

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Malik, Jamal

Title: "Historische, philosophische und theologische Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs aus islamischer Sicht"

Published in: Interreligiosität und Interkulturalität: Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext: Dokumentation eines Kongresses des Diözesan-Caritasverbandes für das Erzbistum Köln, des Referats Dialog und Verkündigung, des Bildungswerks der Erzdiözese Köln und der Katholischen Hochschule NRW 2009 in Köln
Münster [u a.]: Waxmann

Volume: Studien zum interreligiösen Dialog; Bd. 10

Year: 2011

Pages: 79 – 97

ISBN: 978-3-8309-2422-7

The article is used with permission of [Waxmann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Historische, philosophische und theologische Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs aus islamischer Sicht

Im Folgenden möchte ich einige Probleme aufzeigen, mit denen wir tagtäglich im Alltag konfrontiert sind und die unter der Bezeichnung Interreligiosität und Interkulturalität firmieren. So heißt es auch in der Forderung des Projekts „Interrel“ für ein europaweites Miteinander der Religionen:

„Leitend ist die Einsicht, dass Institutionen, die einen interkulturellen und interreligiösen Dialog fördern möchten, auch Mitarbeitende dazu ausbilden müssen. Wissens-, Haltungs- und Praxiskompetenz sind notwendig.“¹

Ganz offensichtlich geht der Verfasser dieser Sätze der Presseerklärung davon aus, dass entsprechende und notwendige Institutionen und Strukturen für einen solchen interreligiösen Dialog vorhanden seien – und zwar beiderseitig, weil Dialog bekanntermaßen Gleichberechtigung voraussetzt. Dies trifft sicherlich auf die Kirche, zumal katholische, zu, die durch eine lange und auch kontroverse Geschichte hindurch ihre Institutionen in bewährter Form und nachhaltig hat ausstatten können. Dieser institutionellen Entwicklung unterlag freilich die Vorstellung von sich ausschließenden religiösen Optionen, denn im Verlaufe eines langen europäischen Prozesses der Singularisierung und Normatisierung religiöser Dynamik wurden offene, polytheistische Systeme in der öffentlichen Wahrnehmung und Legitimität an den Rand gedrängt.

Fest steht auch, dass vielfältige Formen einer neuen Religiosität zu beobachten sind, die es nach den gängigen Annahmen nicht hätte geben dürfen. Lag das Paradigma der Moderne nicht eben darin, dass die Menschen sich dem Glauben entfremden? Empirische Befunde ergaben, dass dies alles andere als eine zutreffende Beschreibung der Situation ist! In verschiedenen Kontexten wird nämlich eine neue religiöse Grundierung der Gesellschaft angestrebt, ob auf EU- oder auf nationalstaatlicher Ebene. Auch ein wiedererwachtes Selbstbewusstsein der christlichen Kirchen im Ringen um politische Gestaltungskompetenz wird deutlich. Um ihre Interessen zu wahren, versuchen in einer parallelen Entwicklung ganz unterschiedliche nichtchristliche Religionsgemeinschaften zum einen, ihre Gleichbehandlung mit christlichen Konfessionen durchzusetzen, und zum anderen, Ausnahmeregelungen dort zu etablieren, wo eine Gleichstellung nicht ausreichend erscheint. Dies sorgt für Spannungen,

1 Siehe Pressestelle des Erzbistums Köln 2. Okt. 2008.

bringt aber auch unterschiedlichste Allianzen zusammen, die jeweils dasselbe Anliegen vereint.²

Religion im öffentlichen Raum

Was das in der Praxis bedeutet, erleben wir dieser Tage etwa an den Auseinandersetzungen um den Bau neuer Moscheen in Deutschland, die von großer medialer Aufmerksamkeit begleitet werden. Das gilt in geringerem Maße auch für Gotteshäuser anderer Denominationen; denken wir nur an die Synagogenneubauten in München und Duisburg, oder auch an Bauten der orthodoxen Kirche. In einer kleinen sauerländischen Stadt wie Lüdenscheid mit knapp 80.000 Einwohnern finden wir heute mit Agios Nektarios eine repräsentative orthodoxe Kirche neben mehreren islamischen Kulturzentren, einem alevitischen Gemeindezentrum und einer Baptistischen Kirche. Soviel Religion im öffentlichen Raum gab es offenbar in der Moderne noch nie!

Die europäischen Gesellschaften sind also – allen Marginalisierungs- und Privatisierungsdebatten über Religion zum Trotz – mit dem enormen Mobilisierungspotential von Religion konfrontiert. Tatsächlich hatte sich Religiosität ja nur zu einem Teil aus den etablierten Strukturen fortbewegt und in alternativen Ausdrucksformen ein neues Zuhause gefunden. Die abnehmende Bindungskraft der Kirchen hat daher wenig mit einem Rückgang von Religiosität zu tun. Religionssoziologen sprechen in diesem Zusammenhang von „believing without belonging“ (Grace Davie). Das heißt nun aber gerade nicht, dass Religion sich in den hintersten Winkel privater Lebensform zurückzieht, sondern dass sie im Gegenteil einen zunehmenden sichtbaren Platz im öffentlichen Raum einnimmt, in dem sie als Faktor ziviler Gesellschaft verschiedene Gruppeninteressen artikuliert, und zwar ohne dass die Sympathisanten dies mit einer aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben ihrer Gemeinde honorieren. Auf diese Weise führt religiöser Glaube auch wieder auf institutionelle Gestalten und auf die Zugehörigkeit zu Glaubensgemeinschaften zurück. Man könnte dies „Stellvertreterreligion“ (vicarious religion) (Grace Davie) nennen, d.h. religiöse Strukturen entwickeln eine Eigendynamik und wirken in sedimentärer Form in der Gesellschaft fort, so etwa der christlich geprägte Kalender. Diese Überlegungen knüpfen an die These der Ent-Privatisierung der Religion an (José Casanovo). Mit anderen Worten, Religionen artikulieren in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit ihre Erfahrungen und Ansprüche, die zwar ihren Ursprung im privaten Erleben und Beurteilen haben, aber von anderen geteilt und daher gemeinschaftlich vorgebracht werden. Diese Ent-Privatisierung von Religiosität

2 Siehe dazu Jamal Malik und Jürgen Manemann (Hrsg.): *Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld*, Münster: Aschendorff Verlag 2009; nun auch Jamal Malik (Hrsg.): *Mobilisierung von Religion in Europa*, Berlin: Peter Lang Verlag 2010.

sei demgemäß grundlegend für die zivilgesellschaftliche Konstitution von Religionen heute; sie könne teilweise Entkirchlichung kompensieren.³

Diese neue gesellschaftliche und politische Orientierungsfunktion von Religion ist offensichtlich nicht Ausdruck eines antimodernen Effekts, sondern geht aus der modernen, säkularisierten Gesellschaft selbst hervor. Verstanden als kulturelle Ressource kann Religion so von den verschiedenen Akteuren mit großer Flexibilität genutzt werden und je nach Auswahl und Interpretation der religiösen Zeichen und Nutzung von religiösem Sozialkapital zu Ausgrenzung und Eskalation von Konflikten, aber auch zur Aushandlung zwischen und Integration von religiösen Minderheiten und deren Institutionalisierung führen. Religion kann daher eine bedeutende Rolle im sozialen Miteinander spielen.

Nun geht mit der gesellschaftlichen und politischen Orientierungsfunktion von Religion aber auch ein ganzer Komplex an Herausforderungen einher, denen sich nicht nur Deutschland gegenübersteht. Dazu zählt etwa der Umstand, dass sich konfessionelle Zugehörigkeiten häufig mit ethno-nationalistischen überschneiden. Denn die gewünschte institutionelle Verstärkung der muslimischen Glaubensgemeinschaften und eine damit verbundene Aufgabenzuweisung treffen auf einen breit angelegten Diskurs über die religiöse Identität Europas. Wenn also im öffentlichen Raum religiöse Bezugnahmen wieder verstärkt auftreten, stellt sich die Frage, wie Kommunikation über die Grenzen von Glaubenssystemen hinweg gelingen kann. Unentschieden ist dabei, ob der Verzicht auf religiöse Bezugnahmen und eine von Religion bereinigte öffentliche Sphäre dem Zusammenleben am zuträglichsten ist, oder ob nicht erst ein aktives Einbringen religiöser Argumentationen das gegenseitige Verständnis befördert.

Diese Überlegungen haben letztendlich zu einer Ver-Religionisierung des Politischen, zur strategisch eingesetzten religiösen Identitätspolitik oder gar zu einer politischen Dramatisierung des Religiösen geführt – und damit auch des Migrationsdiskurses. Zweifellos, Religion wird zum bedeutenden Plausibilisierungsfaktor in Politik und Gesellschaft. Islam bildet dabei oft das Experimentierfeld, nicht zuletzt wegen der Auffassung, er sei statisch, anti-modern und nicht zu bändigen. Wirkungsmächtige Narrative werden bemüht, um kulturell religiöse Andersartigkeit nicht nur zu suggerieren, sondern auch wissenschaftlich-historisch zu untermauern, eine Position, die sich bekanntermaßen von Johann Gottfried Herder über Novalis bis Ulrich Wehler erfreut. Auch die Boulevardpresse schürt Bedrohungsszenarien in ihren Titelbildern und bedient unser kulturelles Gedächtnis, welches von Kreuzzügen und Türkenangst geprägt zu sein scheint. So wird mit Verweis auf den islamistischen Terrorismus immer wieder behauptet, es gäbe keine eindeutig wahrnehmbare Unterscheidungslinie zwischen Islam und radikalem Islamismus: Überhaupt müsse konstatiert werden,

3 Vgl. Grace Davie: *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford 1994; Grace Davie: *Religion in modern Europe: a memory mutates*, Oxford 2000; Jose Casanova: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

dass „der Islam“, der niemals Aufklärung und Reformation erfahren habe, nur schwerlich mit Demokratie, Entwicklung und Pluralismus zu vereinbaren sei.⁴ Diese Auffassung trifft sich bisweilen mit Forderungen zahlreicher Islamzeloten.

Welche Rolle spielt also Religion bei der Integration in eine Gesellschaft der Vielfalt? Antrieb oder Bremswirkung? Kann ein interreligiöser Dialog dabei hilfreich sein und wenn ja, wie? Das sind brennende Fragen, die Politik, Religionspezialisten und Laien gleichermaßen beschäftigen. Was mögen denn philosophische und theologische Voraussetzungen einer solchen diagnostizierten Interreligiosität und Interkulturalität und eines darin geforderten Dialogs sein? Nun bin ich weder Philosoph noch Theologe und kann daher nur einige historische Zusammenhänge und einzelne muslimische Positionen aufzeigen, um den Boden zu bereiten für weitere Perspektiven.

Vielfalt und Dialog im Koran

Historisch gesehen gibt es eine Anzahl plausibler Argumente für gegenseitige Wechselwirkungen und Überlappungen, jenseits von oder vielmehr zwischen Interkulturalität und Interreligiosität, denn Tatsache ist, dass kontinuierliche Auseinandersetzung mit Kräften des Wandels und der Interaktion schon seit jeher zu verzeichnen waren: Als Muslime in verschiedene Regionen migrierten, sich dort niederließen und dortige kulturelle Eigenarten aufnahmen, transformierten sie diese oder/und lehnten diese ab. Nachbarschaft, Gastfreundschaft und Offenheit gegenüber und im Zusammenleben mit Anderen waren genauso wichtig wie altarabische Sitten gepaart mit der Metapher Abrahams als „Archetyp gläubiger Existenz“ und „Vater der Gastfreundlichkeit“.⁵ So auch das koranische Gebot, Nachbarn ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit zu respektieren (4:36).⁶ Und gemäß einer Prophetenüberlieferung habe der Erzengel Gabriel dem Propheten dermaßen kontinuierlich angetragen, seine Nachbarn freundlich und höflich zu behandeln, dass er (der Prophet) den Eindruck hatte, Gabriel würde ihn auffordern, diese auch zu seinen Erben zu erklären.

4 Für eine kritisch erfrischende Einschätzung des Islambildes siehe Heiner Bielefeldt: *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte 2007.

5 Der Koran berichtet von Abraham, nach dessen Vorbild Gäste ehrenhaft und großzügig behandelt werden müssen, gleich ihrer Religion oder anderer Zugehörigkeiten: „Unsere Gesandten sind doch (seinerzeit) zu Abraham mit der frommen Botschaft gekommen (dass er Nachkommen haben werde). Sie sagten: „Friede!“ Er sagte (ebenfalls) „Friede“ und brachte alsbald ein gebratenes Kalb herbei. Und als er sah, dass sie nicht zugriffen, kamen sie ihm verdächtig vor und er empfand Furcht vor ihnen. Sie sagten: ‚Hab keine Angst! Wir sind zu den Leuten von Lot gesandt‘“ (11:69-70)

6 „Heute sind euch die guten Dinge (zu essen) erlaubt. Und was diejenigen essen, die (vor euch) die Schrift erhalten haben, ist für euch erlaubt, und (ebenso) was ihr esst, für sie. Und (zum Heiraten sind euch erlaubt) die ehrbaren gläubigen Frauen und die ehrbaren Frauen (aus der Gemeinschaft) derer, die vor euch die Schrift erhalten haben, wenn ihr ihnen ihren Lohn gebt, (wobei ihr euch) als ehrbare (Ehe)männer (zu betragen habt), nicht als solche, die Unzucht treiben und sich Liebschaften halten.“ (5:5)

Aus der Stiftungsurkunde des Islam lassen sich zahlreiche Belege für Gespräch und religiöse Vielfalt herauslesen.

So wird die Bedeutung eines Dialoges im Koran schon früh beschworen, auf verschiedene Weisen werden religiöse Freiheit gewährt bzw. beschnitten, und religiöser Pluralismus wird postuliert. So z.B. in

5:48. Wir haben dir das Buch hinabgesandt mit der Wahrheit, als Erfüllung dessen, was schon in dem Buche war, und als Wächter darüber. Richte darum zwischen ihnen nach dem, was Allah hinabgesandt hat, und folge nicht ihren bösen Neigungen gegen die Wahrheit, die zu dir gekommen ist. Einem jeden von euch haben Wir eine klare Satzung und einen deutlichen Weg vorgeschrieben. *Und hätte Allah gewollt, Er hätte euch alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch Er wünscht euch auf die Probe zu stellen* durch das, was Er euch gegeben. Wett-eifert darum miteinander in guten Werken. Zu Allah ist euer aller Heimkehr; dann wird Er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig wart.

Oder

42:15. Zu diesem (Glauben) also rufe (sie) auf. Und bleibe standhaft, wie dir geheißen ward, und folge ihren bösen Gelüsten nicht, sondern sprich: „Ich glaube an das Buch, was immer es sei, das Allah herabgesandt hat, und mir ist befohlen, gerecht zwischen euch zu richten. Allah ist unser Herr und euer Herr. *Für uns unsere Werke, und für euch eure Werke! Kein Streit ist zwischen uns und euch.* Allah wird uns zusammenbringen, und zu Ihm ist die Heimkehr.“

Oder 2:256. *Es soll kein Zwang sein im Glauben.*

Diese Koranverse suggerieren, dass der frühe Islam sich in Abgrenzung und in Bezug zu einer religiös-pluralen Umgebung entwickelte. Die Existenz verschiedener religiöser Traditionen wird auch begrifflich gefasst in Glaube/politisches System (*din*), religiöse Tradition (*milla*) und Glaubensgemeinschaft (*umma*).⁷ Der göttliche Ursprung der heiligen Schriften der Christen und Juden wird anerkannt, versteht sich der Koran doch als Fortführung der Torah, der Psalmen und des Evangeliums, wie aus 5:48 hervorgeht. Allerdings hätten sich christliche und jüdische Praktiken nachträglich eingeschlichen und die Gottesbotschaft verzerrt. Der Bezug auf Abraham als Stammvater ist in diesem Narrativ

7 Diese Begriffe werden ausführlich diskutiert in Ghulam Haider Aasi: *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm's Kitāb al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Nihal*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought (2009), pp. 3–15; siehe auch Ghulam Haider Aasi: „The Qur'ān and Other Religious Traditions“, in: *Hamdard Islamicus* 9 (1986), pp. 65–91.

wichtig: Er sei weder Christ, noch Jude, sondern Mitglied der reinen Religion (2:133-141). Dies mag einerseits eine Absage an jüdisches und christliches Religionsverständnis sein. Andererseits wird den „Leuten des Buches“ ein klares Privileg eingeräumt, wenn der Vers 2:256 (In der Religion gibt es keinen Zwang) sich nur auf die Buchbesitzer bezog. Sie werden in den Status der Schutzbefohlenen erhoben. Für Polytheisten und Abtrünnige – insbesondere polytheistische Araber und ehemals zum Islam übergetretene, aber dann doch abtrünnige arabische Stämme, welche die Existenz der jungen muslimischen Gemeinde hätten bedrohen können – galt hingegen der Schwertvers (9:29).⁸ Vielgötterglaube (4:48) war nicht zu erlauben, besonders in Folge der ersten Auswanderung, als Muslime erstmals politische Macht und Freiheit erhielten. Vergeltung stand nun an, als der Vers 22:39 verkündet wurde.

Erlaubnis (sich zu verteidigen) ist denen gegeben, die bekämpft werden, weil ihnen Unrecht geschah – und Allah hat fürwahr die Macht, ihnen zu helfen –,

Und nach dem Sieg in der Schlacht von Badr im Jahr 624 nach Chr. über die mekkanischen Quraish war die Rede von totaler Wiedervergeltung für die kriminellen Handlungen der bezwungenen Unterdrücker. Umar, der später zum zweiten Kalifen wurde, forderte sogar die Exekution der Gefangenen. Der Prophet sprach sich zunächst für deren Freilassung aus, bestätigte aber in einer späteren Offenbarung (Vers 8:67) Umars Vorschlag:

Einem Propheten geziemt es nicht, Gefangene zu nehmen, ehe er sich auf kriegerischen Kampf einlassen muss im Land. Ihr wollt die Güter dieser Welt, Allah aber will (für euch) das Jenseits. Und Allah ist allmächtig, Allweise.

Aber nach den beiden folgenden Niederlagen (Uhad 625 nach Chr. und Ahzab 628 nach Chr.) änderte sich die Einstellung wieder; man suchte nach anderen Lösungsmöglichkeiten, und es kam zum Pakt mit den Mekkanern zugunsten letzterer. Daraufhin wurde die Sure 48, al-Fath (der Sieg) offenbart und einige Verse der ersten Sure al-Fatiha, um den Muslimen den endgültigen Sieg in Aussicht zu stellen.

Hatte der Koran trotz der frühen und kritischen Phase der jungen muslimischen Gemeinde noch auf Dialog abgehoben und diesem auch Bedeutung beigemessen, so wurden – nach dem Tode des Propheten, als Muslime ihre politische Macht etabliert hatten – Interpretationen der Verse über *jihad* und

8 „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie) bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut zahlen!“ (Koran 9:29)

jizya (Kopfsteuer) prominenter. So legt der Historiker al-Tabari (839–923) den Vers 2:62:

Wahrlich, die Gläubigen und die Juden und die Christen und die Sabäer – wer immer (unter diesen) wahrhaft an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag und gute Werke tut –, sie sollen ihren Lohn empfangen von ihrem Herrn, und keine Furcht soll über sie kommen, noch sollen sie trauern

zunächst auf jene Juden aus, die schon vor Jesus, und auf jene Christen, die schon vor Muhammad gelebt hatten und/oder noch lebten. Jene würden im Jenseits belohnt, während jene nach Muhammads Gesandtschaft an seine Botschaft zu glauben hätten.⁹

Die Unterteilung in verschiedene Religionsangehörige, deren Identitätskonstruktionen freilich mit sozialer Stratifikation einhergingen, deutet darauf hin, dass den frühen Muslimen die Universalität religiöser Phänomene und religiöse Vielfalt durchaus bekannt und von ihnen auch bedingt anerkannt wurde. In der Tat oszillierten die vor-islamischen arabischen Stämme zwischen den beiden Großreichen Byzanz und Sassaniden und waren daher mit verschiedenen sozialen und religiösen Erscheinungsformen vertraut.¹⁰ Ebenso deutet die Auffassung, jeder Mensch sei in seiner Erschaffenheit für die Offenbarung empfänglich und folgerichtig würde jedem Volk eine solche Offenbarung in seiner Sprache zuteil,¹¹ darauf hin, dass die Vorstellung eines einzigen, ja einzigartigen Glaubens (*din*) bestand, der sich aber in verschiedene religiöse Traditionen (*milal*) und Glaubensgemeinschaften (*umam*) verzweigte. Es ist wichtig anzuerkennen, dass dem Koran ein Potenzial innewohnt, das stets re-interpretiert werden kann und auch muss, um in verschiedenen Kontexten plausibel zu sein.¹² Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, wollte man auch nur ansatzweise jene hermeneutischen Versuche aufzählen, die von Muslimen seit der Kodifikation des koranischen Textes unter dem dritten Kalifen 'Uthman unternommen wurden, um den Text in seiner Orts- und Zeitgebundenheit und auch seine Operationalisierbarkeit für die Gegenwart und Zukunft zu plausibilisieren.

9 Vgl. Abu Ja'far al-Tabari: *Tafsir al-Tabari. Jami'u al-Bayani 'an ta'wili ay al-Qur'ani*, Kairo 2000 (24), Vol. 2, pp. 143–156. Dieser Vers 2:62 scheint später durch 3:85 abrogiert worden zu sein.

10 Siehe dazu Walter Dostal: „Die Araber in vorislamischer Zeit“, in: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hrsg.): *Der islamische Orient*, Würzburg: Ergon 1998, pp. 25–44.

11 Vgl. Abdoljavad Falaturi: „Der Koran: Zeugnis der Geschichte seiner Zeit“, in: Albrecht Noth und Jürgen Paul (Hrsg.): *Der islamische Orient*, Würzburg: Ergon 1998, p. 79

12 Vgl. etwa Muhammad Akram: *The Other Within and the Self Without: Encounters of Muslim and Western Traditions of the Study of Religion(s)*, Diss., Erfurt 2009.

Dialog bei muslimischen Denkern im Lauf der Geschichte

Muslimische Denker des Mittelalters waren diesem Pragmatismus nicht abgeneigt, so etwa Ibn al-Taymiyya (gest. 1328), der gemeinhin als Hardliner gilt und von islamistischen Gruppen gerne zitiert wird. Den Dialog verstand er – seiner Zeit gemäß – als den Versuch, das Gegenüber zu überzeugen, und zwar mittels Gespräch (*jidal*) im Gegensatz zu einer gewaltsamen Überzeugung oder Bekehrung. Sicherlich transportierte sein Verständnis von Dialog nicht jene Bedeutung, die der moderne Begriff *hiwar* meint: allgemein das beiderseitige respektvolle Zuhören und Diskutieren zwischen zwei gleichberechtigten Partnern, um Verständigung und Ausgleich bei Anerkennung fortbestehender Differenzen zu erzielen. Mit einer solchen womöglich als politisch indifferent auslegbaren Position hätte Ibn Taymiyya zweifellos den Vorwurf der Häresie riskiert. In seinem mehrbändigen Werk *Die richtige Antwort auf jene, die den Glauben des Messiahs verändert haben*, eine detaillierte Antwort auf ein Werk gegen den Islam von Paulus, dem Bischof von Sidon und Antiochia, ließ er sich ausführlich darüber aus.

„Wir können nicht gegen drei Arten von Nicht-Muslimen kämpfen ... 1) Schutzbefohlene (*dhimmi*), 2) jene, die mit Erlaubnis muslimischer Herrscher (*mustamin*) kamen und 3) jene, mit denen eine Vereinbarung besteht (*ahl al-'ahd*)... Daher ist der Dialog der einzige Weg, ihnen die Botschaft Gottes zu überbringen.“¹³

Selbst der Prophet habe auf Dialog gesetzt, und diesen als *jihad bi al-lisan* oder *verbalen jihad* bis zu seinem Lebensende geführt. Denn offene Fragen jener, die den Islam zwar kannten aber nicht verstünden, könnten nur mittels des überzeugenden Gesprächs (*jidal*) beantwortet werden, insbesondere dann, wenn der dialogische Weg leichter wäre als der militärische Kampf. Die Herzen zu überzeugen könne nicht mittels Kampf erreicht werden. Rechtleitung (*huda*) erlangte man nur durch Gespräch, die Durchsetzung des Glaubens (*din*) – also wohl als politisches System – durch Jihad. Aus der Tatsache, dass der Prophet den Ungläubigen (*kuffar*) anfangs mittels Gespräch begegnet sei, deute darauf hin, dass Dialog der ursprüngliche göttliche Befehl (*hukm*) sei.¹⁴ Er sei vorbildlich und stünde im Dienste der Verbreitung des Islam. Ja, unmöglich sei ein Dialog mit ungerechten Menschen oder Tyrannen (*zalim*); sie seien zu bekämpfen, besonders wenn sie keine Kopfsteuer zahlten.¹⁵ Auf dem Hintergrund der

13 Ibn Taymiyya: *al-Jawab al-sahih liman badala din al-masih*, Ajman: Dar al-Asma, 1999 (3), Bd. 1, p. 219

14 Wohl müsse gegen den Tyrannen (*zalim*) unter den Ungläubigen gekämpft werden (29:46). Und der *zalim* sei jener, der den Islam kenne, ihn verstehe und ihn trotzdem nicht annehme. Aber es gebe auch jene, die den Islam kannten, ihn aber nicht verstünden.

15 Hierin folgte er durchaus der traditionellen Meinung, die vor ihm etwa auch schon der bedeutende Historiker al-Tabari (gest. 923) vorgelegt hatte.

mongolischen Verwüstungen war dieses Verständnis von Dialog im Sinne einer Überzeugungsstrategie sicherlich verständlich.

Auch folgende muslimische Denker haben auf der Grundlage einer in hohem Maße flexibel interpretierbaren Scharia zu pragmatischen Ausführungen gegriffen, so etwa die städtische Reformbewegung des 19. Jahrhunderts, die unter den Namen Salafiyya bekannt wurde – abgeleitet von ihrem Bezug auf die *salaf salih*, die „frommen Altvorderen“. So vertrat etwa der ägyptische Religionsgelehrte und zeitweilige Rektor der Kairoer Azhar-Universität, Muhammad 'Abduh (1849–1905) in seinem modernistischen Korankommentar *Tafsir al-Manar*: Von Anfang an sei der Dialog ein Mittel politischer Dominanz gewesen; alle anderen Religionen wurden als falsch angesehen und ihre Anhänger vor zwei Optionen gestellt: Konversion oder Zahlung der Kopfsteuer. Andernfalls mussten sie bekämpft werden, bis sie die Kopfsteuer zahlten. Ausnahmen waren allerdings die Juden und Christen, die 'Abduh nicht als Anhänger falscher Religionen ansieht. Stattdessen spricht er von der Gleichheit der Religionen; all jene, die an Gott und das jüngste Gericht glaubten, würden ins Paradies kommen, denn jene, die keine prophetische Einladung (*da'wa*) erhalten hätten, würden nach ihrem Gutdünken Gutes tun, denn laut Koran 4:123 käme es auf den wahren Glauben und das entsprechende Handeln an. Ähnliche Meinung vertrat sein bekanntester Schüler, der Syrer Rashid Rida (1865–1935).¹⁶

Eine ebenso pragmatische Orientierung ist bei dem indisch-muslimischen Gelehrten und Politiker Abu al-Kalam Azad (gestorben 1951) erkennbar: Keine religiöse Tradition dürfe Anspruch auf absolute Wahrheit erheben. Azads pluralistisches Gesellschaftsverständnis sah im Koran einzig und allein einen Aufruf dazu, sich Gott zu unterwerfen und ein rechtschaffenes Leben entsprechend der religiösen Überzeugung eines jeden Einzelnen zu führen. Die Positionen erscheinen wiederum in einer radikalisierten Form bei zeitgenössischen Denkern. So etwa beim iranischen Intellektuellen 'Abd al-Karim Soroush (geboren 1945). Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der iranischen Revolution legte der Ikonoklast eine innovative Gesellschaftskritik vor und schöpft dabei aus muslimischer Mystik, Theologie und Philosophie. Seine „Theorie der Abnahme und Zunahme des religiösen Wissens“ postuliert den Unterschied zwischen Religion und religiösem Wissen. Während Religion als geoffenbarte Essenz unveränderlich sei, unterliege das menschliche Wissen steten erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Veränderungen und sei daher relativ und zeitlich begrenzt. Religion sei zu umfassend, um sie in ein ideologisches Korsett zu zwingen. Und da kein Individuum und keine religiöse Meinung frei von Kritik seien, solle ein religiös demokratischer Staat einzig und allein dafür Sorge tragen, die Bedingungen der Möglichkeiten für die freie Glaubensausübung zu schaffen. Soroush fordert daher eine Neudefinition der islamischen Theologie,

16 So etwa in der bekannten Zeitschrift *al-Manar* 13/8 (1910), p. 572; zu Rida vgl. Rotraud Wielandt: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971, pp. 73–94.

betont, dass jedes Koranverständnis das Ergebnis einer individuellen Lektüre sei, die von räumlichen und zeitlichen Faktoren abhängt.²¹

Die Beispiele ließen sich endlos anführen, von Marokko über Indien bis nach Indonesien, von England nach Südafrika. Ich will dies mit einem letzten Beispiel abschließen: Die in Amman formulierte muslimische Erklärung „A Common Word between Us and you“ vom September 2007. Sie verweist auf die Gottes- und Nachbarliebe und auf die geteilte, aber nicht minder prekäre abrahamitische Tradition. Allerdings wird in diesem, wie in anderen muslimischen Dialogangeboten auch, die Existenz zweier monolithischer Blöcke suggeriert: Islam und Christentum. Offenbar möchte man einen gemeinsamen Begriffshorizont entwickeln, um das Fremde von seiner Fremdheit zu befreien. Doch deutet das „gemeinsame Wort“ eher einen Gelehrtendiskurs an, der dem Homogenisierungsbestreben von (urbanen) Eliten geschuldet ist. Solche Normativisierungsprozesse resultieren ja meist selbst aus Verunsicherung und im Zuge derer werden nicht selten rituelle und theologische Gemeinsamkeiten zugunsten real bestehender Unterschiede auf historisch nicht unproblematische Weise überbetont.

Die *historischen, philosophischen und theologischen Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs* sind also kontingent, sie können nicht in ein monolithisches ideologisches Korsett gedrängt werden. Positionen und Meinungen werden diskursiv verhandelt und nehmen in bestimmten historischen Situationen spezifische Bedeutungen an. So sind etwa auch die Versuche junger muslimischer Intellektueller in der sogenannten muslimischen Diaspora zu nennen.²²

Diese Kontingenz hat daher auch Auswirkungen auf Migrations- und folgende Sesshaftwerdungsprozesse. Vergewenwärtigt man sich die bunte muslimische Öffentlichkeit in Deutschland, so sind religiöse Solidaritätsformen erkennbar, die sich eben nicht zuvorderst auf den Islam als Religion beziehen, sondern auf gesellschaftliche und kulturelle Muster, die allenthalben historisch mit dem Islam und den Muslimen in Verbindung gebracht werden, sei es, dass sie sich bei Muslimen selbst, aber auch bei Nicht-Muslimen zeigen. Mit anderen Worten: Stete Wechselbeziehungen verwischen religiöse und religiös legitimierte Grenzen.²³ Der Islam ist als „Weltreligion“ weder ethnisch noch territorial oder alltagsweltlich eingeschränkt, sondern geht über seine eigene Ursprungskultur hinaus und nimmt zahlreiche kulturelle Traditionen auf, um sie zu ad-

21 Thomas Hildebrandt: „Nasr Hamid Abu Zaid: Interpretation – die andere Seite des Textes“, in: Katajun Amirpur und Ludwig Amman (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 2006, pp.130, 132ff.; weitere interessante Beiträge zur theologischen und hermeneutischen Entwicklungsdynamik des Islam finden sich in dem genannten Sammelband von Amirpur und Amman: *Der Islam am Wendepunkt*.

22 Eine der schillernden Persönlichkeiten in diesem Diskurs ist freilich Tariq Ramadan.

23 Ganz im Sinne von Marshall Hodgsons „Islamicated“ Formen kultureller Artikulation. Vgl. Marshal Hodgson: *Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago 1975, Bd. 1, p. 59. So auch David Gilmartin and Bruce B. Lawrence (eds.): *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, New Delhi: Research Press 2002.

aptieren, adoptieren, traditionalisieren oder zu modernisieren. So kennen der Islam und dessen Akteure Instrumente kollektiver Verhandlungswege wie der konsensuellen Entscheidungsfindung (*shura, ijma'*), den Analogieschluss (*qiyas*) und das selbstständige Rasonieren (*ijtihad*). Die Orientierung auf Brüderlichkeit und Gemeinwohl (*masalah*) fordert eine gerechte Verteilung von Gewinnen. Daher können moderne Grundwerte, wie etwa Demokratie, Parlament und Rechtsprechung oder sozialverträgliche Reformen, durchaus mit islamischen Traditionen in Einklang stehen.

Das zivilgesellschaftliche Potenzial des Islam

Die in der islamischen Tradition verankerten solidarischen Gesellschaftsstrukturen kommen insbesondere im Sozialfürsorgebereich zur Geltung. Die religiösen Stiftungen (*waqf*) beispielsweise dienen einem gemeinnützigen Zweck und erhalten im Bereich von Sozialleistungen vor allem durch die Schaffung von Schulen und Krankenhäusern Relevanz. Die Almosensteuer (*zakat*) ist Kern eines familienunabhängigen sozialen Sicherungssystems, die Abgaben an Bedürftige in Höhe von 2,5% der Jahresersparnisse umfasst.²⁴ Darüber hinaus soll durch den Akt der Almosenvergabe das eigene Jahresvermögen „gereinigt“ werden (arab. *zakâ* = wachsen, rein sein). Die Almosenabgabe zählt zu den gottesdienstlichen Verpflichtungen eines jeden Muslims – also die das rituelle und gottesdienstliche Verhalten normierenden Gesetze. Sie werden ergänzt durch so genannte zwischenmenschliche Verpflichtungen – etwa das Familien-, Erb-, Sachen- und Obligationsrecht, also die durch das soziale Leben bedingten Beziehungen, um sozialverträgliches Handeln zu ermöglichen. Während erstere, also die zahlenmäßig übersichtlichen gottesdienstlichen Pflichten, den Muslimen für alle Zeiten gültig und somit unveränderlich sind, müssen letztere sich den verändernden Bedingungen von Zeit und Ort anpassen. Dazu zählt der überwiegende Teil der Rechtsprechung. Und zwischen Erlaubtem (*halal*) und Verbotenem (*haram*) gibt es eine breite Spanne des religiös Indifferenten (*mubah*). Ziel islamischer Rechtstheorie war schließlich nicht etwa Stagnation und Verfall, sondern die Herstellung eines funktionierenden Gemeinwohls.

Der Islam hat daher, wie jede andere Religion auch, das Potenzial, zivilgesellschaftliche Elemente zu fördern. So haben sich in vielen muslimischen Ländern islamische Organisationen – Moscheen, Hospitäler, aber auch Berufsverbände, Menschenrechts- und Frauenorganisationen, Jugendclubs und Kindertagesstätten ebenso wie Verlagshäuser und Banken – vervielfacht, und stellen mittlerweile einen nicht wegzudenkenden Teil der zivilgesellschaftlichen Kräfte dar. Besonders islamistische Organisationen sind zivilgesellschaftlich aktiv, wie auch die Wahlprozesse in Tunesien, Algerien, Türkei, Ägypten und Iran in den späten 1980er und 1990er Jahren belegen. Während die Muslim-Brüder in

24 Während die Zielgruppen in Sure 9:60 festgelegt sind, ist der Prozentsatz von 2,5 nicht koranisch vorgegeben, sondern aus der Prophetentradition abgeleitet.

Ägypten ihre Stimmen erheben, um den Staat zu kritisieren, mehr Demokratie fordern und soziale Gerechtigkeit, politische Repräsentation und Gewährung von Menschenrechten formulieren,²⁵ ist in Palästina die Demokratisierung einer der stärksten arabischen „civil societies“ zu verdanken, deren Organisationen den nicht vorhandenen Nationalstaat ersetzen.²⁶

Kommen wir zurück zur Integrationsproblematik, wie sie sich realiter darstellt. Was sind die Eckpunkte, welche die Möglichkeiten? Und warum spielt Religion dabei eine so bedeutende Rolle?

Religion und Integrationsproblematik

Integrationsprobleme in erster Linie durch einen auf religiöse Zugehörigkeit und theologischen Austausch festgelegten Diskurs lösen zu wollen, ist problematisch, wie gegenwärtig in zahllosen Dialogszenarien erkennbar. Denn Religion ist schließlich nur eine Identität neben vielen und ein Bürger hat, ob er nun Christ ist oder Muslim, Rechte und Pflichten, die ganz außerhalb des Bereichs der Religion angesiedelt sind – und dies nach demokratischem Verständnis auch sein müssen. Demgegenüber scheint der Staat die Muslime aber zu ernst zu nehmen. Ungeachtet ihrer ethnischen und nationalen Herkunft oder religiösen Überzeugung kommt es zu einer Über-Islamisierung der Muslime durch die Mehrheitsgesellschaft. Folglich wird auch der Dialog mit *dem* Islam gesucht und migrationspolitischer Handlungsbedarf mit Fragen von Glauben und religiöser Identität sowie Sicherheit zusammengeführt, um den virulenten Problemen von niedrigem Bildungsniveau, hoher Arbeitslosenrate und Jugendkriminalität zu begegnen.²⁷

Nun gestaltet sich das vom Staat angestrebte dialogische Konzept allerdings problematisch, wie die deutsche Islamkonferenz zeigt. Bereits die Redewendung „Dialog mit dem Islam“ deutet nämlich darauf hin, dass man sich seinen Diskussionspartner erschafft auf der Suche nach einem Vertretungsorgan, das für alle spricht. Dem liegt die implizite Annahme zugrunde, dass es ein Problem gibt, eine Unvereinbarkeit, die, wenn sie nicht beseitigt wird, die gewünschte und angestrebte friedvolle Interaktion zwischen den Dialogpartnern bedrohen kann. Der Dialog wird mit Homogenisierungs- und Disziplinierungs-

25 John L. Esposito: „Islam and civil society“, in: John L. Esposito and F. Burgat (eds.): *Modernizing Islam, Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, London: C. Hurst & Co. 2003, pp. 76–8, 84.

26 Saad Eddin Ibrahim: „The troubled triangle: populism, Islam and civil society in the Arab world“, in: A. Jerichow and J.B. Simonsen (eds.): *Islam in a changing world, Europe and the Middle East*, Richmond, Surrey: Curzon Press 1997, pp. 21–2. Zur gesellschaftspolitischen Rolle religiöser Vergemeinschaftungsformen siehe etwa Hans Kippenberg: „Die Macht religiöser Vergemeinschaftung“, in: Bernd Oberdorfer und Peter Waldmann (Hrsg.): *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*, Freiburg i.Br.: Rombach 2008, pp. 53–74.

27 Vgl. Jamal Malik: „Islamkonferenz zwischen Religion und Politik“, in: *Blickpunkt Bundestag 1* (2007), p. 33.

bestrebungen und Sicherheitsinteressen vermengt. Ein nationaler, ent-kulturalisierter und puristischer Islam soll die Probleme richten. Dies ist politisch opportun, weil komplexitätsreduzierend, jedoch problematisch, weil Religion zum kulturellen Mittel für politische Rationalität mutiert und interreligiöser Dialog zum wichtigen Instrument von Integrationsbemühungen wird. Die Ver-Religionisierung des politischen Diskurses in öffentlichen Debatten schweißt Muslime zusammen, ungeachtet ihrer ethnischen und nationalen Herkunft und religiösen Überzeugung. Mehr noch, diese Ver-Religionisierung fördert, ja fordert, einen muslimischen Purismus, ganz im Sinne eines durch Homogenisierungsmaßnahmen herzustellenden nationalen Islam.

Im Gegensatz zum institutionalisierten Christentum lehnt der Islam aber eine übergeordnete Organisation und zentrale Autorität, die in seinem Namen sprechen kann, ab. Das islamische Gesetz ist aus langen Gelehrtendebatten hervorgegangen und beinhaltet einen Konsens, der flexibel genug ist, den Islam in verschiedenen Zusammenhängen zu leben. Diese Entwicklung erübrigte eine zentrale Lehrinstitution und brachte eine Interpretationsreligion hervor, die pluralistisch angelegt ist.²⁸

Überlegenswert wäre daher, ob nicht der im Islam angelegte Pluralismus für die europäische Integrationsdebatte eine Chance bietet. Im Zuge staatlicher Institutionalisierungspolitik wird dieser allerdings zum Problem umgekehrt. So wird allen Fortschritten in Dialogbemühungen zum Trotz immer wieder das vermeintliche Problem eines fehlenden repräsentativen Ansprechpartners herausgestellt: Der im Grundgesetz verankerte Art. 140 kann aufgrund fehlender Zahlen und „Gewähr der Dauer“ auf muslimische Repräsentation nicht angewandt werden. Fragwürdig ist aber, inwiefern die Institutionalisierung als öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaft für die Muslime und alle anderen überhaupt dienlich wäre?²⁹ Eine strukturelle Verkirchlichung der Vielfalt islamischer Realität mag in eine Sackgasse führen. Auch wenn islamische Interessenverbände gerne den Anforderungen deutscher Verwaltungsorgane entgegenkommen – und dies mag als Zeichen des Partizipationswillens durchaus positiv zu bewerten sein – fehlt es diesen Dachorganisationen an Repräsentativität.³⁰ Wie auch viele Mitglieder der christlichen Kirche fühlen sich die Muslime nicht religiös an die Entscheidungen und Aussagen gebunden, welche die Dachverbände vermeintlich in ihrem Namen treffen. Stattdessen ist eine weitere Pluralisierung

28 Vgl. Jamal Malik: „Interreligiöser Dialog – ein Integrationswerkzeug?“ in: Gritt Klinkhammer und Ayla Satilmis (Hrsg.): *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation*, Münster: LIT 2008, pp. 141–163.

29 Vgl. Gritt Klinkhammer: „Politics of Participation among Muslims in Germany: Changes and Debates“, in: Gritt Klinkhammer (ed.): *Collective Identity, Democracy and Religious Protest Movements*, Max Weber Kolleg, Erfurt 2005, pp. 25–36.

30 Vgl. auch die interessante Studie von Sonja Haug, Stephanie Müssig, Anja Stichs: *Muslimisches Leben in Deutschland*, Nürnberg 2009.

von Religion/Islam zu beobachten, die neue religiöse Autoritäten fördert und alte Loyalitäten und Organisationsformen herausfordert.

Andere Baustellen im Integrationsprojekt sind der islamische Religionsunterricht und die Ausbildung von Imamen. *Importierte* Imame verfügen bekanntermaßen kaum über Sprach- und Kulturkenntnisse des Aufnahmelandes und sind deshalb der Integration ihrer Klientel kaum förderlich. Imame sind aufgrund fehlender europäischer Sozialisation oft nicht in der Lage, *islamische* Antworten für die hiesigen Gesellschaftsprobleme zu formulieren. Sie sollten zwar die mannigfaltigen Probleme ihrer Diasporagemeinde lösen, verfügten aber kaum über nötige lokale Kenntnisse, weder im psycho-sozialen noch im rechtlichen Bereich.³¹ Zudem sind sie weder Priester, noch ordiniert wie solche, und üben daher auch keine Hirten- oder Seelsorgerfunktionen aus. Dennoch wurden Imame von beiden, der nicht-muslimischen Umgebung und den Moscheegemeinden, als Autoritäten in auch nicht-religiösen Belangen angesehen. Die Residenzgesellschaft, das Heimatland oder die religiöse Bewegung/Organisation, der sie angehören, gaben den Imamen ihre pastorale Rolle. Die tatsächliche Kontrolle der Moschee und der darin stattfindenden Aktivitäten oblag aber den Verbandsfunktionären oder Konsulaten, die die Imame jederzeit entlassen konnten. Als die Moscheen zunehmend an Dachorganisationen und diese wiederum ihren Mutterorganisationen in den Heimatländern gebunden wurden,³² kam es zum vermehrten Import von Imamen etwa aus der Türkei, Marokko und Algerien. Dieser Import von kulturfremden Imamen führte zu vorhersehbaren, aber unvorgesehenen Problemen. Denn parallel zur funktionalen Diversifizierung und Pluralisierung der Muslime in muslimischen Mehrheitsregionen vertraten die Imame auch in Europa ab den 1990ern nicht mehr ganze Gemeinden, sondern nur noch Teile davon. Infolgedessen verwundert es nicht, dass sich junge Menschen von ihnen nicht adäquat vertreten fühlen.³³

In Deutschland arbeiten gegenwärtig etwa 1.250 hauptamtliche und etwa 1.000 ehrenamtliche Imame. Etwa 90% davon stammen aus der Türkei, wo sie nach dem Besuch eines imam-hatip-Gymnasiums an staatlich anerkannten islam-theologischen Institutionen eine fünfjährige Ausbildung durchlaufen und neben religiösen und pädagogischen Fächern auch Arabisch und eine weitere Fremdsprache studieren. Ein Teil von ihnen wird von der „gemeinsamen Kulturmission“ ausgewählt. Das Amt für Religionsangelegenheiten entsendet jähr-

31 Jocelyne Cesari: „The Status of Imams in Europe“, in: *European Policy Centre*, 29 June 2005.

32 So etwa in Deutschland, wo 1995 etwa 500 Moscheen der „Türkisch-Islamische Vereinigung für religiöse Angelegenheiten“ (DITIB), etwa 300 dem Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ), etwa 100 der ATIB und nahezu 50 der Nurculuk, und weitere 450 dem IGMG angeschlossen waren. Vgl. Ursula Spuler-Stegemann: *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*, Freiburg: Herder 1998. Genaue Zahlen über Moscheen – inklusive der Hinterhofmoschee – liegen derzeit nicht vor, es ist aber mit über 2.000 zu rechnen.

33 Cesari: „The Status of Imams in Europe“.

lich mehr als hundert Imame allein nach Deutschland. Sie unterstehen hier den Attachés für religiöse Dienste der türkischen Generalkonsulate. Der türkische Staat will nun als Übergangslösung türkischstämmige Berliner mit Abitur in der Türkei zu Imamen ausbilden, mit dem mittelfristigen Ziel, dies in Deutschland zu leisten.³⁴ Dieser Perspektivenwandel ist nicht nur einem Generationenwechsels innerhalb des Amtes für Religionsangelegenheiten geschuldet, sondern hängt auch unmittelbar mit staatlicher Initiative zusammen: Analog zur Grazer Forderung der „Leiter islamischer Zentren und Imame in Europa“ von 2004, fordert auch die Türkei ein Büro auf EU-Ebene. Auf diese Weise sollen notwendige religiöse Dienstleistungen besser koordiniert und der Familiennachzug gewährleistet werden.³⁵

Aufgrund ihrer Multiplikatorfunktion ist eine gezielte Imamausbildung hierzulande nicht nur sinnvoll. Vor dem Hintergrund der dramatischen demographischen Veränderung in Deutschland ist sie auch eine notwendige Investition – weniger in den Islam, sondern zuvorderst in die Zukunft Deutschlands.

Gegenwärtig steigt die Zahl sozial und wirtschaftlich schwacher Jugendlicher mit Migrationshintergrund, die weder Ausbildung(schancen) noch berufliche Perspektiven haben, in Deutschland rasant an. Das deutsche Bildungssystem reproduziert das ererbte kulturelle Kapital. Gerade die Jugend aber ist als Gesprächs- und Kooperationspartner ernst zu nehmen – und das nicht etwa als Muslime, sondern als heranwachsende und erwachsene Mitbürger und Multiplikatoren von morgen.

Dies ist daher von großer Wichtigkeit, weil allorts zunehmend junge religiöse Akteure als Teil der Zivilgesellschaft in der Öffentlichkeit um Anerkennung und Ressourcen konkurrieren. Dies gilt auch für Muslime, bes. in muslimischen Mehrheitsregionen, in denen islamische und islamistische Organisationen einen nicht wegzudenkenden Teil zivilgesellschaftlicher Kräfte darstellen. Diese Rolle konnten Muslime und ihre Organisationen in Minderheitengesellschaften allerdings noch nicht spielen und damit schließe ich an die Forderungen des Anfangszitats an. Muslimische Organisationen und Gemeindemitglieder treten als bürgerschaftliche Akteure hierzulande nämlich kaum in Erscheinung. Die von Zuwanderern geführten Vereine mit gemeinnützigen Zielsetzungen im kommunalen Raum verfügen als sogenannte Migrantenselbstorganisationen über nur geringen Professionalisierungsgrad und geringe Finanzmittel. Daher ist es auch problematisch, von Parallelgesellschaften zu sprechen, denn es fehlen die entsprechenden nachhaltigen Strukturen und Institutionalisierungsformen, welche Leitideen herausstellen und Handlungskontexte spezifizieren könnten und Handlungsoptionen Geltungskraft verschaffen.

34 Siehe Sabine am Orde: „Imame made in Berlin“, in: TAZ, 2.2.2005.

35 Weiterhin wird aber Wert auf Türkisch als Unterrichtsmedium gelegt. Vgl. <http://islam.de/2470.php?&highlight=Imame> (09.07.2005)

Hier setzt m.E. Dialog an, nämlich an einer noch zu konzipierenden kommunalen Integrationspolitik, die muslimischen Zuwanderern Gestaltungsmöglichkeiten eröffnet und sie auch in die Verantwortung nimmt. So setzt die Gründung von Trägern auch eine systematische Beratung und Qualifikation muslimischer Zuwanderer voraus, um aufzuzeigen, welche Voraussetzungen es bedarf, damit Vereine im kommunalen Kontext förderungsfähig sein können. Bislang fehlen dazu aber die notwendigen institutionellen Voraussetzungen.

Ein Integrationsmodell, welches die Verschiedenartigkeit und Vielfalt als Ressource und Bereicherung auffasst, ohne das Mobilisierungspotential von Religion zu vernachlässigen, bietet die US-amerikanische Managementlehre mit dem Konzept des *Diversity Management*. Beteiligte werden bestärkt, sich bewusst in ihrer Diversität in unterschiedlichen sozialen, kulturellen und religiösen Kontexten einzubringen. Partizipation, Chancengleichheit, Antidiskriminierung und Gleichwertigkeit werden angestrebt und herkömmliche Hierarchien hinterfragt. Ein kontinuierlicher Kommunikationsprozess zielt auf Interessenausgleich und nicht auf eine einseitige Unterordnung der Minderheit unter die dominante Mehrheit, freilich mit dem Ziel der Produktionsoptimierung. Die Idee der „Leitkultur“ wird folglich durch die einer „Lernkultur“ abgelöst. Gemünzt auf die Integrationsdebatte hat dieser Ansatz das gesellschaftspolitische Potenzial, die Möglichkeiten der Einwanderungsgesellschaft produktiv für die Neugestaltung der Gesellschaft zu verwenden,³⁶ eben weil er – im Gegensatz zum interreligiösen Dialog – keine Essenzialisierungen vornimmt und nicht auf Differenz zwischen den Kulturen abhebt, welche primordiale Identitäten festlegen.³⁷ Ob auf dem Hintergrund dieser Rollen ent-privatisierter Religion allerdings die von mir an anderer Stelle vertretene Entkonfessionalisierung des Integrationsdiskurses möglich ist,³⁸ bleibt abzuwarten.

Literatur

- Aasi, Ghulam Haider (1986). „The Qur’ān and Other Religious Traditions“. In: *Hamdard Islamicus* 9, pp. 65–91.
- Aasi, Ghulam Haider (2009). *Muslim Understanding of Other Religions: A Study of Ibn Hazm’s Kitāb al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwā’ wa al-Nihal*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought, pp. 3–15.

36 So Halit Öztürk: *Wege zur Integration, Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland*, Bielefeld: transcript Verlag 2007, pp. 59–65.

37 Ähnlich und äußerst stimulierend Özkan Ezli: „Von der Identität zur Individuation: Gegen die Wand – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen“, in: Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hrsg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden: Nomos 2007, pp. 283–301.

38 Heiner Bielefeldt nennt es wortgewandt die „politische Entdramatisierung des Religiösen“; vgl. seinen Aufsatz „Das abrahamische Europa – eine ökumenische Variante religiöser Identitätspolitik?“, in: Jürgen Miksch (Hrsg.): *Vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa*, Frankfurt a.M. 2008, hier p. 37.

- Akram, M. (2009). *The Other Within and the Self Without: Encounters of Muslim and Western Traditions of the Study of Religion(s)*. Diss. Erfurt: o.V.
- al-Manar 13/8 (1910)
- Al-Tabari, Abu Ja'far (2000). *Tafsir al-Tabari. Jami'u al-Bayani 'an ta'wili ay al-Qur'ani*. Kairo: Markaz al-buhuth wa al-dirasat al-'arabiyah wa al-islamiyyah (24. Auflage), Vol. 2, pp. 143–156.
- Amirpur, K. & Amman, L. (Hrsg.) (2006). *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Bielefeldt, H. (2007). *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Bielefeldt, H. (2008). „Das abrahamische Europa – eine ökumenische Variante religiöser Identitätspolitik?“. In: Miksch, J. (Hrsg.) (2008). *Vom christlichen Abendland zum abrahamischen Europa*. Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cesari, J. (2005). „The Status of Imams in Europe“. In: *European Policy Centre*, 29 June 2005.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: University Press.
- Davie, G. (2000). *Religion in modern Europe: a memory mutates*. Oxford: University Press.
- Dostal, W. (1998). „Die Araber in vorislamischer Zeit“. In: Noth, A. & Paul, J. (Hrsg.) (1998). *Der islamische Orient*. Würzburg: Ergon.
- Esposito, J. L. (2003). „Islam and civil society“. In: Esposito, J. L. & Burgat, F. (eds.) (2003). *Modernizing Islam, Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. London: C. Hurst & Co.
- Ezli, Ö. (2007). „Von der Identität zur Individuation: Gegen die Wand – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen“. In: Wohlrab-Sahr, M. & Tezcan, L. (Hrsg.) (2007). *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos.
- Falaturi, A. (1998). „Der Koran: Zeugnis der Geschichte seiner Zeit“. In: Noth, A. & Paul, J. (Hrsg.) (1998). *Der islamische Orient*. Würzburg: Ergon.
- Gilmartin, D. & Lawrence, B. B. (eds.) (2002). *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*. New Delhi: Research Press.
- Haug, S. & Müssig, St. & Sticks, A. (2009). *Muslimisches Leben in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Hildebrandt, T. (2006). „Nasr Hamid Abu Zaid: Interpretation – die andere Seite des Textes“. In: Amirpur, K. & Amman, L. (Hrsg.) (2006). *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Hodgson, M. (1975): *Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hoebink, M. (2008). „The Word of Mohammad: An interview with Abdulkarim Soroush“. In: *Zamzam 2008* (<http://www.mihanrobot.com/web/aHR0cDovL3d3dy5kc291c2guY29tL0VuZ2xpc2gvSW50ZXJ2aWV3cy9FLUIOV1UaGUIMjBh3Jk7Jlwb2YlMjBnb2hhbW1hZC5odG1s>) [16.02.2010]
- Ibrahim, S. E. (1997). „The troubled triangle: populism, Islam and civil society in the Arab world“. In: Jerichow, A. & Simonsen, J.B. (eds.) (1997). *Islam in a changing world, Europe and the Middle East*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Islam.de (2003). Euro-islam. Verfügbar unter: <http://islam.de/2470.php?&highlight=Imame> [09.07.2005]

- Kippenberg, H. (2008). „Die Macht religiöser Vergemeinschaftung“. In: Oberdorfer, B. & Waldmann, P. (Hrsg.) (2008). *Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Klinkhammer, G. (2005). „Politics of Participation among Muslims in Germany: Changes and Debates“. In: Klinkhammer, G. (ed.) (2005). „Collective Identity, Democracy and Religious Protest Movements“. Max Weber Kolleg, Erfurt.
- Malik, J. (2007). „Islamkonferenz zwischen Religion und Politik“. In: Blickpunkt Bundestag 1.
- Malik, J. (2008). „Interreligiöser Dialog – ein Integrationswerkzeug?“ In: Klinkhammer, G. & Satilmis, A. (Hrsg.) (2008). *Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation*. Münster: LIT.
- Malik, J. (Hrsg.) (2010). *Mobilisierung von Religion in Europa*. Berlin: Peter Lang Verlag.
- Malik, J. & Manemann, J. (Hrsg.) (2009). *Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Orde, S. am (2005). „Imame made in Berlin“. In: TAZ, 2.2.2005.
- Öztürk, H. (2007). *Wege zur Integration, Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Soroush, A. (1999). *Sirat-ha-ye Mustaqim*. Tehran: Sirat Publication.
- Spuler-Stegemann, U. (1998). *Muslimen in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Taymiyya, I. (1999). *al-Jawab al-sahih liman badala din al-masih*. Ajman: Dar al-Asma
- Wielandt, R. (1971). *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*. Wiesbaden: Harrassowitz.