranstalteten Fachtagung in Berlin sprach er sich für eine Neubegründung der islamischen Theologie aus.⁵⁸ In gebotener Kürze sollen die Eckpunkte vorgestellt werden.

Es sei zunächst nur darauf hingewiesen, dass Idriz vergleichbar mit Cerić von der mittelalterlichen Theorie der „Ziele der Scharia“ (*maqasid asch-Scharia*) ausgeht, deren Hauptziel

⁵⁵ Manche gehen so weit zu behaupten, aus *diesem* Bemühen sei letztlich auch der moderne Katalog der Menschenrechte hervorgegangen, vgl. z.B. die dem türkischen Prediger Fethullah Gülen und seiner Bewegung nahe stehende Zeitschrift *Die Fontäne* 45 (2009), 47. – Vgl. zu dem zumal in der Diasporasituation wichtigen islamrechtlichen Konzept der *maslaha*, das zur flexiblen Anpassung von Schariabestimmungen an kontingente Erfordernisse dient, Tilman Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, 84-89.253-275; Ralph Ghadban, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas* (s. Anm. 50), 126-135.

⁵⁶ Johannes Kandel, *Wie „islamistisch“ ist der Islam in Deutschland?* (s. Anm. 26)], 6.

⁵⁷ Die Islamische Gemeinde Penzberg (IGP) ist nicht nur durch eine architektonisch aufsehenerregende Moschee sowie das Projekt „Zentrum für Islam in Europa – München“ (ZIE-M), dessen Vorsitzender Idriz ist, überregional bekannt geworden. Der Verfassungsschutz wirft dem Verein Kontakte zu Islamisten vor. Die Gemeinnützigkeit wurde entzogen. Im Mai 2010 wurde der Antrag der IGP auf Unterlassung der Erwähnung im bayerischen Verfassungsschutzbericht 2008 durch das Verwaltungsgericht München abgelehnt. Die beanstandeten Aussagen entsprächen der Wahrheit und konnten veröffentlicht werden. Die IGP, die sich als „unabhängige, multinationale, neutrale und offene religiöse Gemeinde“ versteht, dementierte.

⁵⁸ Benjamin Idriz, *Islamische Theologie in Deutschland* (s. Anm. 5); s. auch die Dokumentation Friedmann Eißler, *Neubegründung der islamischen Theologie?*, in: *Materialdienst der EZW* 73/10 (2010), 368-373. Ich beziehe mich im Folgenden auf den Text der auf der Internetseite der Penzberger Gemeinde eingestellten Langfassung des Vortrags.

der Schutz der fünf Grundrechte „Glaube, Leben, Vermögen, Nachkommen und Vernunft“ ist. Dies wirft dieselben schon erwähnten Fragen auf, die etwa die formale und inhaltliche Ausgestaltung der Menschenrechte betreffen.

Darüber hinaus zeigt Idriz jedoch ein weiterführendes Verständnis der hermeneutischen Situation, in der sich die heutige Koranwissenschaft und die islamische Theologie befinden und vor neuen Herausforderungen stehen. *Kontextbezug* ist denn auch ein zentrales Stichwort, mit dem die Hauptintention des Imams wohl benannt werden könnte. Abschied von einem absoluten, ahistorischen, „vertikalen“ Verständnis der grundlegenden theologischen Topoi der islamischen Tradition – hin zu einem die historische Dimension berücksichtigenden, hermeneutisch bewussten, „horizontalen“ Verständnis, zugespitzt in der fast schon wieder missverständlichen Formulierung: „Eine dogmatische Theologie ist im 21. Jahrhundert nicht lebensfähig.“⁵⁹

Die Offenbarung sei nicht „nur vom Himmel herab“ gefallen, „sondern sie wuchs auch vom Boden hoch“.⁶⁰ Idriz reflektiert das historische Werden der Lehre von der Unveränderlichkeit der beiden Glaubensquellen Koran und Sunna und die Differenz zwischen der Verkündigung der Religion und der Lösung von sozialen und politischen Fragen durch Muhammad. Für ihn ist klar: Muhammads Lösungen für die praktischen Fragen, „also die Scharia“, sind „historisch bedingt“.⁶¹ Deshalb muss nach Idriz die klassische Theologie zugunsten einer „anthropologischen Theologie“ zurücktreten, in deren Zentrum die Menschenrechte zu stehen kämen. Der Koran sei geoffenbartes Gotteswort, richte sich aber an den Menschen und handle wesentlich vom Menschen. Der Theologie müsse es daher darum gehen, „eine auf die Bedingungen unserer Zeit passende Antwort auf die Frage zu finden, was Gott gemeint hat, statt zu wiederholen, was Gott gesagt hat“. So müsse die Theologie auf eine neue Grundlage gestellt werden, die auf einer „vierfachen Neubegründung der islamischen Theologie“ beruhe: Viermal sei ein „vertikales Verhältnis“ durch ein horizontales zu ersetzen. Das vertikale Verhältnis 1. zwischen Gott und Mensch, 2. zwischen Text und Vernunft, 3. zwischen Diesseits und Jenseits sowie 4. zwischen Religion und Staat sei in jedem Falle durch ein horizontales zu ersetzen, so die Hauptpunkte der Gliederung.

Gott und Mensch seien Partner, Gott nicht eine zu fürchtende Obrigkeit, sondern Freund. Das ist die erste Dimension. Mit der zweiten sieht es auf den ersten Blick komplizierter aus. Um die Priorität der Vernunft in der Schriftauslegung zu begründen, greift Idriz auf Argumente der mittelalterlichen Mu'taziliten zurück, die dasselbe Anliegen hatten. Die Vernunft war dem Menschen schöpfungsgemäß schon gegeben, bevor die Texte geoffenbart wurden. Gotteserkenntnis, die Erkenntnis von Gut und Böse wie von Rein und Unrein seien rational möglich. Deshalb sei der Vernunft vor der Tradition der Vorrang zu geben. Gleich an zweiter Stelle kämen dann die erwähnten „Ziele der Scharia“ (*maqasid asch-Scharia*). Deren Schutzbereich seien „modern ausgedrückt“ die Grundrechte und -freiheiten der Menschen. „Wir müssen die religiösen Texte im Einklang mit diesen fundamentalen Zielen interpretieren, um sie für unsere Gegenwart fruchtbar zu machen.“⁶² Das beinhaltet laut Idriz eine Revision et-

⁵⁹ Benjamin Idriz, a.a.O. (s. Anm. 5), 1.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² A.a.O., 3.

wa der Erbschaftsregelungen, der Bestimmungen zu Frauenrechten und der *Hudud*-Strafen, die nicht buchstabengetreu, sondern „im Hinblick auf ihre Zielsetzung und im Einklang mit der Natur des Menschen“ zu interpretieren seien. Ein Glaubensverständnis, das nicht im Einklang mit dem Gewissen und der Vernunft des Menschen steht, erzeuge Fanatismus. Mit seinem dritten Punkt setzt sich Idriz von einer „Überbewertung alles Jenseitigen“, die sich im Islam entgegen dem koranischen Befund breit gemacht habe, ab und für eine Zuwendung zur Schöpfung, zum sozialen Handeln („der Menschheit dienliche Taten“) und zum Umweltschutz im weitesten Sinne ein. Schließlich beschreibt der Penzberger Imam das Verhältnis von Religion und Staat explizit auf der Basis der freiheitlich-demokratischen Grundordnung und des Rechtsstaats. Die Errichtung eines Glaubensstaates oder sogenannten Gottesstaates dürfe nicht zum Ziel gemacht werden, vielmehr sei das Ziel die Wahrung der Freiheit und der Menschenrechte. „Was heute zu tun ist, besteht darin, die überkommenen Staatsmodelle wie das Kalifat und Imamats in der Geschichte zu begraben und die wesentlich islamischen Werte wie Gerechtigkeit, Recht, Freiheit, gemeinsame Beratung und Kompetenz so neu zu interpretieren, dass sie ein institutionelles Gewicht erlangen (Demokratie).“⁶³ Auch mit dieser Forderung rückt Idriz von Mustafa Cerić ab, der in seinem Artikel in *European View*⁶⁴ gleichsam Eckpunkte für eine gemeinsame muslimische Autorität in Europa entwickelt hatte, die auf drei theologischen Grundpfeilern aufbauen solle: auf *'Aqida* (Glaubensbekenntnis), *Scharia* (umfassende religiöse Rechtsordnung, „Bund“) und *Imamat* (innerweltliche Autorität, Führerschaft der muslimischen *Umma*) – mit dem Ziel der Legalisierung der Anwesenheit von Muslimen in der Diaspora, die mit der Institutionalisierung des Islam in Europa einhergehen soll. Idriz wird den Bund zwischen Gott und Mensch sicher nicht bestreiten, doch die Scharia hat ihm zufolge ihren Ort in der historischen Entwicklung der islamischen Rechtsprechung, und so soll das Verhältnis zwischen Religion und Staat nicht ein autoritäres oder eines gegenseitiger Kontrolle sein, sondern von einer horizontal angelegten, neutralen Zusammenarbeit geprägt werden.

Das von Idriz umrissene hermeneutische Programm ist sicherlich interpretationsfähig und interpretationsbedürftig. Es markiert jedoch eine Position, die durch die klare Unterscheidung des Wortlauts der Grundtexte von deren vernunft- und zeitgemäß zu analysierenden Zielen und die damit als möglich und nötig behauptete Revision von Schariabestimmungen weit über das hinaus geht, was in dieser Hinsicht weithin vertreten wird. Sie verdient Aufmerksamkeit, um von hier aus weitere Klärungen des Stellenwertes und der Bedeutung der Scharia im Westen zu erreichen.

Der Islam ist in den dargestellten Dimensionen religiöse Kultur und kultureller Teil Europas. Europa wird es auch in Zukunft ohne Islam nicht geben. Die Bewahrung und Entwicklung einer Kultur, die – im fortwährenden Wandel aller Kultur – der Freiheit des Denkens, Glaubens und Handelns, dem demokratischen Rechtsstaat und den individuellen, unveräußerlichen Menschenrechten dient, ist jedoch keine Selbstverständlichkeit mehr, wie es in der Vergangenheit noch scheinen konnte. Kultur wird immer mehr zum offenen Projekt, ihre Gestaltung gesamtgesellschaftliche Aufgabe. Diese Aufgabe wird durch Tendenzen der Eth-

⁶³ A.a.O., 5.

⁶⁴ Vgl. Mustafa Cerić, *The Challenge of a single Muslim authority in Europe* (s. Anm. 49).

nisierung, der Kommunitarisierung rechtlicher Sphären und der Isolierung sozialer Räume torpediert. Damit sind Inhalte und Werte angesprochen. Umso dringlicher erscheint es für die zukunftsfähige Bewältigung eben dieser Aufgabe, dass über den territorialen Begriff Europas hinaus eine inhaltliche Werteorientierung Europas stark gemacht wird. Anders wird eine Klärung der tatsächlichen Optionen und ihrer Alternativen nicht gelingen und der Kulturwandel dem Kräftespiel globalisierter Machtinteressen überlassen.

Doch dies ist ein anderes Thema, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann.

Erschienen in: Matthias Petzoldt (Hg.), Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus, Theologie – Kultur – Hermeneutik Bd. 14, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 97-124.