

ander. Zudem müssten immer mehr Muslime in diese Überlegungen eingebunden werden, um die theoretischen Reflexionen selbst zu einem Prozess der *Schura* zu machen. Wir sollten uns jedoch hüten, die Debatte über Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der *Schura* und der Demokratie als Ersatz für eine abschließende Bewertung der Frage zu nehmen, ob die Demokratie und der Islam miteinander vereinbar sind. Will man über die Natur einer guten Regierungsführung und der bestmöglichen Politik reflektieren, findet sich im Islam mehr als die *Schura*.

Schlussfolgerung

In islamischen Quellen und der islamischen Tradition deutet vieles darauf hin, dass die Demokratie ein Werkzeug sein könnte, die gewünschten Resultate islamischer Regierungsführung zu erzielen: soziale Gerechtigkeit, wirtschaftlicher Wohlstand und religiöse Freiheiten. Dazu jedoch muss innerhalb der muslimischen Gemeinschaften intensiver, ohne Einschüchterung und umfassender über die Notwendigkeit einer gedeihlichen Selbstverwaltung diskutiert und debattiert werden.

Der Demokratie werden in der muslimischen Welt nicht nur durch engstirnige Interpretationen des Islam oder faschistische Tendenzen einiger unzeitgemäßer islamischer Bewegungen Hindernisse in den Weg gestellt. Auch die herrschenden sozio-politischen Bedingungen, das Scheitern von Staaten und die negative Rolle fremder Mächte haben zu einem Umfeld beigetragen, das der Entwicklung von Demokratie nicht förderlich ist. Ich bin überzeugt, dass der Islam an sich kein Hindernis für Demokratie, Gerechtigkeit und Toleranz in der muslimischen Welt darstellt, sondern sie vielmehr erleichtert. Damit dies aber geschehen kann, müssen Muslime sich auf ihre Wurzeln besinnen und diese im Licht der zeitgenössischen Wirklichkeit und Komplexität neu verstehen lernen.

Nina Clara Tiesler

Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten

Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs wächst die Zahl der Einwanderer und Einwanderinnen und postkolonialen Siedler aus islamisch geprägten Gesellschaften in Europa. In den heutigen Grenzen der Europäischen Union (EU) leben mindestens fünfzehn Millionen Menschen, die aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen, ihrer sozialpolitischen *Statements* oder zumeist schlicht im Rückschluss auf ihre geographische Herkunft oder familiäre Abstammung als Muslime und Musliminnen gezählt werden.¹¹ Die Zahl deutscher, französischer, britischer etc. Staatsbürger islamischen Glaubens sowie der Anteil der in Europa geborenen *zweiten* und *dritten Generationen* nehmen ständig zu. Wie entwickelt sich islamische Religion und Religiosität unter den neuen Gesellschaftsmitgliedern mit muslimischem Hintergrund, unter den muslimischen Gemeinschaften und Bewegungen, die heute in europäischen Gesellschaften leben?

Nina Clara Tiesler

Dr. phil., geb. 1968; Religionswissenschaftlerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialwissenschaften, Universität Lissabon, Av. Prof. Anibal Bettencourt, 9, 1600-189 Lissabon/Portugal. ninaclara.tiesler@ics.ul.pt

Der Artikel enthält Auszüge aus dem Buch: Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Münster 2006, die mit freundlicher Genehmigung des Lit-Verlages in diesem Artikel verwendet worden sind.

¹¹ Zugunsten einer besseren Lesbarkeit wird im Folgenden nur eine geschlechtliche Form in der Pluralform personenbezogener Substantive verwendet, die neutral verstanden wird. Wenn von *Muslimen* die Rede ist, bedeutet dies, dass sowohl Frauen wie auch Männer gemeint sind.

Die Frage, ob es sich bei den ehemaligen Einwanderern aus islamisch geprägten Ländern und ihren Nachkommen um praktizierende, überzeugte, religiöse, aktive, moderate, fanatische, fundamentalistische, gemäßigte oder nominelle Muslime, um Islamisten, Neo-, Herkunfts- oder Kulturmuslime handelt, ist relativ jung. Während der ersten zwanzig bis dreißig Jahre seit Beginn des Dekolonisierungsprozesses und der Ankunft der ersten „Gastarbeiter“ wurde sie in Westeuropa überhaupt nicht gestellt – und die zunächst hauptsächlich männlichen Einwanderer, deren Aufenthalt von ihnen selbst und von außen als vorübergehend fehleingeschätzt wurde, wurden auch nicht als Muslime wahrgenommen, sondern meist in ihrer ökonomischen Funktion (z. B. als „Gastarbeiter“) und/oder in nationalen Kategorien.¹²

Die akademische Forschung sah, von wenigen Vertretern der explizit mit Religion befassten Disziplinen abgesehen, keinen Anlass, dem Islam eine besondere Bedeutung in den Integrationsprozessen beizumessen;¹³ einerseits, weil die zu Recht noch nicht religiös definierte „Objektgruppe“ keine öffentlich sichtbaren Anzeichen von Religiosität zeigte,¹⁴ andererseits, weil sich das öffentliche und wissenschaftliche Interesse im Nachkriegs- und postkolonialen Europa eben nicht auf die Religion konzentrierte. Noch in den 1970er Jahren waren religionsbezogene Fragestellungen unmodern, was nicht so bleiben sollte¹⁵ – im Gegenteil: Insbesondere im Falle des Islam scheinen sie heute zu den brennendsten Fragen in der westeuropäischen Öffentlichkeit und Sozialforschung zu gehören. Wie lässt sich der Aufschwung dieses „Muslim factor“ erklären?

¹² Vgl. K. Duran, Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika, in: W. Ende/U. Steinbach (Hrsg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1984, S. 440–469; S. Allievi, How and Why, Immigrants' became 'Muslims', in: ISIM Review, (2006) 18, S. 18. (ISIM – international institute for the study of islam in the modern world.)

¹³ Vgl. J. Nielsen, Muslims in Western Europe, Edinburgh 1992, S. 2.

¹⁴ Vgl. A. Kettani, Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The Political Dimension, in: W. A. R. Shadid/P. S. van Koningsveld (Eds.), Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, Kampen, S. 14–35.

¹⁵ Vgl. D. Pollack, Individualisierung oder Säkularisierung? Zur neueren religionssoziologischen Debatte des Verhältnisses von Religion und Moderne, in: Berliner Dialog, 97 (1997) 4, S. 16–18.

Seit der Revolution in Iran 1979 stand der Islam wieder auf der politischen Agenda, und spätestens mit dem Ende des *short century* (1914–1991, Eric Hobsbawm) tauchten in den verschiedensten Regionen der Welt (auch der westlichen) religiös definierte, moderne politische Bewegungen auf: vom Erwachen des amerikanischen *bible belt* unter US-Präsident Ronald Reagan, also der protestantischen *Religiösen Rechten* in den USA, über die Islamische Heilsfront (FIS) in Algerien bis zur extremistischen Bewegung *Comunione e Liberazione* aus katholischen Reihen in Italien. Davon unabhängig war in Europa Mitte der 1980er Jahre die Zahl islamischer Gemeindegründungen und Moscheen sprunghaft angestiegen.¹⁶ Genaugenommen waren damit die ersten Anhaltspunkte für die etwaige gesellschaftliche Relevanz einer *Neuen Islamischen Präsenz (NIP)*¹⁷ als Konsequenz der Erdölkrise sichtbar geworden: Die Regierungen der Einwanderungsländer hatten seit 1974 den weiteren Zustrom von Arbeitskräften gestoppt, erlaubten aber die Familienzusammenführung. Mit der Ankunft der Frauen und Kinder wurde der Plan zur Rückkehr endgültig zum Mythos. Erste Schritte von Institutionalisierungsprozessen waren damit eingeleitet.

¹⁶ 1961 betrug die Zahl der Gebets- und Gemeindeversammlungsräume, die meist als provisorische (Behelfs-)Moscheen durch das persönliche Engagement zunächst loser Interessengemeinschaften gebildeterer Arbeiter mit der Unterstützung von Studierenden entstanden waren, in den vierzehn west- und nord-europäischen Ländern insgesamt nur 32, die sich auf sieben Länder verteilten. 1971 waren es 257 „Moscheen“ bei einer Gesamtzahl von knapp viereinhalb Millionen Einwanderern und Bürgern mit muslimischem Hintergrund. Mitte der 1980er Jahre waren es über Tausend. Vgl. A. Kettani (Anm. 4).

¹⁷ Um die neue Sichtbarwerdung des Islam im heutigen Europa begrifflich zu fassen, brachten Gerholm/Lithman mit ihrem gleichnamigen Buch 1988 das Konzept der *Neuen Islamischen Präsenz* in die Diskussion ein: T. Gerholm/Y. Lithman (Eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London 1988. Zur Erweiterung des Konzepts und seiner Aktualisierung vgl. N. C. Tiesler, *Muslims in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster 2006, S. 36–72, und dies., *No Bad News From the European Margin: The New Islamic Presence in Portugal*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12 (2001) 1, S. 71–91.

Mit dem ersten (medienträchtigen) französischen Kopftuchstreit und der über britische Grenzen weit hinaus transportierten Rushdie-Affäre — der öffentliche Protest von islamischen Gemeindevorstehern in Bradford gegen die Satanischen Verse, der mit einer Bücherverbrennung in Szene gesetzt wurde, und Khomeinis folgenreicher Ausspruch der so genannten „Todes-Fatwa“ gegen den Schriftsteller Salman Rushdie — im selben Jahr begann auch der Wendepunkt der jungen Geschichte der *Neuen Islamischen Präsenz* in Europa im Jahre 1989.⁸ Die Forschungsperspektiven änderten sich nahezu schlagartig. Publikationen aus den 1990er Jahren diagnostizieren im Rückblick auf die späten 1980er Jahre ein „Islamic Revival“,⁹ „Islamic Resurgence“ oder eine „Re-Islamisierung“.¹⁰ Gleichzeitig scheint sich binnen der letzten ca. 25 Jahre eine renovierte Variante der Dichotomie von der „christlich geprägten“, aufgeklärten, modernen, europäisch-westlichen Gesellschaft einerseits und der unaufgeklärten, vor-modernen „islamischen Welt“ andererseits verfestigt zu haben. Allen gegenläufigen empirischen Argumente zum Trotz, die Familienbiografien von gesellschaftlich wohl integrierten Muslimen in europäischen Ländern liefern, wird diese Dichotomie in der medialen Öffentlichkeit ausgerechnet in den Emigranten, die eine islamische Mehrheitsgesellschaft *verlassen* haben (oder gar in ihren hier geborenen Nachkommen), personalisiert und erlangt in Selbst- und Fremdzuschreibungen eine gesellschaftliche Wirkungsmacht.

Islamisierung der Debatten

Übersehen wird oft, dass es dabei auch zu einer *Islamisierung* der öffentlichen und akademischen Debatten kam, die bis heute in einer Eigendynamik z. T. sogar vom konkreten Material (der Entwicklungsgeschichte des Forschungsgegenstandes und der Erfahrung der Interviewees) unabhängig voranschreitet.¹¹ So lässt sich die Tatsache, dass ein ver-

zögerter Institutionalisierungsprozess und die damit einhergehende Sichtbarwerdung des Islam in Europa erst Ende der 1980er Jahre in voller Blüte stand und dass sich seitdem eine Stimme der Muslime (*Muslim Voice*) über kommunale und nationale Grenzen hinaus Gehör verschaffte, nur mittels eines ersten, flüchtigen (und positivistischen) Blicks auf die Statistik mit einer „plötzlichen Islamisierung“ erklären. Viele Frauen aus islamisch geprägten Ländern hatten ihr religiöses Wissen respektive ihre Bräuche von Beginn an fernab der Öffentlichkeit (also in vielerlei Hinsicht der Situation in manchen Herkunftsländern, z. B. des Maghreb zu jener Zeit, ähnelnd) in der Privatsphäre an ihre Kinder weitergegeben und untereinander ausgetauscht.¹² Die Herausbildung eines „offiziellen“ und öffentlichen Islam, die Installation islamischer Organisationen, war ein zunächst rein männliches Unternehmen. Es wurde während der Zeit, als der *Mythos der Rückkehr* noch unbeschädigt war, und vor der Ankunft der Frauen und Kinder nicht angestrengt. Eine weitere Verspätung dieser Unternehmungen erklärt sich aus dem Mangel an religiös interessierten Mittelschichten, in deren Händen das Gründungsmanagement liegen sollte. Spät setzten die Institutionalisierungsprozesse und eine *Muslim Voice* insbesondere dort ein, wo es lokalen, losen Protogemeinden an Mittelschichten mangelte, welche die notwendigen sozialen und intellektuellen Kapazitäten und das Organisationstalent mit einbrachten. Dabei handelte es sich überwiegend um Studierende, die aus den Großstädten der Kolonialländer in europäische Metropolen gekommen waren, oder um die frühesten Vertreter der so genannten zweiten Generation. Deshalb hat sich eine *Muslim Voice* in den Ländern, die auf eine Kolonialgeschichte zurückblicken, früher entwickelt als in jenen, in denen temporäre „Gastarbeiter“-Verträge die ersten muslimischen Einwanderer aus ländlichen Regionen und bildungsfernen Schichten in europäische Großstädte gezogen haben.

Und schließlich kam das Wort „Re-Islamisierung“, das ursprünglich anti-koloniale, islamische Bewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts charakterisierte (z. B. die von Has-

⁸ Vgl. N. C. Tiesler (2006), ebd., S. 93–100.

⁹ A. Kettani (Anm. 4).

¹⁰ G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991; Ders., *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*, München 1996, sowie J. L. Esposito/F. Burgat, *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, London 2003, Part III: Re-Islamization in Europe.

¹¹ Vgl. N. C. Tiesler (2006) (Anm. 7), S. 122–132.

¹² Vgl. S. Andezian, *Migrant Muslim Women in France*, in: T. Gerholm/Y. Lithman (Anm. 7), S. 196–205.

san al-Bannah in Ägypten unter britischer Herrschaft gegründete Muslimbruderschaft) erst Anfang der 1990er wieder auf, als die FIS erstmals die Kommunalwahlen in Algerien gewonnen hatte. Erst als die öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten begonnen hatten, sich eines im Maghreb Angst und Schrecken verbreitenden „islamischen Fundamentalismus“ anzunehmen, wurden „Islamisierung“ oder gar „Re-Islamisierung“ als Erklärungsmuster für europäische Geschehnisse (wie die Gemeindegründungswelle) Mitte der 1980er Jahre herangezogen. Dabei ist gerade die Vorsilbe „Re-“ im europäischen Kontext irreführend, da es den modernen Charakter und die neue Qualität der Erscheinung unterschlägt.

In einer allgemeinen Konjunktur des Themas Islam wurden von nun an jedoch auch vermehrt die in den modernen Großstädten Europas in Zeiten wirtschaftlicher Stagnation sichtbar gewordenen Probleme von Immigranten, die aus traditionellen agrarisch geprägten Regionen islamischer Mehrheitsgesellschaften eingewandert waren, nach religiösen Mustern gedeutet, obwohl sie mit dem Islam wenig zu tun hatten.¹³ Der Religionszugehörigkeit gesellschaftlicher Minderheiten wurde fortan in öffentlichen und akademischen Diskussionen über die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Integration insbesondere der Muslime eine enorme Wichtigkeit beigemessen – sie wurde nun in z. T. noch höherem Maße überschätzt als während der ersten Jahre unterschätzt. Die aktuellen Trends in den Sozialwissenschaften, insbesondere in der Migrationsforschung, leisten der Islamisierung ihrer Debatten Vorschub.

Nicht erst seit dem 11. September 2001 wird die säkularisierte Mehrheit der NIP in mancher bewegten Debatte nahezu ignoriert – und werden in der Statistik Europäer, deren Familien auf Migration zurückblicken, komplett als Muslime geführt, ungeachtet dessen, welche Rolle Religion in ihrem Leben spielt und ob sie selbst oder ihre Eltern z. B. am Gemeindeleben in Deutschland, England oder Frankreich teilnehmen. Gleichzeitig werden zunehmende Tendenzen islamischer Pietät, ein wachsendes Engagement muslimischer Interessenvertreter, neues Interesse und Zu-

wendung zum Islam unter Jugendlichen, Anti-Kriegs-Bewegungen, islamische Anerkennungs- und muslimische Identitätspolitiken gemeinhin als Hemmnis oder gar Widerstand zum Integrationsimperativ fehlinterpretiert, als Opposition zur „westlichen Kultur“ stilisiert – und dabei der Islam als Quelle sozialen Kapitals und zivilen Engagements und die Erfolge sozialer Mobilität unter Muslimen übersehen. Den meisten Forschern ist bewusst, dass jegliche verfügbaren Zahlen weder etwas über die politischen, sozialen und kulturellen Charakteristika und Ansichten von Muslimen in Europa noch über ihr Selbstverständnis oder ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken aussagen.

Islamisierung versus Europäisierung?

Etwa mit Blick auf das neue sozial-kulturelle und das politische Engagement muslimischer Jugendlicher werden die akademischen Diskurse heute nach wie vor von der Frage bestimmt, ob die Muslime in Europa islamischer geworden seien – unter dem prominenten Hilfsbegriff der „Islamisierung“. Ihr gegenüber steht die aus religionsgeschichtlicher Perspektive konsequente Frage: Inwiefern verändern sich islamisch definierte Sichtweisen und Praktiken? Sind sie „europäischer“ geworden?

Die These von der Europäisierung des Islam und der Islamisierung eines Teiles jener Gesellschaftsmitglieder, die oder deren Eltern aus islamischen Mehrheitsgesellschaften kamen, erhellt sich mit Blick auf den historisch spezifischen Entstehungszusammenhang jenes Phänomens, das wir tatsächlich erst seit den 1980er Jahren – und nicht schon seit der Ankunft der ersten Einwanderer mit muslimischem Hintergrund – als *Neue Islamische Präsenz* bezeichnen können: nämlich als ein Bezug auf den Islam sichtbar und institutionalisiert wurde – bezeichnenderweise in europäischen Organisationsmustern (z. B. Vereinen, hierarchischen Gemeindestrukturen). Insofern wirkt auch die in der Fachliteratur geläufige Formulierung „Muslim settlement“ irreführend, denn sie setzt die Migration und Ankunft jener Individuen mit einem kollektiven Phänomen gleich, das sich von Beginn an muslimisch oder islamisch definierte. Ein solcher Handstreich – wenn in der Rückschau im Lichte der heute dominanten

¹³ Vgl. P. Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 1997³.

Diskurse ein Grundcharakteristikum des Forschungsgegenstandes umgedeutet wird – lässt die Einflussnahme der sozialwissenschaftlichen Forschung auf ihren Gegenstand errahnen und zeigt die *Islamisierung der Debatten*. Denn Einwanderer kamen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht aus religiösen Gründen, also nicht, um sich in ihrer Qualität als *Muslime* niederzulassen. Das Bewusstsein ihrer Religionszugehörigkeit entwickelte sich verstärkt erst in der Emigration, wie einige Studien zeigen, die das Wort Islamisierung als Erklärung führen.

Der Gebrauch des Wortes Islamisierung als Erklärungsmuster für neue gemeinschaftliche Bewegungen und sozialpolitische Statements birgt ferner die Gefahr zweier Fehldiagnosen: Kontinuität und Homogenität. Erstere konstruiert Kontinuitätslinien zwischen den lokalspezifischen Varianten islamisch geprägter Alltagskulturen in den Herkunftsregionen und jenen islamisch definierten Bewegungen, Praktiken und Perspektiven, die aus der Interaktion in den neuen gesellschaftlichen Koordinaten entstehen. Ohne die Bemühungen staatlicher und religiöser Autoritäten in den Herkunftsländern oder gar den Einfluss internationaler Beziehungen, Kommunikation und Ereignisse unterschätzen zu wollen: Es sind die europäischen gesellschaftlichen Bedingungen, die den Entwicklungsprozess der *Neuen Islamischen Präsenz* entscheidend mitbestimmen. Das wird im Zusammenhang mit Muslimen oft übersehen, wenn „der Islam“ als etwas Fernes und exotisch Fremdes angesehen wird und seine hiesigen Protagonisten fälschlicherweise als Reproduzenten einer wie auch immer definierten, bruchlos importierten und fortgesetzten Tradition interpretiert werden.

Der Trend zur Vereinheitlichung

Die zweite Fehldiagnose lautet, beim „Islam im heutigen Europa“ handle es sich um ein homogenes Phänomen, ist zwar noch äußerst medienwirksam, in den Akademien jedoch nicht mehr verführerisch. Doch mit ihr verhält es sich weitaus komplizierter, wenn man die Augen nicht verschließt vor der Tendenz, die sowohl in den Anerkennungspolitiken der europäischen *Muslim communities* evident ist als auch als Trend manche sozialwis-

senschaftliche Interpretation erfasst hat: Vereinheitlichung.

Muslimen, Migranten und ex-koloniale Siedler begegnen in Europa nicht nur unterschiedlichen europäischen Kulturen und Alltagsbedingungen und -bräuchen, sondern auch jenen, die von Muslimen aus anderen Herkunftsländern und -regionen teilweise importiert oder renoviert worden sind. Heterogenität ist bis heute eines der Grundcharakteristika der *Neuen Islamischen Präsenz*. Die ehemaligen Einwanderer erfahren Fremdheit also auch in der Begegnung mit anderen Muslimen. Die Alltagserfahrung und Interaktion innerhalb dieser Koordinaten sorgt für die Entwicklung sich islamisch artikulierender Bewegungen und Gemeinschaften völlig neuen Typs.

Denn ein gewisser Homogenisierungsdruck herrschte von Beginn an in nahezu jeder lokalen Gemeinde vor, in der sich nicht ausschließlich solche Mitglieder versammelten, die aus exakt der gleichen Region stammten.¹⁴ Die *local communities*, welche die zunächst stärkste Organisationsform muslimischer Gemeinden in Europa waren, wurden bald ergänzt durch Dachorganisationen auf nationaler Ebene. Hier scheint der Druck zur Vereinheitlichung noch stärker, denn die staatlichen Autoritäten, mit denen um Anerkennung verhandelt wird, verlangen einen repräsentativen Ansprechpartner: eine noch größere Herausforderung, wie z. B. anhand der Debatten unter deutschen Muslimen um islamischen Religionsunterricht (und die Definitionsmacht der curricula) in öffentlichen Schulen deutlich wird.

Am deutlichsten zeigt sich der Trend zur Vereinheitlichung in neuen europäisch-islamischen Konzepten, die von Repräsentanten einer neuen europäisch-islamischen Mittel-

¹⁴ Eine aus Afghanistan stammende Gesprächspartnerin, deren Kinder und Enkel schon in Berlin geboren wurden, besucht zu besonderen Anlässen die ihrer Wohnung am nächsten gelegene Moschee, ein von der „Türkisch-islamischen Union der Anstalt für Religion“ (DITIB) organisierter Kulturverein. Sie brachte eine Form der Vereinheitlichung, die als Islamisierung bezeichnet werden kann, im Zusammenhang mit Beerdigungsriten einmal sehr präzise auf den Punkt: „Früher haben wir beerdigt, wie es unsere Großväter schon getan haben. Hier machen wir es, wie es im Koran steht.“

schicht formuliert werden. Die Kinder der ersten Einwanderer aus islamischen Mehrheitsgesellschaften erreichten ab den späten 1980er Jahren – also zur Zeit des konjunkturellen Aufschwungs des Themas Islam – das Universitätsalter. Mit der Ausbildung europäisch-islamischer Mittelschichten, welche die hiesigen Bildungssysteme durchlaufen hatten, stiegen die Beiträge von Akademikern und Intellektuellen mit muslimischem Hintergrund zum Thema *Muslims in Europa* an, ebenso die innerislamischen Debatten, die Minderheitserfahrungen reflektieren.

Neue Mittelschichten — neue Perspektiven

Nicht nur der akademische Diskurs zu Muslimen in westlichen Gesellschaften nahm sehr früh die europäische Perspektive ein, die als vereinheitlichend verstanden werden kann, sondern auch die muslimischen Autoren. Konferenzen, auf denen sich Muslime aus verschiedenen europäischen Ländern zum Austausch trafen, fanden schon Anfang der 1980er Jahre statt. Die Debatten um die Entwicklung und Inhalte islamischer Lehre in Europa bezeugen theologische Revisions- und Aktualisierungsprozesse. Europäische muslimische Akademiker und Intellektuelle greifen vor dem Erfahrungshintergrund des hiesigen Alltags mit den Werkzeugen säkularer Bildung versiert klassische Ansätze islamischer Theologie auf, setzen sich davon ab oder entwickeln sie weiter, so dass sie in den Koordinaten der neuen sozialen Realitäten tauglich erscheinen.¹⁵ Die meisten der in europäischen Akademien etablierten Autoren von jenem Wirkungsgrad, der über ihre lokale Gemeinde hinausgeht, betonen ganz selbstverständlich den Wert gesellschaftspolitischer Konzepte, wie z. B. ein Pluralismusgebot, Toleranz, die Trennung von Kirche und Staat, die Anerkennung einer demokratischen Zivilgesellschaft und individueller Menschenrechte. Sie integrieren sie und werben für eine dahingehende Öffnung – oder bezeichnen sie als ohnehin islamisch verwurzelt, greifen einige als islamisch-universelle Werte auf oder konzeptualisieren sie in islamischen Kategorien. Die dennoch in vielen Aspekten kontroversen Debatten lassen das Bemühen um die Entwicklung neuer, alltagstauglicher Kon-

zepte erkennen, die Suche nach Orientierungsmustern in einer bedingt säkularisierten Umgebung, die sich den muslimischen Minderheiten gegenüber oft genug als „*christlich verwurzelt*“ artikuliert. Nicht nur der Islam als Thema, auch „christliche Wurzeln“ und die Rede von einer „europäischen Identität“ standen in hoher Konjunktur, als die zweite Generation und heutige Autorenschaft neuer Konzepte das Universitätsalter erreichte. Sie wuchsen in den europäischen Universitäten in die *Postcolonial Studies* und die aus den amerikanischen *Cultural Studies* importierten Identitätsdiskurse hinein und gestalten sie in manchen Ländern (in erster Linie in Großbritannien) heute entscheidend mit.

Spätestens seit Tariq Ramadans überaus erfolgreicher Veröffentlichung *To be a European Muslim* im Jahr 1999 wurde die Entwicklung, Bewerbung und Konjunktur *europäisch-islamischer Konzepte* und eines entsprechenden Selbstverständnisses in gebildeten Kreisen populär.¹⁶ Überraschend daran war zunächst, dass aus einem so heterogenen *Pool* (verschiedener Migrationsmotive, Herkunftsländer, lokalkultureller Varianten und unterschiedlicher Perspektiven auf den Islam), wie die *Neue Islamische Präsenz* ihn stellt, überhaupt ein gemeinsames Selbstverständnis entwickelt und beworben wird. Dieses Selbstverständnis bezieht sich mit Europa zudem auf einen sehr grob gefassten, auf der Alltagsebene eher abstrakt erscheinenden Raum, der recht unterschiedliche Gesellschaften und nationale Gesetzgebungen, verschiedene Praktiken von Säkularität (oder Laizität), Immigrationspolitiken und historische Verbindungen zu den Herkunftsländern (koloniale, militärische, wirtschaftliche oder keine) umfasst. Verschiedene Gründe sprechen dafür, diese Konzepte als europäisch-islamisch zu bezeichnen. Zunächst einmal entstehen sie nicht in einem von gesellschaftlicher Erfahrung und raum-zeitlichen Koordinaten entkoppelten Elfenbeinturm, der ausschließlich traditionell ausgebildeten islamischen Theologen und Rechtsgelehrten zugänglich wäre. Sondern sie entstehen vor dem konkreten Erfahrungshintergrund von Emigration (erste Generation) oder europäischer Sozialisation (Folgegenerationen) und in Reflexion auf die Lage sich als islamisch

¹⁵ N. C. Tiesler (2006) (Anm. 7), S. 100–122.

¹⁶ Vgl. T. Ramadan, *To be a European Muslim*, Leicester 1999.

verstehender Minderheiten im europäischen Kontext. Ihre Lage bleibt keineswegs unbeeinflusst vom Rückbezug auf die Herkunftsländer und internationale Ereignisse, Konflikte und Politiken. Letzteres zeigte sich immer wieder seit der Revolution in Iran 1979, später im Zuge der Rushdie-Affäre 1989, des Bosnienkonflikts und Irakkriegs Anfang der 1990er Jahre, des Israel-Palästina-Konflikts und im besonderen Maße seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 und seinen Folgen in der Macht der medialen Öffentlichkeit. Vor allem aber wird ihre Situation bestimmt von Fremdheitserfahrungen und massenmedial formierten Ressentiments, von den Chancen und Hoffnungen auf wirtschaftliche Prosperität, auf höhere Bildung und soziale Mobilität und/oder ihren Enttäuschungen, z. T. von sozialer Marginalisierung, den Grenzen und Möglichkeiten der Immigrations- und Integrationspolitiken. Jene, die europäisch-islamische Konzepte entwickeln, machen nicht alle diese Erfahrungen selbst, formulieren sie aber stellvertretend für andere gesellschaftliche Schichten.

Und sie formulieren sie, selbstverständlich auch koranisch geschult und mit teils zentralen Verweisen auf islamische Kategorien (die in neuer Interpretation erscheinen), in einer säkularen Sprache. Die philosophische, historische, sozial- und politikwissenschaftliche Bildung sticht heraus. Intellektuell sozialisiert in einer säkularen Diskurssprache, die schon länger kein exklusiv „westliches“ Gut mehr ist, jedoch eine andere Sprache ist als jene der traditionellen, religiösen Autoritäten, wenden sie sich Fragen zu, die sich ihrer Ansicht nach der Mehrheit der Muslime in Europa stellen: „Wo sind wir? Wer sind wir? Wohin/wozu/zu wem gehören wir? Welche Identität ist die unsere?“¹⁷

Stichwort Identität

Mit ihrem wohl entscheidenden diskursiven Trend seit dem Ende des *short century* sind es somit die europäischen Sozialwissenschaften, die das Zauberwort der Vereinheitlichung liefern: „kollektive Identität“. Die Suche nach „kollektiven Identitäten“ ist zentral in den aktuell dominanten Diskursen von Multikulturalismus bis zu Transnationalität, in denen u. a. die Auseinandersetzungen von gesell-

schaftlichen Mehr- und Minderheiten verhandelt werden und auch Perspektiven für die Untersuchung von Muslimen gewonnen wurden. Seit dem Ende des Kalten Krieges geraten die bekannten Kategorien kollektiver Subjektivität — wie z. B. Volk, Nation, Gruppe, Klasse — stark in Bewegung und bringen viele offene Fragen für die Sozialwissenschaftler, die sich mit Phänomenen sozialer Akteure und Bewegungen beschäftigen, in denen die Suche nach einem historischen Sinn in postmaterialen Bedingungen insbesondere für die Mittelschichten in den Mittelpunkt zu rücken scheint.

In seinem erwähnten derzeitigen Hauptwerk formuliert und bewirbt Ramadan ein neues Selbstverständnis, eine „europäisch-islamische Identität“. Eine seiner prominentesten Rollen ist die des Identitätspolitikers. Unter demselben Stichwort formuliert er Lösungen, die es jungen Europäern mit muslimischem Hintergrund erlauben, islamischer zu werden, ohne dabei weniger europäisch sein zu müssen. Obwohl es eine essentielle, kollektive muslimische oder europäische oder islamisch-europäische Identität im ursprünglichen Sinne der Kategorie nicht gibt, hat sie, wie auch immer konstruiert, eine objektive Wirkungsmacht. Wer sich auf dem Feld *Muslims in Europa* bewegt, muss mit den Proklamationen „christlicher, westlicher, säkularer, muslimischer oder islamischer Identitäten“ umgehen. Dabei handelt es sich nicht um Identitäten, sondern um Identitätspolitikern bzw. „politics of identification“, die versuchen, gemeinsame Interessenlagen zu formulieren. Die entsprechenden Konzepte mögen, wie Ramadans, emanzipatorisch klingen und für Integration und eine harmonische Zusammenführung „europäischer“ und „islamischer Grundsätze“ stimmen. Als analytische Kategorie jedoch, erweist sich der „verbale Container Identität“¹⁸ als unbrauchbar. Wenn von „islamischer“ oder „europäisch-islamischer Identität“ gesprochen wird, so ist dies kein Zeugnis oder Gütesiegel islamischer Religiosität im europäischen Kontext, sondern es handelt sich dabei um eine empirisch kaum prüfbare Vereinheitlichung auf der Basis einer

¹⁷ Vgl. ebd., S. viii.

¹⁸ D. Claussen, Wer ist das Volk? Kritik einer Begriffsverwirrung: Nation, Volk, Ethnos, Kultur, etc., in: E. Kürlat-Ahlers/D. Tan/H.-P. Waldhoff (Hrsg.), Globalisierung, Migration und Multikulturalität, Frankfurt/M. 1999, S. 247-255, hier S. 253.

säkularen Diskurssprache, die in westlichen *academies* produziert wird.

Fazit und Schlussbemerkungen

In der Retrospektive wird deutlich, dass der Beginn jener Entwicklung, die später zur Sichtbarkeit und gesellschaftlichen Relevanz einer *Neuen Islamischen Präsenz* in Europa führte, eindeutig schon in der Integration muslimischer Studenten an den Universitäten und Fachhochschulen europäischer Metropolen lag. Es waren einzelne, junge Männer aus wohl situierten Familien, von großstädtischer Sozialisation und säkularer Bildung, die vor der Dekolonisierung zu Bildungszwecken (zumeist) in die *Mutterländer* wie Frankreich, Großbritannien oder Portugal gegangen waren. Sie studierten vornehmlich technische und naturwissenschaftliche Fächer, und später sollte ihnen in vielen Fällen der ersten Gemeindegründungen die Schlüsselrolle zukommen. Während dieser Wirkungsphase der „ersten Generation“ handelte es sich um einzelne Integrationsfiguren und Anerkennungspolitiker, die — oft mit Unterstützung der Kirchen — sich in ihrem jeweiligen Land um die Ausbildung einer zuvor nicht vorhandenen religiös-kulturellen Infrastruktur (Gebetsräume, Moscheevereine) bemühten.⁸

Heute begegnen wir immer mehr sozial- und politikwissenschaftlich ausgebildeten Networkern und Identitätspolitikern, die sich auf europäischer, internationaler und virtueller Ebene austauschen: Sie gründen u. a. Studenten- oder *Humanitarian Aid*-Organisationen, engagieren sich z. T. im *European Social Forum*, für internationale Menschenrechte, z. B. gegen saudische oder U.S.-amerikanische und für Frauenpolitik, sind oft einer linken, säkularisierten Mittelschicht verbunden, richten *Muslim Brainstorming Sessions*, Musik- und Empowerment-Veranstaltungen aus, installieren Internetseiten und Chatrooms und diskutieren dort u. a. auch The-

¹¹⁹ Zu den auf europäischer Ebene viel rezipierten Autoren der ersten Generation, die auch als Integrationsfiguren wirken und wirkten, sind sicherlich Smail Balic (Österreich), Mohammad Arkoun (Algerien, Frankreich, USA), Mohammad Anwar (Großbritannien), M. S. Abdullah (Deutschland) und Valy Süleyman Mamede (Portugal) zu zählen. Ein weiterer Autor dieser Generation, der aber in erster Linie in akademischen Zusammenhängen auftritt, ist Khalid Durán (Marokko, Spanien, Deutschland, USA).

men wie Homosexualität oder moderne Nationen-Theorien anlässlich einer Fußballweltmeisterschaft.

Mit dem Heranwachsen der zweiten Generation, bei der es sich mehrheitlich um europäische Staatsbürger handelt, welche die europäischen Bildungssysteme durchlaufen haben, nahm der Anteil an gebildeten (proto-) Mittelschichten innerhalb jener Bevölkerung zu, die auf Migration zurückblickte und die einen anderen Background hatte als die Mehrheitsgesellschaft. Die Kinder der Einwanderer erreichten das Universitätsalter kurz vor und nach 1989 und wuchsen dort in die Identitätsdiskurse hinein, die nach 1989 in den europäischen Sozialwissenschaften zunehmend an Popularität gewannen und seither zentral erscheinen. Heterogenität war das Grundcharakteristikum der NIP, bevor die Identitätsdiskurse in den europäischen Migrationsdiskursen und britischen *Postcolonial Studies* auf fruchtbaren Boden fielen. Neue gesellschaftliche Bedingungen eröffnen sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit für neue Konzepte: Eine der am heißesten diskutierten Fragen in (europäisch-) muslimischen Diskussionszusammenhängen seit spätestens Anfang der 1990er Jahre zielt auf die Definition muslimischer Subjektivität, also auf ein kollektives Selbstverständnis von „Muslim-sein“.²⁰ Die entsprechenden Diskussionen nehmen nicht nur die Lage internationaler Beziehungen und Migration in den Blick, sondern basieren in unserem Fall auf den Erfahrungen im europäischen Kontext. Sie markierten nicht den Anfang der jungen Geschichte der Neuen Islamischen Präsenz in Europa, sondern wuchsen zusammen mit einer zweiten Generation, die ihren Aufenthalt nicht als temporär ansah, sondern hier geboren und aufgewachsen ist. Aus dem Entstehungszusammenhang solcher neuen europäisch-islamischen Konzepte ist die säkulare Diskurssprache nicht wegzudenken, denn ihre Autoren sind in den Institutionen ausgebildet, in denen diese intellektuellen Werkzeuge vermittelt werden. Sie sind größtenteils aber auch religiös gebildet und wirken in ihren *communities*.

^{F⁰} Im Englischen „Muslimness“, vgl. S. Sayyid, *Beyond Westphalia: Nations and Diasporas – the Case of the Muslim Umma*, in: B. Hesse (Ed.), *Un/settled Multiculturalisms*, London 2000, S. 33–50.

In der Integration der aktuellen Diskurs-sprachen in solche „europäisch-muslimischen“ Konzepte und *community politics* wird der Wandel von traditioneller Religion zu modernen Ansätzen erkennbar. Als traditionell kann hier die ritualistische religiöse Praxis bezeichnet werden – religiöses Wissen, das mündlich weitergegeben wird, ohne reflexive Auseinandersetzung mit der Schrift, zu der nur die Eliten Zugang hatten. Der Schlüssel des Wandels liegt in säkularer Bildung. Eine Generation, welche die europäischen Bildungssysteme durchlaufen hat, entwickelt eine andere Perspektive auf ihre Religion oder jene ihrer Eltern. Mit anderen Werkzeugen und Zugang zur Schrift tritt diese auch in ein anderes, nämlich herausfordernderes Verhältnis zu den traditionellen religiösen Autoritäten. Das zunächst aus den Herkunftsländern importierte religiöse Personal konnte die Fragen junger Muslime, die sich in einem neuen Kontext stellten, nicht beantworten. An die Stelle der alten Gemeindeleiter tritt bald (bzw. trat bereits) eine neue Generation – eine Generation, die in Europa aufgewachsen und zu Hause ist. Säkulare Bildung, Kommunikationswege, Organisationsformen, Alltagsbedingungen, politische Strategien, die Sozialisation und auch Exklusionserfahrungen in europäischen Gesellschaften und die Integration neuer Diskurs-sprachen in muslimische Debatten deuten auf zwei Tendenzen:

Einerseits auf die *Europäisierung des Islam* und andererseits auf die *Islamisierung von Europäerinnen* mit muslimischem Hintergrund. Konträr auf den ersten Blick, können diese Diagnosen zu einem analytischen Instrument werden, wenn sie als eine Tendenz gedacht werden – als Tendenz zur Vereinheitlichung. Aus dieser Perspektive wird deutlich: Die Entwicklungsgeschichte der NIP wird ebenso wie der Entstehungszusammenhang dieser neuen islamisch-europäischen Konzepte vorwiegend von internationaler Erfahrung und den hiesigen gesellschaftlichen Bedingungen bestimmt. Der „Islam im heutigen Europa“ ist ein modernes, translokal bestimmtes, europäisches Phänomen.

Danja Bergmann

Bioethik und die Scharia

Ein drei Tage alter Embryo ist kleiner als der Punkt am Ende dieses Satzes. Dennoch kann er mittels bildgebender Diagnostik sichtbar gemacht werden. Moderne Medizintechnik eröffnet dem Betrachter faszinierende Einblicke in die Entfaltung des menschlichen Lebens in seinen Anfängen und nach planvollem Muster. Doch die technisch gewachsene Transparenz des Körpers und der sich darin abspielenden Prozesse gibt nicht nur Anlass zu Beifall spendender Bewunderung. Sie geht Hand in Hand mit einer bedrohlichen Verfügbarkeit des Menschen, die sich je nach Tagesaktualität der Feuilletons in Metaphern wie Schöpfungseingriff, Überschreitung des Rubikons oder prometheische Hybris niederschlägt und die ihren Schatten auf die alte Frage wirft, wann der Mensch beginnt, ein Mensch zu sein.

Danja Bergmann

M.A., geb. 1973; Studium der Vergleichenden Religionswissenschaft, Islamwissenschaft und Politischen Wissenschaft, Redakteurin der Monatszeitschrift *Die Politische Meinung*, Rathausallee 12, 53757 St. Augustin. danja.bergmann@kas.de

Hierzulande verlaufen die bioethischen Konfliktlinien im Kontext von hellenistisch-christlich geprägten Wertvorstellungen. Biomedizinische Methoden wie künstliche Befruchtung, Klontechnik und Stammzellforschung rühren an Grenzziehungen des menschlichen Lebens und erschüttern traditionelle Wertübereinkünfte, in deren Zentrum die Idee der Menschenwürde steht. Der Rekurs auf diesen Argumentationsmittelpunkt bringt letztlich auch das nicht-religiöse Selbstverständnis an die kulturhistorisch gewachsenen Grenzen seines säkularen Selbst. Doch gilt es, den Blick auch über den eigenen kulturellen Tellerrand hinaus zu werfen und nach bioethischen Auseinandersetzungen außerhalb des christlichen oder christlich geprägten säkularen Selbstverständnisses zu fragen. Denn die rapide Verbreitung biomedizinischer Technologien rund um den Globus hat bioethische Diskurse in allen Kulturkreisen in Gang gebracht und