

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

20/2005 · 17. Mai 2005



Muslimen in Europa

Emanuel Richter

Die Einbürgerung des Islams

Rainer Brunner

Zwischen Laizismus und Scharia

Jytte Klausen

Europas neue muslimische Elite

Sabine Schiffer

Der Islam in deutschen Medien

Editorial

Etwa 15 Millionen Bürgerinnen und Bürger muslimischen Glaubens leben in der Europäischen Union. Daraus ergeben sich neue Anforderungen an die Gesellschaften. Die Problematik einer muslimischen Identität im säkularen bzw. christlich geprägten Umfeld wurde exemplarisch deutlich, als das Bundesverwaltungsgericht das Kopftuchverbot für muslimische Lehrerinnen bestätigte.

Dass zwischen der Religion und islamistischer Ideologie unterschieden werden muss, ist eine Binsenweisheit. Doch was ist gemeint, wenn von „dem“ Islam gesprochen wird? Wen vertreten die Dachverbände der organisierten Muslime? In Frankreich beispielsweise besuchen nur fünf Prozent der Muslime wöchentlich die Moschee. Gibt es einen säkularen „Euro-Islam“?

Zur „Einbürgerung des Islams“ in Europa gehören ein staatlicher, in der Landessprache abgehaltener islamischer Religionsunterricht und die Ausbildung von muslimischen Theologen an Universitäten, wie es viele europäische Muslime seit langem fordern. Andererseits muss staatlicherseits die Bereitschaft von Muslimen zur Integration vorausgesetzt werden können. Die Chancen auf Partizipation und Integration hängen nicht zuletzt vom rechtlichen Status der Einwanderer und ihrer hier geborenen Nachkommen ab. In Deutschland hat das Zuwanderungsgesetz ein Mindestangebot an Integrationsmaßnahmen festgelegt.

Den rund dreieinhalb Millionen Muslimen in Deutschland ist von der politischen Bildung bisher wenig Beachtung geschenkt worden. Im Juni 2004 ist daher unter Mitwirkung der Bundeszentrale für politische Bildung in Berlin die Muslimische Akademie gegründet worden, um die Partizipation von Muslimen zu fördern und ein unabhängiges Forum für den inter- und intrareligiösen Dialog anzubieten.

Hans-Georg Golz

Emanuel Richter

Die Einbürgerung des Islams

Essay

Die Nationalstaaten in Europa zehren seit Mitte des 17. Jahrhunderts von der Fiktion, dass sich in ihnen Gesellschaft, Territorium und Staatsgewalt harmonisch und homogen zusammenfügen. Seit dem Westfälischen Frieden hat sich ein beharrliches Selbstbild der westlichen Europäer festgesetzt: Die Bürger sind durch ihre kulturelle Zusammengehörigkeit zu einer nationalen Gemeinschaft verbunden, und die Grenzen des Territorialstaats entsprechen den

Emanuel Richter

Dr. phil., geb. 1953; Professor für „Politische Systeme“ am Institut für Politische Wissenschaft der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule (RWTH) Aachen. Ahornstraße 55, 52074 Aachen. erichter@ipw.rwth-aachen.de

ethnischen Scheidelinien benachbarter Völker. Karl W. Deutsch hat diese Vorstellung einmal ironisch zugespitzt: „Eine Nation ist ein Volk in Besitz eines Staates.“¹

Der Traum von der nationalen Einheit ist in Deutschland besonders stark ausgeprägt. Dieses Land hat über lange historische Zeiträume hinweg um seine Konturen als Nationalstaat gerungen und gilt im Vergleich zu europäischen Nachbarländern bis heute als „verspätete Nation“ – verspätet übrigens auch in Hinblick auf die demokratische Legitimation ihrer wechselhaften politischen Gestalt.² Allen nationalen Sehnsüchten, Mythen und Visionen im westeuropäischen Raum bleibt jedoch nüchtern entgegenzuhalten: Die Gesellschaften, die in den modernen Territorialstaaten in Europa zusammenleben, sind keine homogenen Gebilde. Die Völker waren immer schon vielgliedriger und disparater, als es die Idee der nationalen Einheit suggeriert. Die Bürgerinnen und Bürger der Staaten Europas bleiben in Hinblick auf ihren rechtlichen und sozialen Status, auf ihre politische und kulturelle Identität, auf ihre ethnische und religiöse Zugehörigkeit verschiedenartig. Diesen Befund

gilt es, als Einsicht von historischer Tragweite zu akzeptieren – in Europa, und besonders in Deutschland.

Freilich lässt sich eine wechselhafte Dynamik im Hinblick auf den Zusammenhalt der nationalen Gesellschaften erkennen. Seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts breitet sich eine Welle wachsender sozialer und kultureller Heterogenität in den europäischen Nationalstaaten aus, die in eine weltweite Bewegung eingebettet ist: Das Stichwort lautet Migration. Verursacht von verschärften weltwirtschaftlichen Verteilungskämpfen, aber auch von vielen anderen Faktoren, strömen Arbeitssuchende und Flüchtlinge in die Industriestaaten der nördlichen Hemisphäre. Es ist gar die Rede von einer „neuen Völkerwanderung“³. Die eingesessenen Bürgerinnen und Bürger der europäischen Nationalstaaten erleben diese „Völkerwanderung“ als kollektive Erschütterung ihres bisherigen Zusammenhalts. Die alten, geschönten Selbstbilder von nationaler Homogenität zerbröckeln, neue tragfähige Identitäten sind nicht in Sicht. Die Aussicht, man könnte ein „Einwanderungsland“ werden oder gar schon eines sein, führt zu angstvoller Realitätsverleugnung oder zu panischen Abwehrreaktionen. Die Indizien sind scheinheilige Platitüden über den nationalen Zusammenhalt und plumpe Reflexe einer verschärften Fremdenfeindlichkeit.

Weil Religionen im Allgemeinen und die monotheistischen Glaubenssysteme im Besonderen viel zur gesellschaftlichen Integration beitragen, machen sich die Ressentiments gegenüber der wachsenden Migration vor allem am religiösen Bekenntnis derjenigen fest, die in die vermeintlich fest gefügten nationalen Gesellschaften vordringen. Viele der hinzugekommenen ausländischen Staatsbürger, der Arbeitssuchenden, Asylbewerber oder Flüchtlinge stammen aus muslimisch bestimmten Kulturen. Deshalb wird der Islam zur weltanschaulichen und vor allem kultu-

¹ Karl W. Deutsch, *Nationenbildung – Nationalstaat – Integration*, Düsseldorf 1972, S. 204.

² Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt/M. 1982.

³ Alf Mintzel, *Multikulturelle Gesellschaften in Europa und Nordamerika. Konzepte, Streitfragen, Analysen*, Befunde, Passau 1997, S. 95.

rellen Herausforderung der christlich geprägten „Nationen“ stilisiert – wobei das in Europa noch immer marginalisierte Judentum zwischen alle Fronten gerät und sich einem beschämenden Antisemitismus von beiden Seiten ausgesetzt sieht. Der Antagonismus zwischen Christentum und Islam spült alte Überlieferungen und kollektive Traumata von kriegerisch ausgetragenen Glaubenskämpfen in Europa ins öffentliche Bewusstsein – symbolisiert im historischen Menetekel der „Türken vor Wien“.

Der kulturelle Glaubensgegensatz wird angestachelt durch eine Reihe von fatalen Entwicklungen und globalen Verkettungen. Ein islamistischer Fundamentalismus, der den Kulturkampf gegen die dekadente christliche – und kapitalistische – Welt ausgerufen hat, gewinnt in vielen Regionen an Bedeutung; der transnational agierende Terrorismus bauscht die Glaubensgegensätze zu kriegerischen Frontlinien auf; politisch und kulturell motivierte Morde – wie der spektakuläre „Ritualmord“ an Theo van Gogh in den Niederlanden im November vergangenen Jahres – bekunden die Bereitschaft zum schrankenlosen religiösen Fanatismus.

Diese fatalen Rahmenbedingungen heizen umgekehrt pauschale Ressentiments gegenüber andersgläubigen Migranten im eigenen Land bis zur offenen Ausgrenzung oder gar zum Ruf nach Vertreibung an.¹⁴ Das Bekenntnis zum Islam wird zum „Ausschlusskriterium“ gesellschaftlicher Integration – und spiegelt sich übrigens in den fast unüberwindlichen Hürden für die Türkei wider, den Anschluss an das als „christlich“ deklarierte System der supranationalen europäischen Kooperation zu erlangen. Verfolgungswahn breitet sich auf beiden Seiten aus. Ein so harmloses Identitätsmerkmal wie der symbolische Ausdruck, den man einer Kopfbedeckung verleiht, spitzt sich in einem Anfall von Hysterie in vielen europäischen Gesellschaften zum skurrilen Symbol eines erbitterten Glaubensstreits zu. Deutlich zeichnet sich die Tendenz ab: Die Integration von Muslimen in die europäischen Gesellschaften scheint zu misslingen.

¹⁴ Vgl. Mehmet Mihri Özdoğan, Das rauschhafte Ende von Multikulti, in: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, (2005) 2, S. 6.

„Parallelgesellschaften“ und „Leitkultur“

Die europäischen Gesellschaften reagieren auf die kulturellen und politischen Herausforderungen reflexartig mit verschärftem Anpassungsdruck. In Deutschland ist warnend von „Parallelgesellschaften“, fordernd von „Leitkultur“ die Rede. Die beschworene Bedrohung durch muslimische „Parallelgesellschaften“ ist völlig übertrieben, weil der Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung in Deutschland gerade drei Prozent beträgt. Die Größenverhältnisse entsprechen in keiner Weise dem suggestiven Bild von gleichrangigen „Parallelen“. Um den Erklärungswert der vielfach reklamierten „Leitkultur“ steht es nicht besser. In völlig unkritischer Selbstgewissheit wird eine Homogenität kultureller Merkmale veranschlagt, die angeblich inhaltsfeste Integrationsnormen liefern und klare Vorgaben für eine erfolgreiche Assimilation bereithalten.

Diese „Leitkultur“ entpuppt sich bei näherem Hinsehen als unglaubliche Suggestion eines vorhandenen, ausgefeilten Katalogs an Verhaltensregeln, der einem von der angemessenen, an die Gepflogenheiten des „Gastlandes“ angepassten Form der Religionsausübung über die Vorschriften der in der fremden Kultur üblichen Zubereitung von Speisen bis hin zur allgemein verbindlichen Kleiderordnung detaillierte Maßregeln zum Konformismus an die Hand geben soll. Dass es diese „Leitkultur“ nicht gibt, ist die eine Einsicht; dass sie dennoch eine wichtige instrumentelle Funktion übernimmt, ist die andere. Das Ziel der Gastgeber scheint die Identitätsverleugnung der Zuwanderer zu sein und der Zwang zu einem derart tiefen Eintauchen in die „Kultur“ des Einwanderungslandes, dass man bis zur eigenen Unkenntlichkeit in der fremden Lebensform versinkt – Assimilation ohne Rückstände.

Bedenkliche Übergänge von provokativen tagespolitischen Floskeln zum denunziatorischen Umgang mit Modellen gesellschaftlicher Integration werden dort erkennbar, wo hämisch das Scheitern der „multikulturellen Gesellschaft“ verkündet wird. Ein solcher Grabgesang ist nicht mehr nur Ausdruck gereizter politischer Launenhaftigkeit, er ist das Symptom einer pseudowissenschaftlichen Integrationsverweigerung und einer infamen

Missdeutung von Identitätskonzepten. Die proklamierte Beendigung des „multikulturellen Experiments“ dient der pauschalen Diffamierung jener gesellschaftlichen Modelle und politischen Bewegungen, die sich seit langem an der Realisierung eines friedlichen kulturellen Miteinanders versuchen. Angesichts der angeheizten politischen Stimmungslage wird es nicht gelingen, gegen die polemische Simplifizierung des „Multikulturalismus“ anzugehen. Aber man kann an dieser Stelle mit rationalen Argumenten gegen die Verballhornung eines plausiblen Modells von kultureller Koexistenz intervenieren. Ich will mit einigen Hinweisen und Erläuterungen Vorstöße zu einer solchen Richtigstellung unternehmen.

Der Begriff der „Multikulturalität“ ist nicht lediglich ein abgeschmacktes politisches Schlagwort. Er verbindet sich vielmehr mit einem durchdachten Konzept von kultureller Identität und politischer Koexistenz. Die meisten Hilfen zu seinem Verständnis erfahren wir von Sozialwissenschaftlern aus jenen Ländern und Regionen, in denen die Einwanderung und die Koexistenz unterschiedlicher Gruppenzusammengehörigkeiten seit langem ein vertrautes Phänomen darstellen. Die amerikanische Politikwissenschaftlerin Seyla Benhabib hat einige der gängigen Theorien des Multikulturalismus zu einer überzeugenden Synthese zusammengeführt, die den in dieser Hinsicht unerfahrenen Gesellschaften in Westeuropa weiterhelfen kann und das Potenzial hat, einer apodiktischen Disqualifizierung entgegenzuwirken.¹⁵ Das, was wir im Alltagsverständnis unter der „Kultur“ einer Gesellschaft zusammenfassen, nämlich Traditionen, Werte, eingespielte Handlungsmuster und Verhaltensnormen, ist keineswegs ein unveränderlicher kollektiver Besitzstand. Insofern ist auch die Eigenart einer Kultur gegenüber einer anderen kein festgefügtes, aller Wandlung entthobenes Merkmal, das bestandsfähige Unterscheidungskriterien an die Hand gibt. Kultur ist vielmehr die Praxis einer kollektiven Ein-

übung von Handlungsmustern und die kontinuierlich revidierte Verständigung über die Kohärenzmerkmale eines Kollektivs – Kultur ist konstruktivistisch. Kollektive Identität wird immer wieder neu geschaffen. Das gilt für kleine ethnische Gruppierungen, für nationale Kulturen, für Glaubensgemeinschaften. Kultur ist der einem ständigen Wandel unterliegende kollektive Umgang mit Traditionen, Bräuchen, Riten, Symbolen und Normen. Kulturelle Konturen bleiben daher weich und wechselhaft.

Republikanisches Ethos

Was die Inklusionsmerkmale der einen Kultur sind und welche Kriterien des Ausschlusses es gegenüber einer anderen geben kann, sollte dementsprechend ein Produkt der Verständigung aller sein, die sich gezielt oder zufällig zu einer kollektiven Lebensform zusammensuchen. Die Verständigung darüber, welches die exklusiven kulturellen Merkmale sein sollen, muss unter dem Dach einer Besinnung auf das republikanische Ethos des Zusammenlebens stattfinden: Wer betreibt mit wem in welchem Rahmen die kollektive Lebensbewältigung?

Aus dieser Selbstvergewisserung geht die Bestimmung jener Gemeinschaft hervor, in der die Individuen kooperieren, in der sie die Räume und Grenzen ihrer Interaktion bestimmen, auf deren Basis sie die Merkmale politischer Kohärenz festlegen und Kriterien für die Zugehörigkeit oder für den Ausschluss formulieren.¹⁶ Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat diese Form der kollektiven Selbstfindung auf der Basis von gegenseitigem Respekt als „prozedurale Republik“ bezeichnet.¹⁷ Die Kultur erwächst aus einer Praxis der Begegnung, die in der Demokratietheorie „Deliberation“ genannt wird: Alle diejenigen, die in eine öffentliche Interaktion miteinander eintreten und von einem gemeinsamen Regelungsbedarf betroffen sind, müssen die größtmöglichen Chancen erhalten, ihre Standpunkte einzubringen, im Austausch untereinander die gegenläufig-

¹⁵ Vgl. Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton–Oxford 2002. Vgl. auch die durch das Buch ausgelöste Kontroverse: David Peritz, *Toward a Deliberative and Democratic Response to Multicultural Politics: Post-Rawlsian Reflections on Benhabib's The Claims of Culture*, in: *Constellations*, 11 (2004) 2, S. 266–290; sowie Seyla Benhabib, *On Culture, Public Reason, and Deliberation: Response to Pinsky and Peritz*, ebd., S. 290–299.

¹⁶ Vgl. Emanuel Richter, *Republikanische Politik. Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, Reinbek 2004.

¹⁷ Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, S. 41.

gen Interessen und Überzeugungen abzuwägen und durch die offene und öffentliche Beratung einen politischen Konsens zu erarbeiten. Benhabib zählt drei kulturrelevante Kernbestandteile eines solchen demokratischen Verfahrens auf: die wechselseitige Gleichheit der Beratungspartner, die nicht an den Rang kultureller Identitäten gebunden ist; das Recht der „Selbstzuordnung“, das einem die Möglichkeit des völlig freien Umgangs mit den unfreiwillig erworbenen Kulturmerkmalen (z. B. ethnische Herkunft, Religionszugehörigkeit) eröffnet; die individuelle Freiheit der Annahme oder Verweigerung von kulturellen Gruppenbindungen.¹⁸

Wer diese republikanischen Einsichten ernst nimmt, ist darum bemüht, sich der ständigen Wandlungen von Interaktionskontexten und der Rahmenordnungen des politischen Kollektivs immer wieder neu zu versichern. Für die Kohärenz einer „Kultur“ bedeutet das: Alle Individuen und Gruppen, die von außen friedlich und freiwillig mit der bisher als „eigenständiger“ Kulturraum verstandenen Interaktionsgemeinschaft in Berührung kommen, sind an diesem Prozess der permanenten kulturellen Selbstfindung zu beteiligen. Das ist nicht nur ein Gebot des partizipativen Gehalts im republikanischen Ethos, sondern auch das sicherste Mittel, die erforderliche Integration zu erreichen. Der integrative Kulturdialog verringert die Gefühle und Ressentiments der Fremdheit auf Seiten der Kulturträger wie der Kulturaspiranten und hilft, aktive wie passive Ausgrenzung zu vermeiden. In diesem Prozess der öffentlichen Konstituierung von kultureller Identität lassen sich auch die Reflexe der Abwehr gegen das Fremde entlarven und ihre Auflösung in die Wege leiten. So lassen sich Sonderbedürfnisse von ethnischen Minderheiten oder Glaubensgemeinschaften kritisch debattieren und im Verfahren der Deliberation daraufhin prüfen, ob ihre Befriedigung gewährt oder verwehrt werden soll und kann. Es lassen sich Regeln für eine pluralistische Koexistenz eigensinniger Gruppierungen unter dem Dach eines nationalen – oder regionalen, vielleicht auch transnationalen – Zusammenhalts erarbeiten.

Wenn der fragwürdige Begriff der „Leitkultur“ irgendeinen ernsthaften Sinngehalt haben könnte, dann allenfalls den der allgemeinen

„Anleitung“ zur kommunikativen und deliberativen Praxis, in der erst die Regeln der kulturellen Koexistenz und die Inklusions- wie Exklusionsmerkmale erarbeitet werden. Eine derartige Leitkultur wäre inhaltsoffen und nur dort beschränkt, wo die Normen des Rechtsstaats missachtet werden – die ja ihrerseits als das Ergebnis einer ideellen oder sogar faktischen „Beratung“ der betroffenen Bürgerinnen und Bürger betrachtet werden sollten. In republikanischem Verständnis kann die Selbstfindung einer Kultur also nicht mit der prinzipiellen Verweigerung von Teilnahme einhergehen. Ebenso wenig ergibt die rigide Norm der zwanghaften Anpassungsbereitschaft aller Fremden einen Sinn.

Nur im Lichte dieses republikanischen Ethos entfaltet der Begriff der „Multikulturalität“ Plausibilität. Multikulturalität meint nicht die berührungslose Koexistenz von in sich geschlossenen Kulturkreisen, die sich in gegenseitiger Ignoranz tolerieren. Sie bezeichnet vielmehr den Prozess eines Diskurses unter gruppenspezifischen Interaktionspartnern, der zur beständigen Revision und gegebenenfalls zur Neuordnung von kulturellen Gruppenzugehörigkeiten führt. Multikulturalität wird zum veränderlichen Aggregatzustand der öffentlichen Debatte über die Formen und Regeln der kulturellen Koexistenz.

Öffnung zum Kulturdiskurs

Dieses Konzept von Multikulturalität lässt sich produktiv in die gegenwärtigen Konfliktlagen einspeisen. Muslime, die frauenfeindliche Dogmen predigen und für diese geschlechtsspezifische Verweigerung des Kulturdialogs Akzeptanz erwarten, verfehlen den multikulturellen Sinngehalt – und verletzen obendrein Rechtsnormen, die mit gutem Grund als Rahmenordnungen von kultureller Selbstfindung fungieren. Alle europäischen Verfassungen garantieren die freie Religionsausübung, aber eben auch die Wahrung menschlicher Würde unabhängig vom Glaubensbekenntnis – also für Frau und Mann, im Islam wie im Christentum. Doch auch Christen verfehlen die multikulturellen Koexistenzregeln, wenn sie einer Glaubensgemeinschaft wie dem Islam pauschal soviel Eigensinnigkeit und Radikalität unterstellen, dass sie von christlicher Seite aus keine Dialogbereitschaft aufbringen müssen.

¹⁸ Vgl. S. Benhabib, *The Claims* (Anm. 5), S. 19f.

Kultur lebt nicht von der Ausgrenzung, sondern von der Öffnung zum Diskurs. Wenn aus dem Vorderen Orient nach Westeuropa eingewanderte Muslime aufgrund ihrer sozialen Stellung oftmals keine Übung im kulturellen Debattieren mitbringen, muss man sie ihnen vermitteln. Artikulationsfähigkeit in der öffentlichen Beratung ist die Voraussetzung seitens der Beteiligten wie seitens der Institutionen, in denen der Kulturdialog stattfinden soll. Die eigene Stimme erlangt man natürlich zunächst durch Sprachkompetenz. Darauf weisen Politiker aller Couleur in allen Sprachgemeinschaften hin. Die Eingewanderten müssen die Landessprache erlernen, um an den Diskursen teilnehmen zu können.

Aber die notwendige Öffnung zum Diskurs reicht viel tiefer. Es geht um eine allgemeine Ermächtigung zur Artikulation seitens der integrierenden Kollektive. Auf dieses Erfordernis zielte die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Marieluise Beck, als sie dazu aufrief, „den Islam einzubürgern“ und dazu 20 Handlungsvorschläge vorlegte.⁹ Es geht ihr konsequent zunächst um einen über die christliche Glaubensgemeinschaft hinweg geöffneten Kulturdiskurs, nämlich um eine „Politik der Anerkennung, die den Islam als gleichberechtigte Religion akzeptiert und Muslime rechtlich und politisch integriert“. Muslime müssen als Teilnehmer des kollektiven Lebens in den westeuropäischen Nationalstaaten endlich zu Dialogpartnern eines erweiterten kulturellen Selbstverständnisses aufrücken. Diese nachholende Profilierung des Islams als Element der westeuropäischen Kultur hält Beck keineswegs davon ab, gleichzeitig für ein entschlossenes Vorgehen gegen „islamistische Bestrebungen“ zu plädieren, die sich ihrerseits der diskursiven Konturierung von Kultur verweigern. Sie plädiert dafür, die „streitbare Auseinandersetzung mit allen religiös oder kulturell begründeten Vorstellungen von Ungleichheit und Unfreiheit in Teilen der muslimischen Bevölkerung und ihrer Organisationen“ zu suchen. Auch die Verfehlung gegenüber dem kulturellen Konstruktivismus kann nur mittels einer deliberativen Auseinandersetzung überzeugend entlarvt und behoben werden. Der

kulturelle Konstruktivismus fordert, dass im Rahmen des geltenden Rechts alle Fragen nach den tragenden Elementen des kulturellen Zusammenhalts erhoben werden dürfen, auch die nach bisher sakrosankten Formeln für Gruppenzugehörigkeiten – wie die Inhalte des Glaubens und die kollektive Ausübung des Glaubens.

Die gegenwärtigen öffentlichen Auseinandersetzungen in vielen west- und neuerdings auch osteuropäischen Staaten vermitteln noch nicht den Eindruck, als seien sie von dieser Einsicht in die Prinzipien kollektiver, dialogisch angelegter Selbstfindung geprägt. Man kann sie daher allenfalls vorübergehend als angstvolle Reflexe hinnehmen, die aus eigener Unsicherheit mit Ressentiments gegen Fremde reagieren. Solche Reflexe müssen jedoch unverzüglich durch eine intensive Einbindung in die Debatte über veränderte Werte, über neue Bedingungen von kultureller Koexistenz und über die Rahmenbedingungen von Integration überwunden werden. Die Prophezeiung eines „Kampfes der Kulturen“ jedenfalls wendet sich in destruktiver Überzeichnung gegen die prinzipielle Möglichkeit zur diskursiven Konstruktion von Kultur. Sie argumentiert affirmativ mit der unplausiblen Grundannahme, die kollektive Identitätsfindung brauche immer ein feindliches Gegenüber – das antagonistische „Andere“.¹⁰

Kulturelle Selbstfindung in republikanischem Verständnis geht vom genauen Gegenteil dieser Grundannahme aus: Sie lagert die produktive Begegnung mit dem Anderen der kulturellen Grenzziehung vor. Der dramatische Ausblick auf neue, religiös unterfütterte Kulturkämpfe ist daher entweder ein demagogischer Aufruf zur Verweigerung gegenüber diesem diskursiven Kulturverständnis, oder er stellt die phantasielose Unterschätzung jenes Potenzials zur friedfertigen Begegnung dar, das in dem Möglichkeitshorizont von kollektiver Interaktion und kultureller Selbstfindung immer schon angelegt ist – und das es erst noch auszuschöpfen gilt.

¹⁰ So etwa Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996, S. 20 f.

⁹ Marieluise Beck, *Den Islam einbürgern*, Presseerklärung vom 26. 1. 2005.

Rainer Brunner

Zwischen Laizismus und Scharia: Muslime in Europa

Die dauerhafte Präsenz von Muslimen in Westeuropa ist ein relativ junges Phänomen. War die erste Generation von Migrantinnen und Migranten vor einigen Jahrzehnten noch im Gefolge des Zusammen-

Rainer Brunner

Dr. phil., geb. 1964; Privatdozent für Islamwissenschaft am Orientalischen Seminar der Universität Freiburg; zzt. Member am Institute for Advanced Study, Princeton/USA. Orientalisches Seminar, Universität Freiburg, 79085 Freiburg i.Br. rainer.brunner@orient.uni-freiburg.de

bruchs der Kolonialreiche oder als so genannte Gastarbeiter gekommen, so hat sich das Bild heute grundlegend gewandelt. Neben einer wachsenden Zahl von europäischen Neumuslimen sind es vor allem die Nachkommen in der dritten oder gar vierten Generation, die dazu beigetragen haben. Die

Vorstellung, der Aufenthalt von Muslimen sei nur temporärer Natur, ist mithin obsolet.

Es ist daher nur konsequent, dass im Zuge dessen in den vergangenen Jahren auch auf Seiten der Muslime eine intensive Debatte über muslimische Identität im Westen in Gang gekommen ist. Dabei handelt es sich um eine Diskussion ohne geschichtliches Vorbild, denn für das klassische islamische Recht stellte sich die Frage nicht. Es war nicht vorgesehen, dass Muslime auf Dauer in einem nichtmuslimischen Land lebten; im Falle einer Eroberung muslimischen Territoriums durch Nichtmuslime hatten die Muslime, jedenfalls nach mehrheitlicher Meinung muslimischer Juristen, in den Herrschaftsbereich des Islams auszuwandern.¹

Dass eine solche Vorstellung keine Diskussionsgrundlage für das 21. Jahrhundert mehr sein kann, steht außer Frage. Es geht in der

Debatte daher auch weniger um die Frage, ob es für Muslime möglich ist, in Europa zu leben. Zwar existieren Splittergruppen und Extremisten, die das – häufig selbst hier lebend – kategorisch verneinen und vollständige Abschottung predigen.² Aber diese können, ungeachtet ihres eigenen Anspruchs, nicht als repräsentativ für die muslimische Gemeinde als Ganzes gelten. Für die große Mehrheit stellt sich vielmehr die Frage, wie es möglich ist, als europäische Muslime zu leben – und nicht als Muslime, die sich mehr oder minder zufällig in Europa aufhalten.

Das Problem wird dadurch zusätzlich kompliziert, dass es in der Hauptsache nicht um christlich-muslimische Beziehungen geht. Religion ist in Europa weitgehend säkularisiert und privatisiert, öffentliche Manifestationen erschöpfen sich zumeist im Symbolischen. Wie also kann eine stärker religiös definierte Weltsicht mit einer säkularen Umgebung in Übereinstimmung gebracht werden? Für zahllose Missverständnisse in der wechselseitigen Wahrnehmung spielt dieser Umstand eine wichtige Rolle. Kontroversen wie die, ob Muslimen das Schächten gestattet werden dürfe oder ob muslimische Lehrerinnen oder Schülerinnen das Kopftuch tragen dürfen, wurden in etlichen europäischen Ländern vor Gericht ausgetragen und sind nach wie vor in der Öffentlichkeit stark umstritten.³

¹ Vgl. Fritz Meier, Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern, in: *Der Islam*, 68 (1991), S. 65–86; allg. zum Islam im Westen: Yvonne Yazbek-Haddad/I. Qurqmaz, *Muslims in the West: a Select Bibliography*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 11 (2000), S. 5–49; Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg i. Br. 2002; Brigitte Maréchal u. a. (Hrsg.), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Leiden 2003.

² Vgl. Dominique Thomas, *Le Londonistan. La voix du djihad*, Paris 2003; Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*, Frankfurt/M. 2000.

³ Zum Kopftuchstreit in Deutschland vgl. Jens Jetzkowitz, Ein Symbol vor Gericht. Das Bundesverfassungsgericht entscheidet im Fall „Lehrerin mit Kopftuch“, in: www.spirita.de/ftp/f03-jetzkowitz.pdf; W. Shahid/P.S. van Koningsveld, *Muslim Dress in Europe: Debates on the Headscarf*, in: *Journal of Islamic Studies*, 16 (2005), S. 35–61; zum historischen Hintergrund vgl. Barbara Freyer-Stowasser, *The Hijab. How a Curtain Became an Institution and a Cultural Symbol*, in: A. Afsaruddin/A.H. Mathias Zahniser (Hrsg.),

Ein Fatwa-Rat für Europa

Unter den Muslimen fehlt es nicht an Wortmeldungen zum Thema, und nicht immer stammen sie von denen, die seit langem in Europa leben. Institutionen und einzelne Gelehrte aus den islamischen Kernländern versuchen, auf die Diskussion Einfluss zu nehmen. Das ist nichts Neues, denn die Islamische Weltliga ist bereits seit ihrer Gründung 1962 auf diesem Gebiet im Westen sehr aktiv.¹⁴

Der zurzeit vermutlich bekannteste Wortführer auf diesem Gebiet ist Yusuf al-Qaradawi, einer der einflussreichsten Theologen des zeitgenössischen Islams und eine Galionsfigur des modernen Islamismus, der auch im Internet präsent ist. Vor beinahe dreißig Jahren schrieb er ein schmales, aber vielbeachtetes Buch über die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft.¹⁵ Heute tritt der bald 80-Jährige zunehmend als juristische Autorität für Muslime in westlichen Gesellschaften auf. So veröffentlichte er 2001 im Auftrag der Islamischen Weltliga in Mekka ein Buch über die rechtlichen Aspekte islamischen Lebens im Westen. Qaradawi zielt darin auf eine Interpretation des islamischen Rechts ab, die auf die lokale Situation von Muslimen in Europa Rücksicht nimmt und zugleich die Bewahrung der Prinzipien der Scharia garantiert.¹⁶ Damit stellte er sich an die Spitze einer in den letzten Jahren entstandenen Literaturgattung im islamischen Recht, deren Autoren – häufig außerhalb Europas ansässig – die Schaffung eines spezifischen muslimischen Minderheitenrechts vor-

schlagen. Im Gegensatz zu seinem Buch über die Situation von Nichtmuslimen unter dem Islam hält sich Qaradawi hier nicht lange mit theologisch-juristischen oder historischen Exkursen auf, um die Überlegenheit und den Herrschaftsanspruch des Islams zu beweisen. Stattdessen konzentriert er sich auf Alltagsprobleme von Muslimen in einer andersgläubigen Umgebung. In erster Linie sind das familienrechtliche Bestimmungen sowie die Frage des Hauskaufs. Gerade Letztere ist vor dem Hintergrund des islamischen Zinsverbots einerseits und eines Bankenwesens, in dem Zinsen eine Selbstverständlichkeit sind, andererseits von zentraler Bedeutung.¹⁷

Auf europäischer Ebene bemüht sich seit einigen Jahren der Europäische Fatwa-Rat (*Majlis Uruba li-l-ifta' wa-l-buhuth*) um eine institutionalisierte Anwendung dieses Minderheitenrechts. Das 1997 gegründete Gremium, dessen Präsident Qaradawi ist, hat seinen Sitz in Dublin und besteht gemäß seiner Webseite aus 32 Mitgliedern, von denen 20 aus verschiedenen europäischen Ländern kommen.¹⁸ In den vergangenen Jahren ist der Rat mit mehreren Fatwa-Sammlungen in Erscheinung getreten, in denen es nicht mehr in erster Linie um althergebrachte Prinzipienreiterei geht, etwa ob ein Muslim überhaupt unter „Ungläubigen“ leben dürfe oder ob Glaubensabtrünnige zu töten seien. Im Vordergrund stehen Fragen eines islamgemäßen Lebens (was Speise- oder Kleidungsvorschriften einschließt), das Familienrecht und vor allem Aspekte vermögensrechtlicher Natur: Kreditkartennutzung, Spendenverwaltung, Zinsverbot.¹⁹

Auf seiner Webseite widmet der Fatwa-Rat den verstorbenen saudischen Muftis Ibn Baz und Muhammad al-'Uthaimin sowie deren klassischen Vorbildern Ibn Taimiya und Ibn Qayyim al-Jauziya große Aufmerksamkeit. Auch wenn das wahhabitische Regime in Saudi-Arabien offiziell nicht in Erscheinung tritt, zeigt sich darin doch die konservative Grundhaltung dieses Gremiums.

Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff, Winona Lake 1997, S. 87–104.

¹⁴ Vgl. Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990, S. 408 ff. Einflussnahme von außen ist per se noch nicht problematisch, jedenfalls solange man dem Vatikan dasselbe für die afrikanischen oder lateinamerikanischen Katholiken zugesteht.

¹⁵ Yusuf al-Qaradawi, *Ghayr al-muslimin fi l-mujtama' al-islami*, Kairo 1977; engl. Übers.: *Non-Muslims in the Islamic Society*, Indianapolis 1985; zu seiner Biographie siehe Janet Kursawe, in: *Orient*, 44 (2003), S. 523–530; vgl. ferner seine Website www.qaradawi.net.

¹⁶ Vgl. *Fi fiqh al-aqalliyat al-muslima. Hayat al-muslimin wasta al-mujtama'at al-ukhra*, Kairo 1422 (2001), S. 30 ff.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 87 ff., 154 ff.; vgl. dazu Alexandre Caeiro, *The Social Construction of Shari'a: Bank Interest, Home Purchase, and Islamic Norms in the West*, in: *Die Welt des Islams*, 44 (2004), S. 351–375.

¹⁸ Vgl. www.e-cfr.org/eng.

¹⁹ Vgl. A. Caeiro (Anm. 7); Mathias Rohe, *Ifta' in Europa*, in: H.G. Ebert/T. Hanstein (Hrsg.), *Beiträge zum islamischen Recht III*, Frankfurt/M. 2003, S. 33–53.

Für einen laizistischen Islam?

Auf der anderen Seite des Spektrums steht der in vielerlei Hinsicht radikalste Versuch seitens eines „offiziellen“ Vertreters von Muslimen in Europa, Islam und Säkularismus zusammenzubringen. Er stammt von Soheib Bencheikh, dem Mufti von Marseille. Der 1961 in der saudi-arabischen Hafenstadt Dschidda geborene Spross einer algerischen Gelehrtenfamilie studierte an der Azhar-Universität in Kairo und an der Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris und ist mit beiden Gesellschaften vertraut. 1998 publizierte er ein Buch mit dem provokanten Titel „Marianne et le Prophète“, in dem er nichts weniger fordert, als laizistisches Denken zum Eckpfeiler nicht nur des europäischen Islams zu machen. Es gehe, so Bencheikh, nicht um blinde Nachahmung westlicher Strukturen oder Lebensformen, sondern um eine Reform des Islams im Lichte der Erfordernisse der französischen Gesellschaft. Sein erklärtes Ziel ist die „harmonische Integration des Islams, und die Suche nach der Vereinbarkeit seiner ursprünglichen Botschaft mit der wohlverstandenen und klar definierten französischen *laïcité*“.¹⁰

Für Bencheikh ist Laizismus weder der Übergang zu einer rein rationalen und positivistischen Metaphysik noch der Kampf des Staates gegen alles Religiöse. Vielmehr sieht er als das Wesen des Laizismus die positive Neutralität des Staates den Gläubigen gegenüber sowie die juristische Garantie freier Glaubensentfaltung. Eben deshalb müsse dieses Konzept auch Muslimen offenstehen, da es Pluralismus fördere, totalitären Tendenzen entgegenwirke und insofern auch eine Schutzvorrichtung für den Islam darstelle, ihn beispielsweise gegen den saudischen Archaismus schütze.¹¹ Bencheikhs Verständnis von Moderne ist ein ganz und gar französisches und beruht darauf, den Laizismus als Privileg aufzufassen. Die Trennung von Religion und Politik sei unerlässlich, schreibt er, weil „der moderne Staat, der nach vernünftigen und nachvollziehbaren Kriterien funktionieren will, nicht die Kriterien der Religion zugrunde legen kann, deren Authentizität und Zweckmäßigkeit rational nicht beweisbar sind“.¹²

¹⁰ Soheib Bencheikh, *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*, Paris 2000², S. 14.

¹¹ Vgl. ebd., S. 57, 77.

¹² Ebd., S. 71.

Nirgends wird sein Bildersturm deutlicher als in der in Frankreich besonders heiklen Frage des Kopftuchs. Zwar sei dieses vom Koran vorgeschrieben, dennoch handle es sich nicht um ein religiöses Symbol, da der Islam jede Symbolik ablehne. Im Falle eines Konflikts zwischen einem Kleidungsstück und den Erfordernissen des Laizismus hätten grundsätzlich die Letzteren zu obsiegen. Schließlich gebe es angemessenere Formen, die moralische Integrität von Frauen zu bewahren: „Heute ist der Schleier der Muslimin in Frankreich die laizistische, freie und obligatorische Schule.“¹³

Bencheikhs Anliegen geht über diese unmittlerbaren Streitfragen hinaus. Auffallend hart geht er mit dem Erscheinungsbild der islamischen Theologie ins Gericht, die er für dringend reformbedürftig hält.¹⁴ Gerade von Europa ausgehend müssten die Muslime begreifen, dass sie eine Minderheit unter vielen sind, und eine entsprechende Minderheitentheologie mit den Schwerpunkten Menschenrechte, Glaubensfreiheit und Laizismus entwickeln, um nicht von der globalen Ordnung ausgeschlossen zu werden. Sein vordringlichstes Ziel ist daher die Schaffung eines theologischen und pädagogischen Forschungsinstituts in Frankreich. Von diesem Schritt verspricht er sich nicht nur die Ausbildung des religiösen Personals in geregelten und kontrollierbaren Bahnen, womit zahllosen selbsternannten Predigern das Wasser abgegraben werden solle. Darüber hinaus wären die französischen Muslime autonomer und unabhängiger von der weltweiten Gemeinde (*umma*) – ein Anliegen, das sich unausgesprochen hauptsächlich gegen die Aktivität diverser saudischer wahhabitischer Organisationen richtet. Das Institut, das ihm vorschwebt, soll der Pariser Ecole Pratique des Hautes Etudes angegliedert sein und von herausragenden muslimischen Intellektuellen wie Mohammed Arkoun sowie bedeutenden französischen Orientalisten geleitet werden.¹⁵

¹³ Ebd., S. 145; demgegenüber ist mitunter sogar in der Sekundärliteratur politisch korrekte Apologie zu lesen, etwa in W. Shahid/P.S. van Koningsveld (Anm. 3), wo vom „Islamic modest dress“ die Rede ist: S. 35, 36, 39.

¹⁴ Vgl. S. Bencheikh (Anm. 10), S. 183 ff.

¹⁵ Ebd., S. 219 ff.; vgl. a. Mohammed Arkoun, *L'Islam. Approche critique*, Paris 1992; die anderen von ihm vorgeschlagenen Personen sind Jean Baubérot, Ali Merad, Daniel Gimaret, Guy Monnot und Pierre Lory.

Bencheikh weiß selbst, dass ein derart elitäres Ansinnen keine Chance hat, verwirklicht zu werden. Vorbehalte existieren nicht nur auf dem Gebiet des christlich-islamischen Dialogs,¹⁶ sondern nicht minder seitens der Mehrzahl der Muslime, die gleichermaßen distanziert zur westlichen Islamforschung und zu jenen Intellektuellen aus den eigenen Reihen stehen, die in ihren Augen viel zu verwestlicht sind.

Ein umstrittener Enkel

Soheib Bencheikhs Buch wurde nach seiner Veröffentlichung kontrovers diskutiert, scheint aber in der Zwischenzeit, ebenso wie sein Verfasser, in den Hintergrund geraten zu sein. Das wird man von einem anderen, um ein Jahr jüngeren Wortführer des europäischen Islams kaum sagen können: Tariq Ramadan. Die öffentliche Meinung ist tief gespalten über die Frage, ob er, der Enkel Hasan al-Bannas, des Gründers der Muslimbruderschaft in Ägypten, als ehrlicher Makler für die Sache der Muslime anzusehen ist – oder als Wolf im Schafspelz. Im Herbst 2003 sorgte sein Auftritt beim Europäischen Sozialforum in Paris für erhebliches Aufsehen, nachdem er einen Artikel veröffentlicht hatte, in dem er bekannte französische Intellektuelle auf eine Art und Weise kritisierte, die ihm den Vorwurf des Antisemitismus eintrug.¹⁷ Vergangenen Sommer widerriefen die amerikanischen Behörden seine Einreiseerlaubnis und verwehrten ihm damit, eine Stelle an der (katholischen) University of Notre Dame im US-Bundesstaat Indiana anzutreten.¹⁸ Kurz darauf erschien – unter dem beziehungsreichen Titel „Frère Tariq“ – die bislang umfangreichste Polemik gegen Ramadan und seine Schriften.¹⁹

¹⁶ Vgl. S. Bencheikh (Anm. 10), S. 256 f.

¹⁷ Die Debatte entzündete sich an Ramadans Artikel „Critique des (nouveaux) intellectuels communautaires“, der angeblich von „Le Monde“ und „Libération“ abgelehnt und schließlich im Internet (http://oumma.com/imprimer.php?id_article=719) veröffentlicht wurde; zu seinen französischen Kritikern vgl. *Le Nouvel Observateur* vom 9. und 23. 10. 2003.

¹⁸ Vgl. die Artikel in *Die Zeit* vom 2. 9. 2004 und in *The New York Times* vom 26. 8. und 6. 10. 2004. Etliche nicht ganz neutrale Artikelsammlungen sind im Internet zu finden, z. B. unter www.campus-watch.org/survey.php/id/52 oder www.pluralism.org/news/intl/index.php?xref=Imam+Tariq+Ramadan&sort=DESC.

¹⁹ Vgl. Caroline Fourest, *Frère Tariq. Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*, Paris 2004.

Das Buch, mit dem Ramadan als Wortführer des europäischen Islams von sich reden machte, ist sein 1999 erschienenes „To Be a European Muslim“, das mittlerweile in zahlreiche Sprachen übersetzt worden ist. Auf den ersten Blick scheint sich sein Anliegen nicht allzusehr von dem Bencheikhs zu unterscheiden, denn auch Ramadan spricht von einer europäischen Identität des Islams, von einer islamischen Konzeption der Moderne und von der Notwendigkeit, den Islam im Universum der europäischen Kultur zu verankern.²⁰ Der Islam habe das Potenzial für eine dynamische Interpretation und die Fähigkeit zur Akkulturation.²¹ Damit sind die Gemeinsamkeiten aber auch zu Ende. Ramadan tritt mit dem Anspruch auf, den Muslimen einen Mittelweg zwischen der blinden Nachahmung westlicher Lebensart und dem Vergessen des Islams einerseits und dem ebenso blinden Rückzug auf eine rigide und formalistische Auslegung des Islams andererseits weisen zu wollen. Ersteres führe zu „Muslimen ohne Islam“, Letzteres zu einem Leben „in Europa außerhalb Europas“.²²

Ramadans Entwurf einer Modernisierung des Islams im europäischen Kontext ist ganz auf das islamische Recht konzentriert – und genau hier werden auch Widersprüche und Brüche in seiner Argumentation sichtbar. Einerseits plädiert er dafür, ein europäisches islamisches Recht und eine islamische Konzeption der Moderne zu entwickeln und einzelne historische Augenblicke nicht mit dem Wesen der Religion gleichzusetzen.²³ Andererseits jedoch ist Reform des Islams und Anpassung an die europäische Umgebung für ihn gleichbedeutend mit einer Rückkehr zu einem idealisierten ursprünglichen Islam, den es von allen sekundären und zufälligen Einflüssen seiner traditionellen Interpreten zu reinigen gelte. Der Aufruf, den Idealzustand der Frühzeit des Islams wiederherzustellen und die kollektive Glaubensvernachlässigung zu überwinden – ein Standardargument sämtlicher Salafiyya-Tendenzen –, durchzieht das

²⁰ Vgl. Tariq Ramadan, *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Marburg (Muslim Studenten Vereinigung) 2001, S. 136, 138 ff., 245; vgl. auch die Besprechungen in: *Welt des Islams*, 43 (2003), S. 300–302, und in: *Orient*, 45 (2004), S. 141–145.

²¹ Vgl. T. Ramadan, ebd., S. 24, 245.

²² Ebd., S. 220 ff.

²³ Vgl. ebd., S. 140, 136, 65.

gesamte Buch.¹²⁴ Die dahinter stehende Sicht der Geschichte und Religion ist zutiefst traditionell und konservativ: Der Koran wurde geöffnet, um die vorhergehenden Botschaften, die von den Menschen verfälscht worden seien, zu berichtigen; als letzte Offenbarung bleibt er für alle Muslime unabänderliche Norm.¹²⁵ Desgleichen präsentiert Ramadan die islamische Geschichte als Kette von Abweichungen und Normverletzungen. Das habe bereits mit den Umayyaden im siebten Jahrhundert begonnen und sich mit der geographischen Zerstreuung der Gelehrten, dem Zerfall in verschiedene religiöse Richtungen und dem gezielten Fälschen von Prophetenüberlieferungen fortgesetzt.¹²⁶

Der Koran und das normative Vorbild des Propheten bilden den verbindlichen Rahmen für jede Handlung eines Muslims. In seinem Bestreben, das islamische Recht als flexibel und anpassungsfähig darzustellen, weist Ramadan wiederholt die dichotomische Einteilung menschlichen Verhaltens in „erlaubt“ und „verboten“ (*halal* und *haram*) zurück. Zugleich lässt er jedoch keinen Zweifel daran aufkommen, dass jedes Handeln eines Muslims am islamischen Recht zu messen sei und den von den klassischen Juristen dafür festgelegten Regeln entsprechen müsse.¹²⁷ Verbotenes für erlaubt zu erklären und umgekehrt wäre Polytheismus (*schirk*) und damit die schlimmste aller Sünden.

Ungeachtet seiner Beteuerung, zum ursprünglichen Islam zurückkehren und den Formalismus späterer Generationen überwinden zu wollen, zieht Ramadan einige dieser traditionellen Dispute nachgeborener Rechtsgelehrter zur Beweisführung heran, so etwa in der Frage nach der Rolle der Frau in der Gesellschaft: Die Interpretation Abu Hanifas, der Frauen den Besuch der Moschee erlaubte und ihre Zustimmung zu ihrer Verheiratung forderte, entspreche heutigen Bedürfnissen mehr als die Schafi'is, Ibn Hanbals oder anderer, deren Sicht dem sozialen Kontext geschuldet gewesen sei.¹²⁸ Desgleichen begründet er

die Erlaubnis bestimmter Formen von Musik damit, dass die Überliefererketten in den Prophetenaussprüchen, die von den Gegnern dieser Ansicht vorgebracht würden, fehlerhaft seien.¹²⁹ Vor allem in diesen juristischen Passagen zeigt sich der Einfluss Yusuf al-Qaradawis: Ramadans Interpretation von *halal* und *haram* basiert unübersehbar auf Qaradawis Lehre, und dessen Standardwerk „Das Erlaubte und das Verbotene im Islam“ (nebst anderen seiner Schriften) wird beständig zitiert oder ohne direkten Verweis paraphrasiert.¹³⁰

In der Frage, wie das nichtmuslimische Europa juristisch korrekt zu bezeichnen sei, versucht Ramadan eine Neubestimmung. Die Kategorisierung der Welt in das „Haus des Islams“ (*dar al-islam*) und das „Haus des Krieges“ (*dar al-harb*) im klassischen islamischen Recht sei untauglich geworden, und auch die später erfolgte Definition bestimmter Teile der nichtmuslimischen Welt als „Haus des Vertrags“ (*dar al-'ahd*), mit dem Ziel, die prinzipielle Unmöglichkeit, in einer nichtmuslimischen Umgebung zu leben, zu umgehen, sei im heutigen Europa sinnlos. Stattdessen plädiert er für *dar al-da'wa* oder *dar al-schahada*.¹³¹ *Da'wa* bedeutet in seinen Augen die Freiheit, Wissen anzunehmen, was den Menschen zum Gläubigen macht, wohingegen derjenige ein Ungläubiger ist, der das Wissen erhalten, aber nicht akzeptiert hat. Diese Definition ist, wie er freimütig einräumt, vom Konzept des *fiqh al-da'wa* inspiriert, das in den dreißiger Jahren in Ägypten entstand (unter dem Einfluss der Muslimbrüder, die er an dieser Stelle jedoch unerwähnt lässt) und „zu einem sehr fruchtbaren Bereich des Denkens“ geworden sei.¹³²

An dieser Stelle wird der Unterschied zwischen Ramadan und Bencheikh am deutlichsten. Für Tariq Ramadan steht der Laizismus überhaupt nicht zur Debatte, weshalb das Wort auch kaum je auf den Seiten seines Buches auftaucht. Unter Bezugnahme auf Papst Johannes Paul II. nennt Ramadan den Laizismus einen „Schirm, hinter dem sich in

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 77, 137, 144, 152 ff.

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 79 ff.; vgl. auch Koran 3/78, 4/46 und 7/162; zum Vorwurf der Schriftfälschung vgl. Encyclopaedia of Islam, Leiden 1954 ff., Bd. X, S. 111 f.

¹²⁶ T. Ramadan, ebd., S. 54 ff.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 23 f., 96 ff., 145.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 131.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 250 ff.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 88, 100, 109, 112, 129 ff., 253, 256; Qaradawis Buch *al-Halal wa-l-haram fi l-Islam*, Kairo 1380 (1960; 1993²¹), ist in zahlreiche europäische Sprachen übersetzt worden; dt. Ausgabe: *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, München 1989 (2003⁴).

¹³¹ T. Ramadan (Anm. 20), S. 175 ff.

¹³² Ebd., S. 68.

Wirklichkeit Atheismus und Irreligiosität verbergen“¹³³. Zwar bekräftigt er wiederholt, der Islam müsse eine spezifische und angemessene europäische Identität finden, die sich von einer asiatischen oder afrikanischen unterscheide. Jedoch identifiziert er als die Grundlage muslimischer Identität „die Bedeutung des Muslimseins ausgehend von den islamischen, ihrer spezifischen kulturellen Formen entkleideten Prinzipien“¹³⁴. Damit wird die unausgesprochene Spannung zwischen einer muslimischen Identität in Europa und den absoluten und transzendenten Prinzipien der islamischen Religion zugunsten Letzterer gelöst. Bencheikh schwebt die Unabhängigkeit von der Gesamt-*umma* vor, für Ramadan hingegen ist muslimische Identität unteilbar. In zahlreichen weiteren Büchern hat sich Ramadan immer wieder zum Thema geäußert, zuletzt 2004, ohne die hier skizzierten Grundpositionen in nennenswertem Maße zu verändern.¹³⁵

Ein islamisches Grundgesetz?

Die Situation in Frankreich, wo der Staat den Religionsgemeinschaften mit einem nahezu kompromisslosen Laizismus begegnet, mag einzigartig in Europa sein.¹³⁶ Aber das heißt nicht, dass anderswo die Dinge weniger kompliziert wären.

Ein Beispiel dafür ist die seit Jahren intensiv geführte Debatte über muslimischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in Deutschland. Da der Religionsunterricht als einziges Schulfach vom Grundgesetz geregelt wird (Art. 7,3 und 141), hat diese Frage notwendigerweise auch Auswirkungen auf die in Deutschland lebenden Muslime – und auf deren Haltung gegenüber dem in dieser Frage gar nicht so säkularen Staat.¹³⁷ Ein Versuch,

¹³³ Ebd., S. 224.

¹³⁴ Ebd., S. 144, 235.

¹³⁵ Vgl. Tariq Ramadan, *Dâr ash-shahâda. L'occident, espace du témoignage*, Lyon 2002; ders., *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004, S. 19 f., 65 ff.

¹³⁶ Vgl. Alexandre Escudier u. a. (Hrsg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, Göttingen 2003; Haut Conseil à l'intégration (Hrsg.), *L'Islam dans la République. Rapport au Premier Ministre*, Paris 2001.

¹³⁷ Vgl. Mathias Rohe, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2001, S. 155–174.

dieses Verhältnis zu definieren, ist die Islamische Charta, die der Zentralrat der Muslime in Deutschland im Februar 2002 veröffentlichte. Ihre 21 Artikel erheben keinen geringeren Anspruch als den einer „Grundsatzklärung (...) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft“ und erlauben Einblicke in muslimisches Selbstverständnis in westlicher Umgebung.

Die Charta entstand erkennbar unter dem Eindruck der Terroranschläge vom 11. September 2001 und sollte nicht zuletzt positiv auf die öffentliche Meinung einwirken. Zugleich jedoch lässt sie, nolens volens und zwischen den Zeilen, einige der Schwierigkeiten erkennen, die dem muslimisch-westlichen Verhältnis innewohnen.¹³⁸ So heißt es in den Artikeln 3 und 4 der Charta, der Koran als das unverfälschte Wort Gottes habe „den reinen Monotheismus nicht nur Abrahams, sondern aller Gesandten Gottes wiederhergestellt und bestätigt“. Das läuft auf eine Bekräftigung der schon erwähnten traditionellen Behauptung muslimischer Gelehrter hinaus, Juden und Christen hätten die Botschaft Gottes absichtlich verfälscht, weshalb ihre Schriften von Muhammads letztgültiger Offenbarung berichtigt worden seien.

Die Mehrdeutigkeit der Wortwahl setzt sich, jenseits theologischer Spekulation, auch bei Fragen fort, die direkt mit der Integration des Islams in westlichen Gesellschaften zu tun haben. Artikel 13 besagt, dass „zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung (...) kein Widerspruch“ bestehe – was die Frage nach Rechten aufwirft, die jenseits die-

¹³⁸ Vgl. ausführlich Rainer Brunner, *Beitrag zur Integration oder Mogelpackung? Die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland*, [www.bpb.de / veranstaltungen / NTGHNT/0,0,Die_Islamische_Charta_des_Zentralrats_der_Muslime_in_Deutschland.html](http://www.bpb.de/veranstaltungen/NTGHNT/0,0,Die_Islamische_Charta_des_Zentralrats_der_Muslime_in_Deutschland.html); Johannes Kandel, *Die Islamische Charta. Fragen und Anmerkungen*, in: [www.fes-online-akademie.de / download / pdf / KANDEL_ISLAMCHARTA.PDF](http://www.fes-online-akademie.de/download/pdf/KANDEL_ISLAMCHARTA.PDF); Tilman Nagel, *Zum schariatischen Hintergrund der Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland*, in: H. Lehmann (Hrsg.), *Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa*, Göttingen 2004, S. 114–129; die Charta ist abrufbar auf der Webseite des Zentralrats (www.zentralrat.de); vgl. zum Zentralrat: U. Spuler-Stegemann (Anm. 1), S. 107–110.

ses wie auch immer zu definierenden Kernbestands lägen. Artikel 14 wiederum bejaht den „vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus“ – der freilich auf Christen und Juden beschränkt ist, und auch das nur unter bestimmten Voraussetzungen (Koran 9/29). Und schließlich heißt es in Artikel 6 mit Blick auf die Rolle von Mann und Frau, diese hätten „die gleiche Lebensaufgabe“, nämlich „Gott zu erkennen, Ihm zu dienen und Seinen Geboten zu folgen“ – was nicht notwendigerweise gleiche Rechte einschließt.

Selbst diese moderate Form einer Loyalitätsbekundung ging jedoch einigen Mitgliedern des Zentralrats zu weit. Die deutlichste Kritik kam vom Ahmad von Denffer vom Islamischen Zentrum in München, das ideologisch den Muslimbrüdern nahe steht. Er wandte sich vehement gegen die in der Charta geäußerten Beteuerung, man ziele „nicht auf Herstellung eines klerikalen ‚Gottesstaates‘ ab“ (Art. 12). Von Denffer nannte das einen Versuch, die westliche Öffentlichkeit zu täuschen, denn „an der Forderung des Korans, danach zu streben, dass nach Allahs Wort zu entscheiden ist (Koran 5:44–50 u. a.), kann kein Zweifel bestehen“. Im Endeffekt habe der Zentralrat mit dieser Charta nur „in eigenem Namen“ gehandelt und „das Gesamtinteresse der Muslime in Deutschland außer Acht gelassen“.¹³⁹

Etablierung von Autorität

An diesen wenigen Beispielen wird deutlich, wie groß die Spannweite der Meinungen europäischer Muslime zum Verhältnis zwischen dem Ideal islamischer Religion und der Lebenswirklichkeit in säkularisierter Umgebung ist. Bencheikhs Plädoyer für eine Übernahme des Laizismus ist sicherlich die Ausnahme – die umso bemerkenswerter ist, als sie aus der Feder eines Muftis stammt. Sehr viel häufiger ist das Bemühen, vermeintliche oder eindeutige Prinzipien des Islams so zu definieren, dass sie mit dem Leben in der säkularen Gesellschaft kompatibel werden. Ramadans Kritik an den Überliefererketten der Musikgegner macht einerseits Musikhören überhaupt möglich. Andererseits vermag er

¹³⁹ Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland (herausgegeben vom Münchner Zentrum), 2002, Nr. 2, S. 7 f., 10–16; das Münchner Zentrum ist Mitglied im Zentralrat.

damit an einem Werkzeug traditioneller islamischer Rechtsfindung festzuhalten.¹⁴⁰

Dahinter scheint aber noch etwas anderes auf. Fast alle Stellungnahmen muslimischer Intellektueller, Gelehrter und Organisationen zum Thema Islam in Europa sind gleichzeitig auch eine Positionierung im Ringen um theologische und juristische Autorität. Das trifft auf den Mufti von Marseille und den Schweizer Intellektuellen ebenso zu wie auf die deutsche Dachorganisation. Der Islam wird oft beschrieben als Religion, bei der der Gläubige ohne Priester oder Kirche unmittelbar vor Gott stehe, und je nach Standpunkt des Betrachters ist das positiv oder negativ gemeint. Eine solche Charakterisierung ist allerdings unscharf, denn ohne Kontrolleure, die die Einhaltung der Normativität überwachen, ist selbstverständlich auch der Islam nicht ausgekommen. Es ist daher wohl zutreffender, von einer Proliferation von Autorität zu sprechen.

In den islamischen Kernländern haben sich in einem langen und unabgeschlossenen Prozess Autoritäten herausgebildet, deren Urteile weithin als maßgeblich anerkannt werden. Beispiele dafür sind etwa die sunnitische Azhar-Universität in Kairo oder die schiitischen Religionsgelehrten in Qom (Iran) oder Nadschaf (Irak). In Europa steht diese Entwicklung erst am Anfang. Die Institutionalisierung ist noch nicht weit fortgeschritten, und der Europäische Fatwa-Rat oder der unlängst in London gegründete International Council of Muslim Clerics¹⁴¹ sind noch längst nicht allgemein anerkannt.

Entsprechend groß ist die Konkurrenz, und wenn Tariq Ramadan in seinem jüngsten Buch der Entwicklung eines Minderheitenrechts eine deutliche Absage erteilt und sich

¹⁴⁰ Vgl. T. Ramadan, Dâr ash-shahâda (Anm. 35), S. 24 ff., zu den von ihm identifizierten Hauptformen muslimischer Auseinandersetzung mit dem Westen; Vertreter der von ihm favorisierten Richtung des „Salafi Reformismus“ sind u. a. al-Banna, Maududi und Qutb; als Ziel des von ihm in Führungszeichen gesetzten „Liberal‘ or ‚Rational‘ Reformismus“ definiert er „the integration/assimilation of Muslims“.

¹⁴¹ Auch bei dessen Gründung wirkte Qaradawi mit; vgl. Stephen Stalinsky, Sheikh Yousef Al-Qaradawi in London to Establish „The International Council of Muslim Clerics“, in: MEMRI, Special Report no. 30 (8. 7. 2004), in: www.memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sr&ID=SR3004.

dabei sogar vorsichtig von Yusuf al-Qaradawi distanziert,¹⁴² dann ist das sicherlich auch in diesem Zusammenhang zu sehen.

Hinzu kommt, dass im Internetzeitalter die Gläubigen mehr denn je einer Vielzahl von miteinander konkurrierenden Autoritäten ausgesetzt sind. Elektronische Fatwas sowie Weblogs und Chatrooms werden auf die weitere Entwicklung muslimischer Identität in einer säkularen Umgebung tief greifende und gegenwärtig noch unabsehbare Auswirkungen haben. Im weltweiten „religiösen Supermarkt“ ist auch der Islam dabei, sich in Europa (neu) zu definieren.

¹⁴² Vgl. T. Ramadan (Anm. 35), S. 6, 53.

Jytte Klausen

Europas neue muslimische Elite

Farah Karimi ist aus politischen Gründen aus dem Iran geflohen und wurde 1998, zehn Jahre nachdem sie in die Niederlande gekommen war, für die Grünen (*Groen Links*) ins niederländische Parlament (die *Tweede Kamer*) gewählt. Als Studentin hatte sie 1979 an der Islamischen Revolution teilgenommen, aber als die neue Regierung begann, einschneidende religiöse Gesetze zu beschließen, sah sie ihre Hoffnungen auf eine nationale und demokratische Revolution enttäuscht. Frauen wurden von Männer an den Universitäten und in der Öffentlichkeit getrennt. Das Tragen des *hijab*, des islamischen Kopftuchs, welches die Revolutionäre aus Protest gegen die vom Schah erzwungene Verwestlichung angelegt hatten, wurde verpflichtend. Heute denkt

Jytte Klausen

B.A., Ph.D., geb. 1954; Associate Professor of Comparative Politics at Brandeis University, Department of Politics. Brandeis University, 415 South Street, Waltham, MA 02454-9110, USA. Klausen@brandeis.edu

Karimi, dass sie naiv gewesen ist, als sie sich der Studentenbewegung anschloss. „Wir glaubten, dass der Islam gut sei“, sagt sie, „weil er aus unserer eigenen Kultur stammte.“¹ Sie ist sehr besorgt über den Konservatismus der muslimischen Gemeinschaft in den Niederlanden und verweist darauf, dass die Einwanderungsorganisationen durchweg von alten Männern geleitet würden.

Zugleich verzweifelt sie darüber, dass die niederländischen Politiker nicht den Mut aufbringen, der Öffentlichkeit zu erklären,

Übersetzung aus dem Englischen: Hans-Georg Golz, Bonn.

¹ Interview, Amsterdam, 1. 12. 2003. Im Herbst erscheinen die Ergebnisse der Studie auf Englisch (Oxford University Press), im nächsten Jahr auch auf Deutsch: *Die muslimische Elite in Europa*, Frankfurt/M. 2006 (im Campus Verlag). Mein Forschungsprojekt wird vom United States Institute of Peace, der British Academy und dem Danish Social Science Research Council unterstützt.

warum es notwendig ist, auch unpopuläre Maßnahmen zu finanzieren. Man benötige öffentlich finanzierte Islamschulen, in denen Imame ausgebildet werden, um zu verhindern, dass aus Ländern wie Saudi-Arabien oder der Türkei Einfluss auf die muslimische Gemeinschaft in den Niederlanden ausgeübt wird. Doch die Bedingungen für eine rationale Debatte haben sich verschlechtert. Karimi hat einen dramatischen Wandel der öffentlichen Einstellungen gegenüber Muslimen beobachtet. Das belegen auch die Erfahrungen ihres 20-jährigen Sohnes: „Für sie bin ich ein Moslem“, sagt er, „also muss ich auch einer sein.“ Karimi glaubt, dass das gegenwärtige politische Klima in den Niederlanden den Extremismus auf beiden Seiten ermutige.

Fatih Alev war zur Zeit meines Interviews Vorsitzender einer muslimischen Studentenorganisation in Kopenhagen. Er diene einer kleinen Gemeinschaft in einem innerstädtischen Kulturzentrum als Imam und bezeichnete sich als „Bindestrich-Däne“. Er wurde in Dänemark als Sohn türkischer Arbeitsmigranten geboren und hat die Universität besucht. Er begegnet allen Menschen, Männern und Frauen, in der leichten, egalitären Art, welche bei Dänen so häufig anzutreffen ist. Er predigt auf Dänisch und ist Däne aus voller Überzeugung – mit einer Ausnahme: Alev glaubt, dass die Dänen ihre Spiritualität verloren haben und dass dieser Verlust der Hauptgrund dafür ist, dass sie so intolerant gegenüber Einwanderern geworden sind. „Die dänischen Vorratslager für Glauben und Spiritualität sind leer; stattdessen füllen sie sie mit Furcht vor dem übermächtigen ‚Ausländer‘.“ Seine Hoffnung ist es, dass die Anwesenheit von überzeugten Muslimen die Dänen herausfordern werde, ihre Einstellung zur Religion zu überdenken.

Alev verbringt viel Zeit mit dem interreligiösen Dialog, mit Gruppen, die sich mit islamischer Erziehung und theologischer Erneuerung beschäftigen. Er befürwortet eine verschärfte Antidiskriminierungspolitik, denn dadurch würde es Muslimen erleichtert, eine gewisse Gleichstellung mit Christen zu erreichen. Er ist jedoch entrüstet, als ich ihm erkläre, dass neue europäische Gesetze gegen Diskriminierung religiöser Organisationen verbieten könnten, Homosexuelle zu benachteiligen. Er steht dem Vorschlag skeptisch gegenüber, dass Frauen Imame werden können,

und verweist darauf, dass der Koran eindeutig bestimme, dass Frauen nur andere Frauen beim Gebet anleiten könnten. Zwei junge Frauen seiner Studentenorganisation widersprechen in seiner Anwesenheit: Natürlich können Frauen Imame sein, sagen sie.¹² Die Frage nach der Eignung von Frauen, auch Männer im Gebet anzuleiten, ist seit unserem Gespräch zu einer öffentlichen Kontroverse geworden, und der Streit dürfte mindestens so engagiert geführt werden wie die Kontroversen über homosexuelle episcopale Bischöfe und in früheren Zeiten über lutheranische Pastorinnen.¹³

Karimi und Alev, eine linke Parlamentarierin und ein Student und Imam, gehören zur wachsenden neuen muslimischen Elite in Europa. Sie sind gut ausgebildet und talentiert; aufgrund ihres Engagements und ihrer Fähigkeiten sind sie an die Spitze von politischen und zivilgesellschaftlichen Organisationen gelangt. Ihr Engagement und ihre gemäßigten Ansichten deuten darauf hin, dass das Schlagwort von der „Islamisierung Europas“ unbegründet ist.

Muslimen in Europa

Wer bildet Europas neue muslimische Elite? Ich habe in den vergangenen zwei Jahren rund dreihundert muslimische politische oder gesellschaftliche Führer in sechs Ländern interviewt.¹⁴ Das Etikett „Muslim“ beschreibt den demographischen Ursprung und den Glauben. Einige der Teilnehmer an der Studie nehmen dieses Etikett nur in ersterer Hin-

¹² Interview, Kopenhagen, 5. 9. 2003. Per E-Mail bezweifelte Alev meine Version des Gesprächs und behauptete, dass die Frauen nicht widersprachen. Meine Notizen belegen jedoch das Gegenteil.

¹³ Eine Gruppe amerikanischer Feministinnen hat den Zorn von muslimischen Führern provoziert, sowohl von konservativen wie von gemäßigten, weil sie öffentlich angekündigte Gebetsstunden organisiert haben, die von Aminah Wadud geleitet wurden, Professorin für Islamstudien an der Virginia Commonwealth University. Vgl. Muslim Group Is Urging Women to Lead Prayers, in: The New York Times vom 18. 3. 2005.

¹⁴ Das Auswahlkriterium schloss Individuen in gewählten oder ernannten Ämtern in nationalen oder lokalen Regierungen ein, ferner Repräsentanten von regionalen oder kommunalen zivilgesellschaftlichen Organisationen, von politischen Parteien bis zu weltlichen Moscheeräten und Unterstützerguppen.

sicht an und bezeichnen sich als „weltliche Muslime“. Für andere ist ihr Glauben die entscheidende Quelle ihrer Identität.

Die Erhebung gibt nicht vor, die Ansichten einer repräsentativen Stichprobe der muslimischen Eliten zu reflektieren. Eher schildere ich die Ansichten eines großen Teils europäischer muslimischer Führer. Dabei muss bedacht werden, dass wir die Parameter der hier zu untersuchenden Bevölkerungsgruppe nur schätzen und deshalb auch nicht Repräsentativität im strengen Sinne beanspruchen können. Doch mit ganz wenigen Ausnahmen traf ich alle muslimischen Parlamentarier und Parlamentarierinnen in jenen Ländern. Ich schätze, dass zwischen 1 500 und 2 000 Einzelpersonen in den Ländern, die in der Studie eingeschlossen sind, meiner Definition eines gewählten oder ernannten Führers einer nationalen oder regionalen, gesellschaftlichen oder politischen Organisation entsprechen, die muslimischen Glaubens sind oder diesem nahe stehen. Mein Ziel war es, in offenen Interviews – ergänzt durch Fragebögen – die Spannweite der Ansichten zu beschreiben und die politischen Präferenzen zu ermitteln.

Der Islam ist die größte Minderheitenreligion in Europa. Es gibt im protestantischen Nordeuropa mittlerweile mehr Muslime als Katholiken, sowie mehr Muslime als Protestanten im katholischen Südeuropa. Die Zahl der europäischen Muslime übersteigt die der europäischen Juden bei weitem. Doch während permanent über den Stellenwert „des“ Islam diskutiert wird, hat sich hinsichtlich der offiziellen Religionspolitiken der Einzelstaaten nur wenig verändert. Angesichts des Islam reagieren manche Europäer damit, dass sie die Vorrangstellung des Christentums bekräftigen, während andere die Verpflichtung zum Säkularismus bzw. zum Laizismus als grundlegenden Wert Europas ansehen.

Muslime sind in den europäischen Machteliten stark unterrepräsentiert. Derzeit leben ungefähr 15 Millionen Muslime in Europa, aber es gibt weniger als 30 muslimische Mitglieder in den nationalen Parlamenten. Einschränkende Einbürgerungsrichtlinien bewirken, dass der Status als „Ausländer“ häufig über Generationen hinweg weitergegeben wird, so dass politische Parteien dazu tendieren, muslimische Wählerinnen und Wähler

zu ignorieren, denn Nichtbürger können nicht zur Wahl stehen und auch nicht an Wahlen teilnehmen.

Dänemark und Schweden erlauben es ausländischen Staatsbürgern, die bestimmte Anforderungen hinsichtlich des Wohnortes erfüllen, bei lokalen Wahlen zu wählen. Ungefähr ein Drittel der nichtnationalen, aber im Wählerverzeichnis eingetragenen Personen nehmen daran teil. Dänemark hat 3,5 Millionen Wahlberechtigte, aber es gibt zugleich ungefähr 250 000 langfristig nichtnationale Einwohner (rund sieben Prozent), die nicht an den nationalen Wahlen teilnehmen können. Schätzungsweise nur die Hälfte der dänischen Moslems sind bei den nationalen Wahlen wahlberechtigt, in Italien sind es weniger als zehn Prozent. In Deutschland sind nur rund 500 000 von insgesamt etwa 3,2 Millionen Muslimen wahlberechtigt.¹⁵ In Großbritannien dagegen sind mehr als die Hälfte der aus Bangladesh, Pakistan und Indien stammenden Einwohner britische Staatsbürger und wahlberechtigt, und drei Viertel beschreiben ihre nationale Identität als britisch, englisch, schottisch, walisisch oder irisch;¹⁶ insgesamt sind rund 1,1 Millionen Muslime wahlberechtigt.

Der Anteil der Muslime, die Staatsbürger sind, schwankt stark zwischen den europäischen Ländern. Das ist vor allem eine Folge der verschiedenen Einbürgerungsgesetze und -bestimmungen. In den meisten Ländern dürfen nur zehn bis 25 Prozent der muslimischen Bevölkerung wählen. Es gibt zwei Ausnahmen: die Niederlande, wo 50 Prozent der Türken und Marokkaner die Staatsbürgerschaft haben, und, wie bereits erwähnt, Großbritannien.¹⁷ In den großen Städten Europas entwickeln sich indes ganze Viertel mit Bewohnern ohne staatsbürgerliche Rechte, die in einigen

¹⁵ Vgl. Deutscher Bundestag, Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Abgeordneten Dr. Jürgen Rüttgers, Erwin Marschewski, Wolfgang Zeitlmann, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der CDU/CSU, BT-Drucksache 14/2301 vom 8. 11. 2000, S. 5.

¹⁶ Vgl. National Statistics, Ethnicity and Identity, www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=459.

¹⁷ Verlässliche Zahlen sind nur schwer zu finden. Die Schätzungen basieren auf den Länderberichten in: Intolerance and Discrimination Against Muslims in the EU. Developments since September 11. Report by the International Helsinki Federation for Human Rights, March 2005.

Fällen ein Viertel oder mehr der lokalen Bevölkerung ausmachen. Trotz dieser Hindernisse ist die Anzahl der Muslime in den Parlamenten Europas und in den Stadträten in den vergangenen Jahren insgesamt gewachsen.

Zur Zeit stammt das einzige muslimische Mitglied der französischen Nationalversammlung aus den Überseeterritorien. Im September 2004 wurden zwei Frauen muslimischer Herkunft, Bariza Khiari von den Sozialisten und Alima Boumediene Thierry von der grünen Partei, in den französischen Senat gewählt. Es gibt zwei muslimische Abgeordnete im britischen Unterhaus, Mohammad Sarwar und Khalid Mahmood. Diese Zahl wird sich vermutlich durch die Unterhauswahl 2005 erhöhen, da die Liberaldemokraten und die Konservativen muslimische Kandidaten aufstellen werden, um muslimische Wähler von Labour abzuwerben. Es gibt sieben muslimische Mitglieder des Oberhauses. Zwei muslimische Frauen sitzen im Deutschen Bundestag, eine von den Grünen und eine von der SPD. Es gibt fünf muslimische Mitglieder des schwedischen *Riksdagen*, seit der Parlamentswahl vom Februar 2005 drei im dänischen *Folketing* und sieben Muslime in der niederländischen *Tweede Kamer*, darunter zwei, welche die Christdemokraten vertreten.

Einige der muslimischen Parlamentarier in Schweden und in den Niederlanden kamen als politische Flüchtlinge nach Europa. Innerhalb einer Dekade erlangten sie die Staatsbürgerschaft und wurden in politische Ämter gewählt. Diese Gruppe schließt einige der begabtesten jungen Mitglieder der beiden Parlamente ein, etwa Farah Karimi und Ayaan Hirsi Ali in der *Tweede Kamer* und Nyamko Sabuni im *Riksdagen*. Auch der Katholik Mauricio Rojas und der koptische Christ Rezene Tesfazion im *Riksdagen* lassen sich dieser Gruppe zurechnen. Karimi und Sabuni beschreiben sich als kulturelle Muslime. Hirsi Ali begreift sich als „ex-muslimisch“ und ist berühmt – oder berüchtigt –, weil sie den Propheten als „Perversen“ beschimpft hat. Sie gehört der Volkspartij voor Vrijheid en Democratie (VVD), der rechtsliberalen Partei der Niederlande, an und erhielt bei der Parlamentswahl 2002 die Rekordzahl von rund 68 000 persönlichen Stimmen (das niederländische Wahlsystem erlaubt es, für eine Partei oder einen Einzelanwärter zu stimmen).

Die Hürden zur Repräsentation sind in den Stadträten häufig niedriger. In Großbritannien ermunterten besonders zwei Faktoren Muslime zur Teilnahme an der Kommunalpolitik: zum einen die Tatsache, dass die örtlichen Parteigliederungen frei sind, zu entscheiden, wen sie zur Wahl aufstellen, zum anderen die Kombination der dezentralisierten lokalen Regierung und des hohen Grads der Segregation der Wohnquartiere, welche die Repräsentation von Einwanderern vereinfacht. Dieselben Faktoren spielen auch in anderen Ländern eine Rolle, und manche Bereiche haben sich als Rekrutierungsbasis für Immigrationspolitiker erwiesen. Doch nur in Großbritannien sind muslimische Wähler als eindeutig zu identifizierender, bedeutender Wählerblock vertreten, vergleichbar etwa mit den Kubanern in den USA. Doch auch in Großbritannien ist die Parteidisziplin stark, und für die Abgeordneten ist es schwer, zum Wortführer für spezielle Interessen zu werden. Der Mitarbeiter eines Abgeordneten erklärte mir: „Die Diskriminierung und die Position der Moslems sind wirklich schwierige Bereiche.“ Für viele muslimische Politiker sei das Thema Islam und Diskriminierung zu dem geworden, was in den USA als „Third Rail“, als Stromschiene der Politik bezeichnet wird: „Du berührst sie und bist tot.“

Lässt man das aktive und passive Wahlrecht außer Acht, ist die Staatsbürgerschaft sicherlich keine rechtliche Vorbedingung für politisches Engagement, aber sie macht in der Praxis sehr viel aus. Die nichteingebürgerten Eliten, die zwischen einem Zehntel und einem Viertel der Teilnehmer an der Studie stellten, waren in gesellschaftlichen Vereinigungen und nicht in politischen Parteien aktiv. Dänemark und Deutschland, Länder mit besonders restriktivem Staatsbürgerschaftsrecht, wiesen einen größeren Anteil an nicht-eingebürgerten muslimischen Führern auf.

85 bis 95 Prozent der Befragten wurden im Ausland geboren und kamen als junge Erwachsene nach Europa. Der Anteil der bereits in Europa Geborenen war in Großbritannien und in den Niederlanden höher als anderswo; hier spiegelt sich zweifellos das frühere Einsetzen der Immigration in diese Länder und die koloniale Vergangenheit wider. Der hohe Anteil der gebürtigen Französischen und Franzosen – über die Hälfte – reflektiert die

relative Jugend der französischen Teilnehmer, welche die Fragebögen zurücksandten. Ich zögere, spezifische Schlussfolgerungen aus den französischen Zahlen zu ziehen, aber die Rate der Einbürgerung unter den französischen Teilnehmern ist überraschend niedrig, wenn man ihren hohen Bildungsstand und ihr Durchschnittsalter betrachtet: Es liegt bei 32 Jahren, verglichen mit 40 bis 42 in den anderen Ländern.

Die Politik der „zweiten Generation“

Es wird häufig angenommen, dass erst den Nachkommen der Immigranten die Schritte gelingen, die zur politischen Integration erforderlich sind, aber das trifft auf die neuen muslimischen politischen Eliten in Europa nicht zu. Es handelt sich zwar bei manchen von ihnen um Nachkommen früherer Generationen von Arbeitsimmigranten, die wegen ihrer Akkulturationsleistung in führende Positionen gelangt sind. Aber die Mehrheit der Befragten kam erst als junge Erwachsene nach Europa: um ihr Studium fortzusetzen, oder als erfahrene politische Aktivisten und politische Flüchtlinge.

Ein klar definiertes Generationsmuster unter den neuen muslimischen Eliten in Europa existiert demnach nicht. Die Nachkommen der Immigranten haben meist keinen automatischen Anspruch auf die Staatsbürgerschaft. Folglich leiden die „zweiten“ und „dritten Generationen“ unter denselben rechtlichen Zumutungen wie ihre (Groß-)Eltern. Einbürgerung ist zwar möglich, aber der Weg zu ihr ist strikt reguliert, so dass es für die gerade erst angekommenen Flüchtlinge häufig einfacher ist, die Staatsbürgerschaft zu erlangen, als für bereits im Lande geborene Nachkommen von Arbeitsimmigranten. Flüchtlinge, die aus der Mittelschicht ihrer Herkunftsländer kommen, können überdies eher Sprachkompetenzen und eine gute Ausbildung vorweisen, um zu belegen, dass keine Abhängigkeit von sozialen Zuwendungen besteht. Außerdem können sie häufig eher ein „Zugehörigkeitsgefühl“ zum neuen Land entwickeln.

Viele Angehörige der muslimischen Eliten identifizieren sich mit einer „neuen Linie“ in der europäischen Politik gegenüber den hier lebenden Muslimen. Als ich fragte, worin der

Unterschied zu vorhergehenden Leitlinien bestehe, wurde sie als Fokus auf nationaler Politik, als neues Hauptgewicht auf einer muslimischen Einheit ungeachtet von ethnischen und religiösen Unterschieden sowie als Professionalismus und als ein „Mit-den-Regeln-des-nationalen-Diskurses-Spielen“ beschrieben. Die neuen muslimischen Vereinigungen arbeiten meist in der Landessprache – Dänisch, Holländisch, Deutsch – anstatt in den Sprachen des Ursprungslandes, wie es in den alten Migrantenorganisationen üblich war.

Die theoretischen Konzepte, die in den vergangenen Jahren in den Sozialwissenschaften verwendet wurden, um die soziale und politische Orientierung von Immigranten zu beschreiben, haben sich auf die Erosion der nationsspezifischen Verflechtungen und der Identitätsbildung konzentriert, die mit einem transnationalen ökonomischen und familialen Netz verbunden wird. „Diasporische Gemeinschaften“, *bricolage* und „Hybridität“, „postnationale“ Staatsbürgerschaft und „transnationaler öffentlicher Raum“ sind einige der Konzepte, die von Forschern entwickelt wurden, um zu beschreiben, was sie als neue Wirklichkeit eines einstellungsbedingten Globalismus ansehen.

Muslimische Aktivisten sehen es nicht gerne, wenn ihre Bemühungen, den Islam in Europa zu verankern, als Beispiele „kulturellen Hybridismus“ bezeichnet werden. Es ist vielen Muslimen wichtig geworden, die europäischen Bestandteile ihrer Religion zu unterstreichen. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Konzepte einer „transnationalen Identitätsbildung“ oder „diasporischer Identitäten“ sind wenig sinnvoll bei Mitgliedern der nationalen Parteien und der Stadträte, die politischen Mainstream-Organisationen beigetreten sind und beschlossen haben, sich an der Innenpolitik zu beteiligen. Selbst wenn es das Ziel ist, die Außenpolitik zu verändern, z. B. hinsichtlich des Israel-Palästina-Konfliktes, sind die dafür notwendigen Mittel vom nationalen Umfeld abhängig. Nicht zuletzt lädt die an sich fremdenfeindliche Vorstellung, nach der es nicht möglich sei, gleichzeitig europäisch und muslimisch zu sein, geradezu zur Demonstration der Fähigkeit ein, dass es sehr wohl möglich ist, beides zu verbinden. Die integrativen Ziele der muslimischen Parlamentarier, der Stadträte und der

nationalen und lokalen bürgerlichen Eliten untergraben nicht nur traditionelle linke Positionen über eine globale Staatsbürgerschaft und transnationale Identitäten. Auch konservative Annahmen darüber, wer Europas muslimische Führer sind und was sie wünschen, werden dadurch entkräftet.

Fouad Ajami (Johns Hopkins University) hat dagegen ein düsteres Bild vom Hervortreten der muslimischen Bevölkerung in Europa gezeichnet. Seiner Ansicht nach sind Europas neue muslimische Gruppen nur Feigenblätter für islamistische Extremisten, die der Muslimbruderschaft oder anderen verbotenen Organisationen angehören. Die Radikalen, die aus der muslimischen Welt ausgestoßen wurden, hätten in Europa wegen einer humanitären Politik eine neue Heimat und Asyl gefunden. Angetrieben durch das Wachstum der muslimischen Bevölkerung haben die islamistischen Radikalen seiner Meinung nach an Macht gewonnen und beeinflussen nun die europäischen Regierungen. Die Anwesenheit einer politisch aktiven muslimischen Bevölkerung in Europa erweitert außerdem den Riss zwischen Europa und den USA in der Nahostpolitik, und für Ajami scheint es so, dass die Radikalen hier den Erfolg ernten, den sie in der arabischen Welt nie hatten.¹⁸

Auch der britische Historiker Niall Ferguson hat die muslimische Bevölkerungszunahme in Europa als Ursprung der sich vergrößernden Kluft zwischen den USA und Europa gedeutet.¹⁹ Doch er vernachlässigt ebenso wie Ajami, dass selbst nach kühnsten Schätzungen weniger als zehn Prozent der Gesamtbevölkerung in Frankreich muslimischen Glaubens sind; in Großbritannien sind es nur 3,1 Prozent. Weniger als die Hälfte von ihnen haben das Wahlrecht, und noch weniger üben es tatsächlich aus. Dieser eklatante Mangel an staatsbürgerlichen Rechten widerspricht der konstruierten Verbindung zwischen Demographie und politischer Macht.

¹⁸ Vgl. Fouad Ajami, *The Moor's Last Laugh. Radical Islam Finds a Haven in Europe*, in: *The Wall Street Journal* vom 22. 3. 2004.

¹⁹ Vgl. Niall Ferguson, *Eurabia?*, in: *The New York Times* vom 4. 4. 2004, und ders., *The Widening Atlantic*, in: *The Atlantic Monthly*, (2005) Jan/Febr.

Fouad Ajami hat sicher Recht: Europas neue muslimische Eliten bilden sich häufig aus Flüchtlingen aus der islamischen Welt. Doch er liegt falsch in der Deutung der politischen Implikationen. Viele dieser Flüchtlinge drücken Meinungen und Werte aus, die durch einen bestimmten politischen Hintergrund geformt wurden. Manchmal handelt es sich tatsächlich um muslimische Radikale; aber die meisten mussten aus ihrer Heimat fliehen, weil sie als Dissidenten an Demokratiebewegungen teilgenommen hatten. Wenn diese Muslime in Europa einen Diskurs über Menschenrechte führen, schöpfen sie aus ihren persönlichen Erfahrungen. Ihre Aktivitäten sind teilweise eine Fortsetzung der vorhergehenden politischen Arbeit. Menschenrechte dienen dabei als primäres politisches Bezugssystem, zum Teil, weil das alte Links-rechtsschema, das Europa über Jahrhunderte politisch strukturiert hat, für Immigranten und ihre Nachkommen kaum anwendbar ist. Ein Mitglied des dänischen Parlaments, das dort eine linke Partei vertritt, urteilte: „Diese Leute denken nicht wie wir über die Geschichten der Parteien und den Wert von Programmen.“¹⁰

Es wird allgemein angenommen, dass aktiv religiöse Menschen eher zu konservativen politischen Ansichten neigen. Für viele Muslime in Europa trifft das nicht zu (vgl. die *Tabelle*). Die meisten Befragten gaben an, dass der Islam für ihr persönliches Leben bedeutend sei: Vier von fünf sagten, dass ihnen ihr Glaube „sehr wichtig“ oder „wichtig“ sei. Über die Hälfte bezeichnete sich als „stark Gläubige“. Innerhalb dieser Gruppe sagten etwa ein Drittel der Befragten, dass sie sich politisch eher zur Linken zugehörig fühlten, und zwei Drittel verorteten sich in der Mitte des politischen Spektrums. Innerhalb der muslimischen Elite gab es nur sehr wenige Vertreter, die offen sagten, dass sie eine rechts-konservative Politik unterstützten und stark religiös seien. Die Hälfte der Agnostiker waren auf der linken, die andere Hälfte in der Mitte bzw. auf der rechten Seite des politischen Spektrums zu finden, aber durchschnittlich nur einer von drei Befragten räumte ein, dass ihm der Islam „nicht wichtig“ sei.

¹⁰ Interview, Kopenhagen, 8. 9. 2003.

In manchen Fällen liegt in der Verpflichtung gegenüber dem Islam eine Antwort auf wahrgenommene Vorurteile in den europäischen Gesellschaften, und es lässt sich nachweisen, dass dies sowohl auf unparteiische wie auf Eliten innerhalb der linken politischen Parteien zutrifft. Zwei Frauen türkischen Ursprungs, die wichtige Positionen in der schwedischen und niederländischen sozialdemokratischen Partei innehaben, drückten identische Gefühle wachsender Ungeduld und verspäteter Selbstentdeckung aus: „Wenn ich sie über ‚diese Leute‘ sprechen höre – Muslime sind gemeint –, fühle ich mich, als ob ich aufstehen müsste und sagen sollte ‚Hallo, ich bin eine von ihnen‘“, sagte die eine von beiden. Als ich der anderen mein Gespräch mit einigen linken Feministinnen in ihrer Partei schilderte, die mit der Idee spielten, einen Gesetzentwurf zum Verbot des Kopftuches einzubringen, sah sie mich fragend an und sagte: „Ich habe nie viel über den Islam nachgedacht, er war einfach etwas, was wir praktizierten. Aber meine Mutter trägt das Kopftuch, und ich sehe keinen Grund darin, ihr einzureden, sich schlecht damit zu fühlen.“¹¹

Wenn wir die ideologische Selbstverortung der muslimischen Eliten mit der überkommenen Links-rechts-Topographie abgleichen, ist der Grad an Nichtübereinstimmung auffällig. Muslime, die christdemokratischen Parteien angehören – eine überraschend hohe Zahl –, beschreiben sich im Allgemeinen als Anhänger der politischen Mitte anstatt, wie, man annehmen könnte, als „rechts“. Und einige der Befragten, die sich ebenfalls als Anhänger der Mitte beschrieben, gehörten linken Parteien an, etwa der dänischen und schwedischen sozialdemokratischen Partei, der britischen Labour Party oder den Grünen in Frankreich und Deutschland.

Die wachsende Ablehnung von Immigranten im Allgemeinen und Muslimen im Besonderen in vielen Linksparteien ist eine mögliche Ursache für diesen Widerspruch. Die dänischen Sozialdemokraten und insbesondere die französischen Sozialisten haben den Schutz nationaler Werte und Gewohnheiten gegen eine drohende „islamische Aufweichung“ betont. In der Folge sind viele Mus-

Tabelle: Die Bedeutung des Glaubens für die politische Orientierung muslimischer Eliten in Europa (in Prozent; n=165)

politische Orientierung	Islam nicht wichtig	Islam manchmal wichtig	Islam sehr wichtig
rechts	11,4	6,3	5,7
Mitte	31,4	53,1	64,8
links	57,1	40,6	29,5
insgesamt	100	100	100
Anzahl (n)	35	35	95

lime in Frankreich und Deutschland zu den Grünen abgewandert. In Dänemark sind sie anderen kleinen Parteien in der Mitte oder auf dem linken Flügel beigetreten. In Großbritannien haben die Liberaldemokraten von der Lossagung der Muslime von Labour profitiert. Entsprechend einer Umfrage des Marktforschungsinstituts ICM im Auftrag des „Guardian“ im März 2004, ein Jahr nach Beginn des Irakkrieges, fiel der Anteil der Stimmen für Labour bei den muslimischen Wählern um die Hälfte, von 75 Prozent bei der Unterhauswahl 2001 auf nur noch 38 Prozent. Unterdessen hat sich Labours Position offenbar noch weiter verschlechtert.¹²

Parteibindungen sind nicht in Stein gemeißelt. Ein religiöser, konservativer Leiter einer umstrittenen deutschen Vereinigung von Moscheen zögerte, als ich ihn fragte, mit welcher Partei Muslime wie er künftig wohl am besten zusammenarbeiten könnten. „Viele sagen, mit den Grünen“, meinte er, „aber ich bin nicht so sicher. Vermutlich sind die Christdemokraten geeigneter.“ Sein Zögern war verständlich, da er und seine Vereinigung gerade einen weiteren Ausbruch aus den Reihen der Christdemokraten über „abendländische“ Wurzeln und „christliche“ Werte registriert hatten.¹³

Die religiöseren Eliten neigen dazu, sich als Anhänger der Mitte zu beschreiben, weil viele muslimische Führer, und besonders Einzelpersonen, die mit muslimischen Vereinigungen oder Moscheegruppen verbunden sind, ein Unbehagen gegenüber den großen politischen Parteien empfinden. Das Übergewicht von Anhängern der politischen Mitte

¹¹ Interview, Den Haag, 26. 11. 2003, und Interview, Stockholm, 6. 11. 2003.

¹² Vgl. Muslims abandon Labour over Iraq war, in: The Guardian vom 15. 3. 2004.

¹³ Interview, Berlin, 26. 11. 2004.

kann dabei die strategische Entscheidung von Seiten der nationalen muslimischen Bürgervereinigungen reflektieren, zu verhindern, wie selbstverständlich mit den Sozialdemokraten identifiziert zu werden, die traditionell auf Stimmen von Einwanderern zählen konnten.

Das Vorurteil, dass aktiv Gläubige eher konservativ veranlagt sind, muss hinterfragt werden, denn nur einer von fünf Befragten sagte offen, dass er die politische Rechte unterstütze. Es scheint so, dass Muslime, die eigentlich dazu neigen würden, konservative Parteien zu unterstützen, sich dort nicht willkommen fühlen. Ein junger deutscher muslimischer Christdemokrat erklärte mir, dass er nicht wieder kandidieren werde (er war in ein Regionalparlament gewählt worden), und dass er und seine Freunde innerhalb der CDU davon Abstand nehmen würden, ihre Idee umzusetzen, ein Treffen von muslimischen Mitgliedern aller großen Parteien zu organisieren. „Wo ist der Sinn?“, fragte er: „Sie nennen uns Islamisten, wenn wir so etwas tun.“¹⁴ Die niederländischen Christdemokraten dagegen haben sich mehr als ihre deutsche Schwesterpartei Muslimen geöffnet, und die britischen Konservativen haben Muslime mit dem Versprechen umworben, die Errichtung von Islamschulen mit öffentlichen Mitteln zu unterstützen. Eine kleine Anzahl von Muslimen hat sogar erfolgreich für den fremdenfeindlichen *Front National* in Frankreich und die niederländische *Lijst Pim Fortuyn* kandidiert. Ein Stadtrat in Rotterdam erklärte mir, „dass sich viele ältere (muslimische) Bürger um Verbrechen und die jungen Radikalen sorgen“¹⁵.

In der europäischen Geschichte hat praktizierter Glaube die Menschen im Allgemeinen auf die politische Rechte gezogen, während die Linke stets entschlossen antiklerikal gewesen ist. Französische Muslime (und nicht-muslimische Akademiker) beklagten sich indes bitter über die Intoleranz der Sozialisten gegenüber dem religiösen Bekenntnis und erwähnten, dass sie „an der heiligen Grundregel des Laizismus“ festhalten müssten, um Erfolg in der Partei zu haben.¹⁶ Ab-

treibung, die Rechte von Homosexuellen und Bioethik sind einige der Felder, in denen religiöse Muslime mit anderen religiösen Vereinigungen übereinstimmen. Es ist klar, dass für viele religiöse Muslime ein solcher „Wertkonservatismus“ mitunter wichtiger ist als andere Themen, die im Allgemeinen bei der Linken im Mittelpunkt stehen, etwa Antidiskriminierungsgesetze und der Ausbau bzw. die Sicherung des Sozialstaates. Der Erfolg der niederländischen Christdemokraten bei ihrem Bemühen, die Unterstützung von Muslimen zu gewinnen, legt andererseits nahe, dass die Rechte bei den Muslimen noch größere Erfolge verzeichnen könnte, wenn sie das Christentum nicht mehr überbetonen und stattdessen ganz allgemein über den Glauben und religiöse Werte sprechen würde.

Religiös, nicht fundamentalistisch

Muslime, die öffentliche Ämter im europäischen politischen System bekleiden, sind keine religiösen Fundamentalisten. Sie bestehen nicht darauf, den Koran wörtlich zu nehmen, und sie wollen auch kein europäisches Kalifat errichten. Die meisten Angehörigen von Europas neuer muslimischer politischer Elite haben mit Theologie wenig im Sinn. „Die meisten von uns sind Ingenieure oder Geschäftsleute“, so ein deutscher Muslim, Christdemokrat und Vorsitzender einer interreligiösen Organisation. „Wie kann ich mit einem Pastor oder einem Theologieprofessor über Deutungen des Koran diskutieren?“ Er erklärte, wie sich seine Ansichten über den Koran und den Islam geändert hatten, als er an interreligiösen Workshops teilnahm, und er wünschte sich, dass es ausgebildete Gelehrte gäbe, die den Islam in solchen Debatten besser vertreten könnten.

Eine Mehrheit der muslimischen Elite betrachtet den Islam als sehr wichtig für ihr persönliches Leben, aber wenn sie ihre politischen Werte beschreiben, heben sie die Menschenrechte hervor und Vorstellungen wie Respekt, Anerkennung und Parität. Diese sind weit von jenem Radikalismus entfernt, der oft mit islamistischen Revolutionären verbunden wird. Auf die Frage, was ihrer Meinung nach getan werden müsste, um den Islam in Europa zu integrieren, antworteten viele der Befragten übereinstimmend, dass die engen Verbindungen zu den islamischen Staa-

¹⁴ Interview, Boston, 15. 6. 2004.

¹⁵ Interview, Rotterdam, 24. 11. 2003.

¹⁶ Interview, Paris, 17. 5. 2004; Interview, Lyon, 24. 5. 2004.

ten gekappt und Wege gefunden werden müssten, um Imame an europäischen Universitäten auszubilden und die Rechtslage der Glaubensgemeinschaften entsprechend den nationalen Gesetzen zu normalisieren. Hingegen gibt es widersprüchliche Ansichten darüber, wie weit man die Gleichheit mit den christlichen Kirchen vorantreiben sollte. Viele betonten ihren Widerstand gegenüber einer „Christianisierung“ des Islam, wie sie es formulierten, und argumentierten, dass die Regierungen besser „Hilfe zur Selbsthilfe“ zur Verfügung stellen sollten. Andere argumentierten geradewegs für die völlige rechtliche und institutionelle Gleichstellung: „Was für den Pastor gilt, gilt auch für den Imam“, sagte ein dänischer Stadtrat.

Viele der in dieser Studie Befragten klagen darüber, dass sie sich durch das breite Misstrauen ihren Motiven gegenüber in den europäischen Bevölkerungen beleidigt fühlen und dass sie es leid seien, ständig ihre Bereitschaft zu beteuern, den Islam reformieren zu wollen, damit er mit westlichen demokratischen Werten kompatibel ist. Aus ihrer Sicht haben sich die Medien und die Extremisten gemeinsam gegen den Islam verschworen. Andere beklagen sich darüber, dass die Repräsentanten der nationalen muslimischen Vereinigungen „Fundamentalisten“ seien und dass man sich viel entschiedener von den Konservativen absetzen müsse, indem man liberale Versionen des Islam unterstütze.

Der neue politische Aktivismus von Muslimen in Europa leitet sich von zwei unabhängigen, aber aufeinander einwirkenden Faktoren ab: der verspäteten, aber kollektiven Erkenntnis seitens der europäischen Muslime, dass sie „hier sind, um hier zu bleiben“, und den gleichermaßen verspäteten Bemühungen seitens der Regierungen, den Muslimen mit politischen Maßnahmen entgegenzukommen. Regierungstätigkeit stimuliert ironischerweise den muslimischen Aktivismus, aber meistens misslingen Versuche seitens der Regierungen, Möglichkeiten für die muslimische Selbstrepräsentation zur Verfügung zu stellen.

Sabine Schiffer

Der Islam in deutschen Medien

Der Islam ist nicht das Thema dieses Aufsatzes – wie auch nicht der meisten Mediendarstellungen, die dies glauben machen wollen. Die Sicht auf „den“ Islam und „die“ Muslime – falls derartige Verallgemeinerungen überhaupt zulässig sind – wird indirekt durch die Auslandsberichterstattung geprägt.¹ Eine solche eher krisenorientierte Gewichtung bestimmt die jeweils aktualisierten Aspekte. Diese latente Verknüpfung kann durch die Presse- und Meinungsfreiheit kaum aufgewogen werden. Denn Fokussierung ist ein gewissenmaßen natürlicher Teil menschlicher Kommunikation.

Sabine Schiffer

Dr. phil., geb. 1966;
Sprachwissenschaftlerin und
Medienpädagogin.
Universität Erlangen-Nürnberg,
Lehrstuhl für Germanistische
Sprachwissenschaft, Bismarck-
straße 1, 91052 Erlangen.
sschiffer@arcor.de

Medien sind unsere wichtigste Informationsquellen, vor allem in Bezug auf Themen, zu denen uns der Zugang fehlt. Während sie es uns ermöglichen, an Dingen teilzunehmen, die wir nicht direkt erleben, strukturieren sie gleichzeitig die Wahrnehmung dieser Dinge, und zwar mit zunehmender Quantität, denn die Sekundärerfahrung durch Medien nimmt ständig zu. Eine aktive Reflexion darüber muss vermehrt stattfinden, damit keine verzerrten Vorstellungen von „der Welt“ entstehen.

Im Folgenden interessieren nicht so sehr die wirtschaftlichen und politischen Strukturen des Arbeitsalltags Medienschaffender oder gar die Machtstrukturen der Medienkonzerne und das Medienmanagement von einflussreicher politischer Seite, sondern es geht ganz allgemein um den Weg der Infor-

¹ Vgl. Kai Hafez, Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Das Nahost- und Islambild der überregionalen deutschen Presse, Baden-Baden 2002.

mationsvermittlung.¹² Denn die Automatismen der Informationsverarbeitung, die bei der Vermittlung von Nachrichten immer mit mehr oder weniger verzerrenden Auswirkungen auftreten, müssen vermehrt ins Bewusstsein rücken, um jeglicher Darstellung mit der nötigen Distanz gegenüberzutreten zu können und nicht undifferenzierten Verschwörungstheorien zu erliegen, die nicht Mündigkeit, sondern Ohnmachtsgefühle erzeugen.

Zeigen und Ausblenden

Die Wahl eines bestimmten Zeichens – Wort oder Bild – entscheidet darüber, auf welchen Wirklichkeitsausschnitt die Aufmerksamkeit gelenkt wird – und was ausgeblendet bleibt.¹³ Mensch und Medien konstruieren unter Verwendung von Zeichen ständig Wirklichkeiten, die nicht dem Erlebten entsprechen – auch wenn nur „Fakten“ berichtet werden. Da wir uns alle an dem orientieren, was wir schon zu „wissen“ meinen, ergibt sich unmerkelt eine Wiederholung derselben Ausschnitte, was den Eindruck von Authentizität noch verstärkt. Auf diese Weise entstehen Stereotype, die pars pro toto für die ganze Wahrheit gehalten werden. Werden etwa im Zusammenhang mit dem Israel-Palästina-Konflikt allein die Gewaltakte erwähnt, die von beiden Seiten verübt werden, dann entfällt die Wahrnehmung der gewaltfreien Initiativen zur Überwindung des Konflikts sowie der Alltag der Menschen.

1,2 Milliarden Individuen auf der Welt sind Muslime. Sie sind in verschiedenen Ländern und Erdteilen zu Hause und leben in unterschiedlichen Gesellschaftssystemen. Differenzierte soziokulturelle Faktoren machen deutlich, dass es innerhalb der muslimischen Bevölkerungen eine Vielzahl von verschiedenartigen Lebensrealitäten gibt. Dennoch lässt sich feststellen, dass in deutschen Medien „die“ Muslime zunehmend als homogene Masse wahrgenommen werden, die bedrohlich oder zumindest rückständig erscheint.

¹² Vgl. Stuart Hall, Die strukturierte Vermittlung von Ereignissen, in: Nora Räthzel (Hrsg.), *Ausgewählte Schriften (Argument)*, Hamburg 1989, S. 126–149.

¹³ Vgl. Sabine Schiffer, *Die Darstellung des Islams in der Presse. Sprache, Bilder, Suggestionen. Eine Auswahl von Techniken und Beispielen*, Diss., Erlangen–Nürnberg 2004, S. 27 f.

Laut dem Institut für Demoskopie Allensbach hat in den vergangenen Jahren die Islamophobie in Deutschland deutlich zugenommen – vor allem durch äußere Ereignisse wie die Terroranschläge vom 11. September 2001 oder die Geiselnahme von Beslan in Tschetschenien, die fast ausschließlich in der Kategorie „Islam“ präsentiert und wahrgenommen wurden.¹⁴ In der Berichterstattung bleiben Entwicklungen ausgeblendet, beispielsweise wie es zu der aktuellen Situation in Tschetschenien gekommen ist, ohne die der Vorgang nicht verstanden werden kann. In Krisenzeiten lassen sich solche Informationen jedoch nicht mehr „nachschieben“, weil sie dann allein vor dem Hintergrund der Betroffenheit und des Skandals rezipiert werden.

So stehen wir unvermittelt immer wieder vor Ereignissen, die mit islamistischen Tendenzen erklärbar scheinen. Dieses so genannte *Framing*¹⁵ drängt sich geradezu auf, wenn sich z. B. Attentäter explizit auf den Islam berufen. Die tatsächlichen Zusammenhänge zu durchschauen wird für Journalisten eine wichtige Herausforderung und keine leicht zu erfüllende Aufgabe der Zukunft sein. Denn aus diesem Material entstehen Feindbilder: Schwarzweiß- und Worst-Case-Denken, Messen mit zweierlei Maß, Projektionen, Homogenisierung vielschichtiger Gruppen von außen und eine Fehlbeurteilung sich selbst erfüllender Prophezeiungen.¹⁶ Als

¹⁴ Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann, Der Kampf der Kulturen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 15. 9. 2004; Renate Köcher, Die Herausforderung durch den Islam als Chance, in: *FAZ* vom 15. 12. 2004. Natürlich ist auch hier die Art der Datenerhebung von entscheidender Bedeutung, um die Verlässlichkeit der Ergebnisse nachzuweisen. In Verbindung mit dem Nachbarschaftsrating des Instituts, das jährlich eine Tabelle von Minderheiten erstellen lässt, die man als Nachbarn „gerne“ bzw. „nicht gerne“ hätte, und dem man eine neutrale Fragestellung bescheinigen kann, bewegt sich das Ansehen der muslimischen Minderheit im unteren Drittel der Skala. Dies stützt die oben genannten Umfrageergebnisse. Vgl. Institut für Demoskopie Allensbach, *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie*, München 1998–2002.

¹⁵ D. h. das vermehrte und vorschnelle Einordnen eines Sachverhalts in einen vorgefassten Kontext; vgl. Bertram Scheufele, *Frames – Framing – Framing-Effekte. Theoretische und methodische Grundlegung sowie empirische Befunde zur Nachrichtenproduktion*, Wiesbaden 2003.

¹⁶ Vgl. Anne Katrin Flohr, *Feindbilder in der internationalen Politik*, Münster 1991, S. 71.

besonders tückisch erweist sich in diesem Zusammenhang, dass ein direkter Kontakt nur bedingt einmal etablierte Vorstellungen auflösen kann.¹⁷ Unser erster Eindruck, unser „Wissen“ bildet eine unbewusste Erwartungshaltung, welche alles filtert, was wir schon kennen. So nehmen wir schnell und effektiv die Realitätsausschnitte wahr, die unserer Erwartung entsprechen, und übersehen allzu leicht die vielleicht zahlenmäßig größere Menge von Gegenbeispielen. Ein Beweis für das jeweilige Vorurteil ist schnell erbracht, denn ein geeignetes Beispiel wird man immer finden. Da ergeht es Journalistinnen und Journalisten nicht anders.

In Bezug auf die mediale Wahrnehmung des Islams liegt genau in der Vielfalt der so genannten islamischen Welt die Tücke – je größer der Fundus, umso zuverlässiger lässt sich finden, was man sucht. Die Beispiele mutieren nach mehrmaliger Wiederholung zum Beweis. Wenn bereits wenige Beispiele als ultimative Beweise genügen, dann wird das Erwartete bestätigt und somit „wahr“. Teilwahrheiten haben das Potenzial, eine diffuse Ablehnungshaltung zu begründen, deren Basis keine Sachkenntnis ist, sondern ein Konglomerat aus zusammenhanglosen Informationsfetzen. Beim heutigen Medienkonsum kann man eine unkritische Übernahme solcher Informationsbruchstücke beobachten. Die nächste Information ersetzt ein Nachdenken oder gar eine Nachfrage, wenn ein Zusammenhang nicht verstanden wurde – und vielleicht gar nicht vorhanden war.

In der Islamberichterstattung lässt sich dieser Mechanismus ebenso nachweisen wie bei anderen Themen. Ausgeblendet bleibt meist das Normale, Unspektakuläre, denn *only bad news are good news*, und wer würde schon ein unspektakuläres Medium kaufen? Dinge, die wir in Bezug auf den Islam auf Grund unserer kulturspezifisch eingeschränkten Sicht übersehen, sind etwa der hohe Anteil weiblicher Professoren in Ägypten und der Türkei (ca. 30 Prozent gegenüber zehn Prozent in Deutschland), die Diskussion um eine Männerquote an iranischen Universitäten, da dort die weiblichen Studierenden in der Überzahl sind, ganz zu schweigen von der Tatsache, dass Frauen erst nach der Islamischen Revolution dort das Wahlrecht erhielten. Wie sehr

Zeigen und Ausblenden unsere Wahrnehmung trüben, belegt auch das folgende Beispiel: Immer wieder können wir lesen, dass muslimische Mädchen nur die Hälfte dessen erben, was ihre Brüder erben. Das stimmt, es bleibt jedoch ausgeblendet, dass muslimische Männer damit traditionell die Verpflichtung übernehmen, für ihre unverheirateten Schwestern und andere Verwandte zu sorgen, während Frauen dieses Geld zur eigenen Verfügung erhalten. In den modernen islamischen Gesellschaften spielt diese Aufteilung inzwischen keine so große Rolle mehr, da die Grundsituation familiären Zusammenlebens sich gewandelt hat. In den betroffenen Ländern passen sich die Gesetze der Situation an. Mit einem einzigen Satz kann jedenfalls die Schilderung nie komplett sein.

Symbole statt Information

Die Beispiele aus dem Umfeld „der“ muslimischen Frau dienen hier ebenso der plakativen Illustration, wie dies umgekehrt in Bezug auf die Unterdrückung der Musliminnen geschieht. Allzu häufig dienen Teilwahrheiten aus dem Leben muslimischer Frauen als Beleg für die Unterdrückungsmechanismen „des“ Islams. Häufig muss die Situation der Musliminnen für die Beurteilung des Islams insgesamt herhalten, etwa wenn das Thema allein durch das Zeigen einer Kopftuchträgerin repräsentiert wird. Das Bild erfüllt die Funktion eines Verdichtungssymbols – eines doppelt besetzten Symbols.

Denn auch der so genannte Islamismus wird durch das Kopftuch symbolisiert, zum Beispiel, wenn der Wahlausgang in der Türkei kommentiert wird: „Schleier wieder Mode?“¹⁸ Da sich hier die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte religiös orientierte Gruppe richtet, übernehmen die Begriffe Schleier und Kopftuch Bedeutungskomponenten wie „Zeichen für Islamismus“. Dieser Bedeutungswandel spiegelt sich in aktuellen Beiträgen wider. Zum Wahlausgang im Irak hieß es in den „Nürnberger Nachrichten“ unter dem Titel „Demokratie oder Gottesstaat?“ unter anderem: „Werden sich Frauen komplett verschleiern müssen, oder wird es ihnen erlaubt sein, sich schick zu kleiden?“¹⁹ Die Symbolträchtigkeit der Verschleierung erklärt,

¹⁷ Vgl. S. Schiffer (Anm. 3), S. 42 f.

¹⁸ Der Spiegel vom 28. 2. 1994, S. 155.

¹⁹ Nürnberger Nachrichten vom 14. 2. 2005, S. 2.

warum die Kopftuchdebatte so viele Ängste hervorruft.

Diese Stereotypisierung wird aber auch durch Vorlagen aus der islamischen Welt bedient. Dazu trug etwa die Kampagne Nawal el Saadawi in Ägypten bei, die über die „Entschleierung des Bewusstseins“ die Situation im Land verbessern wollte. Dabei wird ihr politisches Engagement häufig stark verkürzt wiedergegeben. Ihre Kritik an den hierarchischen Wirtschaftsstrukturen weltweit, die dazu führen, dass mehr Geld von der „dritten“ in die „erste“ Welt fließt als umgekehrt, bleibt ausgeblendet. Die Reduktion auf die Frauenrechtsthematik führt zu dem Fehlschluss, dass el Saadawi den Islam für die Benachteiligung der Frauen verantwortlich mache – mitnichten, wie sie auf ihren Vortragsreisen betont.¹⁰

Der Differenziertheit steht die Karriere des Kopftuchs gegenüber, die es ermöglicht, dass vielschichtige Informationen durch vereinfachende Teilinformationen ersetzt werden. Was sagt das Tragen eines Kopftuchs über das Denken der Menschen aus, die es tragen? Die Konzentration auf ein Kleidungsstück hat viele Ursachen, die unter anderem in unserer Kultur begründet liegen. Für westlich Sozialisierte wird die Wichtigkeit der visuellen Wahrnehmung auf die Situation der Muslime übertragen. Als Folge der Industrialisierung und der damit verbundenen Trennung der Sphären (Arbeitswelt, privater Bereich usw.) entwickelte sich in der westlichen Welt die Vorstellung einer Öffentlichkeit. Die Möglichkeit, sich in diesem Außenraum frei zu bewegen, bedeutet, Macht zu haben. Deshalb ging die Emanzipation der Frau in Europa mit der Eroberung dieses Bereichs einher. Damit waren Frauen in der Öffentlichkeit visuell wahrnehmbar und mächtiger als solche, die allein Hausarbeit oder andere, nicht so leicht wahrnehmbare Tätigkeiten verrichteten. „Heim an den Herd“ wurde zur Metapher für Rückschritt. Und „arbeiten“ bedeutet inzwischen fast ausschließlich „außer Haus arbeiten“ (in einem Beruf, der immer

¹⁰ Wenn Saadawi das Patriarchat in Ägypten kritisiert, benennt sie natürlich Imame und andere Muslime als Unterdrücker – so wie anderswo andere zu benennen wären. Außerdem kritisiert sie immer wieder die Übersetzungstätigkeit von Verlagen, die etwa aus ihrem Buchtitel „Die Frau mit dem nackten Gesicht“ im Deutschen „Ich spucke auf Euch“ machten.

höher bewertet wird als Hausarbeit). Dies erklärt, warum sich der Feminismus häufig mit der Berufstätigkeit von Frauen als Emanzipationsindikator zufrieden gibt – ohne Reflexion darüber, ob diese Schwerpunktsetzung nicht etwa den Mann zur Norm deklariert, an dem sich die Frau orientieren soll.

Die Anerkennung des Außenraums als Machtsektor ist in der Kopftuchdebatte auf einen anderen Kulturraum übertragen worden, und deshalb widerspricht eine wenig sichtbare, verschleierte Frau hiesigen Emanzipationsvorstellungen. Und tatsächlich gibt es ja die Verschleierungsdogmen extremistischer Gruppen, welche die Frauenkleidung ebenfalls zum Symbol stilisieren. Zu einfach macht man es sich jedoch, wenn Freiheit und Emanzipation mit Kleidungsfreiheit gleichgesetzt werden. Übrigens handelt es sich oft nicht um wirkliche Kleidungsfreiheit, wenn gefordert wird, bestimmte Kleidungsstücke nicht zu tragen. Wenn eine verschleierte Frau auf dem Bildschirm zu sehen ist, werden jahrelang bediente Assoziationsketten ausgeschöpft. Kaum eine Islamthematik kommt ohne Kopftuch aus, wobei erfolgreiche Frauen zumeist ohne ein solches gezeigt werden, etwa die iranische Friedensnobelpreisträgerin Shirin Ebadi. Darüber hinaus wird das Thema „Ausländer“ sowohl in Nachrichtensendungen als auch in Zeitungen seit Jahren immer wieder mit Bildern kopftuchtragender Frauen unterlegt, so dass das Konzept „Islam ist Fremdheit“ noch verstärkt wird. All dies kommt der Integration muslimischer Frauen gerade nicht zugute, die sich häufig eher unverstanden statt „gerettet“ fühlen.

Willkürliche Verknüpfungen

Seit dem 11. September 2001 ist eine Zunahme an expliziten Schuldzuweisungen gegenüber Muslimen für verschiedenste Untaten auszumachen. In ihrer Qualität entsprechen diese aber den lange zuvor ausgemachten und unterschwellig unterstellten negativen Eigenschaften des Islams. Das ist der Grund, warum uns die vielen Behauptungen seither so plausibel erscheinen.

Eine effektive Technik der Verknüpfung stellt der so genannte Sinn-Induktionsschnitt dar, mit dem Bilder unterschiedlichen Inhalts zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Peter Scholl-Latour hat diese Technik beispielsweise in der Fernsehreportage zu seinem Buch „Das Schlachtfeld der Zukunft“ (1996) angewandt, in der es um die Republiken im Süden der ehemaligen Sowjetunion geht und in der es unter anderem zu einer „Explosion in einem Lager russischer Soldaten in Kaspisk“ kommt. Zu sehen sind Bilder von zerstörten Häusern und Räumfahrzeugen. Nach dem folgenden Schnitt fällt der Blick auf die Kuppel einer Moschee mit Halbmond, deren architektonische Herkunft im Folgenden erklärt wird. Kein Zusammenhang zwischen Moschee und Explosion? Explizit wird nicht begründet, warum hier implizit die Themen „Anschlag“ und „Islam“ verknüpft werden. Bis heute ist nicht bekannt, um welche Art von Explosion es sich gehandelt hat. Und wenn man der Meinung ist, die Explosion habe etwas mit so genanntem islamistischem Terrorismus – eine eher irreführende Bezeichnung, die wiederum ein *Framing* darstellt – zu tun, dann sollte dies argumentativ begründet werden. Außerdem wäre im letzten Falle das Symbol für Islamismus gänzlich falsch gewählt: Denn was bleibt als Symbol für den Islam, wenn Moscheen, Gebete, Kopftücher und Bärte bereits als Symbole für Islamismus herhalten müssen?

Sinn-Induktion gibt es auch in den Printmedien. Dort können Bilder, Text und Bild oder verschiedene Textstücke zueinander montiert werden, ohne explizite Rechtfertigung und mit dem gleichen Suggestionspotenzial. Folgende Bildermontage aus dem Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ illustrierte im Jahr 2000 einen Artikel zum Thema Israel/Palästina:¹¹ Ein großes Foto auf der linken Seite zeigt palästinensische Jugendliche, die Molotowcocktails werfen. Man sieht Flammen, aggressive Stimmung, Angriffslust. Unmittelbar rechts daneben ist ein wesentlich kleineres Bild montiert, das einen israelischen Siedler zeigt, der ein weiß bekleidetes Baby auf dem Arm trägt und es in Richtung der „Angreifer“ hält. Seine Kalaschnikow am Schultergurt wird durch das Baby teilweise verdeckt. Im Vordergrund des Bildes steht das Schicksal der „unschuldigen Siedler(kinder)“. Die zusammen wahrgenommenen Bilder schicken dem Text eine unmissverständliche Botschaft voraus: „Aggressive Palästinenser greifen unschuldige Israelis/Siedler an.“

¹¹ Der Spiegel vom 16. 10. 2000, S. 240/241.

Eine klare Schuldzuweisung hat bereits stattgefunden, egal wie differenziert die Darstellung des Artikels ist.

Eine rein textuelle Sinn-Induktion liegt bei folgendem Beispiel aus dem Jahr 1993 vor, bei dem die Genitalverstümmelung von Mädchen in Ägypten thematisiert wird. „Um in Ägypten eine Kampagne gegen die Beschneidung zu starten, müssten zuerst die religiösen Führer von deren Sinnlosigkeit überzeugt werden. Der Islam ist Staatsreligion. Zu ihm bekennen sich 93 % der Bevölkerung.“¹² Doch Genitalverstümmelung hat nicht unmittelbar etwas mit dem Islam zu tun, wie ein Blick auf die Verbreitungsländer belegt. Es handelt sich um eine altafrikanische Tradition, die auch in einigen islamischen Ländern Afrikas ebenso wie in vielen nichtislamischen angewandt wird. Derselbe Effekt wird mit dem Verweis darauf erzeugt, dass der Eingriff „in der Nähe einer Moschee“ durchgeführt wurde.¹³

Auch durch einfache Adjektivierungen lässt sich ein sinninduktiver Effekt erzielen, wie am Beispiel eines Berichts über die Situation von Frauen in Bangladesch gezeigt werden kann.¹⁴ Während in dem Artikel aus dem Jahr 1992 deutlich wird, dass in dem armen Land vor allem ökonomische Faktoren jedes Lebensschicksal bestimmen, heißt es am Ende: „Die Rede ist vom islamischen Bangladesch.“ Man hätte ebenfalls – und genauso „korrekt“ – den Satz folgendermaßen beschließen können: „Die Rede ist vom demokratischen Bangladesch“, oder „Die Rede ist vom asiatischen Bangladesch“, oder gar „Die Rede ist vom von einer Frau regierten Bangladesch“. Obwohl es sich jeweils um Fakten handelte, entsteht jedes Mal ein völlig anderer Eindruck von Kausalitäten. Dies zeigt, wie die Entscheidung für einen Realitätsausschnitt die Wahrnehmung dieser „Realität“ beeinflusst. Gegenproben dieser Art können helfen, nicht dem „Fakten-“ bzw. dem Chronistenmythos zu verfallen.

Als im Herbst 2002 ein Scharfschütze die Hauptstadt der USA Washington in Angst und Schrecken versetzte, meldete ein Radiosender des Bayrischen Rundfunks: „Der zum Islam konvertierte John Allan Muhammad

¹² Frau im Leben, (1993) 7, S. 8.

¹³ Vgl. Die Welt vom 14. 12. 1996, S. 3.

¹⁴ Vgl. Die Zeit vom 28. 8. 1992, S. 75.

(...).“ Bis heute ist wenig über die Motive des Täters von Washington und seines Stiefsohns bekannt, dennoch bleibt ein suggerierter Zusammenhang zwischen der Gewalt gegen Menschen und der Religion des Täters bestehen.¹⁵ Ähnliches fand sich in einem Bericht über einen Tunesier, dem die Abschiebung droht: Vielleicht nur aus stilistischem Kalkül wird er im Laufe des Textes auch als „Muslim“ bezeichnet.¹⁶ Vor dem Hintergrund des Erwarteten dürfte klar sein, welche Schlüsse hier gezogen werden. Mittlerweile kann man geradezu von einer Darstellungstradition sprechen: Handelt es sich bei einem Täter um einen Moslem, dann wird das auch erwähnt, egal ob es für den Sachverhalt relevant ist oder nicht. Hier lassen sich Anzeichen einer Stigmatisierung erkennen, die an die Formen der antisemitischen Propaganda im 19. Jahrhundert erinnern.¹⁷

Während in Fernsehen und Hörfunk Programm und Sendezeit über die Wichtigkeit und die Resonanz eines Beitrags entscheiden, gilt in den Printmedien die Platzierung eines Artikels als Kriterium für die Intensität der Wahrnehmung. Brisanz lässt den Beitrag auf die Titelseite rutschen, so etwa bei Razzien, die seit dem 11. September 2001 in Moscheen durchgeführt werden. Bei einer repräsentativen Auswertung der „Nürnberger Nachrichten“ über einige Monate des Jahres 2002 hinweg ergab sich, dass die Berichterstattung über derartige Polizeieinsätze stets auf den Titelseiten platziert wurde. Der Hinweis auf die Ergebnislosigkeit solcher Razzien fand sich jedoch allenfalls im Innenteil, oder er fehlte ganz. Obwohl sich die allermeisten Fälle als gegenstandslos erwiesen, wurde so der Eindruck einer allgegenwärtigen Bedrohung durch Moscheen genährt. Das erklärt auch einen Teil des Bedeutungswandels der Bezeichnung „Moschee“: Inzwischen wird

¹⁵ Abgesehen von der Namengebung handelt es sich streng genommen um einen Verstoß gegen die ergänzende Presseratsrichtlinie 12.1, welche die Nennung von Gruppenzugehörigkeitsmerkmalen wie Nationalität, Religion usw. im Rahmen der Straftatsberichterstattung untersagt, weil die Problematik um die Wahrnehmung von Einzeltaten als Gruppenphänomen erkannt wurde.

¹⁶ Vgl. Nürnberger Nachrichten vom 14. 2. 2005, S. 11.

¹⁷ Vgl. Nicoline Horzitz, Frühantisemitismus in Deutschland (1789–1871/2). Strukturelle Untersuchungen zu Wortschatz, Text und Argumentation, Tübingen 1988; S. Schiffer (Anm. 3), S. 212 f.

sie weniger als Ort des Gebets und der Begegnung wahrgenommen als vielmehr als Ort der Verschwörung interpretiert.

Bei aller Kritik kann man dennoch ein Bemühen von Seiten vieler Medienschaffender konstatieren, die die Problematik der eskalierenden Berichterstattung in Sachen Islam und Muslime erkannt haben. Zahlreiche Journalisten zeigen in ihren Artikeln und Beiträgen, dass es überall auf der Welt Kritikwürdiges gibt, das nicht an einer einzigen Erklärung festzumachen ist. Aber schon in der Analyse der Platzierung wird dieses Bemühen wieder relativiert, etwa wenn kontroverse und ergänzende Aspekte erst ab 23 Uhr im Fernsehen oder im Innenteil von Zeitungen „versteckt“ werden. Die Kategorien „Platz“ und „Raum“ sollten deshalb in jede Medienanalyse einbezogen werden, um Aussagen über Wirkungspotenziale machen zu können.

Metaphern und Stereotype

Aus der Antisemitismusforschung ist bekannt, dass bestimmte Metaphern eine entmenschlichende Wirkung haben und eine spezifische Handlungsoption nahe legen können.¹⁸ In Bezug auf die Muslime wird in den Medien unter anderem die Metapher von der „bedrohlichen Krankheit“ verwendet. Wenn vom Islamismus als „Krebsgeschwür“¹⁹ die Rede ist, dann evozieren diese Angst machenden Etikettierungen den Ausrottungsgedanken. Hier könnte man zu Recht erwidern, dass ja korrekterweise vom „Islamismus“ und nicht vom Islam die Rede ist. Aber leider ist das Konzept des „Islamismus“ in den Medien häufig diffus, und es wird nur selten vom Islam getrennt. Häufig werden Begriffe wie „islamischer Terror“, „Moslem-Extremist“ und „islamistischer Attentäter“ parallel verwendet. Auch die französische Presse liefert für die Vermischung eindruckliche Beispiele, wie etwa wenn vom „Fieber des Islams“ die Rede ist,²⁰ obwohl damit wohl der hier ebenso wenig passende „Islamismus“ gemeint ist, welcher als Erklärungsmuster für Putins re-

¹⁸ Vgl. George Lakoff/Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago 1980; Daniel Jonah Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker*, Berlin 1996.

¹⁹ Der Spiegel vom 25. 2. 2002, S. 172 f.; Spiegel special, Nr. 2/2004.

²⁰ La fièvre de l'islam, in: L'Express vom 1. 11. 2001, Titelseite.

strikte Politik in den kaukasischen Regionen angeboten wird.

Wenn sich bestimmte Wirklichkeitsausschnitte nicht mehr ignorieren lassen, kommt es zu einer Art Reparatur der etablierten Weltsicht. Dies ist ein Automatismus, dem wir unterliegen und den wir uns bewusst machen müssen. Fakten, die den üblichen Erwartungen, d. h. den Stereotypen, widersprechen, können schnell und bequem wieder in das stereotype Licht zurückgerückt werden.²¹ Am Beispiel Benazir Bhuttos lässt sich der Mechanismus veranschaulichen: Als Bhutto 1988 in Pakistan Ministerpräsidentin wurde, widersprach dies der gängigen Erwartung von der Rolle der muslimischen Frau. Um diese „Wahrheit“ nicht revidieren zu müssen, wurden verschiedene Erklärungen angeboten, warum Bhutto in dieses Amt gekommen war. Es wurde hingewiesen auf „das Erbe ihres Vaters“, den „Analphabetismus der Leute“, auf ihre „Ausbildung in Oxford“ und auf eine „Wahlstrategie der Schiiten“, deren unterstützendes Verhalten wohl besonders erklärungsbedürftig war. Alles in allem konnten viele Erklärungen angefügt werden, so dass die Meinung, eine solche Position stehe für eine Frau im Widerspruch zum Islam, nicht in Frage gestellt werden musste.

Ähnlich verlief der Umgang mit einem Vorgang, den man zu schnell in einen bekannten *Frame* eingeordnet hatte. Als die Medien sich des Falls Taslima Nasrin in Bangladesch annahmen – die Ärztin und Schriftstellerin kritisierte die Diskriminierung der hinduistischen Minderheit durch die muslimische Mehrheit und musste 1994 ihr Land verlassen –, wurde dieser schnell in den Kontext „zu Unrecht verfolgte Feministin“ eingeordnet. Bereits in den ersten Zeitungsberichten ließen sich jedoch etliche Elemente finden, die darauf hindeuteten, dass der Fall nicht so eindeutig war. Bangladesch war eine Demokratie mit weiblichen Führungspersönlichkeiten, die Intellektuellen schwiegen, es gab einen Haftbefehl gegen Nasrin und Polizeischutz. Die Erklärungen, die diese Fakten ins „rechte Licht“ rücken sollten, erschienen recht strategisch, etwa als „Wahlstrategie be-

stimmter Politiker“ oder auch „Angst vor Extremisten“. Doch offenbar lagen die Dinge anders.²² Dennoch kann Nasrin auf Grund unserer lückenhaften Darstellungstraditionen heute als Kämpferin gegen einen die Frauen unterdrückenden Islam auftreten.

Etiketten haben ähnlich relativierende Qualität. Wenn das irakische Falludscha als „Rebellenhochburg“ bezeichnet wird, dann wird dadurch der Angriff auf die Stadt im April 2004 legitimiert. Wie würde hingegen die bombardierte, „dicht bevölkerte Stadt Falludscha“ wirken? Aljazeera als „Hausseher al Qaidas“ zu bezeichnen macht ihn unglaubwürdig. Die Metapher „Trojanisches Pferd“ für Tariq Ramadan, den Hoffnungsträger vieler europäischer Muslime, ist ein Misstrauensvotum und impliziert, ihn besser nicht ins Wohnzimmer zu lassen. Letztlich wird der langjährige interreligiöse Dialog häufig als „Kuschelpolitik“ abgetan. Die Glaubwürdigkeitskrise aller, die sich mit Muslimen auseinander setzen, ist perfekt.²³

Nicht die Fakten entscheiden also über die Wahrnehmung eines Sachverhalts – unsere Ordnung existiert immer schon vorher und ist eine künstliche. Da aber der wohlwollende oder der misstrauische Blick letztlich darüber entscheidet, wie ein Sachverhalt wahrgenommen und interpretiert wird, bedeutet das in Bezug auf die Muslime: Was immer sie auch tun, es ist falsch. Der misstrauische Blick lässt alle Anstrengungen in einem bestimmten Licht erscheinen. Besteht etwa eine Muslimin auf dem Tragen eines Kopftuchs, dann kann dies als Zeichen der Abschottung, der Ablehnung der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft empfunden werden. Legt sie aber das Kopftuch ab, so kann dies wiederum als Tarnung, Verstellung und Unterwanderungsversuch abgetan werden.

Es muss geprüft werden, ob Forderungen an die Muslime und die in Aussicht gestellten Konsequenzen übereinstimmen. Umgekehrt gilt es, Muslimen zu vermitteln, dass Furcht vor dem Islam häufig in Missverständnissen begründet ist. Denn aus den geschilderten Be-

²¹ Vgl. Helma Lutz, Unsichtbare Schatten? Die orientalische Frau in westlichen Diskursen. Zur Konzeptionalisierung einer Opferfigur, in: *Peripherie*, Nr. 37/1989, S. 51–65.

²² Vgl. Taj ul-Islam Hashmi, *Women and Islam in Bangladesh. Beyond subjection and tyranny*, Basingstoke 2000; S. Schiffer (Anm. 3), S. 144 f.

²³ Die genannten Beispiele sind weit verbreitet, daher wird auf detaillierte Quellenangaben verzichtet.

obachtungen lässt sich mindestens zweierlei ableiten: Das vorstellbare Szenario einer Bedrohung durch den Islam und dessen Vertreter ist ein fataler Mechanismus, der durch einzelne Taten, die Fokussierung darauf und unsere verallgemeinernde Interpretation immer wieder neue Nahrung erhält. Das bedeutet aber gleichzeitig, dass es keine Verschwörung gegen den Islam und die Muslime gibt, wie es Islamisten gerne behaupten.

Wege zur Deeskalation

Wenn aber die meisten Vertreter und Vertreterinnen aus Politik und Medien nach bestem Wissen und Gewissen handeln, dann ist neben der Aufklärungsarbeit die Fähigkeit zur Selbstkritik nötig, um die geschilderten Mechanismen zu durchbrechen. Reine Faktennennung reicht als Mittel gegen Diskriminierung nicht aus. Effektives Handeln gegen eine konfrontative Entwicklung setzt die Erkenntnis der ungünstigen Wechselwirkung voraus, in der wir uns befinden, denn die Beobachtungen haben eine Wirkung auf alle beteiligten Gruppen.

Sie gelten ebenso für Teile der muslimischen Bevölkerung, die zunehmend „den Westen“ mit der Politik George W. Bushs verwechseln und sich einem „Kreuzzug“ gegen den Islam ausgesetzt sehen. Inzwischen ist ein Bedrohungsempfinden auf beiden Seiten feststellbar. Nichtmuslime fühlen sich vom Islam bedroht, Muslime pauschal vom Westen oder von einer Gesetzgebung, die aus dem Angstszenario resultiert. Auf beiden Seiten sind, unterschiedlich gewichtet, ähnliche Reaktionsmuster feststellbar: Resignation und Rückzug, Idealisierung und Radikalisierung. Viele resignieren in ihrem Bemühen um weitere Integration. Andere wählen aus der eigenen Geschichte nur noch die positiven Aspekte aus. Eine Radikalisierung Einzelner ist zu beobachten, vor allem unter Jugendlichen. Sie betrachten sich häufig als Ausführende dessen, was „alle“ denken. Der Diskurs stärkt jedenfalls nicht die Besonnenen. Sie laufen Gefahr, aufgerieben zu werden zwischen den Mehrheits- und Minderheitenmitgliedern, die ihnen Naivität, Paktierertum und Unglaubwürdigkeit vorwerfen.

Doch letztlich bedürften gerade diese Mittler der öffentlichen Unterstützung. Hier kön-

nen Medien einen positiven Beitrag leisten, indem sie vermehrt die Integrationsarbeit vieler Moscheen, die Dialog- und besser noch Dialogbemühungen der abrahamitischen Nachfahren thematisieren, sowie weiteres öffentliches Engagement, das schon lange ein mediales Schattendasein führt – wie etwa der Arbeitskreis Christlich-Islamische-Friedensarbeit und viele ähnliche Initiativen. Allein schon die breitere Veröffentlichung der vielen Erklärungen islamischer Verbände, die die Anschläge in New York und Madrid verurteilten, hätte integrierende Wirkung gehabt. Es ist schade, dass solche Möglichkeiten deeskalierender Berichterstattung bislang kaum genutzt werden.

Dies wäre auch ein Beitrag gegen die Diskriminierung der Medien selbst, denn alle genannten Mechanismen lassen sich auch in Bezug auf die Medienwahrnehmung nachweisen – so wie in diesem Beitrag vor allem negative Prototypen gezeigt wurden. Aber „die“ Medien gibt es ebenso wenig wie „den“ Islam. Medien werden ebenso stereotyp wahrgenommen. Man sieht primär Dinge, die man erwartet. Gegenteiliges wird als Ausnahme interpretiert und insgesamt das Bild eines „übermächtigen Molochs“ genährt, der – von unsichtbaren Drahtziehern gelenkt – genaue Anweisungen zur Islamdarstellung herausgibt.

Dabei wird übersehen, dass die strukturellen Bedingungen vor Ort, wie zum Beispiel fehlende Recherchezeiten, die Arbeit der Journalisten beeinträchtigen. Angesichts der momentanen Finanzkrise vieler Medieneinrichtungen werden sich diese Bedingungen eher noch verschlechtern. Medienschaffende sollten daher in Zeiten professionellen Medienmanagements besonders auf verantwortungsbewusste Berichterstattung achten, um sich nicht einem offiziellen Agenda-Setting zu unterwerfen. Für Mediennutzende wiederum ist Medienkompetenz eine Schlüsselqualifikation, die sie zu verantwortlichen Bürgern in einer funktionierenden Demokratie macht.

APuZ

Nächste Ausgabe

21/2005 · 23. Mai 2005

50 Jahre Bundeswehr

Rolf Clement

Bürgerbundeswehr

Bernhard Fleckenstein

50 Jahre Bundeswehr

Franz-Josef Meiers

Zur Transformation der Bundeswehr

Detlef Bald

Militärreform und Grundgesetz

Otfried Nassauer

50 Jahre Nuklearwaffen in Deutschland

Michael Staack

Außenpolitik und Bundeswehrreform

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
Dr. Hans-Georg Golz
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Dr. Ludwig Watzal
Hans G. Bauer
Andreas Kötzing (Volontär)
Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 36 91-0

Internet

www.bpb.de/publikationen/apuz
E-Mail: apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main

Vertrieb und Leserservice

Die Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main,
Telefon (0 69) 75 01-42 53,
Telefax (0 69) 75 01-45 02,
E-Mail: parlament@fsd.de,
nimmt entgegen:

- Nachforderungen der Zeitschrift
Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung einschließlich
APuZ zum Preis von Euro 19,15
halbjährlich, Jahresvorzugspreis
Euro 34,90 einschließlich
Mehrwertsteuer; Kündigung
drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen
für **APuZ** zum Preis von
Euro 3,58 zuzüglich
Verpackungskosten, Portokosten
und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen
in **Aus Politik und Zeitgeschichte**
stellen keine Meinungsäußerung
des Herausgebers dar; sie dienen
lediglich der Unterrichtung und
Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Muslime in Europa

APuZ 20/2005

Emanuel Richter

3-7 Die Einbürgerung des Islams

Die Nationalstaaten in Europa pflegen die Fiktion einer homogenen nationalen Kultur. Die Migration seit etwa 40 Jahren belehrt sie jedoch darüber, dass alle Gesellschaften mit Verschiedenartigkeit umzugehen haben. Kultureller Zusammenhalt wird erst durch eine offene Begegnung geschaffen, in der gruppenspezifische Identitäten immer wieder aufeinander treffen und die Formen der kollektiven Lebensbewältigung bestimmen.

Rainer Brunner

8-15 Zwischen Laizismus und Scharia: Muslime in Europa

Die Debatte über muslimische Identität in einer säkularen Umgebung hat unter europäischen Muslimen zu einer Reihe kontroverser Standpunkte geführt. Die Debatte reicht von der Übernahme des Laizismus bis hin zum Versuch, islamisches Recht speziell im europäischen Kontext zu interpretieren.

Jytte Klausen

15-23 Europas neue muslimische Elite

Der neue politische Aktivismus von Muslimen in Europa leitet sich von zwei unabhängigen, aber aufeinander einwirkenden Faktoren ab: der verspäteten, aber kollektiven Erkenntnis seitens der europäischen Muslime, dass sie „hier sind, um hier zu bleiben“, und den gleichermaßen verspäteten Bemühungen seitens der Regierungen, mit politischen Maßnahmen den Muslimen entgegenzukommen.

Sabine Schiffer

23-30 Der Islam in deutschen Medien

Der Islam ist nicht das Thema dieses Aufsatzes – wie auch nicht der meisten Mediendarstellungen, die dies glauben machen wollen. Medienschaffende sollten auf verantwortungsbewusste Berichterstattung achten, um sich nicht einem offiziellen Agenda-Setting zu unterwerfen. Medienkompetenz ist für die Nutzer wiederum eine Schlüsselqualifikation, die sie zu verantwortlichen Bürgern in einer funktionierenden Demokratie macht.