

Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik

Herausgegeben von

Georg Pfeleiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,

Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,

Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,

Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

Band 7 – 2012

Alexander Heit | Georg Pfeiderer (Hg.)

Religions-Politik II

Zur pluralistischen Religionskultur in Europa

P
V
E
R
|
V
A
L
A
|
E
R
N
G
|
L
A
G
O



Nomos

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich

Druck: ROSCH-BUCH, Scheßlitz

© 2012

Pano Verlag, Zürich www.pano.ch

Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden www.nomos.de

ISBN 978-3-290-22015-0: Pano Verlag

ISBN 978-3-8329-7730-6: Nomos Verlag

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Einleitendes Vorwort: Zum spannungsreichen Verhältnis von Religion(en) und Staat	7
--	---

I. Religions-Wissenschaft

Zur Funktionalität aktueller öffentlicher Religionsbildungspolitik

Arnulf von Scheliba

Religiöse Pluralität an der Universität Chancen und Probleme staatlicher Steuerung und fachlicher Selbstbestimmung – am Beispiel der Etablierung des Faches Islamische Studien/Theologie an deutschen Universitäten	27
---	----

Alfred Bodenheimer

«Wann haben wir die ersten Rabbiner?» Jüdische Studien als Wissenschaft und als Politikum – Erfahrungen aus Deutschland und Perspektiven für die Schweiz	43
---	----

II. Religions-Toleranz

Zur Genese, Divergenz und Programmatik europäischer Religionspolitik(en)

Thomas Maissen

Facetten des Überkonfessionellen Vergleichende Überlegungen zur Schweiz und zu den USA	55
---	----

Christophe Dubamelle

Religion oder Konfession? Zur Geschichte eines deutsch-französischen Unterschieds in der Frühen Neuzeit.....	79
---	----

Jörg Paul Müller

Toleranz als Bedingung religiöser Freiheit im Zusammenleben fehlbarer Menschen	95
--	----

III. Religions-Kritik**Zum Irritationspotenzial des Islam für europäische
Religionsdebatten***Helmut Zander*Religionsfreiheit im Rahmen der Verfassung –
ein Assimilationsprojekt? 127*Maurus Reinkowski*

Wie europäisch soll der Islam in Europa sein? 153

Hilal Sezgin

Von Religion sprechen und schweigen 171

*Raja Sakrani*Die Präsenz islamischer Traditionen im öffentlichen Raum
Widerstreitende Konzepte von «privatem» und «öffentlichem» Raum 187*Otto Kallscheuer*

Der Islam als Kontrastfolie Europas? 227

IV. Gegen-Religion**Zur religiösen Aufladung der gegenwärtigen Biopolitik***Georg Pfleiderer*Würde-Glaube
Zur zivilreligiösen Funktion des Lebensbegriffs 245*Andreas Brenner*«Playing God»
Die Biotechnologie als säkulare Offenbarungstechnik 265*Peter Seele*Rubicon-Management
Ein Kommentar zur funktionalen Notwendigkeit ethischer und
religiöser Erregung 281

Autorinnen und Autoren 287

Personenregister 295

Maurus Reinkowski

Wie europäisch soll der Islam in Europa sein?

Zur Einführung

Debatten haben Konjunkturen. Wenn wir uns auf den Konjunkturzyklus zu Islam/Muslime in Europa konzentrieren, so ist es offensichtlich, dass im Jahr 2011 der Arabische Frühling die öffentliche Wahrnehmung alles «Islamischen» (über diesen Begriff wird noch zu sprechen sein) geprägt hat. Das Bemerkenswerte daran ist, dass die Ereignisse seit dem Dezember 2010 weitestgehend – ausser einigen besorgten Fragen, ob denn in einem liberalisierten politischen System islamistische Parteien langfristig die Oberhand gewinnen könnten – ohne die Deutungseinheit Islam abgehandelt wurden. Wir können aber sicher sein, dass die Frage des Islam in Europa recht bald zurückkehren wird, schon allein deswegen, weil der Arabische Frühling nicht ein eingrenzbare Phänomen ist: So wie der Arabische Frühling mit einiger Verzögerung für die «ewige» Israel-Palästina-Frage Auswirkungen hatte, so wird er auch mittelbare politische Konsequenzen für den Islam in Europa haben.

Dennoch können wir gerade jetzt – angesichts der gerade herrschenden Ruhe an der heimatlichen Front der Identitätskonflikte – einen Schritt zurücktreten und uns einige Gedanken machen zum Phänomen «Islam in Europa».

Wie viel Religion trägt der säkulare Staat?

Die Grundlage für diesen Sammelband war eine Tagung an der Universität Basel im November 2010 mit dem schönen Titel «Wie viel Religion erträgt der Staat/Wie viel Religion trägt den Staat?».

Vor ein, zwei Jahrzehnten hätte man wohl noch eher den Titel «Wie viel Staat erträgt die Religion?» gewählt. Der zugrunde liegende Gedanke wäre hier gewesen, dass der säkulare Staat, nicht nur mit seiner hohen Regelungsdichte, sondern auch in seinem Anspruch, alle Formen sozialen Lebens zu ordnen, immer mehr die Religion aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Heute – so darf man vermuten – geht eine Themenstellung, wie sie

aus Anlass der Tagung formuliert wurde, in Richtung der Frage «Wie viel Islam erträgt der europäische Staat und damit die europäische Gesellschaft?», oder vielleicht noch genauer: «Wie weit will/kann/soll die Gesellschaft es ertragen, dass der Staat den Islam trägt?»

Bei der Frage «Wie viel Religion erträgt der Staat, und damit letztlich die Gesellschaft» handelt es sich zudem um eine Frage, die in die Zukunft gerichtet ist. Dass das Mass «von Islam», wie wir es derzeit in europäischen Gesellschaften sehen, verträglich wäre, darüber könnten die meisten sich einig sein. Man sieht aber mit Sorge – und will dementsprechend dagegen Vorsorge treffen – das immer weiter fortschreitende Verblässen religiöser Bindungskräfte unter den säkularisierten Christen Europas und eine scheinbar immer stärkere islamische Identität unter den immer zahlreicher werdenden Muslimen Europas. In diese Fragen mischt sich also die bange Frage nach der Zukunft. Beschworen wird dabei nicht nur die säkulare Staatsordnung und Gesellschaft, sondern auch die «christlich-jüdische» Identität Europas. Diese immer mit Bindestrich versehene Kombination «christlich-jüdisch» bringt man umso lieber in Stellung, weil man damit bereits zwei Drittel der monotheistischen Religionen vertritt und gewissermassen immer schon die Mehrheit (zwei unter den drei monotheistischen Religionen) hat, egal, was sonst kommen mag.

Der Staat in Europa hat schon Erfahrungen gesammelt mit der Inkorporation von Bevölkerungsgruppen, deren hauptsächliche Loyalität einer Religion gilt. Dies ist nicht verwunderlich, denn Religionen haben wohl grundsätzlich Schwierigkeiten, die Grundprämissen eines säkularen Staates anzuerkennen. Für die Rekapitulation eines solchen Inkorporationsprozesses nehme man die Darstellung von Ernst-Wolfgang Böckenförde zur Integration des deutschen Katholizismus in den säkularisierten Staat.¹ Böckenförde ist neben seiner Tätigkeit als Richter am (west-)deutschen Bundesverfassungsgericht in den Jahren 1983 bis 1996 durch zahlreiche Publikationen zur Staats- und Rechtsphilosophie hervorgetreten.

Böckenförde erklärt die Säkularisierung Europas aus den bestimmenden Faktoren des Investiturstreits, der Glaubensspaltung in der Frühen Neuzeit und des modernen Konzepts der Menschenrechte. Angesichts der rein

1 Böckenförde, Der säkularisierte Staat. Neben einem aktuellen Vortragstext, «Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert», auf den Seiten 11–41 enthält das Büchlein auf den Seiten 43–72 den bereits 1967 verfassten Text «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation».

weltlichen, utilitaristischen Staatsbegründung und Staatszielbestimmung, wie sie sich in der europäischen Neuzeit herausgebildet hat, beschreibt Böckenförde – im Anschluss an seine berühmt gewordene Feststellung von 1967, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann – zwei grundsätzliche Probleme des modernen säkularen Staates:

«Das erste liegt in der Frage, woher gewinnt und wie erhält der freiheitliche säkulare Staat gegenwärtig und in Zukunft das Mass an vor-rechtlicher Gemeinsamkeit und Ethos, das für ein gedeihliches Zusammenleben in einer freiheitlichen Ordnung unerlässlich ist? Das zweite, damit verbundene Problem betrifft die Frage, wieweit dieser Staat die für ihn konstitutive Gewährleistung von Religionsfreiheit, religiöser Neutralität und Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften angesichts des wachsenden religiös-weltanschaulichen Pluralismus und zunehmender Migration durchhalten kann, wenn er doch zugleich auf eine gelebte Kultur, die nicht selten durch religiöse Traditionen (Fermente) geprägt ist, als gemeinsam verbindende Grundlage angewiesen ist?»²

Böckenförde findet auf diese beiden Fragen eine zuversichtlich stimmende Antwort. Sein Optimismus gilt – neben dem Konzept der distanzierenden Neutralität, exemplarisch verwirklicht in der französischen *laïcité* – dem bundesrepublikanischen Konzept der übergreifenden offenen Neutralität. In ihr ist das religiöse Bekenntnis und die religiöse Lebensführung im öffentlichen Raum nicht nur zulässig, sondern wird sogar aktiv in ihn hineingenommen. Das Bestechende an Böckenfördes Argumentation ist, dass er innere Vorbehalte von religiös gesinnten Menschen – also auch von Musliminnen und Muslimen – gegenüber dem freiheitlichen, säkularen Staat als nicht entscheidend ansieht: Indem der Staat gläubigen Menschen gegenüber «den Status als gleichberechtigter Bürger nicht an ein Wertordnungsbekenntnis als seine Bedingung bindet, sondern sich mit der Achtung und Befolgung der Gesetze zufrieden gibt, bestätigt er seine Freiheitlichkeit».³ Damit ist der so häufig gehörte Vorwurf der täuschenden Verstellung (*taqiyya*) durch die Muslime, der – übrigens ganz in der Logik von Verschwörungstheorien – seine Wirksamkeit daraus speist, dass Dementis und sozial akzeptables Handeln umso mehr als Beweis für die Absicht der Täuschung gedeutet werden können,⁴ als irrelevant einzustufen.

2 Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, 24.

3 Ebd., 38.

4 Siehe Ulfkotte, *Der Krieg in unseren Städten*, 217, als ein Beispiel für den Vorwurf, dass

Böckenförde sieht ausdrücklich eine historische Parallele zwischen der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und den Muslimen: «Alle Positionen gegen Religionsfreiheit und Trennung von Religion und Staat, die im Islam oder von Islamisten derzeit vorgetragen werden, hat ja die katholische Kirche in ihrer Geschichte ebenfalls vertreten.»⁵

Man könnte also vermuten, dass angesichts eines Bevölkerungsanteils der Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland in den 1950er Jahren von nahezu der Hälfte der Bevölkerung und eines Anteil von Muslimen von deutlich unter 10 Prozent beste Erfolgsaussichten für eine Inkorporation der Musliminnen und Muslime in den säkularen Staat Deutschlands bestehen – mit ähnlich günstiger Prognose für andere europäische Staaten. Das Problem eines islamischen Ultramontanismus stellt sich angesichts der dezentralen Organisation des Islam und der Heterogenität der Muslime in Europa ohnehin nicht. Auch die türkische Religionsbehörde Diyanet kann kein Ersatz für den Vatikan sein.

Kein Grund also zur Beunruhigung? Sie ist aber schon bei Böckenförde – trotz all seiner Zuversicht – nicht zu übersehen: Zum einen lugt aus Böckenfördes Argumentation eine Verunsicherung hervor, wenn er darauf hinweist, dass die Verständigung über zuwiderlaufende Interessen «nicht in die Unübersichtlichkeit permanenter Abwägung auseinanderlaufen» dürfe.⁶ Und natürlich beruht die Zuversicht des Katholiken Böckenförde über die erfolgreiche Integration der Katholiken in den bundesrepublikanischen säkularen Konsens auf einer unzweifelhaft hegemonialen Stellung der europäisch-christlichen Kultur. Was aber wäre dann, wenn diese doch grundsätzlich gefährdet sein könnte? Könnte der Staat dann noch seine Position einer wohlwollenden Neutralität beibehalten?

Diese Zweifel Böckenfördes traten in der Debatte über einen möglichen Beitritt der Türkei zur Europäischen Union offen hervor, in der er – ähnlich anderen prominenten intellektuellen Persönlichkeiten wie Hans-Ulrich Wehler oder Heinrich August Winkler⁷ – eine klar ablehnende Haltung verfocht. Im Jahr 2004, anlässlich der Dankesrede, die Böckenförde bei der Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken in Bremen

die gefährlichsten Terroristen nicht jene seien, die einen offenen Kampf führten, sondern jene «Schläfer», dies es verstünden, «sich perfekt an wechselnde Umgebungen anzupassen und ihrem Umfeld zu suggerieren, harmlose Mitbürger zu sein».

5 Böckenförde, *Der säkularisierte Staat*, 40.

6 Ebd., 35.

7 Siehe hierzu die Beiträge der beiden in Leggewie, *Die Türkei und Europa*, 57–69, 155–158.

hielt, erläuterte er die Gründe, warum die Türkei nicht Teil Europas sein könne:

«Es liegt in der einerseits von der christlichen Religion, andererseits vom Islam geprägten Kultur und Mentalität in Europa und der Türkei. Hier und dort haben sich unterschiedliche Grundeinstellungen, Denkmuster, Traditionen und Lebensformen herausgebildet. Dieses kulturelle Erbe hat die Menschen über Jahrhunderte geprägt und geformt, mit entsprechenden Auswirkungen auf ihr Denken und Empfinden. In dieser Vermittlung gehört die christliche Religion zum kulturellen Boden Europas, der Islam zum kulturellen Boden der Türkei.»⁸

Gibt es also doch einen unüberbrückbaren Unterschied? Wenn man spätestens seit den 1960er Jahren davon ausgehen konnte, dass der katholische Ultramontanismus überwunden sei, muss einem heute dann die Zuversicht fehlen, dass der Islam «domestizierbar» ist, da noch nicht absehbar ist, wann das Zweite Vatikanische Konzil der Muslime stattfinden wird? Die Frage stellt sich also: Kann der Islam überhaupt in Europa eine feste Bleibe finden? Und wenn ja, wie europäisch müsste dafür der Islam in Europa sein?

«Der Islam» als Gegenstand der Befürchtung

Man kann die heutigen Debatten über den Islam in Europa in eine lange islamisch-europäische Konfliktgeschichte einbetten. So liesse sich unter anderem auf die osmanische Expansion in Südosteuropa hinweisen; aber damit würde man die Motivation und Struktur der heutigen Befürchtungen vor dem Islam in Europa nicht richtig herleiten.

Die Präsenz einer grösseren islamischen Migrationsbevölkerung ist in allen europäischen Ländern – mit einigen wenigen unbedeutenden Ausnahmen – nur ein gutes halbes Jahrhundert alt; eine ausführliche Debatte darüber entstand erst seit den späten 1980er Jahren. Der an sich lohnenden Aufgabe, einen systematischen Rückblick auf die Anfänge der wissenschaftlichen und öffentlichen Verhandlung des Islam in Europa bis zu den späten 1980er Jahren zu unternehmen, wird hier ausgewichen, aber zwei Beispiele, um die Dynamik der Veränderungen zu erkennen, seien doch gegeben:

Erstes Beispiel: In der Schweiz unterscheidet sich das heutige Tableau der muslimischen Bevölkerung fundamental von dem der frühen Jahre

8 Böckenförde, Nein zum Beitritt der Türkei, 35.

islamischer Präsenz in der Schweiz. Der erste Moscheebau, die 1963 eröffnete Mahmud-Moschee in Zürich, geht auf die Ahmadiya-Bewegung zurück, die derzeit in der Schweiz nur über zirka 700 Mitglieder verfügt.⁹ Die heutige Situation, «dass muslimisch geprägte Zuwanderer in der Schweiz in ihrer Mehrheit (ca. 58 Prozent) aus europäischen Herkunftsländern stammen (Kosovo, Bosnien, Herzegowina und Mazedonien), d. h. selbst Europäer sind»,¹⁰ ist erst der Entwicklung in den 1990er Jahren zu verdanken.

Zweites Beispiel: Wichtiger für die Zwecke dieses Beitrags ist der Hinweis darauf, dass muslimische Migrationsbevölkerungen in den 1980er Jahren noch nahezu ausschliesslich im Kontext ihrer jeweiligen spezifischen Herkunftsgesellschaften gesehen wurden. So ist in ethnologischen Beschreibungen türkischer Migrantengesellschaften in den 1980er Jahren der Islam nur das Subsystem eines umfassenderen sozialen (in der Regel ländlich geprägten) Regelungswerks, das türkische Migranten mit nach Europa bringen. Der Islam als Ordnungsfaktor und Bezugspunkt beschränkt sich auf die unmittelbaren rituellen Verpflichtungen wie Fasten oder Beten.¹¹

Man kann also, das ist eines der hauptsächlichen Argumente dieses Beitrags, die gegenwärtige argumentative Lage klar von den Perioden vor 1990 abgrenzen.

Die historischen Erfahrungen der Religionen und die jeweiligen staatsrechtlichen Bedingungen in den europäischen Ländern sind höchst unterschiedlich; bemerkenswert aber ist, wie sehr in Europa die Reaktionen auf «den Islam» sich ähneln. Was Europa heute unter anderem eint (in diesem Sinne ist die Schweiz sehr wohl Teil eines europäischen Konsenses), sind vergleichbare politische Positionen und eine angstbestimmte Ablehnung gegenüber dem Islam. In diesem Sinne ist es auch legitim, von «Islam in Europa» zu sprechen, ohne damit die grosse Vielfalt in den einzelnen europäischen Ländern in Abrede zu stellen.

Es gibt einige fundamentale, in den europäischen Gesellschaften geteilte Einstellungen gegenüber dem Phänomen Islam und damit gegenüber den muslimischen Bevölkerungen in Europa, und zwar in Hinsicht auf die Fragen von (a) ethnischer Zuordnung, (b) demographischen Projektionen, (c) Organisationspotenzial, (d) islamistischem Aktivismus und Terrorismus, (e) Intentionalität:

9 Siehe hierzu Beyeler, Ahmadiyya-Gemeinschaft, 66–91.

10 Behloul, Religion und Religionszugehörigkeit, 47.

11 Ganz in diesem Sinne ist Schiffauer, Die Gewalt der Ehre, zu lesen.

(a) *Ethnische Zuordnung*: Als in den 1970er Jahren sich erstmals die Präsenz einer signifikanten Bevölkerung aus islamischen Ländern abzuzeichnen begann, wurden Integrationsfragen – wie schon oben ausgeführt – als Probleme einer Bevölkerung aus einem allzu unterschiedlichen Kulturkreis betrachtet. Die Fragen von gesellschaftlichen Archaismen und patriarchalischen Familienstrukturen standen im Vordergrund, nicht aber eine vermutete Essentialität des Islams. Heute stehen wir vor einem deutlich unterschiedlichen Befund. Der französische Sozialanthropologe Emmanuel Todd stellte bereits 2002 mit Blick auf Deutschland fest, die deutsche Umgebung habe erst die Islamisierung der Türken hervorgebracht: «Obwohl viele Türken zum Zeitpunkt ihrer Ankunft eine laizistische Variante des Islam repräsentierten, hat dies die deutsche Aufnahmegesellschaft nicht daran gehindert, sie als Muslime zu charakterisieren. [...] Insofern kann man sagen, dass es die deutsche Umgebung ist, die die paradoxe Entwicklung einer Islamisierung der Türken hervorbringt.»¹² Und in der Tat: Wir erinnern uns sehr gut daran, dass bis weit hinein in die 1980er Jahre nicht von «Muslimen», sondern von «Türken», «Persern», «Arabern» und «Jugoslawen» gesprochen wurde. Im Fall der Jugoslawen wollte man nicht sehen, dass sich diese einmal als getrennte Gruppen verstehen würden, oder dass ein Teil unter ihnen islamischer Denomination war. Sie kamen alle aus Jugoslawien und unterschieden sich scheinbar in nichts. Heute kommen alle Muslime aus der islamischen Welt und unterscheiden sich, so erscheint es der grossen Mehrheit, im Prinzip in nichts.

(b) *Demographische Projektionen*: Dass Einwanderer aus islamischen Ländern in den europäischen Staaten eine ernst zu nehmende demographische Grösse in den europäischen Gesellschaften darstellten, wurde lange nicht in einen Zusammenhang mit den demographischen Entwicklungen im islamischen Nahen Osten gebracht. Mittlerweile ist die Tatsache in das öffentliche Bewusstsein getreten, dass seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Anteil der europäischen und europäischstämmigen Bevölkerungen an der Weltbevölkerung sinkt, während der Anteil der Bewohner der islamischen Welt steigt. Huntingtons These vom Clash of Civilizations hatte auch deswegen eine solche tiefgreifende Wirkung, weil er sie mit warnenden Hinweisen auf die demographische Zukunft verband: Während der Anteil der westlichen Bevölkerung von 44,3 Prozent im Jahr 1900 auf 10,1 Prozent im Jahr 2025 sinken werde, steige die Bevölkerung der islamischen

12 Kabis, Interview mit Emmanuel Todd, 14.

Welt im selben Zeitraum von 4,2 Prozent auf 19,2 Prozent an.¹³ Diese Zahlen lassen sich leicht in einen Bezug zu den lokalen Entwicklungen setzen: Lag der Anteil von Muslimen an der Bevölkerung der Schweiz im Jahr 1970 erst bei 0,25 Prozent, so war er um 2000 auf 4,26 Prozent angestiegen,¹⁴ ein Anstieg also um mehr als das Zwanzigfache.

(c) Organisationspotenzial: Die Organisationsformen islamischer Bewegungen haben sich in den letzten Jahrzehnten deutlich verstärkt. Als ein Beispiel kann die *Tablighi Jama'at* dienen, die bedeutendste transnationale islamische Bewegung. Die *Tablighi Jama'at* wurde von Muhammad Ismail (1835–1898) und seinem Sohn Muhammad Ilyas Kandhalawi (1885–1944) im heutigen Pakistan gegründet, in Reaktion auf die Aktivitäten christlicher Missionare unter dem Schutz der britischen Kolonialherrschaft. Zahlreiche Wanderprediger der *Tablighi Jama'at* werben heute in der islamischen Welt und in der muslimischen Diaspora des Westens, um (in ihren Augen) nominelle Muslime zu wahrhaft gläubigen Muslimen zu machen. Sie können sich dabei auf die frühe Unterscheidung im Islam zwischen dem Muslim, dem formell dem Islam Zugehörigen, und dem Mu'min, dem wirklichen Gläubigen, stützen.¹⁵ Die missionarischen Aktivitäten der *Tablighi Jama'at* wenden sich in erster Linie an junge männliche Muslime, die langsam in die Organisation hineinwachsen. In einer zweiten Phase brechen die Adepten, auf der Grundlage und in der Selbstsicherheit ihres erneuerten, ja neuen Glaubens, mit ihrem früheren sozialen Umfeld. Als vollkommen gefestigte Persönlichkeiten werden sie später in ihre bisherige soziale Umgebung zurückkehren und die Botschaft des Glaubens, von dem sie selbst ein Teil geworden sind, verkünden. Die *Tablighi Jama'at* ist weltumspannend aktiv, sei es unter den Muslimen der *banlieus* in Frankreich oder in West-Afrika.¹⁶ Immer heben die neuen Adepten dabei den wahren Islam heraus – gegenüber den abgetragenen und allzu alltäglich gewordenen Formen des

13 Huntington, *Clash of Civilizations*, 85; allerdings verbunden mit dem Hinweis, dass der Anstieg der Bevölkerung hinduistischer Kulturen in diesem Zeitraum am stärksten ist: von 0,3 Prozent auf 16,9 Prozent.

14 Bovay, *Religionslandschaft in der Schweiz*, 11.

15 Für die Unterscheidung zwischen muslim und mu'min siehe Koran 49:14 «Die Beduinen sagen: Wir sind gläubig. Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: Wir haben den Islam angenommen! (Denn) der Glaube ist euch noch nicht ins Herz eingegangen.», Übersetzung von Paret, *Der Koran*, 365.

16 Khedimellah, *Tabligh-Bewegung in Frankreich*, 265–282; Janson, *Searching for God*, 139–166.

Islam, wie er ihnen von den Generationen der Eltern und Grosseltern bekannt ist. Es entsteht eine Art «Gegengesellschaft», die in einer neuen Hidschra (in Anlehnung an Muhammads Auswanderung aus Mekka nach Medina im Jahr 622) aus der Welt der Ungläubigen, aber auch der Unfrommen emigrieren will.¹⁷ Man kann in der *Tablighi Jama'at* ein extremes Beispiel sehen; aber die Organisationsformen und religiös-ideologischen Inhalte anderer Gruppierungen wie der Gülen-Bewegung sind durchaus vergleichbar.

(d) Islamistischer Aktivismus und Terrorismus: Terroristische Aktivitäten der PKK in Europa (etwa beim Überfall auf das türkische Generalkonsulat in München 1993) haben nicht dazu geführt, die grundsätzliche Integrationsfähigkeit von «Gastarbeitern» aus der östlichen und südöstlichen Türkei in europäischen Ländern anzuzweifeln. Es wäre erst recht niemandem eingefallen, die terroristischen Aktivitäten der Fatah in den 1960er und 1970er Jahren in einen Zusammenhang mit einer grundsätzlichen Gewaltbereitschaft von Muslimen in Europa zu bringen. Wie auch? Es gab keinerlei sachlichen Zusammenhang. Anders aber bei den Attentätern des 11. September: Politiker, unter ihnen auch der damalige US-amerikanische Präsident, wiesen sofort daraufhin, dass islamistisch gesinnte Terroristen keineswegs mit dem Islam und Musliminnen/Muslimen gleichzusetzen seien. Dass Mohammed Atta, der die Boeing 767 in den Nordturm des World Trade Centers in New York steuerte, von 1998 bis 2001 gemeinsam mit Ramzi Binalshibh und Said Bahaji, zwei weiteren mutmasslichen Mitverschwörern, in Hamburg wohnte, wurde jedoch als Aufruf dazu verstanden, die mit der Überwachung militanter Islamisten betrauten Sicherheitsbehörden in ganz Europa um ein Vielfaches zu verstärken – und nebenbei ein aufmerksames Auge auf eine grosse Zahl von anderen muslimischen Aktivitäten und Institutionen zu werfen.

(e) Intentionalität: «Islam» steht für mehr als nur die umfassende Bezeichnung alles Muslimischen. Islam enthält potenziell die Vorstellung einer Intention – oft einer politischen. Ein islamischer Staat heute ist nicht nur ein muslimischer Staat, sondern ein Staat, wie etwa die Islamische Republik Iran, der seine Legitimität und politische Ethik in der Religion des Islams begründet sieht. Eine solche politische Intentionalität wird allgemein «dem Islam», bewusst oder unbewusst, in der europäischen Öffentlichkeit zuge-

¹⁷ Roy, *Failure of Political Islam*, 65, 69f., 100f.

schrieben. Befürworter eines politischen Islams und europäische Öffentlichkeit sind hier Verbündete wider Willen in ihrer Deutung, was Islam heute bedeutet – nämlich einen politischen Auftrag. Aus dieser Beobachtung ergibt sich eine weitergehende Frage: Ist in der Natur der islamischen Religion eine solche politische Intentionalität grundsätzlicher als in anderen Religionen angelegt oder handelt es sich hier nur um ein Ausnahmephänomen, das in den folgenden Jahrzehnten wieder zurücktreten wird?¹⁸ Wohl erst aus einer grösseren zeitlichen Distanz werden wir in der Lage sein zu verstehen, ob es sich beim politischen Islam um eine Form der authentischen Bewältigung durch die Moderne handelt oder vielmehr um eine Regression angesichts der Überforderungen der Moderne, um den Ausdruck eines versteckten nationalistisch-religiösen Chauvinismus oder eine sehr effektive Form des asymmetrischen Kampfes gegen einen ungebrochenen westlichen Imperialismus.

Was ist aus diesen Beobachtungen zu schliessen? Zuerst einmal: Nicht alles ist eine Frage der Perspektive. Natürlich ist der «politische Islam» eine Realität, spätestens seit der islamischen Revolution in Iran 1979. Zugleich aber sehen wir, und das ist das Anliegen dieses Beitrags, dass in den europäischen Diskursen über den Islam die Dinge nicht mehr auseinandergehalten werden können – und dass man dies auch gar nicht mehr tun will. Wir erkennen eine enorme «Religiösierung» und «Globalisierung» des Diskurses über den Islam. Die am 29. November 2009 wider Erwarten mit einer Mehrheit angenommene Volksinitiative «Gegen den Bau von Minaretten» in der Schweiz ist, so lässt sich vermuten, nicht nur von innerschweizerischen Einsichten und Verhältnissen geleitet gewesen, sondern von einem lokal basierten, aber globale Bezüge einschliessenden Misstrauen gegenüber dem Islam.¹⁹

18 Für eine deutlich optimistische Projektion siehe Courbage/Todd, *Die unaufhaltsame Revolution*, 36: «Vielmehr zeichnet sich für die Zeit nach ihm [dem Islamismus] mit hoher Wahrscheinlichkeit eine entislamisierte muslimische Welt ab, welche die gleiche geistige Entwicklung durchlaufen hat wie einst das christliche Abendland und der buddhistische Ferne Osten.»

19 Bezeichnenderweise hat die Verbotsinitiative dort die meisten Stimmen erhalten, «wo die Alltagserfahrung des Zusammenlebens mit Muslimen am geringsten ist»; Allenbach/Sökefeld, *Einleitung*, 10.

«Der Westen» als Gegenstand der Befürchtung

Bemerkenswert nun an dieser gewissermassen globalisierten Betrachtung des Islams in Europa ist, dass muslimische Sichtweisen gänzlich ignoriert werden. Diese aber wahrzunehmen, ist eine der allerersten Vorbedingungen für eine konstruktive Auseinandersetzung. In «nichtwestlichen» Interpretationen des Westens wird nicht nur eine direkte Linie von der Geschichte des westlichen Imperialismus und Kolonialismus bis in die unmittelbare Gegenwart gezogen (Vorgänge wie die Eroberung des Iraks im Jahr 2003 durch die USA und ihre Verbündeten sind für eine solche Deutung kaum von der Hand zu weisende Belege), sondern es werden auch die Überlegenheitsgefühle und -diskurse des Westens vehement angegriffen.

Schon die Verwendung von westlich geprägten Begrifflichkeiten lege – lautet hier der Einwand – die Spielregeln fest. So wird die Idee eines vernunftgeleiteten Religionsdialogs von den Muslimen als ein in der westlichen Tradition entwickeltes intellektuelles Instrumentarium verstanden, dem sich alle anderen unterwerfen müssen. Man muss sich also nicht nur die Frage gefallen lassen, ob Begrifflichkeiten wie «Toleranz» und «Religionsfreiheit» die anderen Entwicklungspfade der islamischen Welt abbilden können und ihnen damit Gerechtigkeit widerfahren lassen, sondern auch bereit sein zu erörtern, wie viel westliche Selbst- und Fremdsicht scheinbar so universale Begrifflichkeiten wie «Toleranz» und «Religionsfreiheit» in sich enthalten.

In einem Beitrag zu Lesarten der Ringparabel von Lessing äussert sich der Islamwissenschaftler und Publizist Navid Kermani: «Vor zweihundert Jahren galt Lessing der protestantischen Orthodoxie als ein Extremist; heute gälte jede politische, religiöse oder gesellschaftliche Kraft als extremistisch, die sich dazu bekennt, Anders-Gläubige, Anders-Rassige, Anders-Denkende für minderwertig zu halten. Intoleranz als politisches Denken und Handeln setzt im 21. Jahrhundert voraus, dass sie als Toleranz verkauft wird, am einfachsten durch die Behauptung, die eigene Toleranz wehrhaft gegen die Intoleranz verteidigen zu müssen.»²⁰ Das Beharren auf der Aufklärung als einem nur dem Westen eigenen Gut kann somit selbst zu einem Bestandteil der Gegenaufklärung werden.

Vergleichbare und durchaus bedenkenswerte Debatten finden wir zur Frage der Menschenrechte. So ist die Allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 in ihren kulturellen, politischen und religiösen Bedingtheiten zuneh-

²⁰ Kermani, 35f.

mend in Frage gestellt worden. Zu offensichtlich sind für Intellektuelle und Wissenschaftler aus ehemals kolonisierten Bevölkerungen der nicht-westlichen Welt das Einschliessen des Utilitaristischen und Manipulativen in ethisch geleitete Begriffe. Dass das vom Westen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiv verfochtene westliche Menschenrechtsregime als Nachkömmling des europäisch-imperialistischen Überlegenheitsdiskurses der *mission civilisatrice* verstanden wird, muss zur Kenntnis genommen werden. Neben implizit imperialistischen und eurozentrischen Prägungen werden zudem inhärenter Säkularismus und die implizierte Ablehnung aller abweichenden philosophischen oder religiösen Ideen als problematisch erkannt.

Muslimische Denker sehen so in der Ablehnung aller religiösen Motive und Elemente ein Hindernis hin zur Entwicklung eines modernen Menschenrechtsregimes. Solange man die moralischen und metaphysischen Grundlagen menschenrechtlicher Normen nicht offen diskutiert und klar benenne, würden sie von zahlreichen Muslimen nur als ein neues Mittel aufgefasst werden, muslimische Gesellschaften zu dominieren, indem man ihr Wertesystem aushöhlt und untergräbt. Das betrifft nicht nur die Grundidee der Menschenrechte in einer allgemeinen Weise, sondern auch in besonderer Weise die Frage der Religionsfreiheit.²¹ Die Menschenrechte müssen also – so lautet die Forderung – auf der einen Seite eine unerschütterbare Basis haben, auf der anderen Seite aber auch zu allen Menschen sprechen können, ohne deren eigene religiöse Auffassungen in Frage zu stellen.²²

Ein europäischer Islam?

Kommen wir noch einmal auf die Frage zurück, wie europäisch der Islam in Europa sein soll, als Voraussetzung dafür, dass Musliminnen und Muslime sich in der Wirklichkeit des säkularen Staates zurechtfinden und zugleich als hier Angekommene akzeptiert werden können.

Die Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen hat 2005 (mit einer Neuauflage im Jahr 2010) die Untersuchung Muslime in der Schweiz veröffentlicht. Die Forscherinnen und Forscher heben in der Einleitung zur Studie hervor,²³ man könne bei einem grösseren Teil der Musliminnen und Muslime, die in der Schweiz geboren und aufgewachsen sind, gar nicht mehr mit Begriffen wie «Aufnahmegesellschaft» und «Herkunftsland» ope-

21 Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights*, 5f.

22 Ebd., 14.

23 Gianni, *Muslime in der Schweiz*, 6–16.

rieren. Zudem heben sie heraus, dass unter den Musliminnen und Muslimen in der Schweiz das Bekenntnis zum Islam verschiedene Formen annimmt, und dass die damit verbundenen religiösen Praktiken eine grosse Palette individuell gefärbter Ausprägungen aufweisen. Die Studie stellt zudem fest, dass lediglich eine kleine Minderheit der Muslime als streng Praktizierende zu beurteilen ist und über achtzig Prozent der Muslime ihre Religionsausübung sehr pragmatisch und ohne Widerspruch zu den hiesigen gesellschaftlichen Verhältnissen angeht. Zwar sei der Diskurs einiger religiöser Führer oder Intellektueller bekannt, die sich regelmässig in den Medien äusserten. Weit weniger wüssten wir aber von den «gewöhnlichen» Muslimen, die zwar die überwiegende Mehrheit bilden, aber gesellschaftlich praktisch nicht in Erscheinung träten und in der öffentlichen Debatte kaum vertreten seien. Im Gegensatz zu der verkürzenden Vorstellung, es gebe in der Schweiz nur eine muslimische Gemeinschaft, die alle Werte und Praktiken teilt, habe sich gezeigt, dass mehrere Gruppen und soziologische Typen von Muslimen nebeneinander bestünden, die vom Islam nicht die gleichen Auffassungen haben, sondern unterschiedliche Haltungen und Anschauungen vertreten.

Dieser Hinweis auf die Heterogenität des Islam in der Schweiz ist wichtig für das allgemeine Verständnis der gesellschaftlichen Realität der muslimischen Bevölkerungen in Europa und ist damit ein Augenmass und Gelassenheit fördernder Beitrag. Zugleich aber erfasst der Verweis auf die Diversität der muslimischen Bevölkerungen in Europa den Anspruch, der sich in dem Wort «Islam» akkumuliert, nicht angemessen. Das u. a. vonseiten der Islamwissenschaft häufig angeführte Argument von der Vielfältigkeit des Islam ist eine «stumpfe Waffe», denn: «Eine Offenbarungsreligion unterscheidet sich von anderen historischen Mächten dadurch, dass sie ihrem Ursprung ausdrücklich verpflichtet ist.»²⁴ Das heisst, die von muslimischen Intellektuellen, Gelehrten und Funktionären vorgebrachten zentralen Geltungsansprüche werden nicht durch die Diversität eines real existierenden Islam von vornherein widerlegt.

Heisst das also, dass in Zukunft diese beiden Ebenen, die eines globalisierten Diskurses über den Islam auf der einen und die der realen Präsenz der Muslime in Europa auf der anderen, nicht mehr zu trennen sind – obwohl sie doch eigentlich zu trennen wären? Die Verschränkung dieser beiden Ebenen und die entsprechenden Verwirrungen werden uns in Zukunft

24 Bahners, Panikmacher, 58.

begleiten, aber dennoch kann man festhalten, dass auf beiden Ebenen durchaus verschiedene Forderungen gestellt werden müssen und Zugeständnisse anderer Art gemacht werden können.

So bleibt es (aber das ist letztlich eine persönliche politische Stellungnahme, der sich der Verfasser dieses Beitrags anschliesst) auf einer innereuropäischen Ebene eine Tatsache, dass «die Säkularität des Rechtsstaats die unerlässliche Voraussetzung für eine an Menschenrechten und Religionsfreiheit orientierte politische Gestaltung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus bietet und auch für muslimische Minderheiten Chancen bietet».²⁵ Das heisst, das Argument, dass aus den Grundlehren der Religion notfalls zwingend Ansprüche auf die Vorrangigkeit religiös begründeter rechtlicher Regelungen abgeleitet werden müssen, ist abzuwehren. Tariq Ramadan zum Beispiel formuliert mit seiner Feststellung, dass die universalen Prinzipien des Islam lehren «that wherever the law respects their integrity and their freedom of conscience and worship, they [d. h. die Muslime in Europa] are at home and must consider the attainments of these societies as their own»,²⁶ einen potenziellen Vorbehalt islamischer normativer Regelungen gegenüber dem säkular-staatlichen Recht, der nicht akzeptabel ist.²⁷

Ebenso aber gilt, dass die eingangs aufgeworfene Frage danach, wie europäisch der Islam sein soll, spätestens jetzt als eine mit Absicht unangemessen formulierte Frage entlarvt sein sollte. Behauptungen von der Notwendigkeit eines besonders europa-kompatiblen Islams haben sich nämlich als wenig überzeugende Versuche erwiesen.²⁸

Der Haupteinwand gegen das Konzept eines europäischen Islams liegt nicht darin, dass unterschiedliche kulturelle Formierungen von Islam im Gesamtkontext der islamischen Geschichte ohnehin eine Gegebenheit sind, sondern darin, dass in der Forderung nach einem europäischen Islam der Anspruch enthalten ist, dass vermeintlich ein moderner Islam nur möglich ist durch die Ausrichtung an europäischen Vorbildern.

25 Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat*, 9.

26 Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, 5.

27 Man muss dabei nicht so weit gehen wie Ghadban, Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas, 163, der behauptet, dass Ramadan die bürgerlichen Freiheiten der westlichen Welt voll ausschöpfe, «um eine islamische Alternative gedeihen zu lassen, deren Ziel es ist, die gesamte Gesellschaft zu erfassen».

28 Siehe zum Beispiel die unrealistische Behauptung von Tibi, *Euro-Islam*, 31, über die zwingenden Alternativen von «Euro-Islam» und «Schari'a-/Djihad-Islam».

Interne islamische Debatten aber sehen keineswegs eine unbedingte Vorbildfunktion europäischer Gesellschaften. So gibt es eine rege Diskussion zu einer möglichen Binnensäkularisierung der islamischen Gesellschaften,²⁹ am prominentesten wohl vorgetragen durch den islamischen Rechtsgelehrten Abdullahi Ahmed an-Na'im.³⁰ Wie problematisch auch manche Aspekte der Argumentation von an-Na'im sein mögen,³¹ so besticht doch sein Hinweis, dass im Kontext der islamischen Tradition der Staat über eine inhärente Säkularität verfügt. Säkularität werde von Muslimen oft als zwangssäkularisierte Gesellschaft fehlverstanden, dabei handle es sich um ein Grundcharakteristikum des Staates. Scheinbar klare dogmatische Positionen im Islam (wie etwa zu Fragen der Rechtsfindung) verdanken sich laut an-Na'im historischen Entwicklungen, d. h. einem Konsens der Muslime. Die Scharia könnte daher nicht in positives Recht überführt werden, weil damit unweigerlich eine willkürliche Auswahl aus einer Vielzahl von konkurrierenden und gleichberechtigten Positionen vorgenommen werden müsse.

Ungeachtet der Frage, ob Positionen, wie sie von an-Na'im vertreten werden, ein weiteres Echo in der islamischen Welt finden können, ist festzuhalten, dass die Frage des Islam in Europa nicht allein das Resultat eines von den europäischen Mehrheitsgesellschaften gesteuerten Findungsprozesses sein kann.

Jenseits dieser durchaus relevanten innerislamischen Debatten muss der Blick auf die muslimischen Bevölkerungen in Europa wieder mehr auf sie in ihrer Eigenschaft als Migrationsgesellschaften gerichtet werden, mit all

29 Für einen Überblick zu Diskussionen in der arabischsprachigen Welt siehe Kassab, *Contemporary Arab Thought*, Kapitel 5: «Secular Critique».

30 Siehe an-Na'im, *Islam and the Secular State*. Eine gute Zusammenfassung seiner Kernthesen findet sich in seiner Rede Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa, 13–55.

31 Dies sind unter anderem: Die Unbedingtheit der göttlichen Botschaft wird auf einen sehr engen Kern zurückgezogen. Es bleibt unklar, wie die Übertragung von göttlicher Botschaft zu menschlicher Interpretation funktioniert. Problematisch ist der Vorbehalt, dass Prinzipien und Handlungen nur dann überzeugend sein können, wenn sie im Einklang mit den religiösen Auffassungen der Menschen stehen. Universalität und minimaler normativer Inhalt des von an-Na'im charakterisierten Säkularismus verringern zugleich seine Fähigkeit, als ein universales Prinzip von Moral zu dienen. Argumentation zielt allein auf Konsens unter gläubigen Menschen; Religion ist das Bindeglied. Atheismus/Areligiosität sind nicht vorgesehen. Die Frage von Machtverhältnissen bleibt vollkommen offen.

den Erfahrungen und Erkenntnissen, die mit der Inkorporation von unterschiedlichsten Migrationsgruppen angesammelt wurden. Es fehlen aber nach wie vor Untersuchungen zur religiösen Pragmatik der Muslime in Europa, wie etwa Fallstudien über die praktische Interaktion zwischen staatlichen Behörden und islamischen Verbänden. Wir müssen zudem besser die lebenspraktischen Eingewöhnungsprozesse der Musliminnen und Muslime in die säkularen Ordnungsstrukturen der Diaspora verstehen lernen und in diesem Zusammenhang die zum Teil sehr ausgeprägten, aber sicherlich mittlerweile deutlich zurückgehenden Formen volksislamischer Religiosität berücksichtigen.³²

Zuletzt: Wir müssen einen klaren Blick finden auf die fatale Vermengung von Unter- und Überlegenheitsdiskursen in der europäischen Öffentlichkeit gegenüber «dem Islam». Man kann das fatalistisch fassen und sagen: Die europäische Öffentlichkeit kann in ihrer Auseinandersetzung mit der Herausforderung «Islam in Europa» nicht auf ihre religiösen und philosophischen Traditionen verzichten. Sie muss ihre Konzepte, die Welt zu erklären, anbieten, weil sie sich in gewissem Mass bewährt haben. Sie muss es tun mit dem Gefühl einer gewissen Hilflosigkeit, denn etwas anderes hat sie nicht anzubieten, zugleich aber mit gesunder Hartnäckigkeit. Hauptsächlich ist aber eine stärkere Zuversicht notwendig, oder wie Patrick Bahners es so treffend gesagt hat: «Die grösste Stärke unserer Kultur dürfte die abkühlende und entschärfende Wirkung des Nebeneinanders von Lebensexperimenten in zivilen Verhältnissen sein.»³³

Literatur

- Allenbach, Brigit/Sökefeld, Martin, Einleitung, in: Allenbach, Brigit/Sökefeld, Martin (Hg.), *Muslime in der Schweiz*, Zürich, Seismo, 2010, 9–40.
- Bahners, Patrick, *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift*, München, C. H. Beck, 2011.
- Behloul, Samuel M., Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis. Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz, in: Allenbach, Brigit/Sökefeld, Martin (Hg.), *Muslime in der Schweiz*, Zürich, Seismo, 2010, 43–65.

32 Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat*, 81–83.

33 Bahners, *Panikmacher*, 107.

- Beyeler, Sarah, Der Inkorporationsprozess der Ahmadiyya-Gemeinschaft in der Schweiz im Kontext ihrer Bauprojekte und Öffentlichkeitsarbeit, in: Allenbach, Brigit/Sökefeld, Martin (Hg.): *Muslimen in der Schweiz*, Zürich, Seismo, 2010, 66–91.
- Bielefeldt, Heiner, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld, transcript, 2003.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Nein zum Beitritt der Türkei, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. Dezember 2004, 35, 37.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007.
- Bovay, Claude, *Religionslandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000*, Neuchâtel, Bundesamt für Statistik, 2004.
- Courbage, Youssef/Todd, Emmanuel, *Die unaufhaltsame Revolution. Wie die Werte der Moderne die islamische Welt verändern*, München/Zürich, Piper, 2008.
- Ghadban, Ralph, *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin, Schiler, 2006.
- Gianni, Matteo/Lathion, Stéphane/Forschungsgruppe Islam in der Schweiz/Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen et al. (Hg.), *Muslimen in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen*, Bern, Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen, 2010.
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York u. a., Simon & Schuster, 1996.
- Janson, Marloes, Searching for God. Young Gambians' Conversion to the Tabligh Jama'at, in: Diouf, Mamadou/Leichtman, Mara (Hg.), *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*, New York, Palgrave Macmillan 2009, 139–166.
- Kabis, Veronika, Interview mit Emmanuel Todd, *Die Tageszeitung*, 19. August 2002, 14.
- Kassab, Suzanne, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 2010.
- Kermani, Navid, [ohne Titel], in: Overath, Angelika/Kermani, Navid/Schindel, Robert (Hg.), *Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003*, Göttingen, Wallstein-Verlag, 2003.
- Khedimellah, Moussa, Die jungen Prediger der Tabligh-Bewegung in Frankreich, in: Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld, transcript, 2004, 265–282.

- Leggewie, Claus (Hg.), *Die Türkei und Europa. Die Positionen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State. Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge u. a., Harvard University Press, 2008.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa*, Carl Heinrich Becker Lecture 2009, Berlin, *Europa im Nahen Osten – Der Nahe Osten in Europa*, Wissenschaftskolleg zu Berlin, 2009, 13–55.
- Paret, Rudi, *Der Koran*, 8. Auflage, Stuttgart, Kohlhammer, 2001.
- Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford u. a., Oxford University Press, 2004.
- Roy, Olivier, *The Failure of Political Islam*, London, Tauris, 1994.
- Sachedina, Abdulaziz, *Islam and the Challenge of Human Rights*, Oxford u. a., Oxford University Press, 2009.
- Schiffauer, Werner, *Die Gewalt der Ehre: Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Tibi, Bassam, *Euro-Islam: Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- Ulfkotte, Udo, *Der Krieg in unseren Städten. Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern*, 2. Auflage, Frankfurt a. M., Fischer, 2004.