

Cornelius Borck, Christoph Rehmann-Sutter,
Birgit Stammberger (Hg.)

Islam in europäischer Kultur

Cornelius Borck, Christoph Rehmann-Sutter,
Birgit Stammberger (Hg.)

Islam in europäischer Kultur

© 2017 zu Klampen Verlag · Röse 21 · 31832 Springe
www.zuklampen.de

Umschlaggestaltung: Groothuis. Gesellschaft der Ideen
und Passionen mbH · Hamburg
Satz: Germano Wallmann · Gronau · www.geisterwort.de
Druck: Bookfactory Buchproduktion GmbH · Bad Münster

ISBN 978-3-86674-560-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Inhalt

Einleitung der Herausgeber	7
Rifa'at Lenzin	15
Wie öffentlich darf Religion sein?	
Richard Nennstiel	35
Christlich-islamischer Dialog im Wandel von Geschichte und Politik	
Ulrich Rebstock	55
Zahlenwanderungen – und wie die Christen arabisch zählen lernten	
Ahmad Milad Karimi	89
Islamisches Denken in der Gegenwart	
Die Autoren	110

Einleitung

Der Islam gehört seit Jahrhunderten zur Vielfalt von Strömungen in Europa. Unzweifelhaft ist der Islam deshalb Teil europäischer Kultur. Dieses Offensichtliche gerät aber in den gegenwärtigen identitätspolitischen Auseinandersetzungen um Europa aus dem Blick. Im Kontext einer »neuen Islamophobie« (Vincent Geisser¹), in den Reden und politischen Programmen der neopopulistischen Bewegungen ist umstritten, wie und ob der Islam zu Europa gehören soll. Einige wollen Europa als öffentlichen Raum ohne Islam definieren. Es geht um Ein- und Ausschluss, um die Sichtbarkeit von Religion, um das Verständnis von Zugehörigkeit, um Laizität, um kulturelle Leitbilder. Die Beiträge des Buches nehmen diese Debatte zum Anlass, um auf verschiedenen Ebenen und von verschiedenen Seiten der Frage nachzugehen, wie der Islam Teil europäischer Kultur ist.

Der Titel des Buches ist mit Bedacht gesetzt. Er verbindet den Islam nicht nur mit europäischer Kultur, sondern denkt diese auch dynamisch und plural, sowohl was die Vergangenheit und die Gegenwart als auch was die Zukunft anbelangt. Europäische Kultur ist das, was zwischen den Menschen, die in Europa im Kontext unterschiedlicher Religionen und Konfessionen leben, geschah und geschieht. Sie ist auch das, wie sich europäische Gesellschaften zu Gesellschaften außerhalb Europas verhalten. Insofern sind die Missionen, die Eroberungen, der Kolonialismus und die beiden Weltkriege auch ein Teil der europäischen Geschichte. Zu ihr gehören aber auch die kritische Aufarbeitung und die Auseinandersetzung mit schwierigen Erinnerungen als Vergegenwärtigung von Vergangenheit. Europa ist nicht nur ein Territorium, sondern eine aus ihren inneren Differenzen und Widersprüchen heraus lebendige Kultur, die nicht fertig vorliegt, sondern die vor allem

1 Vincent Geisser: *La nouvelle Islamophobie*. Paris: Éditions la Découverte 2003.

das ist, was sie wird. Und das bedeutet auch, dass die europäische Kultur das ist, was wir aus ihr machen.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema Islam schreibt sich in die jeweiligen speziellen Geschichten der Länder Europas unterschiedlich ein. Die Pariser Soziologin Nilüfer Göle und ihr Team beobachteten in dem transnationalen Befragungsprojekt »Euro-PublicIslam« die höchst unterschiedlichen Erscheinungsweisen des Islam in Europa.² Verschiedene muslimische Lebensformen in verschiedenen historischen und politischen Kontexten stoßen auf unterschiedliche Logiken von Islamophobie. Es haben sich Modelle herausgebildet: etwa das britische Modell der Multikulturalität, das mit der Brexit-Abstimmung 2016 an die Grenzen der realpolitischen Wirklichkeit gestoßen ist; das aus den innerchristlichen Konfessionskriegen zur Befriedung des Staates entstandene französische Modell der Laizität, mit dem Kruzifixe in Schulzimmern verboten sind, in dem nun aber nicht deutlich ist, ob an einem südfranzösischen Badestrand Burkinis getragen werden dürfen; oder die im deutschen Kontext behauptete christliche Leitkultur des Abendlandes, die deutliche Zeichen des Anachronismus mit sich führt.

Trotz dieser Unterschiede wird die Angst vor »dem Islam« und das Zerrbild einer »Islamisierung« politisch transnational bewirtschaftet, um Allianzen zu finden. Vorurteile werden aktiv geschürt. Dabei wird der Islam als fremd und nichteuropäisch konstruiert. Wie der Soziologe Vincent Geisser argumentiert, ist die neue Islamophobie nicht eine Reaktualisierung eines zum Teil älteren antiarabischen, antimaghrebinischen und flüchtlingsfeindlichen Rassismus. Der Begriff bezeichnet das Phänomen deshalb genauer, weil er die Spaltung eines »wir« von »denen« und damit die Angst vor »jenen« klar zu Tage bringt und weil seine Referenz nicht ethnisch, sondern religiös ist. *Diese* Religion darf nicht (oder zumindest nicht zu deutlich) sichtbar sein. Das Verrichten von Freitagsgebeten auf öffentlichen Plätzen beispielsweise ist in europäischen Ländern ein Ärgernis, das von Muslim_innen deshalb meist

2 Nilüfer Göle: *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Berlin: Wagenbach 2016; dies. (Hrsg.): *Islam and Public Controversy in Europe*. London: Routledge 2016. Vgl. die Website <https://europublicislam.hypotheses.org>

vermieden wird. Der Begriff der Islamophobie ist präziser als der einer Xenophobie, die sich auf alles Fremde richten könnte. *Islam in europäischer Kultur* will dieser Islamophobie entgegentreten und betont die tiefe Verwobenheit von europäischer Kultur und Islam. Dazu soll den Verflechtungen in der Vielzahl ihrer Bedeutungen als Geschichte von Gemeinsamkeiten und Differenzen nachgegangen werden.

Grundlage dieses Buches bilden vier Vorträge, die im Sommersemester 2016 im Studium generale der Universität zu Lübeck gehalten wurden. In dieser Zeit wurde in Deutschland von einer Flüchtlingskrise und von Obergrenzen gesprochen, zugleich war das öffentliche Klima aber auch von einem enormen bürgerlichen Engagement geprägt. Die Veranstaltung wurde getragen vom Zentrum für Kulturwissenschaftliche Forschung Lübeck (ZKFL) und verstand sich als das Engagement einer der Religion gegenüber aufgeschlossenen Bürger_innengruppe auf einer säkular-universitären Plattform. Es war weder eine Veranstaltung von Islam-Anhänger_innen noch ein Projekt im christlich-islamischen Dialog. In den Diskussionen ging es vielmehr darum, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft genauer auszuloten und den Islam im Verhältnis der verschiedenen europäischen Kulturen näher anzuschauen. Weil die Veranstaltung auf außerordentlich großes Interesse stieß und rasch die Nachfrage nach den Texten entstand, vor allem aber auch deshalb, weil wir die Vorträge für nachlesenswert halten, haben wir uns entschlossen, aus den Beiträgen ein Buch zu machen.

* * * *

Wir und der Islam, die Deutschen und die Muslime, wir und die anderen – solche Formulierungen finden sich derzeit in Talksendungen, Feuilletons und auch in der Alltagssprache. Doch was heißt es eigentlich, das Verhältnis zwischen Deutschen und Muslimen in einem ›Wir Deutsche‹ und ›Die Muslime‹ zu bestimmen, und wer ist gemeint, wenn ›wir‹ von einem ›wir‹ sprechen? In seiner Betrachtung über Muslim_innen in Deutschland problematisiert Navid Kermani Identitätskonzepte, die uns zunächst vertraut

erscheinen.³ Die Einordnung, sich über ein ›Wir‹ mit diesem oder jenem zu identifizieren, ist zunächst ein normaler, alltäglicher Akt, den wir beständig ausführen.

Die Vorstellung eines einheitlichen und ungebrochenen ›Wir‹ gründet aber auf einer problematischen Auffassung von Identität. ›Wir‹ zu sagen, setzt Identität immer schon als gegeben voraus und gründet damit auf einem kollektiven Konzept von Identität, das einer Projektion entspringt. Denn kollektive Identität entsteht erst in Prozessen der Identifikation. Es gibt keine eigene Identität ohne das Andere; das Eigene ist allenfalls im Singular mit sich selbst identisch. Ein identitäres ›Wir‹ überträgt die Gleichheit einer Sache auf problematische Weise auf eine Gruppe, für die es keine Identitäten in einer bereits schon feststehenden singulären Form gibt. Jede Gruppenidentität setzt sich aus vielen Identitäten zusammen. In diesem Sinne ist Identität hier nicht von sich selbst her, sondern immer vom Anderen her zu denken und in ihrer Pluralität anzuerkennen. Das Andere ist die *Bedingung* dafür, dass es überhaupt Eigenes geben kann. Die problematische Konstruktion eines einheitlich gedachten ›Wir‹ übersieht die Tatsache, dass die Möglichkeit von Identität erst über den Anderen gegeben ist. Die Vorstellung einer ungebrochenen und vom Anderen radikal abgetrennten Identität negiert den Anderen in seiner konstitutiven Funktion und grenzt das Andere bzw. den Anderen gewaltsam aus. Für Kermani liegt in der Annahme einer »einzigsten Identität« deshalb ein »Gewaltpotential«, das aus der »pragmatischen Einschränkung, die jede Art von Identifizierung bedeutet, eine reale Verstümmelung der Persönlichkeit« macht.⁴ Die Anerkennung einer schon immer plural verfassten, in sich gespaltenen Identität, fordert letztlich auch eine Art der Selbstbeschränkung, die jedes Identitätspostulat anerkennen muss.

Was mit dieser Einsicht gewonnen wird, ist die Möglichkeit eines offenen Dialogs. Um überhaupt in einen Dialog treten zu können, ist zunächst ein Akt der Selbstbeschränkung und Selbsttransformation notwendig. Denn erst die Anerkennung der Tatsache,

3 Navid Kermani: *Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*. 4. Auflage. München: C. H. Beck 2015.

4 Ebd., S. 26, 27.

dass sich über kulturelle Identität nur sprechen lässt, wenn Alterität mitgedacht wird, schafft die Möglichkeit des Dialogs, nämlich in einer ebenso selbstkritischen wie erkenntniskritischen Haltung gegenüber Identität. In dem prekären Balanceakt, zwischen dem Eigenen und dem Anderen das Wagnis einzugehen, vermeintlich eigene Sicherheiten aufs Spiel zu setzen, wird der Raum eröffnet, um *miteinander* ins Gespräch zu kommen.

Kermanis Plädoyer für eine Politik der epistemischen Selbstbeschränkung heißt letztlich auch auszuhalten, dass Identität niemals ein Wesensmerkmal von Personen ist, sondern erst über Verfahren der Ein- und Ausgrenzung hergestellt wird. In diesem Sinne ist Identität ein eminent politischer Begriff, denn Individuen können Identität erst über bestimmte Normen und Wertvorstellungen herstellen, die geteilt werden müssen. Deshalb basiert die Vorstellung einer kulturellen Identität auf einer Projektion. Kultur lässt sich nicht auf einen Nenner bringen, sondern gründet auf Konzepten der Alterität und Pluralität. Schon in dem zunächst harmlosen Bemühen, Identität festzustellen, liegt bereits eine gewaltsame Seite kollektiver Identifikation. Denn die für diesen Diskurs der kulturellen Selbstbehauptung notwendigen Prozesse der Ein- und Ausgrenzung können nicht ausgeschlossen bleiben. Die oft beschworene Formel *einer* kulturellen (europäischen) Identität stellt also eine Konstruktion dar, die dann gefährlich wird, wenn damit die Bemühungen der *Fest-Stellung* eines allseits verbindlichen Konzepts, eines homogenen Gebildes verknüpft sind. Was auf den ersten Blick harmlos erscheint, wird dann problematisch, wenn mit dem Begriff von Identität normative Aufforderungen gesetzt und politisch instrumentalisiert werden. Demgegenüber liegt die ebenso zivilisatorische wie politische Aufgabe einer Kultur gerade darin, Unschärfen, Unsicherheiten und Ambivalenzen von Identität auszutarieren, statt sie einer gemeinsamen Identität zu unterstellen.

* * * *

Es gibt keine Positionierung außerhalb der uns umgebenden Bedingungen. Vielmehr entsteht auch individuelle Identität nur aus den Verbindungen heraus, in die wir immer schon eingelassen

sind. Mit diesem Gedanken schließen wir an Judith Butlers Konzept des Angewiesenseins an: Das Subjekt lässt sich keineswegs als Zentrum eines bedingungslos Über-sich-Verfügens denken, sondern es wird erst im Austausch mit anderen und damit im Modus der Ent-Eignung konstituiert: »Wir werden vom Anderen dekomponiert«, schreibt Butler und betont damit die Verwiesenheit eines exponierten und zum Anderen hin geöffneten Selbst.⁵ Deshalb muss auch eine Politik der Identität und Selbstbestimmung eingestehen, dass selbst noch ein generalisiertes ›Wir‹ sich allein über Prozesse der Ausgrenzungen konstituieren lässt und in jeder Form eines kollektiven ›Wir‹ immer schon die Möglichkeit von Kritik bereits eingeschlossen ist. Die nur scheinbar einfache Frage: »Wer gehört dazu?« öffnet sich einem Hinterfragen: Für wen spreche ich und was ist die Position, von der her ich spreche? Bei Fragen nach Identität und Subjektivität sind diese Verflechtungen und Verstrickungen der eigenen Position mitzudenken, bevor wir politische Selbstbehauptungen aufstellen. Weil diese Ambivalenzen weder ausgeräumt noch verhindert werden können, kann erst aus ihrer Anerkennung individuelle wie politische Handlungsfähigkeit entstehen.

In diesem Sinne möchte der Band einen Beitrag für eine Kultur des gegenseitigen Zuhörens leisten. Dazu müssen zunächst wichtige Hintergrundinformationen geliefert werden, um mit der erforderlichen Sorgfalt thematisieren zu können, welche Hindernisse bestehen, welchen Grund die Schwierigkeiten haben und wie sie entstanden sind. Kommunikative Dissonanzen sind ebenso ein kulturelles Phänomen wie der Umgang mit ihnen und die Suche nach Verständigung. Kommunikationshemmnisse entstehen, wenn Menschen mit unterschiedlichen Vorgeschichten und Lebensformen aufeinandertreffen. Im umsichtigen Umgang mit anderen können sie zu Kommunikationskernen werden. Der ethische Kerngehalt von ›Integration‹ – ein aktuelles Schlagwort – ist die Anerkennung. Anerkennung kann, wie es Hegel 1805 formulierte, nur als wechselseitiges Verhältnis, als Beziehung, gedacht

5 Judith Butler: Außer sich. Über die Grenzen sexueller Autonomie. In: Dies.: *Die Macht der Geschlechternormen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, S. 35–70, hier S. 38.

werden: »Der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend.«⁶

Mit den hier versammelten Beiträgen von zwei europäischen Islamforschern und zwei muslimischen Intellektuellen werden solche auf wechselseitige Anerkennung ausgerichteten Perspektiven zur Auseinandersetzung mit dem Islam eröffnet: Es geht um zeitbezogene Alltagsbeobachtungen zur Ausgrenzung islamischer Kultur (Rifa'at Lenzin), um die Verflochtenheit von Islamfeindlichkeit und europäischer Kolonialgeschichte (Richard Nennstiel), um die verschlungenen Pfade der Überlieferung antiken Wissens (Ulrich Rebstock) sowie um die existenzielle Dimension religiösen Denkens in der Gegenwart (Ahmad Milad Karimi). Als Herausgeber wollen wir mit diesen Texten dazu beitragen, Denkräume und Vorstellungswelten zu erkunden, Einseitigkeiten aufzubrechen, Ambivalenzen auszuloten und so Vorurteile abzubauen. Jenseits von Stereotypen wird der Islam als Kultur befragt und gleichzeitig im Kontext europäischer Kulturen zur Sprache gebracht. Wir verstehen die Texte als eine Aufforderung, Handlungsweisen vielschichtiger zu machen.

Wir danken der Hanseatischen Universitätsstiftung für die Unterstützung des Studium generale in Lübeck und Brita Dufeu für die sorgfältige Betreuung der Manuskripte.

*Cornelius Borck,
Christoph Rehmann-Sutter
und Birgit Stammberger*

6 G.W.F. Hegel: *Jenenser Realphilosophie II (1805/1806)*. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Hamburg: Meiner 1931, S. 206.

Wie öffentlich darf Religion sein?

Rifa'at Lenzin

»Jede Person [hat] das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen«, steht in Artikel 15 der Schweizerischen Bundesverfassung. Das schließt die Öffentlichkeit des Bekenntnisses zumindest nicht aus. Die aktuelle Diskussion um religiöse Symbole im öffentlichen Raum dreht sich aber in der Regel nicht um Kirchtürme, Kreuze am Wegesrand oder auf Berggipfeln. Auch nicht um christliche Ordenstrachten, buddhistische Mönchsroben oder jüdische Kippas. Für Aufregung sorgen vielmehr Kopftücher, Minarette und vereinzelte Burkas. Religion scheint also nicht gleich Religion zu sein. Oder anders gesagt: Es gibt offensichtlich Religionen, die in der Öffentlichkeit präsent sind und sein dürfen, andere eher weniger oder am liebsten gar nicht.

Was die Ablehnung von bestimmten religiösen Gruppen angeht, so hängt diese von verschiedenen Faktoren ab und ist durchaus wandelbar. Richtete sich diese Ablehnung vor nicht allzu langer Zeit vor allem gegen Juden, so stehen heute unangefochten Muslime im Fokus. Sie werden in einer Zeit, die durch wirtschaftliche Unsicherheit, Gewalt und Terrorismus geprägt ist, zunehmend als Gefahr wahrgenommen.

Wer aber sind diese Muslime?

Bericht des Bundesrates zur Situation der Muslime in der Schweiz

Im Mai 2013 veröffentlichte der Schweizer Bundesrat (Schweizer Regierung) die Ergebnisse einer Untersuchung zur Situation der Muslime in der Schweiz. Ziel des Berichts war, »die wesentlichen Charakteristiken der muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz zu erfassen, Berührungspunkte und mögliche Spannungsfelder in ihrem Verhältnis zur schweizerischen Mehrheitsgesellschaft