

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: "Europäische Muslime oder muslimische Europäer"

Published in: Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte:
religionswissenschaftliche Antrittsvorlesungen.
Marburg: Diagonalverlag

Year: 2001
Pages: 79 – 90
ISBN: 3-927165-73-5

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Europäische Muslime oder muslimische Europäer?

von
JAMAL MALIK

Im zusammenwachsenden Europa spielen Minderheiten – zumal religiöse – eine bedeutende Rolle. Durch vielfältige Wechselbeziehungen mit Mehrheitsgesellschaften tragen sie zur Pluralisierung der Gesellschaft bei, sie schaffen allerdings auch Demarkationslinien, die für eine exklusive nationale oder übernationale Identität sinnstiftend sein können. Das Beispiel der jüdischen Minderheit in Deutschland zeigt beide Seiten der Medaille.

Zu den Fragen, die uns bewegen, zählt zweifellos diese: Welchen Einfluß kann die Transformation muslimischer Gemeinschaften und innerislamischer Diskurse auf den europäischen Integrationsprozeß haben? Oder anders herum gefragt: Kann Europa auf dem Rücken des Stieres zu neuen Ufern gelangen?

Tatsächlich spielt der Islam für die europäische Identitätsentwicklung schon seit jeher eine wichtige Rolle. Gegenwärtig begegnet er uns in Form eines Kollektivbildes, das zurückgeht auf die mannigfaltigen kulturellen Begegnungsprozesse zwischen Christen und Muslimen.

Ich will hier nicht im einzelnen auf die Genese dieses funktionalen und vornehmlich leider auch negativen Islambildes eingehen. Es reicht darauf hinzuweisen, daß es seine Wurzeln in den Orientkreuzzügen hat¹ und im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert wiederbelebt wurde, als die europäischen Mächte muslimische Gesellschaften vereinnahmten und ihre Vorstellungen auf fremde Kulturen projizierten. Im Zuge dessen reduzierten sie die heterogene islamische Welt als eine monolithische, an sich anti-moderne und anti-verstandesmäßige Welt und schlossen sie folglich aus der welt-

1 Vgl. dazu die schöne Arbeit von CAROLE HILLENBRAND, *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.

geschichtliche Entwicklung aus. 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 Kaum in Betracht gezogen wird, daß Muslime genauso wie Christen und Juden nicht auf ihre Religion zu reduzieren sind. Jeder Mensch ist ja zugleich Mitglied verschiedenster sozialer Gruppen und Netzwerke, aus denen er sich je nach Kontext und Situation mehr oder weniger freiwillig seine multiplen Identitäten gewissermaßen komponiert. Identität ist Ausdruck gesellschaftlicher Antagonismen und Kämpfe, sie ist nicht vorgegeben, sondern geformt und sie verändert sich stetig.³

Das festgefahrene orientalistische Bild des 19. Jahrhunderts, welches sich durch einen steten wechselseitigen Übersetzungsprozeß schließlich durchsetzte, hatte weitreichende Konsequenzen. Es prägt zum einen, wie gesagt bis heute, das vorherrschende Bild des »Orients« im Westen. HUNTINGTONS orientalistischer Versuch, eine zivilisatorische Mauer zwischen Muslimen einerseits und Juden und Christen andererseits aufzustellen, stellt einen Höhepunkt dieser Wahrnehmung dar.⁴ Damit wird der Herkunftsmythos, der von den drei monotheistischen Religionen geteilt wird, verwischt und die verhältnismäßige Trivialität doktrinärer Unterschiede, die diese drei abrahamitischen Religionen trennen, überbetont.

Zum anderen hat das Islambild Europas, im Zuge reziproker Wahrnehmungsprozesse bei einheimischen Bildungseliten, Eingang in das Selbstverständnis des »Orients« gefunden und so nichtwestliche gesellschaftliche Lebenswelten konkret verändert - von blinder, von modernisierungstheoretischen Überlegungen geleiteter Nachahmung westlicher Errungenschaften bis hin zur völligen Ablehnung dieser, wie sie zum Beispiel in einigen Spielarten des religiösen Fundamentalismus zu Ausdruck kommt - AZIZ AL AZMEH

2 Vgl. WOLF LEPENIES, »Das Ende der Überheblichkeit«, *Zeitschrift für Kulturaustausch* 46:1 (1996), 114-117.

3 Vgl. JAMAL MALIK, »Muslimische Identitäten zwischen Tradition und Moderne«, in: WERNER GEPHART, HANS WALDENFELS (Hg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, 206-229.

4 Siehe SAMUEL P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster 1996.

spricht in diesem Zusammenhang von einer »merkwürdigen Allianz« zwischen westlichem Orientalismus und muslimischem Fundamentalismus, bei der gewissermaßen die eine Seite immer wieder die essentialistischen Phantasien der anderen bedient.⁵ Dieses Islambild – dieser Deutungshorizont – bietet eine plausible Möglichkeit, das Projekt Europa nach innen hin zu integrieren und nach außen abzuschotten. Wir kennen rezente Bemerkungen führender europäischer Politiker, Europa sei ein Klub von Christen, Muslime hätten daher keinen Platz darin.

Dieser dominante Deutungshorizont, das Zentrum sozusagen, welches funktional mit Deutungsmacht ausgestattet ist, ermöglicht also eine Politik der Abschottung. Tatsächlich aber verwischen die Grenzen Europas, nicht zuletzt wegen des Zuzuges muslimischer Arbeitsimmigranten nach Europa seit den Fünfziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts, ganz zu schweigen von den alteingesessenen Muslimen in Osteuropa. Letztere sind Ergebnis muslimischer Expansion, das heißt, es leben hier gegenwärtig etwa fünfundzwanzig Millionen muslimisch geprägte Einwanderer. Jene in Westeuropa sind dagegen Ergebnis europäischer Expansion. Ihre Zahl beträgt fünfzehn Millionen.⁶

Diese vierzig 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 zwanzig Jahren zum politischen Quietismus und ließen sich weniger auf die Diasporasituation ein. Sie pflegten und pflegen enge Kontakte zu ihren Heimatländern. Durch diese Rückkopplungen konnten und können Spannungen von den »islamischen Altländern« in die Diaspora verlagert werden, insbesondere wenn Residenzgesellschaften sich sträuben, effektive Integrationsleistungen zu erbringen. Darin wurde der wirkungsmächtige Mythos der Rückkehr sichtbar, theologisch legitimiert durch die Zweiteilung der Welt in Gebiete unter islamischer Herrschaft (*dār al-islām*) und nicht-

5 AZIZ AL-AZMEH: *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt a. M.: Campus 1996, hier 202.

6 Allgemein dazu siehe JOERGEN NIELSEN: *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2. Aufl. 1995; J. S. NIELSEN: »Muslims in Europe: history revisited or a way forward?«, *Islam and Christian-Muslim Relations* 8:2 (1997), 135-143.

islamischer Herrschaft (*dār al-harb*).⁷ Informationsdienste muslimischer Staaten konnten der lange Arm des Propheten sein.⁸

In Anbetracht des gegenwärtigen europäischen Integrationsprozesses und der Integrationsbestrebungen der zweiten und dritten 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

Diese Situation in Europa ist historisch einmalig und hat vielerlei für sich, beobachtet man nur einmal das Ausmaß und die Tiefe der kulturellen 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 und der Kommunikation von Interpretationen von Welten kann es auf beiden Seiten sowohl zur Fundamentalisierung von Identitäten als auch zu einer wie auch immer gearteten Vermischung oder kulturellen Hybridisierung kommen.¹⁰ Während zum Beispiel 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.

7 Diese Einteilung der Welt war nach-muhammadanisch, sie wurde von späteren Rechtsgelehrten ins Leben gerufen.

8 Vgl. etwa die Ausführungen von TARIQ RAMADAN, »Europäische Staatsbürger islamischer Konfession«, *Le Monde diplomatique* (Deutsche Ausgabe), 16. Juni 2000, 16-17.

9 LEPENIES (wie Anm. 2).

10 Dazu siehe HOMI K. BHABHA, *The Location of Culture*, London: Routledge 1994, und DERS.: »Verortungen der Kultur«, in: ELISABETH BRONFEN, BENJAMIN MARIUS, THERESE STEFFENS (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg Verlag 1997, 123-148.

Europäische Muslime oder muslimische Europäer?

Es handelt sich um Versuche, Antworten auf die neuen Herausforderungen zu finden, die allerdings auch in anderen Zusammenhängen weltweit zu beobachten sind; so auch in muslimischen Mehrheitsregionen. Dort hat der politische Islam versagt,¹¹ so daß man selbst innerhalb des islamistischen Diskurses nun von Pluralismus (*al-ta'addudiya*) spricht, in dem verschiedenste Positionen stetig neu ausgehandelt werden.¹²

Die lebensweltlichen Antworten der muslimischen Neu-Europäer erfolgen allerdings nicht unter symmetrischen Bedingungen, weil die Definitionsmacht bei den Alt-Europäern liegt.¹³ 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. 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 und wirkt solidaritätsstiftend, wobei es stets funktional bleibt und sich also dem jeweiligen Kontext anpaßt. So zum Beispiel unter den Muslimen der zweiten und dritten Generationen. Sie nachvollziehen vielfach die als »eigene«, islamisch postulierte und die »andere«, nicht-islamisch europäisch rezipierte Kultur primär über die verzerrte Vermittlung der ersten Generationen, also der ewig reisenden ersten Generation. In dieser spannungsreichen Situa-

11 Vgl. OLIVIER ROY, *The Failure of Political Islam*, tr. by CAROL FOLK, Cambridge: Harvard University Press 1994.

12 Siehe YVONNE YAZBECK HADDAD, »Islamicist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: the pluralism debate and the depiction of the other«, *Islam and Christian-Muslim relations* 7:1 (1996), 75-89.

13 OLIVIER ROY, »Naissance d'un Islam européen«, *ESPRIT*, Januar 1998.

tion kann Religion – als Interpretationsmittel – in die Öffentlichkeit getragen werden, wo sie den Wunsch nach Differenz symbolisiert – wie beispielsweise das Kopftuch – übrigens auch in der laizistischen Türkei.¹⁴ Das religiöse Repertoire kann auch auf autonome Lebensgestaltung verweisen und schafft alternative Formen der Öffentlichkeit.¹⁵ In solch einem Fall könnte die Verortung des Selbst gleichfalls außerhalb der Majoritätsgesellschaft oder in Nischen stattfinden. Die Betonung liegt dabei auf dem Muslim-Sein: To be a European Muslim.

Der Vorwurf exterritorialer Loyalität und kultureller Andersartigkeit mag dann auch nicht von der Hand zu weisen zu sein, wenn sich zum Beispiel ein naturalisierter Türke der ersten Generation beim Antrag auf eine Pilgerfahrt nach Mekka dafür schämt, dem türkischstämmigen Agenten des Reisebüros seinen deutschen Pass zu zeigen.

Diese Funktion des Muslimseins muß aber nicht zu einer dauerhaften islamistischen Frömmigkeit führen, denn sie zielt mittelfristig darauf, in der europäischen Gesellschaft einen dauerhaften Platz für sich zu finden und sich in der Residenzgesellschaft zu verorten. Diese Verortung bedarf freilich auch, daß europäische Nationen einen moderaten Säkularismus befürworten, der 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:

14 Vgl. NILÜFER GÖLE, *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*, aus dem Türkischen von Pia Angela Lorenzi, Berlin: Babel Verlag 1995.

15 So etwa die transnationale Öffentlichkeit. Vgl. VALÉRIE AMIRAUX, »Is Islam Soluble into Germany? Sunni Muslims of Turkish Origin«, *ISIM Newsletter* 4 (1999), 30.

»Loyalty to one's faith and conscience requires firm and honest loyalty to one's country: The *Shari'a* requires honest citizenship within the frame of reference constituted by the positive law of the European country concerned.« The Muslim »is expected both to recognise ... (*ya'tarif*) the legislation and to act within the scope of the law (*yaltazim bil-qawānīn*). These are the conditions of the oath and once it is taken the Muslim is bound by it as stipulated in the well-known Islamic rule *al-muslimīn 'inda shurūṭihim*: Muslims are bound by the conditions they have accepted.«¹⁶

Was soll damit gesagt werden? Ganz offenbar wird hier die frühislamische Zweiteilung der Welt in ein Gebiet des Islam (*dār al-islām*) und in ein Gebiet des Krieges (*dār al-harb*) genauso obsolet, wie die stärker pragmatisch orientierte Bezeichnung seines Gebietes des Bündnisses (*dār al-sulh*) oder der Waffenruhe (*dār al-aman*), 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.¹⁷ Konnte mit diesen Begriffen noch der Mythos der Rückkehr rationalisiert werden, so wird die gegenwärtige Situation neu gedacht und neu geschrieben: Europa als Gebiet der Zeugnisablegung (*dār al-shahāda*). Hierin kommt zum einen die individuelle und innere Dimension zum Ausdruck, nämlich die Bezeugung des Glaubens vor Gott. Zum anderen wird die kollektive und soziale Dimension angesprochen, also das Zeugnis vor den Menschen, sozusagen als Ausdruck aktiver Präsenz eines Muslim in einer Gesellschaft.

Muslimen in Europa versuchen also, 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 freilich auch, daß die eigene Tradition der Moderne wiedergefunden wird, die den Muslimen durch Europa

16 TARIQ RAMADAN, *To be European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester: Islamic Foundation 1999, 172 f.

17 Siehe ALBRECHT NOTH, »Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz«, *Saeculum* 29 (1978), 190-204.

und selbst durch viele muslimische Modernisten abgesprochen wird.

Das heißt, Bedeutungszuweisungen ändern sich im Symbol-system Islam, 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. Mehr noch, dieser reflexive Diskurs spiegelt die globale Diskussion um Werte wider, ist auf die Moderne zugeschnitten und daher nicht auf Europa beschränkt. Es handelt sich also um eine universelle Diskussion, die lokal – in Europa – verortet ist. Es handelt sich ganz offensichtlich um einen Diskurs der Selbstverteidigung im Anerkennungsprozeß in einer kolonialisierten Lebenswelt in der Diaspora. Respekt für Differenz wird angefordert, wobei der islamische Diskurs unlängst sogar wissenschaftlich gestützt zu werden scheint.¹⁸ Ob diese neuen Islaminterpretationen Rückwirkungen auf die Alt-Länder haben werden, 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 Europa- definition wird. Vielleicht werden in diesem Prozeß der Selbstvergewisserung Muslime eurozentristischer als Europäer.

Könnte man aufgrund der verschiedenen Europäisierungsstrategien muslimischer Minderheiten dann nicht von muslimischen Europäern sprechen? Inwieweit betonen sie ihr Europäisch-Sein? Befindet sich das muslimische Selbst nicht schon inmitten der europäischen Gesellschaft? Wie verhält es sich mit den Almancilar, also jene, die mit oder in diesem Fall in Deutschland ihr Geld verdienen. Und wie sieht es aus mit den Deutschländern oder gar den Kanaken, die in der Heimat ihrer Väter und Vorväter angefeindet werden?

18 Eben durch den Aufbau muslimischer Institutionen wie z. B. durch die *Ibn Khaldun Society* oder die *Gesellschaft Muslimischer Sozial- und Geisteswissenschaftler e. V.*

Inzwischen zu Kultautoren avancierte Deutschtürken wie FERIDUN ZAIMOGLU¹⁹ nehmen die eingefahrenen Wahrnehmungsraster zwischen türkischer Minderheit und Mehrheitsgesellschaft längst in Büchern und Filmen satirisch auf die Schippe. Damit werden jene Klischees auf erfrischende Weise reflektiert, wie sie jüngst in der Werbung eines Elektronik-Marktes mit dem deutsch radebrechenden orientalischen Händler und Kameltreiber auflebten und für verkaufsfördernde Lacheffekte sorgen sollten. Die Sequenz der Äußerungen beginnt mit »*Mussma vorbeikomm – Hamma Preis hammada. Maclma billich! – Mussma nehm viel mit. Bei so gutt Preis!*« Sie findet ihren Höhepunkt in dem Ausspruch »*Hamma klein Preis. Kamma nich Mekka*«. Diese sich stetig verändernden Wechselspiele zwischen dem »Eigenen« und dem »Fremden« sind schließlich auch spannende Themen für eine reformierte Religionswissenschaft.

Ausgrenzung besteht weiterhin, sie schafft im Gegenzug einen überzogenen Wunsch nach Differenz, die sich niederschlagen kann in Selbstexotisierung und Selbstessentialisierung – manchmal in radikalierter Form. Das heißt, auch hier wird die Projektion auf den anderen als gängige Kulturtechnik der Selbstaffirmation und Abgrenzung genutzt. Die Zunahme von Jugendgangs, die sich nunmehr entlang ethnischer Grenzen formieren, ist ein Resultat dessen. Damit schließt sich allerdings der Kreis: aus dem kranken Mann am Bosphorus wird der kranke Mann vom Rhein oder an der Spree konstruiert.

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. Die 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

19 FERIDUN ZAIMOGLU, *Kanak Sprak. 24 Misstöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch-Verlag 1995.

Moscheen anzutreffen gewesen waren. Als britische beziehungsweise französische Staatsbürger war ihnen Bildung, Arbeit und Gleichberechtigung in Aussicht gestellt worden. Realiter wurden sie diskriminiert. Die Revolution der steigenden Erwartung schlug sich in Unruhen nieder, und diese schufen erst Aufmerksamkeit seitens der Politiker.²⁰ Heute gibt es sogar ein vom Britischen Innenministerium gefördertes Projekt über religiöse Diskriminierung.²¹ Selbst die Europäische Union schreibt ein entsprechendes Projekt aus.

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.²² Bedenkt man nämlich die Tatsache, daß sich Muslime in Europa primär entlang ethnischer Grenzlinien organisieren, so stelle man sich das Szenario vor, Salman Rushdie wäre türkischer Abstammung.

Und gerade er ist es, der diese Prozesse kultureller Neuformulierung und Identitätstransformation von Minderheiten in Europa wunderbar aufarbeitet. So spricht einer seiner kulturell hybriden Helden:

»Und daß das klar ist, ... wir sind hier (also in England; J. M.), um die Dinge zu ändern. Ich bin der erste, der zugibt, daß auch wir selbst dabei geändert werden; Afrikaner, Westinder, Inder, Pakistani, Bangladeschi, Zyprioten, Chinesen, wir sind anders, als wir es gewesen wären, wenn wir nicht die Meere überquert hätten, wenn unsere Mütter und Väter nicht den Himmel auf der Suche nach Arbeit und Würde und nach einem besseren Leben für ihre Kinder durchquert hätten. Wir wurden neu geschaffen: aber ich sage, daß wir auch diejenigen sein werden, die diese Gesellschaft neu schaffen, die sie von oben bis unten neu gestalten werden. Wir werden die toten Stämme fällen und frisches Gras pflanzen. Die Reihe ist jetzt an uns.«²³

20 Vgl. etwa L. APPIGNANESI, S. MAITLAND (ed.): *The Rushdie File*, London: Fourth Estate 1989.

21 UNIVERSITY OF DERBY (ed.), *Religious Discrimination in England and Wales. Interim Report January 2000*, Derby 2000.

22 JOERGEN NIELSEN, »Muslims in Europe or European Muslims: The Western Experience«, *Encounters* 4:2 (1998), 205-216.

23 SALMAN RUSHDIE, *Die Satanischen Verse*, Artikel 19 Verlag 1989, 414.

Europäische Muslime oder muslimische Europäer?

Dies 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.²⁴

Es scheint so, daß auf dem Hintergrund des europäischen Integrationsprozesses Muslime in Europa eine dreifache Integration leisten müssen: die eine in die nationalstaatliche Gesellschaft und dann mit der nationalstaatlichen in die europäische. Die trans-europäischen Verflechtungen und die sogenannte Bindestrich-Identität mögen letzteres längerfristig sogar vereinfachen. Schließlich aber muß die kulturell geprägte Lebenswelt mit dem religiösen Repertoire in Einklang gebracht werden. Wie gesehen, kann dies auch sehr unproblematisch sein.

Aufgrund dieser komplexen Leistung ist jede Art von Paternalismus der Mehrheitsgesellschaft verfehlt. Ganz im Gegenteil, da sich Minderheit und Mehrheit gegenseitig konzeptualisieren und in folgedessen ein kulturelles und sehr komplexes Ensemble bilden, müssen die Positionen stets neu ausgehandelt werden, wobei die Regeln der Mehrheitsgesellschaft eingehalten werden. Dabei lösen Minderheitenproblematiken geradezu systemische Debatten aus. Das heißt, es kann schon mittelfristig durch Wechselbeziehungen zu gegenseitigen kulturellen Annäherungen kommen, so daß sich das muslimische Selbst inmitten der europäischen Gesellschaft befände. Das islamische Repertoire ist zumindest flexibel und anpassungsfähig genug, dies zu leisten. Dann wäre von muslimischen Europäern zu sprechen – Europa auf dem Rücken des Stieres als Symbol kultureller Wechselbeziehungen?

Eine kulturwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft deckt diese Sub-Texte auf, sie entdeckt den Rand – die Residuen, das Marginale – als Aktionszentrum – über die klassischen Arten der Kulturbegegnung hinaus. Es geht darum, die »binnenkoloniale Vierte Welt«²⁵ zu erfassen, die historische und gegenwärtige Wirklichkeit von innen heraus neu zu lesen, zu schreiben und zu be-

24 Vgl. JOHN REX, »Paradies mit Rassenunruhen«, *Zeitschrift für Kulturaustausch* 49:3 (1999), 67-69.

25 Siehe EBERHARD KREUTZER, »Theoretische Grundlagen postkolonialer Literaturkritik«, in: ANSGAR NÜNNING (Hg.), *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*, Trier: WUT, 1995, 199-213.

stimmen. Im europäischen Integrationsprozeß ist es dieser »Zwischenraum zwischen festgelegten Positionen, der die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität eröffnet, welche Differenz akzeptiert ohne eine vorgezeichnete Hierarchie zu präjudizieren« - »Der Dritte Raum«²⁶ sozusagen. Denn an den Schnittpunkten von Kollektiven beginnt das Neue:²⁷ »Vom Rand - dem Anderen - können alle Erfahrungen als nicht-zentrisch betrachtet werden, als pluralistisch und mannigfaltig. Marginalität würde so zu einer beispiellose Quelle kreativer Energie«.²⁸ Dies könnte auch eine Wende bedeuten von einem exklusivistischen Europa zu einem inklusivistischen und religiös pluralistischen. Die Erfurter Religionswissenschaft möchte zu dieser Herausforderung Wesentliches leisten.

26 HOMI BHABHA, (wie Anm. 10), 4; Übersetzung J. M.

27 SALMAN RUSHDIE, *The Satanic Verses*, London: Viking, 1988, 8; DERS., *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, London: Granta Books, 1991, 394.

28 B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS, H. TIFFIN, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London: Routledge 1989, 12; Übersetzung J. M.