

Der Islam in Europa – Integration oder Ghettoisierung

Prof. Dr. Jamal Malik

Der Titel der Veranstaltung suggeriert die Verflechtung von Transzendenzbezug, säkular-normativem Handlungsrahmen und Alltagskultur in zwei anscheinend verschiedenen Kontexten: Türkei und Europa. Dabei soll die ganze Spannweite zwischen Integration und Ghettoisierung abgesteckt werden. Und in der Tat, national-religiöse Deutungskämpfe in konfessionellen Mischgesellschaften finden auf ganz verschiedenen Ebenen statt. Was es für den christlich fundierten nationalen Wertekonsens in Europa bedeutet, wenn er auf islamisch bestimmte Werte trifft, bedarf daher der Berücksichtigung sowohl der politischen Kultur in den verschiedenen europäischen Staaten als auch der Herkunftstraditionen der muslimischen Einwanderer. Denn ob es bei den Deutungskämpfen zu Integration oder Ghettoisierung, Inklusion oder Exklusion, Trennung von Staat und Kirche, zu ethnoreligiösen Aspekten und binnenreligiöser Pluralität kommt oder gar in fundamentalistische Haltungen mündet, hängt von den Wechselbeziehungen zwischen muslimischer Minderheit und nicht-muslimischer Mehrheit ab.

Auf dem Hintergrund der Ereignisse des 11. Septembers sind diese Fragen noch brennender geworden, nicht zuletzt, weil der reduktionistisch-monolithische Blick auf die Muslime verstärkt worden ist. Fragen wie Komplementarität von Islam und westlichen Konzepten werden gestellt und angemahnt, die Metapher der umma, gemäß der sich alle Muslime im Sinne einer imagined community kollektiv in eine Richtung werfen, hat Konjunktur. Diese reduktionistische body politics wird freilich den komplexen Verhältnisse nicht gerecht. Deshalb ist das Verstehen der Probleme von Muslimen und die Hoffnung auf einen europäischen Islam von Bedeutung. Erschwert wird dies dadurch, dass die Beziehungen zwischen muslimischen Minderheiten und der Mehrheiten durch wirkungsmächtige Stereotypen von „Anderssein“ geprägt sind. Sie beeinflussen die Wege zur Integration, die von verschiedenen muslimischen Diasporen unternommen werden, weil diese abhängig sind von der spezifischen politischen Kultur in den verschiedenen europäischen Staaten, von den verschiedenen kulturellen Traditionen, die die Migranten aus den Heimatländern mitgebracht haben und zu denen sie kontinuierliche Beziehungen pflegen. Jeder europäische Staat hat seine eigenen Kontroversen. Die jüngste Debatte zur Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland beispielsweise ist spezifisch deutsch und hat zu einer größeren öffentlichen Debatte über das deutsche Erziehungswesen geführt.

Diese Spezifität bedeutet, dass es plausibler ist von 'Muslimischen' denn von 'Islamischen' Diskursen und Identitäten zu sprechen. Theoretisch transzendiert der Islam als eine Weltreligion spezifische kulturelle Traditionen. Er geht auch über seine eigene Ursprungskultur hinaus, weil er stetig durch die religiösen Akteure gemacht und rekonstruiert wird. Deshalb gibt es auch so viele Manifestationen des Islam, oder sollte man sagen : Islams? Selbst formative

islamische Ideale müssen mit verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen und sich ändernden Normen vereinbart werden, sie müssen reformuliert und reinterpretiert werden, um glaubwürdig zu bleiben.

Anstatt primordiale Identitätskonstruktionen und Essentialismen zu fördern – wie viele Muslime es selbst tun, wenn sie behaupten, islamische Praktiken und Glaube seien nicht einem geschichtlichen Wandel unterlegen – kann der Islam, wie jede andere Religion auch, als ein Referenzrahmen betrachtet werden, der den Muslimen ermöglicht, ihre komplexen Lebenswelten zu interpretieren und sinnhaft zu gestalten. Nur auf diese Weise können die verschiedenen Wege muslimischer kultureller Artikulation in ihren ethnographischen Kontexten verstanden werden. Dies trifft insbesondere auf die muslimischen Minderheiten in Europa zu, weil die klassische Islamische Rechtstheorie und ihr Repertoire keine muslimischen Minderheiten in einem säkularen Staat vorsehen. Ganz im Gegenteil, muslimische Juristen haben stets vom dominierenden mehrheitlichen Gesichtspunkt aus argumentiert, wie die Diskussionen über religiöse Minderheiten, Leute des Buches, das Haus des Islam und das Haus des Krieges hinweisen. Erst jüngst, im Zuge der internationalen Migration, haben einige Muslimische Juristen und Intellektuelle damit begonnen, sich über ein islamisches Minderheitenrecht Gedanken zu machen.

Auch wenn Muslime in Europa de facto Minderheiten sind, mögen sie sich in dem einen oder anderen Kontext als dominante Gruppe perzipieren. Insbesondere aus dem Inneren betrachtet, konstruieren Mehrheit und Minderheit kollektive monolithische Identitäten, wobei die Bezeichnung „Minderheit“ eine Stigmatisierung und Marginalisierung involvieren kann. Von außen betrachtet besteht allerdings stetige Bewegung, Dialog und Selbst-Reflexion weil Muslime in ihrer Selbstwahrnehmung zwischen Mehrheits- und Minderheitspositionen alternieren. Dieses Oszillieren zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Minderheits- und Mehrheitsidentität, führt zu äußerst kreativen Formen kultureller Identität, die genau an den Rändern auftauchen, dort, wo sich Minderheit und Mehrheit begegnen.

Von daher reicht es nicht, die Konstruktion des Muslimischen Selbst oder des Anderen nur auf der Grundlage von Texten allein verstehen zu wollen. Der Kontext ist zentral für das Verständnis, weil hier der gegenseitige Dialog eine kreative Rolle spielt, und die Polyfokalität der islamischen Identitäten der Akteure entsteht. In der Realität entstehen islamische Kultur und Religion dort, wo sich Realitäten begegnen und miteinander konkurrieren, und nicht durch einen singulären essentialistischen Diskurs. Die jeweiligen Repertoires von Mehrheit und Minderheit unterscheiden sich je nach Kontext und Zeit, aber sie überlappen sich auch. Zweifellos führen diese gesellschaftlichen Überlappungen zur kulturellen Mehrdimensionalität; vorgegebene Grenzen und Standardisierungen werden verschoben und erweitert. Die Idee pluraler oder multipler Identitäten ermöglicht, die gesellschaftliche Konstruktion des Selbst und des Anderen über essentialistische Vorstellung hinaus zu würdigen. Denn plurale Identitäten

bedeuten Ambivalenzen. Der Andere wird als Teil des Selbst wahrgenommen. Dadurch werden regide Dichotomien ersetzt: die pluralisierten Identitäten sind an verschiedenen Schnittpunkten miteinander verwoben.¹

Infolgedessen wird Religion nicht als die treibende Kraft hinter einem muslimischen Aktivismus gesehen. Stattdessen führt die Religiosität muslimischer Minderheiten sie dazu, Institutionen zu begründen, die ihnen ihre Forderungen in der Öffentlichkeit zu artikulieren ermöglichen.

Europäische Identität und Islam

Die Geschichte der europäischen Identitätsformation zeugt von einer Tendenz der Demarkation, der Inklusion und Exklusion, wobei gleichzeitig der „Andere“ moralisch durch eine geographische Semantik gekennzeichnet wird – „Asien“, „der Orient“. Die Grenzen, die Europa festlegen sollen, sind allerdings oft verschwommen, wie der europäische Kolonialismus, oder auch die Osterweiterung der EU und die Debatte um den Beitritt der Türkei in die EU zeigen. Muslimische Kulturen sind ja etwa seit 1000 Jahren wichtig für den Identitätsprozess Europas. Das bestehende wirkungsmächtige negative Kollektivbild des Islam geht zurück auf die mannigfaltigen Begegnungsprozesse zwischen Christen und Muslime, deren Wurzeln in den Kreuzzügen liegen, aber im 18. und 19. Jahrhundert eine neue Qualität annahm, als das europäische Bewußtsein in einen Superioritätsgedanken umschlug. Orientalistische Wissenschaften legitimierten dies. Analog dazu wurde Abschottung nach Innen betrieben, wie auch bei Johann Gottfried Herder (1744-1803) nachzulesen, der z.B. die Türken wegen ihrer vermeintlichen Unfähigkeit zur Assimilation aus dem nunmehr kulturell definierten Europa ausgeschlossen wissen wollte. Politische Denker der Romantik führten diese Abschottungsdiskurse fort, indem sie ihre idealistischen Ideen einer europäischen Einheit auf der Grundlage der vorreformatorischen Kirche entwickelten, wie etwa Novalis. Die Idee eines christlich durchtränkten Abendlandes sowie die orientalistische Perzeption aus dem 19. Jahrhundert dominieren bis heute das Bild des 'Orients' und des Islam, der dann durch die kolonialen Geschichtsschreibung in die Geschichtslosigkeit gedrängt und aus der Weltgeschichte ausgeschlossen wurde. Die Europäer machten unumwunden deutlich, wie weit sie die Europäisierung der Welt treiben wollten. Sie wurden dabei zu Belehrungskulturen und haben sich weitestgehend gegen außereuropäische Kritik immunisiert.²

Der im 19. Jahrhundert zur festen Form geronnene 'Europa'-Begriff diente als Grundlage für die in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts aufkommende Idee eines unierten Europa: die Forderung des Schuman-Plans nach einer Vereinigung der europäischen Nationen sollte mittels der nationenübergreifenden Tradition des Christentums realisiert werden. Der politische Katholizismus lieferte die politische Programmatik dafür.

Allerdings ist zweifelhaft, ob Europa und Christentum synonym sind, denn Europa hat zumindest drei Wellen der Säkularisierung erlebt:

1. Die Reformation schränkte den Einfluss der Kirche ein. 2. Die Säkularisierung führte im 18. und 19. Jahrhundert zur Trennung von Staat und Kirche. 3. Seit den sechziger Jahren gibt es eine Säkularisierung des Alltagslebens.

Zudem ist es unter den stets neu dazukommenden Mitgliedsstaaten und durch Immigration, vor allem der Muslime, zu einer zunehmenden religiösen Differenzierung gekommen. So hat auch die Globalisierung den kulturellen Bereich nachhaltig geprägt und bestehende Muster in Frage gestellt.³ Trotz dieser Komplexität und Heterogenität europäischer Nationen wird der ideologische West-Ost-Konflikt durch ethnische, religiöse und historische Konflikte ersetzt, wenn beispielsweise der Türkei das Christliche und damit auch das Europäische abgesprochen wird.⁴ Der Grund scheint in der postulierten kulturellen Andersartigkeit zu liegen, eine Position, die sich von Herder über Novalis bis Ulrich Wehler einer gewissen Popularität erfreut.⁵ Beschränkt man sich ganz offensichtlich auf eine a-historische Perspektive, indem Muslime auf ihre Religion reduziert werden und die Vielfalt ihrer Kulturen geradezu programmatisch ausgeblendet wird? Damit erhielte die Argumentation eine fatale kulturalistische Wende. Sollte es tatsächlich zutreffen, dass "Even if we burn all the Korans and tear down all mosques, we are Ottomans in the eye of the European. Ottoman to them means Islam, a dark, dangerous, hostile crowd?"⁶ Die Neudefinition Europäischer Identität entlang kultureller Grenzen wäre eine endgültige Absage an die Türkei und folglich auch an Muslime, Teil Europas werden zu können.

Die Entstehung muslimischer Minderheiten in Europa

Wie bekannt, beherbergt Europa viele Muslime, nicht zuletzt wegen des Zuzuges muslimischer Arbeitsimmigranten nach Europa seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, ganz zu schweigen von den alteingesessenen Muslimen in Osteuropa. Letztere sind Ergebnis muslimischer Expansion, d.h. es leben hier gegenwärtig etwa 25 Millionen muslimisch geprägte Einwanderer. Jene in Westeuropa sind dagegen Ergebnis europäischer Expansion. Ihre Zahl beträgt 15 Millionen.⁷

Diese 40 Millionen Muslime in Europa sind in sich höchst divergent und spiegeln eine bunte und auch gespaltene muslimische Öffentlichkeit wider. Sie verfügen über funktionierende gesellschaftliche, politische und auch wirtschaftliche Netzwerke, tendierten bis vor 20 Jahren zum politischen Quietismus und ließen sich weniger auf die Diasporasituation ein. Sie pflegten und pflegen enge Kontakte zu ihren Heimatländern. Durch diese Rückkoppelungen können Spannungen von den „islamischen Altländern“ in die Diaspora verlagert werden, insbesondere wenn Residenzgesellschaften sich sträuben, effektive Integrationsleistungen zu erbringen. Darin wird der wirkungsmächtige Mythos der Rückkehr sichtbar, theologisch legitimiert durch die nachmuhammedanische Zweiteilung der Welt in ein Gebiet unter islamischer Herrschaft und ein „Gebiet des Krieges“. Informationsdienste muslimischer Staaten können der lange Arm des Propheten sein.⁸

In Anbetracht des gegenwärtigen europäischen Integrationsprozesses und der Integrationsbestrebungen der 2. und 3. Generationen der Einwandererfamilien ist

aber eine grundlegende politische und gesellschaftliche Revision angesagt, sowohl bei den Residenzgesellschaften als auch bei den Neu-Europäern. Eine Änderung hin zu Lernkulturen ist gefordert, so wie dies von Wolf Lepenies schon vor einigen Jahren eindringlich angemahnt wurde.⁹

Der muslimische Diskurs

Diese Situation in Europa ist historisch einmalig und hat vielerlei für sich, beobachtet man das Ausmaß kultureller Begegnungen, in denen Wechselbeziehungen und gegenseitige Wahrnehmungsprozesse eine zentrale Rolle für die Neugestaltung von Identität, Politik und Gesellschaft, ja auch von Wirtschaft spielen. Bei diesen Kulturbegegnungen kann es auf beiden Seiten sowohl zur Fundamentalisierung von Identitäten als auch zu einer wie auch immer gearteten Vermischung kommen.¹⁰ Während z.B. einige Muslime in Europa versuchen, ihre religiösen Traditionen mit ihren Lebenswelten in Einklang zu bringen, schotten sich andere davon ab. Dritte schaffen sich Ersatzkulturen, um die empfundenen sozio-kulturellen Spannungen zumindest situativ zu überwinden. Integration, Isolation und Eskapismus scheinen schichtspezifisch zu sein und von der jeweiligen gesellschaftlichen Position des Einzelnen, seiner vertikalen Mobilität und dem gesellschaftlichen Prestige für den Einzelnen abzuhängen.

Es handelt sich um Versuche, Antworten auf die neuen Herausforderungen zu finden. Die lebensweltlichen Antworten der muslimischen Neu-Europäer erfolgen allerdings nicht unter symmetrischen Bedingungen, weil die Definitionsmacht bei den Alt-Europäern liegt.¹¹ Die Antworten werden vielmehr aus einer kolonialisierten Lebenswelt in der Diaspora formuliert. Allein deshalb schon unterscheiden sich ihre Positionen von denen in den muslimischen Alt-Ländern. Diese Abgrenzung von dem Diskurs in den muslimischen Alt-Ländern ist bedeutsam. Zwar werden die dortigen Debatten von Muslimen in Europa rezipiert. Darauf wird aber ein eigenständiger etabliert – etwa der um Minderheitenrecht. Ein solcher Europa-zentrierter inner-islamischer Diskurs benötigte zwei Generationen: seit Ende der achtziger Jahre entwickeln sich neue muslimische Selbstverständnisse, die sich der durch die Marginalisierung entstandenen Apologetik der Selbstdarstellung entledigen und sich aus der zugeschriebenen Opferrolle befreien wollen. Die Satanischen Verse von Salman Rushdie waren sicherlich die Zäsur für eine neue Selbstreflexivität. Sie brachten eine latente Konfliktsituation zum Ausbruch.

Durch Konflikt steigert sich das Repertoire religiös gestifteter Identitäten, so dass in einer spannungsreichen Situation die Religion in die Öffentlichkeit getragen werden kann, wo sie den Wunsch nach Differenz symbolisiert – wie z.B. das Kopftuch – übrigens auch in der laizistischen Türkei.¹² Das religiöse Repertoire kann auch auf autonome Lebensgestaltung verweisen und alternative Formen der Öffentlichkeit schaffen.¹³ Beispiele für Isolationismus nehmen unter der zweiten und dritten Generation zu. Dazu können auch und vor allem junge und intellektuelle Nachkommen der Einwanderer zählen. Denn bekanntermaßen neigen Akademiker wegen der ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten

dazu, sich in die Aufnahmegesellschaft hinein zu bewegen. Wegen der ihnen in Aussicht gestellten Aufstiegschancen reagieren sie auf erfahrene Diskriminierung mitunter heftig. Dies kann zu einem radikalen Differenzdiskurs führen, der die Form eines politischen Islam annehmen kann. Forderungen nach territorialer Entgrenzung der Ummah, also die Forderung nach Auswanderung, oder nach einem Kalifat und einem umgekehrten millet-System, d.h. einer Parallelgesellschaft, hätten hier ihren Platz.

Diese Funktion des Muslimseins muss aber nicht zu einer dauerhaften islamistischen Frömmigkeit führen, die in Ghettoisierung mündet, denn mittelfristig zielt sie darauf, in der europäischen Gesellschaft einen dauerhaften Platz für sich zu finden und sich in der Residenzgesellschaft zu verorten und zu integrieren. Diese Verortung bedarf freilich auch, dass europäische Nationen einen Säkularismus befürworten, der nicht exklusivistisch auf christlichen und europäischen Fundamenten beharrt, sondern allen Religionsgemeinschaften ihre anerkannten Räume zugesteht.

Die von Muslimen postulierte Islamizität kann weiterhin integrationistische Züge haben: Ihre Religion, so einige europäische muslimische Intellektuelle, schreibe ihnen vor, sich ihrem lebensweltlichen System unterzuordnen, wenn dieses System ihnen die Ausübung ihrer religiösen Pflichten ermöglicht, wie dies in den meisten europäischen Staaten der Fall ist. Dieser Pakt oder Gesellschaftsvertrag – in Form der Staatsangehörigkeit - verlange nämlich ein hohes Maß an gesellschaftlicher Verantwortung und fordere von jedem Muslim das Prinzip der Gerechtigkeit. Deshalb seien Muslime grundsätzlich loyale Bürger.

Ganz offenbar wird damit die frühislamische Zweiteilung der Welt in ein Gebiet des Islam und in ein Gebiet des Krieges genauso obsolet, wie die stärker pragmatisch orientierte Bezeichnung seines Gebietes des Bündnisses oder der Waffenruhe, die sich auf die Möglichkeit einer differenzierten nichtmuslimischen Bevölkerungsmehrheit unter einem muslimischen Souverän bezieht und sich in den Regelungen zu den Schutzbefohlenen, die offenbar in einer Art Gesellschaftsvertrag begründet liegen, widerspiegelt.¹⁴ Nun wird die gegenwärtige Situation neu gedacht: Europa als Gebiet der Glaubensbezeugung. Der individuellen und inneren Dimension, nämlich die Bezeugung des Glaubens vor Gott, entspricht die kollektive und soziale Dimension, das Zeugnis vor den Menschen, sozusagen als Ausdruck aktiver Präsenz eines Muslim in einer Gesellschaft.¹⁵ Solche Positionen fordern jedoch weiterhin die Schaffung einer spezifischen islamischen Identität. Kann dies als Reaktion auf „Veränderung“ gewertet werden, die in Selbstexotisierung und Selbstessentialisierung mündet und ihren Höhepunkt in der Schaffung einer Besonderheitsidentität findet? Überspitzt ausgedrückt: die Mehrheitsgesellschaft islamisiert die Muslime. Projektion auf den anderen kann ja bekanntermaßen in Selbstaffirmation und Abgrenzung umschlagen - eine gängige Kulturtechnik.

Semantik der Diaspora

Grundsätzlich versuchen Muslime in Europa ihre Diaspora-Erfahrungen mit dem ihnen bekannten - islamischen - Repertoire und dessen Deutungsmuster auf kreative und imaginative Weise sinnhaft zu machen. Zentrale Islam-Begriffe werden durchaus im Sinne der Mehrheitsgesellschaft neu interpretiert, selbst wenn einzelne Begriffe im Islam konzeptionell nicht auftauchen. Zu diesen Neuformulierungen gehört auch, dass die eigene Tradition der Moderne gefunden wird, die den Muslimen durch Europa und auch durch viele muslimische Modernisten selbst abgesprochen wird, genauso wie das Ernstnehmen verschiedener Lesarten des Koran, wie auch das Überdenken althergebrachter Regelungen über Schutzbefohlene. Denn weder kann man Moderne monopolisieren, noch geht der Weg vorbei an hermeneutisch-kritischen Fragen und auch kann die Zugehörigkeit zum Islam nicht länger als Maxime für Gottes Barmherzigkeit und Eintritt ins Paradies gelten.

D.h., Bedeutungszuweisungen können sich im Symbolsystem Islam ändern, es entstehen neue Formen der Islamizität. Ganz offensichtlich steht die Scharia zur Debatte. Ist sie göttlich oder konstruiert? Dies ist jedoch keine Adaptiondiskussion, sondern inhärent islamisch. Islamische Theologie ist ja nicht Gottes Wort, sondern beruht zunächst einmal auf – fehlbarer - menschlicher Interpretation.

Deutlich wird auch, dass es sich um einen Diskurs der Selbstverteidigung im Anerkennungsprozess in einer kolonialisierten Lebenswelt in der Diaspora handelt. Respekt für Differenz wird angefordert. Ob diese neuen Islaminterpretationen rückwirken auf die Alt-Länder, ist abzuwarten.

Und weil Wechselbeziehungen bestehen, haben diese Debatten auch Rückwirkungen auf die nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft, wie die Diskussion über die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts oder über die Staatsbürgerschaft in Deutschland zeigt. Das heißt aber auch, dass die Semantik der Diaspora expandiert, das Lokale sich gewissermaßen globalisiert und zentral wird, Immigration zum Vehikel für eine neue inklusivistische Europadefinition wird. Vielleicht werden in diesem Prozess der Selbstvergewisserung Muslime gar eurozentristischer als Europäer.

Tatsache ist, dass die rechtliche Integration nicht automatisch die soziale Integration nach sich zieht - ob im multikulturalistischen Großbritannien oder im assimilatorischen Frankreich oder im noch nicht einwanderungswilligen Deutschland. Überdurchschnittliche Arbeitslosigkeit, niedrige Schulabschlüsse, mangelhafte Standards in der materiellen Absicherung, in der gesundheitlichen Versorgung und in der Wohnqualität sind nicht immer auf rechtliche Benachteiligungen zurückzuführen. Das Jahr der Affären, 1989, als die Satanischen Verse und die Kopftücher die westlichen Medien beherrschten, ist Beispiel dafür:

Die Unruhen hingen scheinbar mit dem Wandel in den Generationen zusammen. Mehrheitlich handelte es sich bei den Demonstranten um muslimische Jugendliche, die bislang kaum in Moscheen anzutreffen gewesen waren. Als britische bzw. französische Staatsbürger war ihnen Bildung, Arbeit und Gleichberechtigung in Aussicht gestellt worden. In der Realität wurden sie

diskriminiert. Die Revolution der steigenden Erwartung schlug sich in Unruhen nieder, und diese schufen erst Aufmerksamkeit seitens der Politiker.¹⁶ Heute fördert das Britische Innenministerium ein Projekt über religiöse Diskriminierung.¹⁷

Es sei nun dahingestellt, ob solche Unruhen in Deutschland gar nicht hätten stattfinden können, weil die eingewanderten Muslime weder deutsche Staatsbürger waren noch ihnen Versprechungen der Gleichberechtigung gemacht wurden und sie folglich auch keine Erwartungen diesbezüglich hegten.¹⁸ Bedenkt man nämlich, dass Muslime in Europa primär entlang ethnischer Grenzlinien organisiert sind, so stelle man sich vor, Salman Rushdie wäre türkischer Abstammung.

Und gerade er ist es, der diese Prozesse kultureller Neuformulierung und Identitätstransformation von Minderheiten in Europa wunderbar aufarbeitet. Seins ist ein deutliches Plädoyer für gezielten Aktionismus und deutet auf ein neues Selbstverständnis hin, das von Nachkommen eingewanderter britischer Staatsbürger angefordert wird, deren Integration trotz Staatsbürgerschaft scheinbar nicht gelungen ist.¹⁹

Schluss

Es scheint so, dass auf dem Hintergrund des europäischen Integrationsprozesses Muslime in Europa eine mehrfache Integration leisten müssen: einmal von einer agrargesellschaftlichen in eine urbane, dann von einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft in die einer Minderheit, ferner in die neue nationalstaatliche Gesellschaft und schließlich in die europäische. Trans-europäische Verflechtungen und sogenannte Bindestrich-Identität mögen letzteres längerfristig vereinfachen. Dabei können Begegnungsprozesse zur Neugestaltung und Transformation beisteuern. Und da Minderheit und Mehrheit sich gegenseitig konzeptualisieren und infolgedessen ein kulturelles und sehr komplexes Ensemble bilden²⁰, scheint mir auch jede Art von Paternalismus der Mehrheitsgesellschaft verfehlt, auch wenn viele Muslime sich gerne, leider auch weiterhin, in der Opferrolle sehen.

Anmerkungen:

- 1 Vgl. Etwa Ayse S. Caglar: 'Hyphenated Identities and the Limits of `Culture`, in: Tariq Modood and Pnina Werbner (eds.): The Politics of Multiculturalism, pp. 169-185; Kingsely Purdam: 'Settler Political Participation: Muslim Local Councillors', in: Wasif Shadid and Sjoerd van Koningsveld (eds.): Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, Kampen: Kok Pharos 1996, pp. 129-143; auch Wasif Shadid and Sjoerd van Koningsveld: 'Loyalty to a non-Muslim Government: An Analysis of Islaic Normative Discussions and of the Views of some Contemporary Islamicists', in: Wasif Shadid and Sjoerd van Koningsveld (eds.): Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, pp. 84-114; Jamal Malik: "Muslimische Identitäten zwischen Tradition und Moderne", in: Werner Gephart und Hans

- Waldenfels (Hrsg.): Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, pp. 206-229.
- 2 Vgl. Wolf Lepenies: "Das Ende der Überheblichkeit", in: Das aktuelle Dokument - Kulturaustausch 1/1996, pp. 114-117.
- 3 Vgl. Dietmar Herz, 30. Nov. 2001, "Europa als Begriff und Lebenswelt", Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung "Europa" der Universität Erfurt. Auch Johan Meuleman (ed.) (2002): Islam in the Era of Globalization, London: RoutledgeCurzon.
- 4 Meltem Muftuler-Bac, "Through the Looking Glass: Turkey in Europe", Turkish Studies (Vol.1, No.1, Spring 2000, p.29.
- 5 Siehe Navid Kermani: "Bibel Bush und Berlusconi. Die Geschichte des Islam als Kabinett des Horrors: Über die grassierende Islamfeindlichkeit europäischer Intellektueller. Eine Polemik", in: Frankfurter Rundschau 08.11.2002
- 6 Cigdem Nas, "Turkish Identity and the Perception of Europe", Marmara Journal of European Studies (Vol.9, No.1, 2001), p.184.
- 7 Allgemein dazu siehe Joergen Nielsen: Muslims in Western Europe, Edinburgh 1995 (2); J.S. Nielsen: „Muslims in Europe: history revisited or a way forward?“ in: Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 8/2 (1997), pp. 135-143.
- 8 Vgl. etwa die Ausführungen von Tariq Ramadan: „Europäische Staatsbürger islamischer Konfession“, in: Le Monde diplomatique, Beilage der tageszeitung vom 16. Juni 2000, pp. 16-17.
- 9 Wolf Lepenies: „Das Ende der Überheblichkeit“.
- 10 Dazu siehe Homi K Bhabha: The Location of Culture. London etc.: Routledge 1994, und Homi Bhabha: „Verortungen der Kultur“, in: Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius & Therese Steffens (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Zürich 1997, pp. 123-148.
- 11 Olivier Roy: "Naissance d'un Islam européen", in: ESPRIT, Januar 1998
- 12 Vgl. Nilüfer Göle: Republik und Schleier: die muslimische Frau in der modernen Türkei, aus dem Türkischen von Pia Angela Lorenzi, Berlin: Babel Verlag Hund & van Uffelen 1995.
- 13 So etwa die transnationale Öffentlichkeit. Vgl. Valérie Amiraux: „Is Islam Soluble into Germany? Sunni Muslims of Turkish Origin“, in: ISIM Newsletter 4 (1999), p. 30
- 14 Siehe Albrecht Noth: "Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz", in: Saeculum 29 (1978), pp. 190-204.
- 15 Tariq Ramadan: To be European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context, Leicester: Islamic Foundation 1999
- 16 Vgl. etwa L. Appignanesi and S. Maitland (eds.): The Rushdie File, London: Fourth Estate 1989.
- 17 University of Derby (ed.): Religious Discrimination in England and Wales. Interim Report January 2000, Derby 2000.
- 18 Joergen Nielsen: „Muslims in Europe or European Muslims: The Western Experience“, in: Encounters, Vol. 4:2 (1998), pp. 205-216.

- 19 Vgl. John Rex: „Paradies mit Rassenunruhen“, in: KulturAustausch 3 (1999), pp. 67-69
- 20 Vgl. auch die Beiträge in Jamal Malik (ed.): Muslims in the West. From the Margin to the Centre (in Vorbereitung).