
2.1 Anspruch einer Makrotheorie und historische Wirklichkeit

Die einleitende Problemdarstellung sollte die tendenziellen Diskurslinien aus der Sicht der Subjekte und aus der Perspektive der wissenschaftlichen Reichweite aufzeigen. Auf dem Hintergrund der Integrationsproblematik der muslimischen Migrant*innen entstand der Lösungsansatz Euro-Islam, um die Herausforderung der neuen islamischen Präsenz in Europa zu bewältigen, dessen vielfältiger Themenbezug einerseits die Facettenbreite des gesamten öffentlichkeitswirksamen Islamdiskurses in Europa widerspiegelt, andererseits in einer grauen Zone der unzulänglich reflektierten, argumentativen und methodologischen Standpunkte behandelt wird.¹⁵³ Aufgrund seiner thematischen Mehrdimensionalität und gesellschaftspolitischen Relevanz beschäftigt der europäische Islam öffentliche Akteure gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Sphären genauso wie Wissenschaftler verschiedener Disziplinen. Obwohl er oft mit konkreten politischen Zielsetzun-

153 Siehe für eine unkritische Übernahme des Euro-Islam-Konzepts in der Version von Bassam Tibi mit seinen ebenso unreflektierten normativen Grundlagen Kuschel 2008, S. 81–83. Für manche, auch so renommierte Wissenschaftler liegen die Dinge klar auf der Hand und es bestünde kein weiterer Klärungsbedarf. Die verkündete Hoffnungslosigkeit ist umso erstaunlicher, wenn einer der bekanntesten Sozialhistoriker, der linksliberale Hans-Ulrich Wehler, in einem taz-Interview unter Berufung auf die These vom *clash of civilizations* behauptet, dass der „militante Monotheismus“ des Islam, „der seine Herkunft aus der Welt kriegerischer arabischer Nomadenstämme nicht verleugnen kann“, Muslimen spezifische Integrationsbarrieren auferlege und sie deshalb unintegrierbar seien. Damit wird nicht nur die vielfältige Geschichte verleugnet, sondern auch Muslimen jeder Erfahrungshorizont abgesprochen, der Europäern offen war, „aus ihrer blutigen Geschichte“ zu lernen, „dass pragmatische Bescheidenheit eine Tugend ist“ (taz, 11.9.02, <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2002/09/10/a0132>, abgerufen am 12.10.2011).

gen angesprochen, in themenspezifischen Fragestellungen der wissenschaftlichen Abhandlungen involviert und mit Praxisprojekten verbunden wird, stellt er sich als ein theoretisch und methodologisch schlüssiges Bezugssystem nicht präzise genug dar, wie die Diskussion über seine Gegenwärtigkeit und Zukunftsprojektion erkennen lässt.¹⁵⁴ Seine Ungenauigkeit und Definitionsproblematik wurde in der Einleitung umrissen, die sich zunächst in der Frage nach der Vereinbarkeit, ob die islamischen Grundsätze in ihrem universellen Geltungsanspruch mit den Werten Europas übereinstimmen können, manifestiert. Die Vereinbarkeitsfrage überdeckt im Diskurs nicht selten den gewaltigen Themenkomplex, dessen Präzisierung einen beachtlichen Perspektivenwechsel in Kausalitätssetzungen in Aussicht stellt.

Um der formulierten Hypothese der Arbeit, dass die Plausibilität der vorliegenden Euro-Islam-Ansätze in der nicht ausreichend beachteten und erfassten Diskrepanz zwischen der normativen Universalität und der empirisch-lebensweltlichen Historizität begründet ist und ihre Theoriefähigkeit sich an diesem zu füllenden Vakuum messen lassen muss, nachgehen und die Reichweite der theoretischen Aussagen sortieren und auswerten zu können, soll im Folgenden eine theoretische und methodologische Grundlegung unternommen werden. Die Notwendigkeit eines theoretischen und methodologischen Rasters entsteht unmittelbar aus der Frage nach dem Euro-Islam als Realität oder Fiktion. Gegensätzliche Aussagen über seine Existenz, Entstehung und Zukunftsträchtigkeit entstammen nicht zwangsläufig aus dem Gegenstand selbst, sondern resultieren vordergründig aus der zugrunde gelegten theoretischen und methodischen Positionierung der Abhandlungen. Es macht für die Postulierung seiner Präsenz oder seiner Entstehungsbedingungen einen enormen Unterschied, ob man auf einer Makro- oder Mikroebene der wissenschaftlichen Aussagen operiert, welche entsprechenden Methoden dem Verstehen oder Erklären von Phänomenen, Strukturen und Prozessen zugrunde liegen.

Die divergierenden Postulate über die Gegenwärtigkeit des Euro-Islam und die Kausalitätssetzungen hinsichtlich seiner Entstehungszusammenhänge beginnen bereits mit den Integrationsauffassungen und daran anknüpfenden Erwartungshaltungen, die sich anhand der Adressaten, an die die euro-islamischen Forderungen gerichtet sind und die nicht nur aus muslimischen Akteuren bestehen, veranschaulichen. Die Breite des Adressatenkreises deutet auf die Reichweite der Euro-Islam-Ansätze hin, die gegenständlich über den innereuropäischen Islam und die Muslime hinausgeht und sowohl die Mehrheitsgesellschaften innerhalb als auch den Islam außerhalb Europas mit einschließt. Durch die Bezugsgrößen sollten sowohl die Zusammenhänge in den formulierten Vereinbarkeitspostulaten als auch die empirischen Bedingungen eines Euro-Islam nachvollziehbar werden.

154 Vgl. zum Euro-Islam als Zukunftsszenario D. Halm 2008, S. 117–122.

2.1.1 Integrationsdebatte und Adressaten der euro-islamischen Aussagen

Der migrationssoziologische und integrationspolitische Hintergrund des Diskurses rückt die Muslime und ihre institutionellen Vertreter als die hauptsächlichen Adressaten der euro-islamischen Aussagen und Erwartungen in den Vordergrund. Im Repertoire der islamkritischen Vorbehalte wird der Euro-Islam zum Schlüsselbegriff. Demnach wird ein europäischer Islam, der als von Muslimen zu vollbringende Leistung gedacht wird, zur Bedingung einer erfolgversprechenden Integration. Die Politikempfehlung, aufgeklärte Muslime bewusst zu fördern, geht von einem sterilen und starren Abbild der europäischen Gesellschaften im idealisierten Zustand aus und proklamiert eine einseitige Erwartungshaltung.¹⁵⁵ Allzu eindeutig vorgegeben und nicht weiter klärungsbedürftig scheint das Substrat Europa, wenn es in seinen Definitionskriterien von offener Gesellschaft, Demokratie, Menschenrechten, Aufklärung, Christentum – und je nach Standpunkt einigem mehr – zum Islam entgegengesetzt ist. Das starre Selbstbild führt zur selektiven Rezeption von solchen Aussagen der Euro-Islam-Ansätze, die die Defizite des Islam aufzeigen. Allzu oft und leichtfertig wird dabei übersehen, dass weder die Euro-Islam-Ansätze einzig auf der Bringschuld der Muslime beharren noch die *Conditio-sine-qua-non*-Kriterien Europas soweit geklärt sind, dass daraus eine unmittelbare Religionspolitik und zivilgesellschaftliche Praxisrelevanz entstehen können. Im Folgenden geht es um die Unzulänglichkeit eines auf religiökultureller Übertönung der Integration basierenden Euro-Islam-Diskurses und nicht um die Wiederaufnahme der Integrationsdebatte in ihrer breiten Palette.

Die Kurzschlüssigkeit der eindimensionalen Erwartungshaltung und die Komplexität der Herausforderung werden augenscheinlicher, wenn der Islam und die muslimische Präsenz mit dem wissenschaftlich begründeten und gesellschaftspolitisch gesetzten Ziel, sie in einem „auf Gleichberechtigung sowohl beruhenden wie auch abzielenden Prozess der Integration“¹⁵⁶ heimisch werden zu lassen,¹⁵⁷ zur Thematik eines diskursiven Prozesses und eines demokratischen Politikstils in der offenen Gesellschaft gemacht werden. Levent Tezcan hat die Problematik mit der

155 Das Meisterstück dieser Erwartungshaltung manifestiert sich in dem Leitfaden, den das baden-württembergische Innenministerium für Einbürgerungsbehörden Anfang 2006 ausarbeitete und der de facto auf Muslime abzielte.

156 Meyer 2003, S. 169.

157 Mit der Aufforderung „Islam einbürgern“ brachte die ehemalige Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration Marieluise Beck eine der markantesten Ausdrucksformen für den Prozesses des Heimischwerdens des Islam in die öffentliche Debatte ein (vgl. Beck 2005).

dem Migrationsdiskurs eigentümlichen Asymmetrie beschrieben, die sich in der Begegnung des muslimischen Subjekts als Bürger und als Einwanderer offenbart:

„Als Bürger unterscheidet er [der Muslim] sich nicht von den anderen Bürgern, genießt gleiche Rechte, darf jeden Aspekt dieses Landes kritisieren. [...] Schaut aber das Gastland auf mich als Einwanderer [...] dann sieht es in erster Linie nicht den Bürger, der als Ansammlung heterogener Praktiken beschrieben werden kann. Was das Gastland anscheinend sehen soll, ist ein in der Kultur eingeschlossenes Ganzes, das eben ein anderes Ganzes ist als das Gastland, das sich dadurch seiner besonderen Ganzheit vergewissern kann. Der Einwanderer wird durch den Blick des Gastlandes zum Kulturwesen.“¹⁵⁸

Von der Kategorisierung der kulturellen Festlegungen, Normen, Überzeugungen und Gewohnheiten auf drei zu differenzierenden Ebenen ausgehend veranschaulicht Thomas Meyer, inwieweit die religiöse und kulturelle Anpassungserwartung in einer Demokratie gehen darf:

„Der normative Funktionssinn der rechtsstaatlichen Demokratie besteht nun gerade darin, die Festlegungen auf der dritten Ebene (Institutionen sowie soziale und politische Grundwerte) so zu treffen, dass ein möglichst großer Spielraum der Entscheidungsfreiheit auf Ebenen 1 (Religion) und 2 (Lebenskultur) entsteht. Diese beiden Ebenen der privatautonomen Handlungsfreiheit sind der Entscheidung und Verantwortung der Individuen und gesellschaftlichen Kollektive vorbehalten. Die politische Kultur der Demokratie kann sich demnach legitimerweise *explizit* nur auf Übereinstimmungen auf der Ebene 3 beziehen, also auf die sozialen und politischen Grundwerte des Zusammenlebens und des Schutzes der Individuen und Minderheiten. *Der Funktionssinn der rechtsstaatlichen Demokratie besteht mithin in der Festlegung desjenigen Minimums auf der Ebene 3, das das Maximum an Differenz auf den Ebenen 1 und 2 gewährleisten und nachhaltig verbürgen kann.*“¹⁵⁹

Meyer stellt hierbei keinen Freibrief für fundamentalistische und essentialistische Formen religiökultureller Identitätsbehauptungen und Praxen aus, die die Grundwerte auf der dritten Ebene sowie die Rechte und andere anerkennungsfähige Identitäten in Frage stellen. Er weist konsequenterweise den Anspruch einer nationalen Leitkultur zurück, der verbindliche Festlegungen für alle auf der Ebene der Religion und Lebenskultur treffen will, somit über das für die gemeinsame politische Kultur Unerlässliche hinausgeht. Diese würde die Ansprüche der

158 Tezcan 2012, S. 104 f.

159 Meyer 2003, S. 163 f.

rechtsstaatlichen Demokratie verletzen und im Kern einen fundamentalistischen Übergriff von Seiten der Mehrheitskultur selbst vollziehen.¹⁶⁰

Der Politikwissenschaftler und CDU-Mitglied Dieter Oberndörfer kann Meyer unterstützen und nennt den politischen Rahmen und zugleich kulturell zulässigen Erwartungshorizont der Integration beim Namen: „Forderungen nach kultureller Assimilation, nach ‚Eindeutschung‘ der Zuwanderer setzen voraus, dass ‚die‘ deutsche Kultur für alle Staatsbürger verbindlich definiert werden kann. Wie die deutsche Geschichte und jüngst die innerdeutsche Debatte über Leitkultur jedoch zeigen, ist dies nicht möglich. Nur das Grundgesetz und die Rechtsordnung sind der verbindliche Rahmen der Kultur Deutschlands.“¹⁶¹ Diese Rechtsordnung ist sicherlich nicht geschichtsblind, so dass der Einfluss der nationalen kulturellen Werte ausgeschlossen werden könnte. Ausschlaggebend ist die Verbindlichkeit eines Kulturrahmens, von dem angenommen oder erwartet wird, dass er den demokratischen Rechtsstaat der Verfassung als eine europäisch-universalistische Errungenschaft und, wenn man so will, als eines der höchsten Kulturgüter internalisiert haben muss, wodurch jegliche Willkür der über die Geltung der Rechtsordnung hinausgehenden Verbindlichkeiten abgewehrt werden kann. Zum Rahmen der zu schützenden Güter der Rechtsordnung gehört zweifellos, wie Meyer schließlich betont, die Verbindlichkeit „der universalistischen Moral der Gleichheit der Person, ihrer psychischen und physischen Integrität, ihrer Würde und ihrer wechselseitigen Anerkennung, die den Raum für die Selbstbehauptung divergenter Lebensführung und Glaubensüberzeugung, also für die Entfaltung

160 Ebd., S. 164, 171 f. sowie ders. 2007, S. 14. Diesen von Meyer abgelehnten Standpunkt in der Leitkulturdebatte vertritt Berthold Löffler (2011). In seiner Kritik des Leitkulturbegriffs von Bassam Tibi legt Löffler ein die Ebenen von Meyer aufhebendes und nationale Kultur homogenisierendes Leitkulturverständnis zugrunde, das die Entscheidungen über muslimische Aufforderungen wie gesetzliche Feiertage für religiöse Feste, öffentlicher Gebetsruf oder Schächten „nur durch Interpretation des Demokratiebegriffs vor dem Hintergrund der jeweiligen nationalen Kultur, ihrer Besonderheiten und ihrer Geschichte“ (S. 287) zulassen möchte. Bassam Tibis Leitkultur ist auf Europa bezogen und bestimmt ihren Inhalt zunächst nahe zur politischen Kultur in der Demokratie im Sinne von Meyer, wobei er in der Beschreibung einzelner Elemente den Rahmen der demokratisch-politischen Kultur verlässt und die Leitkultur zu einer von Meyer kritisierten Lebenskultur umwandelt und weitere Bestimmung auf den Begriff von Löffler verlagert.

161 Oberndörfer 2010, S. 141 f. Oberndörfer hatte in der deutschen Leitkulturdebatte als einer der ersten auf die selbstkritisch-moralischen und menschenrechtlich-universalistischen Argumente gesetzt und dabei die von Tibi anvisierte europäische Leitkultur und die westliche Leitkultur (Samuel Huntington) angeprangert. Die universale Geltung der Menschenrechte wollte er aber nicht „europäisch“ begründen und wies die Vorstellung zurück, dass die Menschenrechte spezifisch europäische oder nationale Werte und charakteristisch für den westlich-europäischen Kulturkreis seien (vgl. ders. 2001, S. 27).

der konkurrierenden Zivilisationsstile der Aktualisierung gemeinsam geteilter kultureller Orientierungen erst schaffen¹⁶².

Die von Meyer und Oberndörfer umrissene politische Platzierung des Islam im kulturellen Pluralismus lässt mit dem von Dolf Sternberger (1982) und Jürgen Habermas (1992) – trotz aller Differenzen – geprägten und vom ehemaligen Staatspräsidenten Richard von Weizsäcker öffentlichkeitswirksam eingesetzten Begriff des *Verfassungspatriotismus* auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Neuerdings wurde von Heinz Theisen ein weiterer Begriff mit ähnlicher Belegung, die (politische) *Leitstruktur*, geprägt, die die Semantik der *Leitkultur* ersetzen möchte und von Migranten „die Akzeptanz der staatlichen Strukturen, der rechtsstaatlichen Demokratie, der Gewaltenteilung, der individuellen Grundrechte, der Säkularität und der gegenseitigen Toleranz“ einfordert. Theisen geht es darum, „nach Werten und Strukturen“ zu unterscheiden und „eine Differenzierung zwischen kultureller Koexistenz und politischer Integration“ zu ermöglichen.¹⁶³

Das demokratiepolitisch orientierte und vom kulturellen Wertesystem entlastete Verständnis der Integration deutet auf die Adressaten euro-islamischer Erwartungshaltung hin. Der in der Einleitung herauskristalisierte diskursive Kern der Euro-Islam-Debatte betrifft demnach sowohl die Mehrheitsgesellschaft als auch die muslimische Minderheit, die zugleich als Leistungsbringer und -empfänger am Integrationsprozess beteiligt sind. Die Diskurszusammenhänge lassen sich dennoch jeweils an die Hauptadressaten richten. Aus der Sicht der Aufnahmegesellschaft erscheint die Herausforderung wesensrelevant, ob und inwiefern sie ihrerseits bereit und imstande ist, eine fremde, historisch gar feindlich empfundene Religion aufzunehmen, institutionelle Anpassungen vorzunehmen, Muslime an politischen und zivilgesellschaftlichen Prozessen teilnehmen zu lassen, gegebenenfalls sich in die „Aktualisierung gemeinsam geteilter kultureller Orientierungen“,¹⁶⁴ hineinzubegeben und den bisherigen *master code* dem kulturpluralistischen und transkulturellen Erfordernis entsprechend zu lockern oder zu erweitern. Das Ankommen des Islam in offenen, demokratischen Gesellschaften Europas scheint eine gegenseitige Annäherung zu erfordern, die beiden Seiten weitreichende Konzessionen abzuverlangen

162 Ebd., S. 170.

163 Theisen 2013, S. 90. Dass die anvisierte (politische) Struktur von Werten und Normativität nicht befreit ist, sollte hier erwähnt werden. Dies wird noch zur Diskussion stehen, weil der von Tibi geprägte Ausdruck der *europäischen Leitkultur* mit fast gleichen Prämissen belegt, in der Auslegung jedoch weitgehend durch eine zivilisatorisch-kulturalistische Normativität betont ist.

164 Meyer macht die Gewährung der Teilhabe am öffentlichen Diskurs des Gemeinwesens zur Bedingung der politischen Kultur der Demokratie (ders. 2003, S. 159), die im Verfassungspatriotismus à la Habermas ebenso verankert ist.

beginnt. Die normative Auffassung von der Integration der muslimischen Migranten hat dabei keine minderwertige Relevanz für die gegenseitige Annäherung sowie in der Konzipierung der Entstehungsbedingungen eines europäischen oder deutschen Islam. Denn die Reichweite der Partizipationsmöglichkeiten an der Grundwertediskussion um Staat, Gesellschaft und Religion, also der diskursive Einschluss der Muslime sowie ihre Fähigkeit, sich an den Grundkonsens der europäischen Gesellschaften anzuschließen, dürften bei der Gestaltung eines Euro-Islam eine entscheidende Rolle spielen.¹⁶⁵

Die Verlagerung der Integrationsauffassung, die von Muslimen einseitige Anpassungsleistungen fordert, auf die Integration durch Teilnahme und Teilhabe zwingt allerdings eine ganz andere Belegung des Integrationsbegriffs auf. Während im ersten Fall auf einer muslimischen religiokulturellen Bringschuld – wie eben der Reform- oder Euro-Islam – als *Vorbedingung* insistiert ist, um sich Gehör zu verschaffen und um überhaupt als Teil der Gesellschaft akzeptiert zu werden, geht es im zweiten Fall nicht oder nicht ausschließlich um die Eigenleistung der Hinzugekommenen und schon gar nicht um die Vorrangstellung religiokultureller Anpassung in der Einwanderungsgesellschaft. Mindestens drei Spielarten der perspektivischen Öffnung lassen sich durch die Kritik und Erweiterung des starren Integrationsdisputts resümieren.

Der erste, oben angesprochene Perspektivenwechsel durch die Betonung demokratisch-rechtsstaatlicher Regulierung stellt die leitkulturellen Erwartungen zurück und betont die Gleichberechtigung und Partizipationsrechte der unterschiedlichen Kulturwelten, ohne den Geltungsanspruch zuzulassen, der die normative Verbindlichkeit der bestehenden Verfassungsordnung in Frage stellt. Bei der zweiten Perspektivenerweiterung der Integrationsauffassung ist der gesamtgesellschaftliche

165 Mathias Rohe (2009) z.B. schließt die Verständigung und Einbeziehung religiöser Auffassungen im Gesetzgebungsprozess nicht aus. Diese könnten sowohl über die Systemfrage (Demokratie als Prozedur) als auch bei den menschenrechtlichen Inhalten erzielt werden. Die Grenzen der Einbeziehung sind durch die Verfassungsordnung gesetzt: „Die religiöse Herleitung würde sich letztlich auf ein Verständnis göttlicher Regeln als Garantie menschlicher Freiheitssicherung stützen. Dabei muss immer klar sein, dass die Verfassung nicht zur Disposition steht, abgesehen von zulässigen (!) Änderungen im Wege der Gesetzgebung. Diese muss aber reale Überzeugungskraft entfalten und ‚gelehrt‘ werden.“ (S.391). Beachtenswert ist hier die prinzipielle Offenheit der Gesetzgebung für religiöse Begründungen, die in strikt laizistischen Demokratieverständnissen ausgeschlossen wären. Ob der diskursive Prozess eine positive Identifikation des Muslims mit dem Konzept der Demokratie in Form der „entsprechenden inneren Überzeugung“ voraussetzt und seine „Lebenswelt dem Demokraten die Überzeugung vermitteln (muss), dass er dazugehört“, (vgl. ebd.) ist allerdings fraglich. Solche Kriterien sind kaum zu ermitteln und der Willkür weitgehend offen.

Zusammenhalt angesprochen, um den das Gesamtsystem ständig bemüht ist. Sie kann im klassischen Sinne die Systemintegration bedeuten, wie David Lockwood sie beschreibt, in der der Zusammenhalt gesellschaftlicher Subsysteme (Wirtschaft, Recht, Politik, Familie) stets aufrecht zu erhalten ist.¹⁶⁶ Die religiokulturelle Integration einzelner Menschen oder Gruppen kann demnach als ein Teilbereich der Sozialintegration verstanden werden, die mit der systemisch-strukturellen Integration interagiert und sich auch in Krisensituationen bewahren oder wiederherstellen kann. Die Kritik an die Annahme eines integrativen Automatismus des Systems hat zwar theoretische Korrekturen und Weiterentwicklung oder seine völlige Verwerfung erzwungen;¹⁶⁷ dennoch ebnet die systemische Vorstellung den Weg für ein interaktives Verständnis der Integration, in dem die religiokulturelle Anpassung der Migranten nicht als Voraussetzung der ökonomischen, politischen und juristischen Inklusion in einer zeitlichen Abfolge gedacht werden kann. Der Rechtsstatus, die Arbeitsmarktbedingungen oder Ausbildungschancen der Migranten gewinnen aus dieser Perspektive einen höheren Stellenwert, als die Kulturdebatte ihn einräumt. Selbst die Radikalisierungsstudie, die das Bundesministerium des Innern in Auftrag gab und die Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland untersuchte, versteht Integration als „gegenseitige Bereicherung durch kulturelle Vielfalt, welche im Rahmen der gemeinsamen Europäisierung, der Globalisierung und der internationalen Kommunikations- und Massenmedien eine große Schnelligkeit und Dynamik erhalten hat“¹⁶⁸, und kommt u. a. zur abschließenden These, dass „nur im Kontext mit politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bemühungen auf der Seite der nichtmuslimisch geprägten deutschen Mehrheitsgesellschaft [...] sich Integrationsprozesse anstoßen [lassen], die eine kulturelle, strukturelle, soziale und identifikatorische Integration der Muslime ermöglichen“¹⁶⁹.

166 Vgl. Lockwood 1969, S. 124–137.

167 Die von Jürgen Habermas vorgesehene kommunikative Erhaltung bzw. diskursive Wiederherstellung der sozialen Integration kann als Beispiel genannt werden. Eine herrschaftsfreie Kommunikation tritt anstelle der sich selbst regulierenden systemischen Mechanismen insbesondere nach historischen Umbrüchen, in Wandlungsprozessen wie von der Moderne zur Postmoderne oder vom Säkularismus zum Postsäkularismus an. Konfliktlösung durch kommunikative Handlung und Diskurs dienen als normative Richtschnur, um die gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse und argumentativen Auseinandersetzungen anzuleiten und den gesellschaftlichen Konsens zu errichten (vgl. ders. 1981).

168 Bundesministerium des Innern 2011, S. 652 f.

169 Ebd., S. 643. Die Autoren empfehlen die Erleichterung „einer positiven bikulturellen Identität der Muslime“, damit „sowohl eine positive Orientierung zur Aufnahmekultur [...] als auch „eine positive Bindung an die Herkunftskultur und -religion“ ermöglicht wird. Staat und Gesellschaft seien gefragt, „diese Bindungen zuzulassen“ (ebd.). Siehe zu

In der Auseinandersetzung der historisch-kritischen Gesellschaftstheorie mit der struktur- bzw. systemfunktionalistischen Erfassung der modernen Industriegesellschaft gewinnt die Integration die Perspektive der Anerkennungsverhältnisse, die den Blick auf die dynamischen und wandelnden Modi der Artikulation von sozialen Konflikten und Ansprüchen weiter verschärft. Als Modi der individuellen Anerkennung in der Moderne galten die rechtliche Anerkennung des Subjekts und seine soziale Wertschätzung,¹⁷⁰ die durch die vernetzte und institutionalisierte Interaktion der Subsysteme reguliert würden. Nach systemtheoretischer Annahme können die sozialen, normativen Konflikte „in den Grenzen des ausdifferenzierten Ordnungssystems verbleiben, weil es gelang, massenhafte Enttäuschungen in einer Handlungssphäre durch Achtungsentschädigungen in einer anderen Sphäre zu kompensieren“¹⁷¹. Die zuerkannten und staatlich gestützten Freiheits-, Teilhabe- und Teilnahmerechte galten als Garanten der Privatautonomie und Selbstachtung. Nach Honneth gibt es jedoch gesellschaftliche Tendenzen im letzten Drittel des 20. Jahrhundert, die zu einer schleichenden Untergrabung solcher Ausgleichsregelungen geführt haben. Honneth spricht tentativ von neuen Phänomenen einer „Verwilderung des sozialen Konflikts“, dessen Modi solange unübersichtlich bleiben, bis neue Formen eines kollektiv organisierten Kampfes sichtbar werden.¹⁷² Zu diesen „Kämpfen um Anerkennung“ ist das Ringen um die rechtliche Gleichstellung

einem weiteren Integrationsbericht auf der Basis eines interaktiven Integrationskonzepts Engels u.a. 2011 und zum Umfeld der Europäischen Union EUMC 2006, S. 44–59.

170 Vgl. Voswinkel und Lindemann 2013, S. 10. Diese auf Axel Honneth zurückgeführte Modi bedeuten: Die rechtliche Anerkennung ist „die Achtung aller Menschen als gleiche und verantwortliche Subjekte und das Recht, als ein ebensolches Subjekt geachtet zu werden“. Die soziale Wertschätzung „wird den Akteuren für den Beitrag zur Realisierung geteilter Werte und Ziele gezollt, in der modernen Gesellschaft wesentlich für ihre Leistung“ (ebd.).

171 Honneth 2013, S. 20.

172 Vgl. ebd., S. 20. Verwilderungserscheinungen seien in allen von der Systemtheorie Parsons konzipierten Subsystemen (Wirtschaft, Recht, Familie) zu verzeichnen. Die einst leistungsvermittelte Anerkennung finde für einen wachsenden Teil der Bevölkerung weitgehend nicht mehr innerhalb der Erwerbswirtschaft und des Rechtssystems selbst statt, sondern entwickle ihre kompensatorischen Formen außerhalb. Beispielsweise könne im Bereich der Familie von der Deinstitutionalisierung der Kleinfamilie und einer postmodernen Vervielfältigung der Familienformen gesprochen werden, in denen die symbolische Funktion des Vaters verloren gehe (vgl. S. 30–33). Im selben Band bettet Thomas Welskopp das anerkennungstheoretische Grundproblem des sozialen Handelns in die gesamte Geschichte der Moderne ein und leitet die Entwicklung der Anerkennungskonflikte in der Moderne aus der Vormoderne her. Die idealisierte Ausgangsstabilität der funktional differenzierten Gesellschaft im systemtheoretischen Kompensationsmodell wird hierdurch in Frage gestellt (vgl. ders. 2013).

kultureller Minderheiten (Immigranten) zu zählen, die die wohlhabenden und grundrechtlich gesicherten Einheimische heute paradoxerweise dazu führe, das „was ihnen einmal vielleicht als eine Quelle der Anerkennung dienen konnte, in ein bloßes Mittel zur Abwehr von als unzumutbar empfundenen Ansprüchen Dritter umzudeuten“¹⁷³. Die von Heiner Bielefeldt kritisierte Verhärtung des „Anspruch(s) der Aufklärung zu einem Topos kulturkämpferischer Polarisierung und Ausgrenzung“¹⁷⁴ könnte Honneths Aussage auf das vermittelte Islambild zu übertragen helfen. Der daraus entstehende Ausschluss der Randgruppe der Immigranten aus den gesellschaftlich institutionalisierten und etablierten Anerkennungssphären bedeutet, „über keine Wege mehr zu verfügen, um Selbstachtung aus der Partizipation am gesellschaftlichen Leben zu schöpfen“¹⁷⁵. Ihr Kampf um Anerkennung findet daher Honneth zufolge „in der verwilderten Form eines bloßen Erkämpfens von öffentlicher Sichtbarkeit oder kompensatorischem Respekt statt“, die die bizarrsten Gestalten annehmen, zur obszönen Präsenz in den Medien führen oder sich in Gegenkulturen des Respekts verkörpern könne, „in denen eigensinnige, gesellschaftlich abgekoppelte Anerkennungsregeln herrschen, und sind selbst dort noch zu vermuten, wo Jugendliche in den Banlieues durch gewaltförmige Aktionen soziale Aufmerksamkeit erregen wollen“¹⁷⁶.

Der von Honneth proklamierte Ausschluss der Migranten durch Einheimische steht der kulturalistischen Behauptung des selbstverschuldeten Ausschlusses diametral gegenüber. Seine erklärtermaßen „tentative“ Konstruktion des Anerkennungskampfs muss in der Abstraktion eines Idealzustands der Instabilität¹⁷⁷ nicht als real-historisch angenommen werden, um die These von einer „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ dieser Randgruppe zu widerlegen, die im „Leitkultura-

173 Ebd., S. 29. Lässt man sich auf die These Honneths ein, können die Übertragungen des Zivilisationskonflikts (Huntington) auf die Integrationsdebatte als Instrumentalisierung der Aufklärung und Moderne und als Abwehrhaltung gedeutet werden. Die überspitzten Polemiken wie z.B. vom Journalisten Günther Lachmann (*Tödliche Toleranz*, 2005) oder vom Udo Ulfkotte (*Der Krieg in unseren Städten*, 2003) veranschaulichen in der Tat meisterhaft, wie die *offene Gesellschaft* als das bloße diskursive Mittel eingesetzt werden kann. Die Argumente, die zur Diskriminierung, Islamophobie, zum Rassismus führen und flächendeckend in allen EU-Ländern zu finden sind (siehe dazu EUMC 2006), erscheinen aus der Sicht des Konzepts der Anerkennungskämpfe als bloßes Mittel zur Abwehr.

174 Bielefeldt 2010, S. 173. Bielefeldts Kritik richtet sich an das Verständnis von Aufklärung, das diese als un abgeschlossene gesamtgesellschaftliche Lerngeschichte begreift (vgl. S. 185 ff.).

175 Honneth 2013, S. 36.

176 Ebd., S. 36.

177 Vgl. Welskopp 2013, S. 41–44.

listisch“ überhöhten Islamdiskurs zum Wesensmerkmal der nicht aufgeklärten, der Moderne fern geliebten muslimischen Migrant*innen erklärt ist. Ein dogmatisiertes Verständnis von *da‘wa* und *ğihād* lassen jeglichen Kampf um soziale Anerkennung aus der Sicht Honneths überflüssig erscheinen. Überdies wäre die Frage interessant und aufschlussreich, ob die Genügsamkeit der ersten Migrant*innengeneration sich weitere Anerkennung erkämpfen wollte, außer der Anerkennung seiner Landsleute und seiner Heimat. Der alternative Anerkennungsmodus kann als komplementär aufgefasst werden, der vermutlich einen sozialen Anerkennungskonflikt in der Einwanderungsgesellschaft eher bremste als entfachte.¹⁷⁸ Als Kompensation für die ausgebliebene Teilhabe und Teilnahme ist er für die erste Generation der Gastarbeiter fraglich. Der Ausschluss durch Fremdverschulden und die Verwilderung der sozialen Konflikte können für entstandene und desintegrative Anomie bzw. Pathologien der nachfolgenden Generationen durchaus Erklärungsrelevanz beanspruchen, wobei hier eine weitere Frage gestellt werden kann, ob eine durch religiöse Verheißung gesättigte Anerkennung eines Mystikers oder eines „Märtyrers“ überhaupt einer sozialen Kompensation und eines Anerkennungskampfes bedarf.

Diesen Fragen soll an dieser Stelle inhaltlich nicht weiter nachgegangen werden,¹⁷⁹ gleichwohl der Abstraktionsgrad und die theoretische Platzierung euro-islamischer Aussagen zwischen Makro-, Meso-, und Mikroebenen in den folgenden zwei Unterkapiteln problematisiert werden. Die in der gebotenen Kürze aufgegriffenen Spielarten der perspektivischen Öffnung sollten den Einspruch hinlänglich begründet haben, dass der zivilisatorisch und kulturalistisch erstarrte Integrationsdisput der Mehrdimensionalität und Komplexität des Sachverhalts nicht gewachsen ist. Die

178 Bekanntlich gilt die Akkumulation ökonomischen Kapitals für die erste Generation ausschlaggebend, die sein Anerkennungsbegehren zunächst auf das Heimatland richtete und den Status der *ethnic under-class* in Kauf nahm, um hier zu arbeiten, um dort zu leben (vgl. Schiffauer 2006, S. 101–103). Ein nach Schiffauer „zu wenig beachtetes Phänomen“ deutet auf die ursprüngliche Entlastung eines sozialen Anerkennungskonflikts innerhalb der Mehrheitsgesellschaft hin: Die neue Unterklasse erlaubte „einen kollektiven Aufstieg der einheimischen Bevölkerung [...]: Sie wurden für Mittelschichtskarrieren freigesetzt [...]. Damit bekam die Arbeiterschaft ‚ein anderes Gesicht‘. Der Sozialtyp des klassischen Unterschicht-Arbeiters (mit dem ihm eigenen Arbeiterstolz und Arbeiterbewusstsein) machte dem Typus des Migrant*innen-Arbeiters Platz“ (ebd., S. 102).

179 An dieser Stelle soll darauf hingewiesen, dass das Modell der Anerkennung (Skämpfe) sich dimensional (z.B. um Umverteilung) erweitern und ergänzen lässt, wie in dem Versuch von Nancy Fraser, die Hypostasierung der Kultur in gruppenspezifischen Kollektividentitäten und „verdinglichenden“ Identitätspolitik loszulösen und in ein Statusmodell von Individuen als vollwertige Partner in sozialer Interaktion zu integrieren und dabei mit dem Kontext der politischen Ökonomie zu verflechten (vgl. ders. 2009).

Vorrangstellung und Überfrachtung einer religiokulturellen Anpassung, die sich einer national-kulturalistischen und/oder europäisch-aufklärerischen Semantik bedient und der Unterstellung der selbst verschuldeten Integrationsunfähigkeit der Muslime und dem Euro-Islam-Diskurs Vorschub leistet, ist mit großer Sorgfalt zu begegnen. Nüchtern lässt sich resümieren, dass Parallelgesellschaften und Ghettos weder auf muslimische Eigenarten noch auf die muslimische Gesamtheit zu projizieren sind. Das muslimische Leben findet in einer Vielfalt von Lebens-, und Verhaltensweisen, Grundhaltungen und unterschiedlichsten Vorstellungen zu Politik, Gesellschaft und Religion statt. Anstelle einer monokausalen Erklärung ist ein besseres Verständnis der Komplexitäten und des muslimischen Auftritts in der Öffentlichkeit vonnöten.¹⁸⁰ Das Leben in der Einwanderungsgesellschaft insgesamt unterliegt Wandlungen, weshalb ein statisches und dichotomisches Bild von muslimischen Migranten und Mehrheitsgesellschaft verworfen und die Integration unter Mitberücksichtigung der politischen und ökonomischen Gesichtspunkte gesamtgesellschaftlich gedacht werden sollte.¹⁸¹ Die Gewährung von Partizipationschancen, welche an ein allgemeines Postulat der muslimischen Bringschuld (Reform-Islam, Euro-Islam) geknüpft ist, lässt sich mit Aufklärungs-, Demokratie- oder Verfassungsargumenten nicht hinlänglich begründen.

2.1.2 Theoretische Reichweite der Euro-Islam-Ansätze

Die Zurückweisung der monokausalen Erklärung und der unilateralen Erwartungshaltung in der Integrationsdiskussion verlagert die Gewichtung der Bedingungen des muslimischen Heimischwerdens und der Notwendigkeitsgründe eines europäischen Islam. Die Argumente für seine Notwendigkeit sind freilich weder aufgehoben, noch beschränken sich auf die Integrationszwänge. Obwohl die integrative Bringschuld auf beidseitige Anstrengungen zu verlegen ist, entlässt die Gestaltung des Integrationsprozesses die Muslime keineswegs aus der Notwendigkeit der kritischen Selbstreflexion und einer anspruchsvollen Diskurskompetenz. Die demokratiebasierte partizipatorische, postmoderne, kulturrelativistische und multikulturalistische Kritik relativiert den Geltungsanspruch der universalistischen Aufklärungskultur und erst recht einer nationalen Leitkultur, aufgrund dessen die Islamkritik gedämpft werden kann, wobei die Relativierung der Ansprüche am islamischen Universalismus und an den Authentizitätsbehauptungen des muslimischen Selbst nicht spurlos vorbeigeht. Das religiöse Leben außerhalb der

180 Siehe dazu Ammann 2004, 91 ff., Göle 2004.

181 Siehe dazu Bielefeldt 2010.

mehrheitlich muslimischen Gesellschaften hat längst aus der islamischen Theologie heraus ein Umdenken erzwungen, das sich den Kontext der „Diaspora“ oder der neuen Heimat zu berücksichtigen verpflichtet. Theologische Argumente von Tariq Ramadan¹⁸², Mustafa Cerić¹⁸³ oder Hosseini Ghaemmaghami¹⁸⁴ entstammen nicht weniger einem muslimischen Pflichtbewusstsein denn einem Integrationszwang.¹⁸⁵ Die islamischen Erneuerungsgründe sind nicht neu; sie gewinnen durch die mehrfache Herausforderung der muslimischen Präsenz im europäischen Haus neue Kontextualisierungszusammenhänge und -argumente.

Die hermeneutische Reflexion der Religionsauffassung, nämlich die aufgespürte Fragestellung der Universalität bzw. Historizität der islamischen Werte und Normen betrifft im Grundsatz die Muslime; ihre praxisbezogenen Schlussfolgerungen und Handlungsanleitungen gehen beide Seiten an. Aus der Sicht der Muslime ist die Frage essentiell, ob überhaupt und wie eine lebensweltliche Anpassung – eine europäische Lebensweise – ohne die Aufgabe der muslimischen Identität und islamischer Grundsätze möglich sein kann. Eine Anpassung ohne Selbstaufgabe fordern sowohl die muslimischen Theoretiker des Euro-Islam als auch die gesellschaftlichen Akteure und Organisationen der Muslime, wobei sie bereit und imstande sein müssten, eine dezidierte Grundsatzdiskussion zu führen, wenn bereits konstatiert wird, dass eine säkulare Anpassung faktisch stattfindet.¹⁸⁶ Die muslimische Einsicht der Bereitschaft, die Historizität in der Untersuchung der Beziehung zwischen „menschlichem Wissen“ und der „praktischen Ethik“ einzubeziehen und eine folgenreiche Neuverortung zu unternehmen, um eine radikale Reform in Gang zu setzen, wird gerade von einem Euro-Islam-Theoretiker gefordert.¹⁸⁷

Vor dem Hintergrund der Vielschichtigkeit des Gegenstandes und der Betroffenen wird es nachvollziehbar, dass die Euro-Islam-Ansätze mit übergreifenden Analysen hantieren und eine makrotheoretische Perspektive einnehmen. Aufgrund der normativen Veranlagung der zugrunde gelegten Universalitätsfrage, die die Geltung von Werten, Normen, Prinzipien über Raum und Zeit stellt, machen die Euro-Islam-Theoretiker vor Europas Grenzen nicht Halt. Sie wagen ihren

182 Vor allem sein *Radikale Reform* von 2009.

183 Cerić 2008 u.a.

184 Ghaemmaghami 2010.

185 Siehe für andere reformorientierte Theologen und Intellektuelle Teil 1.2.2.

186 Olivier Roys These, dass mit dem Wechsel von einer *Kirche* zur *Glaubensgemeinschaft*, welche die muslimischen Organisationen ohnehin beanspruchen, die Säkularisierung gewissermaßen anerkannt wird, und eine Modernisierung des Islam in der Tat stattfindet, kann hier als ein Beispiel erwähnt werden (vgl. ders. 2006, S. 8).

187 Vgl. Ramadan, *Radikale Reform*, 2009, S. 11.

Ansätzen das Format einer Großtheorie von „Geschichte und Gesellschaft“, die sich auf historische Strukturformationen wie moderne Gesellschaft, islamische Gemeinschaft (Umma), Zivilisation, Modernisierung, Aufklärung etc. bezieht,¹⁸⁸ zu geben und erhoffen sich eine über die Grenzen Europas hinausgehende Wirkung. Die Makrotheorie umspannt die Grunddiskurslinien der Islamdebatte in Europa, geht über den eigenen Gültigkeitsanspruch für den Islam in Europa und die europäischen Muslime hinaus und beharrt auf den voraussichtlichen Vorbildcharakter eines europäischen Islam für die islamische Welt.¹⁸⁹ Jenseits der schwer prognostizierbaren Vorbildfunktion eines europäischen Islam ist die Erweiterung des Adressatenkreises über Europas Grenzen hinaus aus anderen Gründen unvermeidlich. Zum einen sind die muslimischen Migranten noch zu größeren Teilen Staatsbürger der muslimischen Länder. Die Angehörigkeit zu einem anderen Staat kann sie von der Anpassungsnotwendigkeit zwar nicht befreien, macht sie aber wohl zum Objekt der internationalen Interaktionen und völkerrechtlichen Vereinbarungen.¹⁹⁰ Zum anderen eröffnen die Umstände in der sich fortan globa-

188 Tibis Angebot des Euro-Islam als Lösungsansatz sowie Ramadans aus islamischen Universalismen ausgehende Bestimmung einer islamisch-europäischen Identität sind dafür kennzeichnend. Die genannten Bezugspunkte werden im weiteren Verlauf zur Diskussion stehen.

189 Für Tibi soll er stets als Vorbild für die Herkunftsländer dienen. Euro-Muslime könnten durch die Übernahme der kulturellen Moderne zu Vorposten einer liberalen Reform und Demokratie für die islamische Welt werden und als Brücke zwischen Orient und Okzident fungieren. Die Überschrift des 12. Kapitels in einer früheren Ausgabe seines Buches *Im Schatten Allahs* (1999) lautet dementsprechend „Euro-Islam islamischer Migranten als demokratische Brücke zwischen Orient und Okzident“ (S. 298 ff.). Ähnlich argumentiert sein späteres englisches Buch *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad* (2008) und bescheinigt dem Euro-Islam eine wichtige Rolle für einen demokratischen Frieden in der Weltpolitik (vgl. S. 153 ff.). Im Übrigen werden die Grundprinzipien der europäischen Leitkultur, die dem Geist des säkularen Humanismus, des Rationalismus und der Aufklärung entstamme, nicht nur als Richtschnur für den Euro-Islam angesehen, sondern für eine Reform in der islamischen Welt. Für die internationale Ebene wird der Bedarf an einem kulturübergreifenden Konsens in Bezug auf Werte, d.h. eine internationale Moralität, angekündigt, die sich aus denselben Quellen speisen und kulturübergreifende Universalität erlangen (vgl. hierfür Tibi 2000, *Internationale Moralität*, und 2000, *Die Bildung der europäischen Werte*).

190 Matthias Rohe (2009) zeigt auf, dass die Anwendung ausländischer, islam-rechtlicher Normen z.B. im Bereich des Privatrechts gemäß dem geltenden Primat im internationalen Privatrecht von der Gleichwertigkeit aller Privatrechtsordnungen und aus Gründen der Rechtssicherheit immer wieder zur Geltung kommen kann. Das durch die Staatsangehörigkeit definierte Heimatrecht gelte auch nach Grenzübertritt in Deutschland fort (vgl. S. 349). Die Rechtsverhältnisse zwischen Privatpersonen seien zwar dem *ordre public*

lisierenden Welt größere transnationale Spielräume für außereuropäische Akteure, Ideen und Lebensweisen, weshalb auch von einer umgekehrten Einflussrichtung auszugehen ist. Die Konsequenzen können vom euro-islamischen Diskurs nicht ausgeschlossen werden. Regional übergreifende Wandlungs- und Anpassungsprozesse aus der Vergangenheit und gegenwärtige Folgen der Transnationalisierung und Globalisierung stehen in beiden Euro-Islam-Ansätzen nicht außen vor, die als Begründung für die Notwendigkeit und Möglichkeit sowie für die Konstitution des Euro-Islam aufgeführt werden.¹⁹¹

Der intendierte Reform-Islam und die anvisierte Islamtheologie bleiben nicht im Rahmen eines Teilbereichs der Europäisierung oder Kontextualisierung wie etwa des Minderheitenrechts der Scharia (*šarīʿa*)¹⁹² oder im Sinne der Lokalisierung wie etwa der Institutionalisierung des Islam innerhalb des gegebenen juristischen Rahmens, sondern erfassen die existenzielle Gesamtheit der muslimischen Präsenz sowie das ganzheitliche Islamverständnis bzw. die von der Religion motivierten Weltanschauungen. Der gesetzte rechtsstaatliche Rahmen der Demokratie und solche Einschränkungsvorschläge der Diskussion über den europäischen Islam, dass es nicht darum ginge, „das theologische Fundament des Islam zu regionalisieren“, wie Mathias Rohe es formulierte, stellen lediglich einen, wenn auch wichtigen, allgemeinen Leitfaden dar. Denn, wenn die Zielrichtung es auch allein sein soll, wie Rohe sie fortsetzend offenbart, „die denkbaren Interpretationsspielarten auf die Palette zu begrenzen, die sich im Rahmen der Religionsfreiheit, aber auch der

der Verfassungsordnung untergeordnet (vgl. 350 ff.). Bei einer dauerhaft ansässigen ausländischen Wohnbevölkerung könnten dennoch Rechtsenklaven entstehen und ein ständiger Rechtskonflikt scheint nicht gänzlich aufzuheben (vgl. S. 365). Überdies bestehen nicht unerhebliche Differenzen zwischen den europäischen Staaten im Umgang mit islamischen Normen. Einzelne Normen wurden in manchen anderen Ländern in das innerstaatliche Recht inkorporiert (vgl. S. 349). Im Vereinigten Königreich existiert seit 2007 eine offizielle islamische Schlichtungsstelle für Erbschafts-, Familien- und Handelsstreitigkeiten, deren Entscheidungen vor Gerichten durchsetzbar sind. Ähnliche Anstöße hat es in Deutschland auch gegeben, so etwa der rheinland-pfälzische Justizminister Jochen Hartloff (SPD) im Februar 2012 (vgl. Migration und Bevölkerung 2/2012, S. 3). Insgesamt ist genug Stoff vorhanden, der zu heftigen Debatten führt, ob nicht eine Doppeljustiz betrieben und somit die Parallelgesellschaft gefördert wird.

191 Der Untertitel des Euro-Islam-Buchs, „Die Lösung des Zivilisationskonflikts“, (Tibi, 2009) ist nicht zufällig gewählt, genauso wie die zunehmende Komplexität des Realen bei Ramadan (2009, S. 148 ff.) translokal bis global angelegt ist.

192 Tariq Ramadan ist eine beliebte Rezeptionsquelle bei der Erörterung der Frage nach dem Minderheitenstatus der Muslime in Fiqh im europäischen Raum (vgl. etwa Hellyer 2009, S. 79–101 sowie Schlabach 2009, S. 61–98). Dies sollte nicht zu der Annahme verleiten, dass seine auf Fiqh basierende Reform, die im Teil 3.2. ausführlich zu diskutieren ist, nur auf das Minderheitenrecht begrenzt ist.

freiheitlichen und demokratischen Verfassungsordnungen Europas halten“,¹⁹³ ist damit lange nicht ausgesagt, dass das theologische Fundament davon unbeeinträchtigt bleibt. Nach bisheriger Erkundung der Diskurszusammenhänge, allen voran der Vereinbarkeits- und Universalitätsfrage, scheint genau das Gegenteil der Fall zu sein. Die Feststellung Rohes, dass im publizistischen Um- und Vorfeld die europäischen Muslime gelegentlich überraschende Offenheit zeigten,¹⁹⁴ ist eher dem Umstand zu verdanken, dass diese Offenheit gerade aus der großzügigen diskursiven (Wieder-) Aufnahme der theologischen Fundamente resultiert.¹⁹⁵

Die gesetzte Aussagenbreite verleitet die Euro-Islam-Denker zwangsläufig zur aktiven intellektuellen und akademischen Teilnahme an dem Korrektivdiskurs, der die Defizite, Desiderate oder Fehlhaltungen der europäischen Gesellschaften, der politischen Systeme und des ethisch-moralischen Basiskodexes offen zu legen sowie Mittel und Maßnahmen zu Systemkorrekturen, zur Milderung von gesamtgesellschaftlichen Missständen und zur Aufhebung von Gegensätzlichkeiten oder Ausgleichen von Ungleichheiten aufzudecken versucht. Bassam Tibi verweist auf eine europäische Leitkultur, auf die vor allem die Europäer sich selbst zu besinnen hätten und verlangt eine französische *Laïcité* in Deutschland und anderen Ländern; eine Aufforderung, die über den Islamdiskurs weit hinaus geht, in dieser Intention den Spieß umdreht und das gesamte politische System aufwirbelt.¹⁹⁶ Seine deutschland- und europakritischen Standpunkte wird in jenem Kreis der Befürworter seiner Thesen bewusst oder unbewusst verschwiegen, der die Integration einzig als eine muslimische Leistung denkt und die Integrationsunwilligkeit der Muslime anprangert. Bei Ramadan bleibt die Reformaufforderung keine spezifisch europäische, sondern erlangt eine globale Perspektive, auch wenn die Inspiration aus der Erfahrung des Islam in Europa ausgeht. Sein Diskurs der praktischen

193 Rohe 2009, S. 391 f.

194 Vgl. ebd., S. 392.

195 Hierfür liefern z.B. die publizierten Beiträge des theologischen Forums Christentum-Islam passende Beispiele. Die in der Gastgeberschaft der katholischen Akademie in Stuttgart abgehaltenen und von christlichen und muslimischen Akademikern gemeinsam geplanten Tagungen finden seit 2003 jährlich statt. Sie widmeten sich solchen theologischen Grundsatzfragen wie Gebet, Ethik, Vernunft und Freiheit, Identität, Schriftauslegung/Exegese, Gottesvorstellungen, Mission/Da'wa, Prophetie, Kirche und Umma. Selbstredend waren und sind aktuelle Islamdiskurse in Europa und kontextuelle Fragestellungen stets in die Diskurse eingebunden.

196 Tibis erklärte Intention, selbst die Europäer „nicht nur über den Islam, sondern auch über Europa aufzuklären“ (2009, S. 19) ist die Einstiegsbekundung zu späteren, an die Europäer adressierten Mahnungen und Korrektiven. Das französische Modell in Tibis Ansatz wird uns im 4. Teil (4.3.1.2.) näher beschäftigen.

Ethik hat nicht einzig die Muslime im Visier, sondern ist eine Korrektivfunktion für die Ganzheit.¹⁹⁷

Trotz der Veranlagung beider Ansätze, groß angelegte Vereinbarungs-, und Integrationsmodelle sowie Lösungsangebote für den Zivilisationskonflikt anzubieten, wird die Behandlung des europäischen Islam wider Erwarten im kleineren Kontext des auf Europa bezogenen Islamdiskurses rezipiert. Sicherlich ist von ihnen keine Gesellschaftstheorie zu erwarten; eine intensive Aufnahme in die sozialwissenschaftliche Diskussion war allerdings ihr erklärter Wunsch. Jenseits der den Islam und die Muslime betreffenden Themenkomplexe kann von einem spürbaren Zugang in die allgemeine sozialwissenschaftliche Theoriedebatte und die gesellschaftstheoretischen Ansätze innerhalb und außerhalb Europas (noch) keine Rede sein. Gelegentlich verweist die Leitkulturdebatte auf Bassam Tibi, der den Begriff der europäischen Leitkultur in der politischen Kultur Europas salonfähig machen wollte, aber vor der nationalistisch-konservativen Belegung nicht retten konnte. Tibis Schriften sind bevorzugte Quellen in der sozialwissenschaftlichen Islamismus-, bzw. Fundamentalismusforschung im nationalen und globalen Kontext,¹⁹⁸ aber nicht sein Euro-Islam-Ansatz als „Integrationstheorie“ oder seine „euro-islamische Asabiyya“ als eine Kultur- oder Zivilisationstheorie. Die „Islamologie“, welche Tibi als geschichts- und sozialwissenschaftlich orientierte akademische Disziplin einführen wollte, hat als Fachterminologie auch keinen Einklang gefunden.¹⁹⁹ Ramadans theologische Sprache ist noch weit davon

197 Nina zu Fürstenberg (2008) hat nicht zu Unrecht ihr Ramadan-Buch mit dem Untertitel „Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will“ versehen. Ramadans Kritik an den Westen, speziell an dem sich verselbständigenden Kapitalismus, seine Intendierung der Krise der Moderne, seine Säkularisierungsdeutung u.a. sind Beispiele dafür, wie weitgehend er argumentiert (vgl. Twardella 2006). Ramadan selbst sieht es für möglich, die Kontextualisierung der islamischen Prinzipien, die er in seinem Buch *Muslimsein in Europa* unternommen hatte, in eine „a more global and coherent vision of Islamic principles, the available juridical instruments, and the means of employing them“ bringen zu können (ders. *Western Muslims* 2003, S. 3).

198 Vgl. zu einer quantitativen Auswertung der sozialwissenschaftlichen Literatur in Deutschland zu globalen Themen, in der die Publikationshäufigkeit von Bassam Tibi mitberücksichtigt ist, Ohly 2011.

199 Bassam Tibi hat sich immer wieder über den Eurozentrismus in der westlichen Geschichtsschreibung und über die Konstruktion eines *homo islamicus* beklagt, um mitunter seine Frustration, dass er in Deutschland missachtet und ausgeschlossen würde, zum Ausdruck zu bringen (vgl. etwa ders. 2001, *Einladung in die islamische Geschichte*, S. 106). Ein eurozentrisch-kulturnationalistischer Grund ist grundsätzlich nicht auszuschließen, wonach der Forscher sich in hegemonialen Diskursverhältnissen schwer tut oder das Überbleibsel des hegemonialen Orient- und Islamdiskurses ihn daran hindert, den dem eigenen Wunschbild verklärten „Anderen“, das „Mängelwesen“

entfernt, seinen Ethikdiskurs und seine Korrektivvorschläge an den Westen in die allgemeine sozialwissenschaftliche und philosophische Diskussion aufzunehmen. Seine an islamischer Normenlehre und Jurisprudenz (*fiqh* und *uṣūl al-fiqh*) orientierte Reformation des Islam macht ihn zu den meist beachteten muslimischen Intellektuellen Europas, wobei seine Erneuerungstheologie für den theologischen Diskurs in der islamischen Welt kaum etwas Neues anbietet, weshalb er dort nicht als großer Theologe, sondern als muslimischer Intellektueller und Wortführer in Europa wahrgenommen wird.²⁰⁰ Dieser Umstand gibt einen weiteren Anlass für die Überprüfung, ob ein Euro-Islam im Format einer Großtheorie gedacht werden kann, oder man umgekehrt die Ebene der Makrotheorie verlassen und sich auf die begrenzte Meso- und/oder Mikroebene begeben müsste; mit der unvermeidlichen Konsequenz, die normative Überladung aufzugeben und dem Phänomen und den Begriffen mehr Empirizität einzuverleiben.

Zweifellos gehört es zur wissenschaftlichen Normalität, dass die Theoriebildung oder die Formulierung eines Ansatzes wählerisch vorgeht und sich manches Vorhandene zunutze macht und anderes ablehnt. Es kann auch nicht um die Erwartung gehen, dass alle möglichen Sachfragen beantwortet und alle methodischen Erfordernisse erfüllt sind. Es ist allerdings von einem Ansatz zu erwarten, seinem eigenen Anspruch gerecht zu werden, indem er die innere Kohärenz seiner Argumente nachvollziehbar herstellt und empirische Adäquanz aufweist, wenn er Geltung für die Praxis beansprucht. Eine sichtbare Divergenz der Faktizität darf also nicht übereifrig in der Kategorie des Sonderfalls oder des Unakzeptablen degradiert, d.h. es nicht Islam- bzw. Europa-konform deklariert werden. Dieser vorweggenommene Hinweis geschieht nicht ohne Grund. Es wird bereits im Vorfeld ersichtlich, dass sichtbare Wandlungsprozesse als nicht relevant ignoriert oder verklärt werden, um die Konformität der Theorie nicht zu gefährden. Die voranschreitende, schleichen- de Verweltlichung der für universal und unveränderlich gehaltenen Grundsätze (ob in Form der Historisierung der Religion oder der praktischen Anpassung der

aus der diskursiven Entmündigung der „Orientalen“, wie Edward Said es ausdrücken würde (vgl. Fischer-Tiné 2010), zu entlassen und sich seine Ideen und Diskursstränge aufzuschließen. Die postkolonialen und transkulturellen Studien in den Fußstapfen von Foucault, Gramsci und Said konnten den dem Islamdiskurs inhärenten Euro- und Ethnozentrismus aufzeigen (vgl. Attia 2009, S. 23–25, 39–42, 53 ff., Nghi Ha und Schmitz 2006), wobei sie in ihrer Pauschalisierung selbst zu erklärenden Zerrbildern führen können (vgl. Wehler 2006). Sie bestärken dennoch die Kritik an der akademischen Forschung, dass man *über* den Islam und die Muslime forscht und aber nicht *mit* den Muslimen.

200 Ramadan selbst wollte seinen Werdegang und seine Reformideen in den Fußstapfen seines Großvaters und seines Vaters verstanden wissen (vgl. 2000, S. 16–23).

Lebenswelten, mitunter Europäisierung und Säkularisierung), wird beispielsweise nicht selten verschwiegen oder vertuscht. So entsteht eine fragile Immunisierung der eingeschlagenen, für wahr gehaltenen Normativität und der präskriptiven Zielsetzung. Inwiefern eine solche Immunisierung in den Ansätzen des Euro-Islam vorliegt, sollte ausführlich diskutiert werden.

2.1.3 Makroebene vs. Meso- und Mikroebene

Die Fülle der eingeschlossenen Themen-, Adressaten- und des Fragenkomplexes macht aus dem Euro-Islam, der für die Integration der Muslime als die ultimative Voraussetzung in eine Kausalitätsordnung gesetzt ist,²⁰¹ eine gewaltige Herausforderung für die wissenschaftliche Erfassung und Theoriebildung. Das grundsätzliche Erschwernis des wissenschaftlichen Umgangs mit dem Phänomen Euro-Islam scheint in dem epistemologischen Unterfangen zu liegen, zwischen Theologie und Wissenschaftstheorie auf der einen und der lebensweltlichen Wirklichkeit auf der anderen Seite Brücken zu schlagen. Die Unvermeidlichkeit dieser erkenntnistheoretischen Fragestellung resultiert aus dem großen verschwommenen Zwischenraum zwischen der theologischen und epistemologischen Wahrheitsauffassung (dem absoluten Geltungsanspruch der universell verstandenen religiösen oder rationalistischen Sätze) und der lebensweltlichen Historizität (Faktizität und Wirkmächtigkeit der Geschichte), in dem die wissenschaftlichen Ansätze mit ihren normativen oder empirischen Orientierungen kursieren und die gesellschaftlichen Akteure ihre befürwortenden oder ablehnenden Positionen beziehen. Sowohl die normativ-ontologische Plausibilität als auch die empirische Erklärungsfähigkeit, sowie die Problemlösungsqualität der Ansätze, sofern überhaupt aus ihnen die Konfliktlösung ausgehen soll, liegen in der konzeptionellen Erfassung dieses trüben Zwischenraums. Der ursprüngliche Verdacht, dass die Befürworter und Gegner eines europäischen Islam sich über dessen Standpunkte in jener Form oft nicht reflektieren, wenn sie mit Fragen anderer Disziplinen und methodologischer Perspektiven konfrontiert werden oder aber ihre eigene theologische oder theoretische Position mit der lebensweltlichen Empirie in Inkongruenzen gerät, wird somit aufrecht erhalten und zur Disposition gestellt.

201 Die Differenz zwischen beiden Ansätzen an diesem Punkt sei hier kurz vorweggenommen: Eine monokausale Beziehung, nämlich der Euro-Islam als Vorbedingung einer erfolgreichen Integration, ist bei Tibi eindeutig. Bei Ramadan wird eine dialektisch-wechselseitige Verhältnisbestimmung erkennbar.

Die gesellschaftstheoretisch formulierten Aussagen der Euro-Islam-Ansätze auf der Makroebene einerseits und ihre Herausforderung und Infragestellung durch die empirische Forschung andererseits berechtigt die Frage, mit welcher Methode und welchem theoretischen Generalisierungsgrad die Sachverhalte und Prozesse der Migration, der Integration und des europäischen Islam am besten analysiert und erklärt werden können. Eine nähere Betrachtung des Diskurses über den europäischen Islam ergibt ein diametrales Forschungsumfeld von theoretisch-methodologischen Herangehensweisen. Gegenüber dem makrotheoretischen Pol mit normativ-universalistischen Annahmen und präskriptiven Vorgaben ist die zweite Strömung der Islamforschung positioniert, die empirisch-lebensweltlich orientiert ist, dem Prozesscharakter der Wandlungen mehr Beachtung schenkt und mit mikrosoziologischen Argumenten das Partikulare hervorhebt.²⁰² Während die ersteren die in dem *Terminus technicus* Euro-Islam manifestierte Diskussion dominieren und sich holistisch mit Fragen der Notwendigkeit und Möglichkeit eines europä-

202 Diese Unterscheidung ist über den Diskursrahmen des europäischen Islam hinaus verallgemeinerungsfähig. Ernest Gellner (bspw. *Muslim society* 1981, zu dt. *Leben im Islam: Religion als Gesellschaftsordnung*, 1985) oder Bernard Lewis (bspw. *Islam and Liberal Democracy*, 1996) gelten als Protagonisten sozialstrukturalistischer Ansätze, in denen der Islam, i.e. die muslimische Gesellschaft, essentialistisch und im Singular identifiziert ist. Siehe für die Thematisierung der Fragestellung aus der gesamtislamischen Perspektive Baker (2012) sowie aus einer anthropologischen Perspektive Soares und Osella (2009). Baker selbst positioniert sich in seinem *Wassatteyya*-Konzept, in dem Extremismen zurückgestellt sind und der Islam der Mitte („the people of the center“) als das Mainstream, daher die Geschichte dominierende Ressource ins Zentrum der Analyse rückt, auf der Seite der Empirie der Akteure und Handlungen: „A concept of this kind must be identified gradually from its individual elements and verified empirically as the analysis unfolds. The ‚final and definitive concept‘ in such analyses, as Max Weber has pointed out, ‚cannot stand at the beginning of the investigation, but must come at the end‘. It is impossible to know the *Wassatteyya* without knowing those who speak and act for it. They are the human resources through which the *Wassatteyya* comes into being, develops, and changes.“ (2012, S. 521). Soares und Osella verlagern ihren analytischen Fokus ebenso auf die Mikroebene der politischen Praxis, um die Dominanz der formalistischen Definitionen und Modelle, in denen die Annahme der muslimischen Einzigartigkeit (exceptionalism) weit verbreitet sei, zurückzuweisen: „Rather than privileging ‚religion‘ or reducing contemporary politics to an epiphenomenon of Islam, they identify multiple orientations and strands in Muslims’ lives and stress complexities, contingencies, and contradictions in the political engagements of Muslims“ (2009, S. 15). Siehe für einen früheren Sammelband Manger 1999, dessen Beiträge die Mikroebene in ausgewählten muslimischen Ländern Afrikas, des Nahen Ostens und Asiens behandelten und die muslimischen Lebenswelten sowie die divergierende Lokalisierungen anstelle des Substratum Islam im Mittelpunkt hatten.

ischen Islam beschäftigen,²⁰³ sind die letzteren in Meso- und Mikrosoziologien zerstreut. Ein kleiner Teil geht von den Postulaten des Makrodiskurses aus, und widmet sich dem empirischen Nachweis eines vordefinierten Euro-Islam oder der Konturen eines entstehenden europäischen Islam.²⁰⁴ Sofern der Euro-Islam in die Fragestellung eingebunden ist, neigen die explizit empirischen Untersuchungen aus der Mikrosoziologie dazu, Teilaspekte überzubewerten und aus ihren Befunden heraus seine Entstehung entweder zu prophezeien oder zu negieren.²⁰⁵ Sie verblenden dabei mögliche strukturelle Zusammenhänge und die gegenständliche Mehrdimensionalität, gleichwohl sie eine ergänzende und Hypothesen bildende Funktion übernehmen könnten. Eine große Zahl der Studien, die nicht explizit dem Gegenstand des Euro-Islam zuzurechnen sind, aber in der Islamforschung verortet werden können, nehmen keine strukturellen und normativen Vorgaben zum Ausgangspunkt, begnügen sich mit der Beschreibung der Wandlungsprozesse in Ideen- und Lebenswelten. Eine gegenseitige Befruchtung ist kaum zu erkennen, obwohl Mikroanalysen für Korrekturen und Revisionen der Makroanalysen sorgen und im Gegensatz dazu die ontologischen und epistemologischen Abhandlungen von Universalismen weitere diskursive Optimierungschancen für die Mikroebene liefern könnten. Die zur Disposition stehenden Euro-Islam-Ansätze selbst erreichen einen kulturalistischen oder theologischen Generalisierungsgrad, der gewöhnlich strukturalistischen und funktionalistischen Analysen in Sozialwissenschaften nachgesagt wird, bei denen synchrone Makrovergleiche im Vordergrund stehen, der Prozesscharakter hingegen sträflich vernachlässigt wird, wofür diachrone Vergleiche aus der Meso- und Mikrosoziologie unerlässlich wären. Die Konsequenz der unüberbrückbar scheinenden Kluft zwischen theoretischen und methodischen Positionen ist das Erstarren der Positionen und letztlich eine markante Einfallsllosigkeit, die sich darin ausdrückt, dass unter dem Deckmantel der Vision die Flucht nach vorne in die Zukunft ergriffen wird, was bei beiden Euro-Islam-Theoretikern deutlich zu erkennen ist.

Beide Strömungen – normativ-makrotheoretisch und empirisch-mikrosoziologisch – lassen sich in gewisser Hinsicht anhand der verwendeten Begrifflichkeiten erkennen. Obwohl zwischen den Ausdrücken „Euro-Islam“ und „europäischer Islam“ in der akademischen Islamforschung nicht trennscharf unterschieden wird, ist die Tendenz in der Verwendungsentention in wissenschaftlichen Fachkreisen

203 Balić 1994, AlSayyad 2002, Karić 2002, Kuschel 2004 und 2008, Steinbach 2005, Twardella 2006, Nielsen 2007, Bougarel 2007, Chervel und Seeliger 2007, Schwanitz 2008, Hellyer 2009, Schmid 2010, Abou-Taam 2011.

204 Leggewie 2002, Aydin u.a. 2003, Sen u.a. 2004, Khalfaoui 2010.

205 Eindeutig zu erkennen bei Khalfaoui 2010.

nicht zu übersehen, welche eine heuristische Funktion übernehmen könnte. Die Trennung entsteht zum einen durch die unmittelbare forschungsspezifische Verwendung und Anlehnung an die vorliegenden Ansätze, wenn von Euro-Islam als Terminus technicus die Rede ist und zum zweiten durch die Hervorhebung des charakteristischen normativen Diskurs- und Bedeutungsgehalts, der sich in Vereinbarkeitspostulaten niederschlägt. Die verbreitete Verwendung des Begriffs des *europäischen Islam* kann auf den Umstand zurückgeführt werden, dass er für sich bis zu einem gewissen Grad Wertneutralität beanspruchen kann, oder zumindest normativ nicht überhäuft ist. Die empirischen Studien bedienen sich daher mehr des Begriffes des europäischen Islam. Trotz dieser fachspezifischen Technisierung des Euro-Islam-Begriffs ist sein thematischer Nexus nicht geringer. Die thematische Breite wird durch den normativen Charakter vermehrt, weil zwangsläufig islamtheologische, ontologische und epistemologische Fragen inkludiert sind, auf die der empirisch verwendete Ausdruck des europäischen Islam verzichten kann, zumindest nicht intensiv behandeln muss, aber der Euro-Islam sich zur intensiven Auseinandersetzung verpflichtet.²⁰⁶

In den letzten Jahren hat die Transnationalismusforschung, die anfänglich in der sozialanthropologischen Migrationsforschung entstanden und empirisch fundiert ist, auf die Problematik der Analyseebenen in der Islamforschung in Europa besonders aufmerksam gemacht, indem sie den Blick auf gegenseitige Abhängigkeiten, soziale Eingliederungen, kulturelle Identitäten, Symbole, kommunikative Räume und institutionelle und organisationale Vernetzungen über den Nationalstaat hinaus erweiterte und verschärfte.²⁰⁷ Die Transnationalisierung spricht daher sowohl den Raumbezug als auch den Generalisierungsgrad der euro-islamischen Aussagen an. In der Einleitung wurde konstatiert, dass die normativen und empirischen Aspekte des Euro-Islam über den einzelnen nationalstaatlichen „Container“ hinausgehend auf Europa bezogen und in diesem geographischen und sozialen Raum soweit generalisierbar sein müssen, damit sowohl die innereuropäische Konvergenz als auch die Divergenz zum außereuropäischen Raum erkennbar sind und anstatt von deutschem, französischem, türkischem/anatolischem, arabischem oder afrikanischem Islam von Euro- oder europäischem Islam die Rede sein kann. Die Absicht der Transnationalismusforschung, den in den Sozialwissenschaften verbreiteten methodischen Nationalismus zu überwinden und sich zugleich von der ihm entspringenden Internationalisierung sowie von ihrer supranationalen Ausweitung der Globalisierung

206 Vgl. Şahin 2012.

207 Allievi und Nielsen (Hg.) 2003, Bowen 2004, Schiffauer 2006, Pries 2010, Pries und Sezgin (Hg.) 2010, D. Halm 2010. Eine theologische Annäherung bieten von Stosch und Khorchide (2010) an.

differenzieren zu wollen, kommt dem konstatierten inner- und außereuropäischen Vergleichsaspekt des Euro-Islam entgegen.²⁰⁸ Die transnationale, -kulturelle oder -lokale Perspektive ermöglicht, die Verflechtung der Sozialräume, Lebenswelten, Vernetzungs- und Institutionalisierungsprozesse innerhalb europäischer Grenzen empirisch zu eruieren und nach dem entstehenden, euro-islamischen Spezifikum zu fragen. Allievi hatte die Dynamik der „migratory umma“ in Europa im Gegensatz zur statischen Summe der weltweiten Umma im traditionellen Verständnis dahingehend betont, dass die qualitative Differenz der „Muslim neo-communities“ die neuen transnationalen Räume zu einem „self-fuelling process“ mache, „der, wenn er einmal in Gang gesetzt ist, sich in seiner Dynamik selbst produziert“.²⁰⁹ Die auf innereuropäische Vernetzung der Muslime fokussierte Transnationalismusforschung ist jedoch gerade erst dabei, die Fragestellung aufzunehmen, weshalb noch keine vergleichenden und verallgemeinerungsfähigen Ergebnisse vorliegen.²¹⁰

208 Siehe hierfür Pries 2010, S. 9–30. Nach Pries, dessen Arbeiten im Kontext Migration/Transnationalismus im deutschsprachigen Raum besonders herausragen, soll die Transnationalisierung im engeren Sinne solche grenzüberschreitende Sozialphänomene und sozialen Beziehungen ausdrücken, „die sich über mehrere lokale Einheiten in unterschiedlichen Nationalgesellschaften hinaus erstrecken, die relativ dauerhaft sind und vergleichsweise dichte Interaktionen beinhalten“ (S. 10) und „soziale Netzwerke oder Sozialräume konstituieren“ (S. 13). Sie differenziert sich von den Konzepten der „Globalisierung“, „Virtualisierung“, „Verflüssigung“, „Netzwerkgesellschaft“, „Räume des Fließenden (spaces of flows)“, die tendenzielle De-Nationalisierung, Enträumlichung, Entmaterialisierung aller sozialen Beziehungen und Verhältnisse behaupten. Die supranationale Ausweitung der flächen- und sozialräumlichen Bezugseinheit wird nicht auf eine bestimmte Region wie Europa beschränkt, sondern auf die gesamte Welt ausgeweitet. Die Transnationalisierung hebe hingegen Sozial- und Flächenräume der Nationen und Nationalstaaten als Bezugspunkte nicht auf (S. 11–12). Siehe zum Verhältnis der Transnationalisierung zum methodischen Nationalismus auch Weiß und Berger 2008 sowie zur Kritik am methodischen Nationalismus Beck 2008. Für den allgemeinen theoretischen und methodischen Diskurs bietet sich Bauböck und Faist (Hg.) 2010 an.

209 Allievi 2003, S. 9.

210 Falls nichts übersehen wurde, ist der von Pries und Sezgin (2010) herausgegebene Band die erste Publikation mit einem gewissen Focus auf die innereuropäische Transnationalisierung des Islam. Dirk Halm stellt in seinem Beitrag vorsichtig in Aussicht, dass „möglicherweise in der Transnationalität der muslimischen Organisationen in Europa ganz andere Entwicklungen festgestellt werden (können), z.B. die Etablierung eines originär europäischen Islams, dessen Notwendigkeit in den letzten Jahren immer wieder formuliert wurde“ (S. 298). Gegenwärtig wird an der Universität Leipzig ein Projekt mit dem Bezug auf Bosnien (Islam und Nation in Bosnien-Herzegowina: Vom Protoneationalismus zum Transnationalismus (1878-2008)) unter der Leitung von Wolfgang Höpken geführt.

Der eröffnete Blick des „Querdenkens der sozialen Welt“²¹¹ ist andererseits keine Gewähr für euro-islamische Erscheinungen. Denn die Transnationalisierung beschränkt sich nicht auf die sich angrenzenden (nationalstaatlichen) Sozialräume und macht an Europas Grenzen keinen Halt. Die bisherige Forschung belegt im Gegensatz zu euro-islamischen Konturen mehrfach, dass quergedachte oder querstehende Sozialräume, alltägliche Lebenswelten der Migranten oder Migrantenorganisationen sich auf die (fernen) Herkunftsländer erstrecken.²¹² Die transnationalen und -kulturellen Querverbindungen und -vernetzungen müssen nicht gleichbedeutend mit der Entstehung eines europäischen Islam sein, wie Halm zutreffend feststellt und konstatiert, dass

„vielmehr es auf die konkrete Qualität dieser Prozesse an[kommt]. Damit verbunden stellt sich die Frage nach Erneuerungspotenzialen der muslimischen Organisationen, also etwa, inwieweit einstmals auf die Zentren des Islam orientierte Organisationen auch paneuropäische Verbindungen herausbilden oder alternativ neue Organisationen entstehen, aber auch, inwieweit sich eine originär europäische theologische Prägung des Islam entwickelt und wie diese mit aufnahmegesellschaftlichen Integrationsvorstellungen korrespondiert“.²¹³

Halm ist in seiner Qualitätsfestlegung beizupflichten, wobei die zum Schluss involvierte Normativität zu bedenken ist. Ein empirisch angelegter Begriff des europäischen Islam kann die *theologische Originalität* mit *soziologischer Differenz* (zu Herkunftsländern) nachlässig austauschen.

Die Transnationalismusforschung fordert den Normativismus des Euro-Islam-Diskurses in mehrerer Hinsicht heraus. Der Ansporn und Anspruch des Euro-Islam, Parallelgesellschaften als Hindernis anzusehen und zu überwinden, werden dahingehend relativiert, dass der proklamierte Antagonismus der Parallelgesellschaften nicht haltbar erscheint und durch die Normalität der Symbiosen, hybrider Identitäten und neuer Formen der Vergesellschaftung oder Vergemeinschaftung in der Transnationalität ersetzt wird. Es wird schwierig, die „migratorische Umma“ als den verlängerten Arm eines globalen Ummakollektivs zu konzipieren oder unverhohlene nationale oder europäische Leitkultur den unverhohlenen Migranten-Kulturen unveröhnlich gegenüberzustellen. Schließlich gerät das Makro-Bias der Euro-Islam-Ansätze in die Beweislast analytischer Plausibilität. Im Laufe der Arbeit werden verschiedene

211 Reutlinger u.a. (Hg.) 2011.

212 Vgl. Pries (2010) zur Transnationalisierung alltäglicher Lebenswelten der Migranten (S. 33–72) und Migrantenorganisationen (S. 92–108) sowie Schiffauer 2006.

213 Halm 2010, S. 299.

Problemfelder diskutiert. Im Folgenden soll die analytische Ebene mit Bezug auf die Transnationalismusforschung weiter besprochen werden.

Werner Schiffauer veranschaulicht in einem erhellenden Aufsatz die Unzulänglichkeiten der Theorierichtungen der sozial- und geisteswissenschaftlichen Migrationsforschung, in dem er sich eine Kartierung der Forschungslandschaft vornimmt und sie in Makro-, Meso- und Mikrotheorien gliedert.²¹⁴ Diese begriffliche Art der sozialwissenschaftlichen Typologie der Theorien ist relativ neu, wobei einhellig angenommen wird, dass sie die Grundfragen der soziologischen Forschung seit den Klassikern berührt und den Blick dafür verschärft, welche Erklärungskraft individualistischen und holistischen Methoden zugebilligt werden kann.²¹⁵ Die Unterscheidung zwischen Makro- und Mikrotheorie, die aus der Perspektive einer Theorien vergleichenden Metatheorie auf der Theoriearchitektonik – auf den formalen Konstitutions- und Konstruktionsprinzipien und nicht auf dem unmittelbaren Gegenstand, den Intentionen, ideologischen Implikationen, politischen Kontexten etc. – basiert,²¹⁶ ist auf die Plausibilitätsprüfung der Ansätze des Euro-Islam übertragbar und scheint analytisch ergiebig zu sein. Denn die Ansätze des Euro-Islam nehmen eine ausgeprägte holistische Perspektive des Erklärens ein und sehen individuelle Umstände und subjektive Orientierungen eng mit objektiven Strukturen verbunden, wie etwa der französische Soziologe Pierre Bourdieu es in seinem Buch *Die feinen Unterschiede* präsentiert.²¹⁷ In der Identitätskonstruktion

214 Schiffauer 2006.

215 Vgl. Alexander u.a. 1987, Ellis 1999, Greve u.a. 2008. In den 1980er Jahren ist eine intensiviertere Diskussion über die neue begriffliche Typologie und analytische Kombinationsversuche festzustellen. Exemplarisch seien erwähnt: Knorr Cetina und Cicourel (Hg.) 1981, Alexander u.a. (Hg.) 1987. Die darin befindliche metatheoretische Intention, die Erfassungs- und Erklärungskraft der „microepistemologies“ und „macroepistemologies“ (Ellis 1999, S. 32) von Wahrheit und Wirklichkeit, hat eine lange philosophische Vergangenheit. Bereits bei Platons Differenzierung zwischen Individuum und Staat vollzieht sich die Unterscheidung zwischen beiden Ebenen (vgl. Alexander u.a. 1987).

216 Vgl. Klüver 1991. Der Autor führt die formale Struktur – den analytischen Kern bzw. die Rahmung für den Inhalt – einer soziologischen Theorie u.a. auf die erkenntnistheoretische und logische Architektur sowie auf die theoretischen Konstituierungen/Erklärungen eines sozialen Bereichs zurück (vgl. S. 212).

217 Bourdieu (1982) entwirft eine auf Empirie basierte Klassentheorie, die die ursprüngliche marxistische Sicht dadurch ergänzt, dass das soziale und kulturelle Umfeld neben dem ökonomischen als ein maßgeblicher Prägefaktor eingebunden wird. Darin scheint zwar die Unterscheidung von Makro- und Mikrotheorie überwunden zu sein, wobei das Individuum, ähnlich der dezidierten Abstraktion vom Individuum bei Luhmann und Marx (vgl. Klüver 1991, S. 209, siehe auch Ellis 1999, S. 32), nichts anderes als ein Exponent einer sozioökonomischen Gruppe angesehen wird.

der Muslime in Europa als *Muhadjirin* (Tibi) und durch Ur-Identität der *fiṭra* (Ramadan) ist es besonders prägnant, dass von theologisch und/oder geschichtlich konstruierten Strukturen einer „muslimischen Klasse“ (i.e. Umma) deduktiv auf das muslimische Individuum geschlossen wird. Das deduktive Vorgehen dehnt sich auf das gesamte Theoriegebäude aus, in dem die europäischen und islamischen Universalismen eine ontologische Metastruktur für die Wirklichkeitsdeutung vorgeben. Insofern erfolgt die Einheitskonstruktion des Islam und des muslimischen Subjekts nicht nur fremdreferentiell von außerhalb als Fremdwahrnehmung, sondern auch als Selbstbeschreibung aus den Reihen der Muslime.

Schiffauer sieht in seinem Aufsatz, in dem die Transnationalität des europäischen Raums in Bezug auf die Migrationsforschung behandelt wird, die Schwäche der makrosoziologischen Ansätze für die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung darin, dass sie letztendlich ein viel zu grobes Modell des sozialen Handelns anbieten und empirische Prozesse wenig prognostizieren können, „weil der ganze Bereich der Institutionen, die zwischen Makrobereich und dem einzelnen Akteur vermitteln (also beispielsweise Migrationssysteme, Netzwerke, Organisationen) ausgespart blieb“²¹⁸. Andererseits sei die Praxis der Migrationsforschung primär innerhalb eines nationalstaatlichen Rahmens geblieben, obwohl die funktionalistische und neo-marxistische Makrosoziologie einen transnationalen Rahmen nahelegten. Nach Schiffauer erklärt sich die Fokussierung der Migrationsforschung, die sich in Einwanderungs- und Rückkehrforschung auf einer Ansatzhöhe mittlerer Reichweite aufgespalten habe, auf Integration und Assimilation (Funktionalismus) oder auf den Übergang von Bauern zu Industriearbeitern (Neo-Marxismus) durch die Festlegung auf den nationalstaatlichen Rahmen. Die erst recht durch Migration gestifteten länderübergreifenden Handlungsräume gerieten aus dem Blick. Gegenüber den makrotheoretischen Ansätzen stellten ethnologische Untersuchungen der Mikroebene die Frage „was Migration bedeutet?“ ins Zentrum, argumentieren „von unten“ aus der Akteursperspektive und betonten die Binnenperspektive und Handlungsstrategien der Migranten. Ihnen fehlte jedoch eine übergeordnete Theorie, die Einzelergebnisse im größeren Zusammenhang zu verorten erlaubt hätte.²¹⁹

Schiffauer plädiert für eine sinnvolle Verbindung von Makro- und Mikroebenen, die den methodologischen Nationalismus zu überwinden helfe, ohne den Nationalstaat für obsolet zu erklären, jedoch die nationalstaatlichen Grenzen und

218 Schiffauer 2006, S. 96. Die in der Tradition der Modernisierungs- und Entwicklungstheorie stehende funktionalistische Schule und die neo-marxistische Dependenz-, und Weltssystemtheorie werden angesprochen, die in den 1960er und 1970er Jahren unerbittlich in Konkurrenz standen.

219 Ebd., S. 96 f.

Handlungsräume im Zeitalter der Globalisierung neu zu denken.²²⁰ Seine Alternative ist das Forschungsprogramm eines *Migrationssystems*, das eine Rahmung für Migrationsprozesse abgibt und erlaubt, Mikro-, Meso-, und Makroebene zusammenzuführen. Die Migrationssysteme entfalten sich nach Schiffauer als eigenes Regime aus den Wechselwirkungen auf der Ebene der nationalen und internationalen Politik, Wirtschaft und Sozialstruktur. Der auf der internationalen Makroebene entstehende Rahmen strukturiert die sozialen, religiösen, kulturellen, unternehmerischen Pfade, Organisationen und Netzwerke von Migranten auf der Mesoebene. Auf dieser mittleren Ebene werden Chancenstrukturen und Grenzen des migratorischen Rahmens (Bedingungen des Wohn- und Lebensraums wie etwa Arbeitsmarkt und -recht etc.) konstituiert, prozessiert und weitergegeben. Schließlich soll der Ansatz des Migrationssystems die Mikroebene inkorporieren, auf der die Individuen, (gegebenenfalls binationale) Familien und Verwandtschaftsgruppen als soziale Akteure ihre Entscheidungen durch Kompromisse zwischen dem Wünschbaren und dem Machbaren vereinbaren und ihren Lebensraum gestalten.²²¹ Als Kulturwissenschaftler und Ethnologe geht es Schiffauer schließlich um die Perspektiven eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes, der die von ihm geisteswissenschaftlich eingestuft *cultural studies* und *postcolonial studies* nicht unberücksichtigt lassen kann.²²² Die kulturwissenschaftliche Migrationsforschung stehe somit vor der Herausforderung, die sozialwissenschaftliche Perspektive mit der geisteswissenschaftlichen fruchtbar zu verbinden und zu einer gemeinsamen Sprache zu gelangen. Der Migrant ist dabei sowohl als *homo agens*, als handelnder, als auch als *homo expressivus*, als reflektierender und sich künstlerisch ausdrückender Mensch zu begreifen. Für eine gemeinsame Sprache beider Forschungstraditionen sieht Schiffauer die Kategorie des *Raumes* als besonders geeignet, weil diese die Mehrdimensionalität des Zusammenspiels von sozialen, ökonomischen, physi-

220 Aus theologischer Sicht kann ihm Schmid (2010), jedoch in der Terminologie „Globalisierung und Lokalisierung“, beipflichten, der für eine interreligiöse Ent-Globalisierung des Islamdiskurses im europäischen Kontext plädiert, weil „ein Gesamtbild des Islam sich als Mosaik lokaler Erfahrungen“ ergebe (S. 170), wobei die Situation in anderen Ländern und Kontexten in lokale Diskurse einzubringen seien, womit die Verschränkung beider Bewegungsrichtungen – vom Globalen zum Lokalen und umgekehrt – notwendig sei (S. 171).

221 Schiffauer 2006, S. 97 f.

222 Vgl. ebd., S. 98. Die kulturelle Bedeutung der Migration in Cultural Studies drückt sich vielfältig aus: in Oppotions- und Widerstandskulturen, in der Erfahrung von Entfremdung, Gewalt, Brüchen, Zerrissenheit, in einer sich von Mehrheitskultur unterscheidenden, dezentrierten und subversiven Sicht oder in Hybridität. Der postkoloniale Diskurs bringt die Macht- und Herrschaftsdispositionen zum Ausdruck, die sich insb. in der ausgrenzenden Sprache und Semantik der Mächtigen artikulieren.

schen politischen, medialen und imaginären (religiös-kulturellen) Dimensionen, das Verhältnis von Struktur und Akteur, die unterschiedliche Machtfülle und die Brüchigkeit und Heterogenität zu fassen erlaube.²²³ Der von Schiffauer plädierte Ansatz des Migrationssystems und des Raumes, der letzten Endes auf der mittleren Aussagenhöhe der Mesoebene operieren kann, wird die prozessuale Offenheit akzeptieren und seine Schlüsse nach der Devise des *konsequenten Anzweifeln aller Ergebnisse* für temporär halten müssen, wie Schiffauer selbst in der Bemerkung bekundet, dass „die Sprache der Zeit immer dialektisches Denken und damit Entwicklung, Fortschritt etc. nahe legt“²²⁴.

Der Versuch einer sinnvollen Verbindung der Ebenen und Theorien kann sich auf weitere metatheoretische Diskussion stützen. Ein sozialwissenschaftliches Angebot jüngerer Datums bietet das sogenannte Makro-Mikro-Makro-Modell an, das von James Samuel Coleman zuerst 1986 entworfen und 1990 in *Foundations of Social Theory* zu einer Metatheorie entwickelt und von Hartmut Esser (1993) in Deutschland erweitert und verbreitet wurde. Es beansprucht, „den Gegensatz zwischen kollektivistisch-holistischen und individualistisch-reduktionistischen Perspektiven aufheben zu können“²²⁵. Ursprüngliche Intention Colemans war eine

223 Ebd., S. 99 f.

224 Ebd., S. 100.

225 Greve u.a. 2008, S. 8: „Dies geschieht erstens darüber, dass kollektive Phänomene zum zentralen Erklärungsgegenstand erhoben werden. Dies wird zweitens – im Gegensatz zum Holismus – nicht mit der Annahme verbunden, dass kollektive Phänomene als soziale Gebilde *sui generis* verstanden und entsprechend mittels Makrogesetzen erklärt werden müssen, sondern, im Gegenteil, mit der Annahme, dass kollektive Phänomene mittels Kontexthypothesen und Aggregationsregeln auf individuelle Phänomene bezogen und so mit einem methodologischen Individualismus verbunden werden müssen.“ Der Band diskutiert in fruchtbarer Art und Weise die ontologischen, metatheoretischen und methodologischen Aspekte des Modells. Die Reichweite, Potentiale und Wirksamkeit dieser Aspekte werden kritisch hinterfragt. Die Herausgeber stellen fest, dass das relativ junge Erklärungsmodell sich als eine eigenständige Sozialtheorie noch nicht durchgesetzt hat, wobei die Diskussion darüber und über die Implikationen gerade erst begonnen hat (vgl. S. 14 f.). Soares und Osella (2009) betonen ein ähnliches Analysemodell im Schnittpunkt mehrerer Ebenen für die Islamforschung, wobei ihre Intention sich auf das Feld der Politik in der Praxis verlagert und der analytische Fokus auf die Anthropologie des Islam und der Politik gerichtet ist. Sie bezwecken die Dominanz der formalistischen Definitionen und Modelle der Wissenschaft, in denen die Annahme der muslimischen Einzigartigkeit (exceptionalism) weit verbreitet sei, zurückzuweisen: „Rather than privileging ‚religion‘ or reducing contemporary politics to an epiphenomenon of Islam, they identify multiple orientations and strands in Muslims’ lives and stress complexities, contingencies, and contradictions in the political engagements of Muslims“ (S. 15).

handlungstheoretische und stellte die Individualebene den gesellschaftlichen Strukturen gegenüber, wonach die Gesellschaft und komplexe soziale Systeme durch das Verhalten ihrer Bestandteile, nämlich der individuellen und kollektiven Akteure, erklärt werden sollen und können. Auch in einem solchen ausgefeilten (meta)theoretischen und methodologischen Programm bleiben Fragen offen wie die nach der Konstitution der Mikro-Elemente bzw. Objektivitätsbedingungen des sozialen Handelns, weil Handlungen auch durch (Fremd-)Zuschreibungen konstituiert werden können. Demzufolge ist die Spannung zwischen der „Intuition einer individualistischen Ontologie“ und der Vermutung einer relativen Eigenständigkeit von sozialen Gebilden und Prozessen nicht hinlänglich geklärt. Denn die individualistische Ontologie des Modells kennt lediglich Individuen sowie ihre Orientierungen und Entscheidungen als Träger sozialer Prozesse, weshalb eine Eigendynamik von Strukturen und sozialen Prozessen ausbleiben müsste.²²⁶

Trotz offener Fragen sollte solchen Modellen das Verdienst zugestanden werden, die sozialwissenschaftliche Forschung erneut für die Interrelation und Verknüpfungsnotwendigkeit zwischen System und Struktur auf der einen und Akteur und Handlung auf der anderen Seite zu sensibilisieren. Die von Schiffauer oben umfassend rezipierte Kartierung der Migrationsforschung deckt alle Aspekte des Euro-Islam-Diskurses – vor allem die theologische Erneuerungsdebatte – zwar nicht ab, veranschaulicht aber gekonnt die Komplexität des zu erfassenden sozialen Kontexts, somit der zu berücksichtigenden Rahmenbedingungen für die praktische Entstehung und wissenschaftliche Prognostizierbarkeit eines europäischen Islam.²²⁷ Gerade dieser soziale Kontext und seine epistemologische Erfassbarkeit haben aber eine unmittelbare Konsequenz für die theologische Debatte, weil sie die Frage auslösen, welcher Faktizität die theologische Erneuerung, ob mit dem Zweck einer nach innen gerichtete Selbstkorrektur oder eines nach außen gerichteten normativen Korrektivs, entsprechen soll. Last but not least wird die althergebrachte und für die Theologie maßgebliche Frage erneut aktualisiert, ob und inwiefern die Religion, sei es als Kultur oder als eigenständige ontologische Sinnquelle, in ihrer Struktur von der (deutenden und umsetzenden) Handlung der Akteure unabhängig zu denken ist.

Die epistemologische Herausforderung der makrotheoretisch argumentierenden Ansätze des Euro-Islam kann durch weitere Studien aus der Islamforschung belegt werden, die sich auf Prozesse, Institutionen oder Lebenswelten der Meso- oder Mikroebene orientieren und hauptsächlich empirisch argumentieren. Diese zweite

226 Vgl. Greve u.a. 2008, S. 12.

227 Diese Debatte wird im dritten Teil erneut aufgegriffen, in dem die empirische Plausibilität der Euro-Islam-Ansätze zur Disposition stehen wird.

Hauptströmung entzieht sich der universalistischen und normativen Versöhnlichkeitsdebatte weitgehend und interessiert sich erkenntnistheoretisch und empirisch dafür, welche Gestalten und Erscheinungsformen der islamischen Lebensweise in Europa entstehen. Für diese Gruppe ist der Euro-Islam eine probabilistische Hypothese, die anhand der empirischen Überprüfung zum wissenschaftlichen Gegenstand gemacht werden kann. Zahlreiche Islamforscher wie die bereits erwähnten Namen Jorgen Nilsen, Joselyne Cesari, Werner Schiffauer, Olivier Roy, Claus Leggewie, Shireen Hunter haben früh auf die Wandlungsprozesse in muslimischen Ideen- und Lebenswelten hingewiesen. Viele Forschungen jüngerer Datums leisteten wichtige empirische Detailarbeit über institutionelle und gemeinschaftliche,²²⁸ diskursive,²²⁹ transkulturelle bzw. transnationale,²³⁰ identitäre,²³¹ lebensweltliche²³² Formen und Entwicklungen des muslimischen Lebens in Deutschland und Europa. Aus diesen meistens der qualitativ-empirischen Sozialforschung entstammenden Studien lassen sich keine Ergebnisse schlussfolgern, die auf ein strukturiertes Handlungskollektiv von Individuen und Institutionen hinweisen oder ein homogenisierendes europäisch-muslimisches Erscheinungsbild von Identitäten und Lebenswelten verfestigen können. Vielmehr ist weitere Pluralisierung bei gleichzeitiger inter-, oder transkultureller Transformation zu beobachten, die früher von der erstgenannten Gruppe in Grundzügen prognostiziert worden war.

Wenn man die neueren Ergebnisse auf den von Nielsen in zwei Richtungen unterschiedenen Gebrauch des Euro-Islam-Begriffs²³³ überträgt, ergibt sich ein differenziertes Bild: In der einen Grundtendenz, die solche Bekundungen und Ideen quer durch Europa innehatte, welche eine konstruktive Partizipation der Muslime in ihren unterschiedlichen Ländern und Lokalitäten ermöglichen sollen, können Entwicklungen nachgezeichnet werden. Neue Lebensstile und Identitätsformationen können ebenso nachgewiesen werden,²³⁴ die im synchronen Vergleich mit den Herkunftsländern und im diachronen Vergleich zwischen den Generationen

228 Ludger und Sezgin (Hg.) 2010, Schiffauer 2010, Laurence 2012, Tezcan 2012, Yaşar 2012.

229 Halm 2008, Ziegler 2011, Tezcan 2012.

230 Gerlach 2006 und 2010, Ludger und Sezgin (Hg.) 2010.

231 Tiesler 2006, Foroutan und Schäfer 2009, Spielhaus 2011; aus der psychologischen Akkulturationsforschung heraus Maehler 2012.

232 Nökel 2002, Frese 2002, Wippermann und Flaig 2009 – hierbei handelt es sich um die Ergebnisse der 2008 abgeschlossenen SINUS-Studie über Migranten-Milieus in Deutschland –, Hunner-Kreisel und Andresen 2010, Bundesministerium des Innern 2011.

233 Vgl. Nielsen 2007. Diese wurden bereits in der Einleitung genannt.

234 So etwa durch die Milieu-Forschung der SINUS-Studie oder durch das Heimat-Projekt (Hybride europäisch-muslimische Identitätsmodelle), das im Rahmen des von der

auf Wandel und Andersartigkeit hindeuten. Diese Transformationen könnten als Anzeichen eines europäischen Islam unter der Voraussetzung gedeutet werden, dass eine empirische und wertneutrale Begriffsbelegung zugrunde gelegt und keine makrotheoretische Aggregation zur größeren Einheit unter dem Substrat Islam erwartet wird. Der zweite Gebrauchskontext des Euro-Islam ist nach Nielsen mit einem präskriptiven und weltanschaulichen Inhalt versehen, der, wie Steinbach, Riedel und Halm es kritisch betonten, von außerhalb in die muslimischen Gemeinschaften durchsickert und als solcher in den Augen vieler Muslime auf die Kontrolle und Festlegung der Grenzen der muslimischen Bekundungen gerichtet ist. Der Euro-Islam ist in der ersten Begriffsbelegung eine realhistorische Wahrscheinlichkeit, in der zweiten eine dichotomische und restriktive Grenzziehung sowohl für „Euro-“ als auch für den „Islam“ mit weitgehenden politischen Implikationen einer Makropolitik. Die in Frankreich und Deutschland staatlich gesteuerten Dialog- und Verhandlungsprozesse in der letzten Dekade veranschaulichen das unübersehbare Paradoxon, dass einerseits die Pluralität als eine der Grundprämissen des demokratischen und zivilgesellschaftlichen Wertekonsens von Muslimen verinnerlicht werden soll, andererseits der Staat selbst eine weltanschauliche Homogenisierung eines „gesellschaftsfähigen muslimischen Subjekts“ gerade durch die Auswahl der Themen und den Ausschluss anderer Akteure fördert, in den Augen des kritischen Beobachters geradezu aufzwingt.²³⁵ Trotz aller Kritik an der Auswahl der Teilnehmer und Themen und an der Prozessgestaltung boten die Deutsche Islamkonferenz und die Gründung von CFCM (*Conseil Français du Culte Musulman*) in Frankreich zunächst eine Artikulationsplattform für muslimische Belange auf nationaler Ebene. Diese und ähnliche Unternehmungen wie die Einführung des bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach zeigen die Bereitschaft des Staates, Muslime als Teil der Gesellschaft zu akzeptieren und ihnen Partizipationschancen zu gewähren. Die beiderseitige dünne Konsensbasis der bisher erzielten Ergebnisse verschafft indessen mehr der Einsicht Geltung, dass der Integrationsprozess weiterhin in der Begriffsbestimmung der pragmatischen Anpassung an die europäische Lebensweise stattfinden wird. Offenbar lässt sich weder der Integrationsprozess von „Religionsintegration und Bevölkerungsintegra-

VW-Stiftung geförderten Schumpeter-Fellowships geführt und von Naika Foroutan und Isabel Schäfer geleitet wird.

235 Vgl. Tezcan 2012, S. 64–69. Über den Erfolg und Misserfolg dieser Unternehmungen, einen Wertekonsens zu erzielen, lässt sich streiten genauso wie über die Legitimierung und flächendeckende Vertretungskompetenz gegenüber dem Staat. Der Prozess hat allenfalls offen gelegt, dass von einem homogenen Verhandlungspartner keine Rede sein kann (vgl. Ziegler 2011, Tezcan 2012).

tion in einem²³⁶ makropolitisch steuern, noch das muslimische Subjekt aus einem Guss homogenisieren und kultivieren.

Die zunehmende Erkenntnis über die Inter-, Multi- und/oder Transkulturalität eröffnet neue, Grenzen übergreifende Analysehorizonte für die Ansätze des Euro-Islam und fordert eine strikt normativ argumentierende und zur Homogenisierung tendierende Vorstellung regelrecht heraus.²³⁷ Die Erweiterung der ‚interkulturellen‘ durch eine ‚transkulturelle‘ Perspektive auf Phänomene in Gesellschaft und Kultur rückt interne Binnendifferenzierungen und Heterogenität von Kulturen stärker ins Blickfeld und macht die homogen gedachten Kulturen in interkulturellen Studien streitig. Weiterhin wird der Blick dafür verschärft, dass die kulturrelativistisch argumentierte Respektierung kultureller Differenz eine kulturelle Hierarchisierung und ungleiche gesellschaftliche Machtverhältnisse verdecken kann.²³⁸ Folgt man Frank Schulze-Engler, zeichnet sich eine folgenreiche akteursbasierte transkulturelle Wendung in der Kausalitätssetzung ab, dass die Frage, „was unterschiedliche Menschen mit der Kultur tun“, anstelle der althergebrachten Frage, „was unterschiedliche Kulturen mit dem Menschen tun“, an Bedeutung gewinnt.²³⁹ Die Konsequenz für den Euro-Islam ist zum einen darin zu finden, dass der Kulturtransfer zwischen den Kulturräumen in einer globalisierten Welt unaufhaltsam voranschreitet, weshalb die Homogenitätskonstruktionen des „Europäischen“ und des „Islamischen“, welche die Ausgangssituation des Euro-Islam-Diskurses ausmachen, in Bedrängnis geraten. Die Korrelation scheint nicht weit her geholt zu sein, dass je mehr die Akteurshandlung auf der Mikroebene betont wird, desto größer sich die Heterogenität gegenüber den homogenisierenden Konstruktionen von Kultur und Religion herausstellt. Zum

236 Tezcan 2012, S. 65.

237 Eine anspruchsvolle, aus der Kulturwissenschaft hervorgegangene, dennoch interdisziplinär angelegte Publikation über Inter-, Multi- und Transkulturalität bietet an: Heinz Antor (Hg.) 2006. Der Herausgeber erhebt den Anspruch, die „unterschiedlichen Möglichkeiten der wissenschaftlichen Konzeptualisierung einer immer dynamischeren Entwicklungen unterworfenen globalisierten Welt“ (S. 9) aufzeigen zu können. Einzelne Beiträge liefern bereichernde Kenntnisse über die Terminologie, veranschaulichen die Grenzgänge zwischen den drei Kultur-Konzepten und eruieren mögliche paradigmatische Entwicklungen von dem einen zum anderen, wie z.B. von Inter- zur Transkulturalität (Frank Schulze-Engler) von „postcolonial“ zu „transcultural“ (Graham Huggan). Mehrere Artikel des von Pries und Sezgin (2010) herausgegebenen Band behandeln die Migrantenorganisationen aus der Perspektive der Transnationalität.

238 Vgl. Schulze-Engler 2006, S. 41–54. Man sollte anmerken, dass das, was die Menschen mit Kultur tun, keine neue Perspektive ist. Die menschliche Flexibilität beim kulturellen Mix aktualisiert und stärkt den Akteur und die Handlung als unabhängige Variable gegenüber der handlungsformenden und strukturell verstandenen Kraft der Kultur.

239 Ebd., S. 46.

zweiten wird die kontextuelle Formung des Islam in Europa, die in einem Interaktionsprozess auf mehreren inner- und außereuropäischen Kultur-, Diskurs- und Handlungsebenen und von Akteurskollektiven entstehen kann, unvermeidlich zur empirischen Frage. In der transkulturellen Mixtur können je nach Begriffsbelegung zwar Konturen der Europäisierung des Islam entdeckt werden. Der dichotomische und präskriptive Charakter des letzteren Begriffsgebrauchs, der sowohl in der makrotheoretischen als auch in der makropolitischen Orientierung unmittelbar auf die Versöhnungsnotwendigkeit und den Universalismuskurs zurückgeht und die normativen Grundlagen für die Konzipierung eines Euro-Islam bereitstellen soll, ist indessen nachgerade in Frage gestellt.

Die Effekte der Transnationalität und der Globalisierung, die auf die Konstitution euro-islamischer Erscheinungen auswirken können, sind indessen nicht auf die Vernetzung und den Transfer zwischen den europäischen Muslimen und den islamischen Kern- und Ursprungsländern zu beschränken.²⁴⁰ Die die Transnationalität intensivierenden, weltweiten, politischen, ökonomischen, kulturellen und sozialen Folgen der Globalisierung haben zur Konsequenz, dass der empirische Vergleichsaspekt des länderübergreifenden Raums für die Konzipierung des spezifisch Europäischen und Islamischen im Euro-Islam unabdingbar wird.²⁴¹ Einerseits wird es immer schwieriger, diese Entitäten als für Dauer festgelegte statische und dichotomische Größen zu verstehen. Andererseits sind die Folgen der Globalisierung nicht auf den Bereich der Zuwanderung und Sicherheitspolitik, daher auf den radikalen Islam und Terror, zu reduzieren, auf den der Islamdiskurs in Europa übermäßig fokussiert ist. Die Rückwirkung der sozioökonomischen Umwandlungen in der islamischen Welt auf die Muslime in Europa ist bis heute kaum belichtet. Neue soziale, politische, wirtschaftliche Wandlungsprozesse sind vom fernen Osten über die Türkei bis zum Maghreb zu verzeichnen, die angesichts der zunehmenden Durchlässigkeit nationaler und regionaler Grenzen mittel- und langfristig unvorhergesehene Auswirkungen auf die Muslime in Europa haben können.²⁴²

240 Siehe für die mehrdimensionalen Effekte der Globalisierung: Mayer u.a (Hg.) 2011.

241 Roy (2006) hat einige mögliche Folgewirkungen der Globalisierung auf die Muslime in Europa ausgearbeitet. Siehe für die Globalisierungsfolgen in der islamischen Welt Pawelka und Richter-Bernburg (Hg.) 2004 sowie Renz 2006.

242 Erwähnenswert ist die zunehmende Rückkehr gerade von hochqualifizierten Personen in die Türkei (vgl. <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/132809/aus-der-heimat-in-die-heimat>, abgerufen am 12.9.2012), die auf das wirtschaftliche Wachstum und den vermehrten Wohlstand des Schwellenlandes in der letzten Dekade zurückgeführt wird (vgl. <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/rueckkehrende-migranten-nie-mehr-braver-tuerke-a-716677.html>, abgerufen am 15.5.2012; <http://>

Die transnationale und -kulturelle Nachjustierung lässt ein weiteres Fragenbündel wieder auftauchen, das das projizierte Wesen eines Euro-Islam in Abrede stellt oder zur Korrektur nötigt: Was macht einen Islam in Europa noch anders als den Islam in der laizistischen Türkei oder im neuen Tunesien? Inwiefern unterscheiden sich die europäischen Erwartungshaltungen an einen Euro-Islam von denen des Westens an den Islam in der islamischen Welt? Sind neue Fragen entstanden oder im Entstehen, die das innerislamische Denken in einer Richtung herausfordern, in der möglicherweise eine spezifisch europäische Theologie oder gar eine „europäische Rechtsschule“²⁴³ vonnöten wäre?

Ohne charakteristische Unterschiede zu anderen Regionen der islamischen Welt wird es sicherlich nicht mehr möglich, von einem *europäischen* Islam zu sprechen. Die Protagonisten des Euro-Islam halten sich zwar die übergreifenden Effekte dieser Entwicklungen vor Augen, haben dennoch angesichts der Fixierung auf die normative Wertediskussion Schwierigkeiten, die aktuellen sozioökonomischen Wandlungen in ihre Argumentation einzubringen und ihre Vorstellung neu zu justieren. Wenn die inter- und transnationale Empirie dem normativen Charakter nicht entsprechen will, wird sie – falls sie nicht ignoriert wird – entweder als mit Islam oder Europa nicht konform angesehen oder unreflektiert übernommen, obwohl die faktische Historisierung den zugrunde gelegten islamischen und europäischen Universalismen den argumentativen Boden entzieht. Der Vergleichsaspekt zur übrigen islamischen Welt außerhalb Europas, der auf synchrone und diachrone Divergenzen abzielen muss, falls von etwas „Neuem, Abweichendem, Sonderbarem“ die Rede ist, wird in solcher Form auf die Zukunft verlagert, dass synchrone Divergenzen durch die Entstehung und den Modelcharakter des Euro-Islam im internationalen Kontext verschwinden sollen. Dieses ambivalente Verhältnis im transnationalen Zusammenhang lässt Zweifel an der erkenntnistheoretischen Ergiebigkeit der Euro-Islam-Ansätze aufkommen, weshalb eine vergleichende Betrachtung unerlässlich wird, um das Alleinstellungsmerkmal des *Europäischen* herauszukristallisieren.

www.welt.de/politik/ausland/article9985931/Gut-ausgebildete-Tuerken-zieht-es-weg-aus-Deutschland.html, abgerufen am 1.9.2012).

- 243 Fuat Kandil gibt als frühere Quelle des Ausdrucks „europäische Rechtsschule des Islam“ Smail Balić an, die das Kredo einer sauberen Trennung zwischen politischer und religiöser Sphäre gewesen und dem Ausdruck „europäischer Islam“ vorausgegangen sei. Diese „Rechtsschule des europäischen Islam“ müsse andere Besonderheiten gegenüber dem Islam in seinen Kernländern aufweisen, so z.B. in Bezug auf die Rolle und das Erscheinungsbild der Frau in der Gesellschaft (vgl. Kandil 2008, S.344). Balić selbst war Anhänger der hanafitischen Rechtsschule, seine Formulierung hatte vielmehr die Absicht, einen europakonformen Islam zu veranschaulichen als eine neue Rechtsschule (*maghab*) zu etablieren.

Die bisherige methodologische Entgegensetzung der Euro-Islam-Ansätze mit der empirischen Forschung lässt soviel schlussfolgern: Je nach empirischer Fixiertheit wird der Euro-Islam entweder als Bedingung einer erfolgreichen Integration relativiert oder in seiner normativen Überbetonung negiert. Die Konflikte um Moscheebauprojekte, Kopftuch, Religionsunterricht etc. dürfen als Zivilisations-, Kultur- oder Religionskonflikte nicht überlastet und dämonisiert, sondern sollten als lokale, juristische, politische oder ideologische Konflikte angesehen werden, die keinen pompösen Lösungsansatz für Zivilisationskonflikte auf der abstrakten Ebene, sondern je nach Streitthema fallbezogene Lösungen erfordern. Kann aber die Herausforderung eines auf der Makroebene argumentierenden Euro-Islam-Ansatzes durch die empirische und mikrosoziologische Forschung die normative Begründung und präskriptive Orientierung der euro-islamischen Aussagen völlig eliminieren? Ist die lebensweltliche Vielfalt eine unüberwindbare methodische Hürde für einen Versöhnungsansatz? Wodurch lässt sich die Notwendigkeit religiös-kultureller Anpassung und theologischer Reform noch begründen, wenn die notwendige Kenntnisnahme innermuslimischer Pluralität und die notwendige (politische) Anerkennung der religiösen Vielfalt ein solches Anpassungserfordernis überflüssig macht und die Gewährung der öffentlichen Sichtbarkeit des Islam als „Bestandteil der verfassungsrechtlich und völkerrechtlich verbürgten Religionsfreiheit“ zum Gebot der demokratischen Grundordnung erklärt ist?²⁴⁴ Trotz des erkennbaren theoretischen und empirischen Auseinanderdriftens und der offenen Frage, in welcher methodologischen Verknüpfung von Theorie und Empirie ein Euro-Islam postuliert werden kann, wird die hypothetische Möglichkeit anfänglich nicht verworfen, dass ein rein theoretisches Konstrukt oder eine reine Deskription jeweils ein kohärentes Bild von einem Euro-Islam abgeben könnte. In jedem Fall gilt es, diese(s) in Bezug auf die postulierten Voraussetzungen zu belichten und zu hinterfragen.

2.1.4 Pragmatische Anpassung vs. Euro-Islam: Ist die Vereinbarkeitsfrage plausibel?

Eine atheistische oder positivistische Position kann die theologische Frage für obsolet erklären und einem holistischen Historismus oder Naturalismus unterordnen, weil sie die Religion letztlich als ein menschliches Konstrukt und ihre Theologie als Weltanschauung bzw. Ideologie klassifiziert. Neben der atheistischen oder areligiösen Perspektive, die bei Fragen der Religion jenseits empirischer Bedachtheit

244 Bielefeldt 2010, 190 f.

argumentieren kann, weil nicht die Religion an sich als die treibende Kraft der Geschichte gedacht ist, kann die Empirie die Kausalitäten neu aufstellen und die Religion sowie ihre theologische Weltansicht als abhängige und/oder unabhängige Variablen unter den Geschichtsfaktoren zulassen.²⁴⁵ Für diese Positionen ist die Vereinbarkeitsfrage entweder nur ein Untersuchungsobjekt (Empirismus) oder zu verwerfen (Atheismus oder Positivismus). Das rein empirische Interesse muss die Geltungsbegründung der normativen, religiösen und weltanschaulichen Sätze nicht annehmen, sondern kann danach fragen, wie sie sich formulieren, in die Praxis umsetzen, strukturell verfestigen oder wandeln. Ihre Frage ist nämlich nicht, ob der Islam und Europa sich versöhnen sollen oder müssen, sondern wie sie es tun oder nicht tun. Die Frage, ob sie es können und andernfalls warum sie es nicht können, regt sowohl normative als auch empirische Antworten an und verknüpft die Empirie und Normativität.

Für normativ orientierte Konzepte des Euro-Islam, für Theologen oder religiöse Akteure übernimmt die Kausalitätsfrage eine *essentielle* Bedeutung. Die normative Relevanz und historische Wirkkraft des Religiösen stehen für diese Kreise nicht zur Disposition,²⁴⁶ sondern das Verständnis, die Konzipierung und der Rahmen des universellen Geltungsanspruchs und daher unverzüglich die Reichweite ihrer Praxisbezogenheit und ihrer Handlungsanleitungen. Ein Wesenskern der Religion, die Werte und Normen vermittelt und Praxisanleitungen gibt, wird als ultimative Voraussetzung des verbindlichen Glaubenssystems angesehen.²⁴⁷ Insofern kann die Frage, ob eine theologische Reformation oder ein Reform implizierender Eu-

245 Siehe für Religion als unabhängige Variable, Einflusskanäle der Religion auf die Gesellschaft und Politik sowie und institutionelle und kulturelle Beziehungen zwischen Religion und Politik Pickel 2011, S. 393–437. Die Kombinationsnotwendigkeit und -möglichkeit von Empirie und Normativität werden im 4. Teil behandelt. Hier sei so viel vorausgeschickt: Die Religion kann unter den empirischen Gesichtspunkten als abhängige Variable den Wandlungen entlang der sozialhistorischen Realität unterworfen werden oder als unabhängige Variable belassen werden, um somit die gegenseitigen Auswirkungen der Geschichtsfaktoren unter die Lupe zu nehmen. Verflechtungen von Empirie und Normativität ermöglichen eine Vielzahl von Leitfragen wie diese: Was bedeutet die „Rückkehr des Religiösen“ für das säkularistische Postulat? (vgl. ebd., S. 137–177).

246 Die meisten muslimischen Theoretiker und Akteure belassen es nicht bei der Relevanzzuschreibung, sondern setzen das Primat des Religiösen stillschweigend voraus. Die Vorrangigkeit der religiösen Grundprinzipien steht für Ramadan außer Frage und wird im Teil 3.2. ausführlich besprochen.

247 Die Religion können wir hier mit Olivier Roy als ein kohärentes Korpus von Glaubenslehren und -überzeugungen, die kollektiv von einem Gremium legitimer Inhaber des Wissens verwaltet werden, verstehen (vgl. ders. 2006, S. 20).

ro-Islam islamtheologisch begründet, angenommen oder zurückgewiesen wird, in der Behandlung des Themas nicht ausgeblendet werden.²⁴⁸ Die Problematik der Kausalität bzw. der Einflussdialektik sowie -dynamik zwischen einem unveränderlichen normativen und einem veränderlichen historischen Bereich des Religiösen ist aber nicht allein für das Erfordernis eines Euro-Islam von makrotheoretischer Prägung zu berücksichtigen. Die pragmatische Anpassung an europäische Lebensverhältnisse, die religiöse Autoritäten oder Vertreter von Verbänden bevorzugen und die sich in der empirisch-prozessualen Begriffsbelegung hervortut, ist nämlich keinem *anything goes*, sondern weiterhin normativen und präskriptiven Vorgaben unterworfen.

Die Klärung des Sachverhalts „Universalität vs. Historizität“ ist nicht einzig die Angelegenheit von Akademiker und Theologen, sondern erst recht eine Herausforderung für handelnde Subjekte und kollektive Akteure. Letztere können sich zwar mit der These der lebensweltlichen Anpassung eine bequeme Ausgangsposition verschaffen und die Fülle politischer Forderungen und gesellschaftlicher Erwartungen abschwächen, sich jedoch von den unbequemen Fragen des euro-islamischen Theoretisierens nicht befreien. Über die kulturpluralistische Maxime der offenen Gesellschaft ist der demokratische Konsens darüber, dass eine völlige Aufgabe der religiösen und/oder kulturellen Identität durch Assimilierung nicht erwartet werden darf, schnell erreicht. Eine europäische Lebensweise scheint allerdings ohne Konzessionen der „Identität“ und der religiös geprägten Einstellungen und Verhaltensweisen nicht zu bewerkstelligen. Andererseits sind die euro-islamischen Fragestellungen – die konstitutiven Elemente der Identität, der islamischen Lebensweise u. v. m. – selbstredend von islamischen Grundsätzen unabhängig nicht zu denken, weshalb die diskursive Abkopplung der praktischen Anpassung vom

248 Die Veröffentlichung gesammelter Schriften und Reden von Fuat Kandil (2008), der ein an Max Weber, Georg Simmel und Karl Mannheim geschulter Kultur- und Religionssoziologe ist, kann hier als ein weiteres Beispiel dafür genannt werden, dass das theologische Argument auch dort unverzichtbar wird, wo die Konflikte und die Bedingungen des Zusammenlebens mehr politisch denn religiös verursacht angesehen werden. Kandil, der „blockierte Kommunikation“ bzw. „Kommunikabilitätsprobleme“ zwischen den Lagern Westen/Europa und Mittel- und Nahost und zwischen der Mehrheitsgesellschaft und der muslimischen Minderheit in Europa als zentrale These seines Buches herausstellt, kann schließlich selbst nichts unversucht lassen, Quellenexegese zu unternehmen und theologische Argumente zu liefern, um eine gemeinsame (sozial) ethische Basis aufzuzeigen, damit die Aufhebung der Barrieren der Kommunikation und anschließend der Dialog zwischen Islam und Christentum möglich werden (vgl. S. 275–338). Es ist in diesem Zusammenhang nicht wichtig, wie die religiösen Quellen gedeutet werden, sondern dass sie gedeutet werden.

Grundlagendiskurs, der den Ansätzen des Euro-Islam inhärent ist, nicht möglich erscheint.

Nicht zuletzt aus diesem Grund kann die empirische Infragestellung des präskriptiven Makroansatzes die Frage nicht umgehen, ob und wie sich die Lebenswirklichkeit auf das Kausalitätsverständnis auswirkt und ob interpretative Grenzverschiebungen zwischen dem Normativ-Unveränderlichen und dem Historisch-Veränderlichen möglich bzw. zu beobachten sind, die einen europäischen Islam zulassen und begründen können. Es kann als Arbeitshypothese angenommen werden, dass eine schleichende Europäisierung eine schrittweise theologische Erneuerung zur Folge haben kann. Die sozialhistorische Faktizität – ein sich vollziehender Integrations- bzw. Europäisierungsprozess – lässt nicht nur die theologische Frage nach einer Reformation, nach einem hermeneutischen Neuzugang aufkommen, sondern veranlasst darüber hinaus, dass die theologische Erneuerung sich in der „pragmatischen“ Anpassung an die Lebens- und Ideenwelten sukzessiv einschleicht und – trotz vehementer aktueller Abwehrhaltung von muslimischen Subjekten und kollektiven Akteuren gegenüber einem Euro-Islam – oft unreflektiert übernommen wird.²⁴⁹ Die praktischen Anpassungen und die damit schleichend einhergehenden theologischen Umwandlungen müssen dabei nicht zwangsläufig „europäischer“ oder „westlicher“ erscheinen. Olivier Roy hatte gleich zu Beginn seines Buches in Frage gestellt, ob „Verwestlichung per definitionem auch eine liberalere oder offener Theologie, also eine Reformation, mit sich bringt. Zumal man sich auch vor Augen halten muss, dass Reformationen nicht unbedingt liberal sein müssen.“²⁵⁰ Er postulierte anschließend, dass „veränderte Muster der Religiosität [...] nicht zwangsläufig eine Form der theologischen Reformation voraus[setzen]“²⁵¹. Baker kann ihm durch die Betonung der ständigen Suche einer lebensweltlichen Balance in seinem *Wassatteyya*-Konzept beipflichten, dass die wesentliche Herausforderung des Islam für eine brüchige Menschheit weder eine theologische noch philosophische

249 Schiffauers Studien über die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş, die den Prozess vom Islamismus zum Postislamismus durchläuft, liefern beredte Beispiele für weitgehende praktische Anpassungen und zugleich für einschleichende Wandlungen in theologischen Bildern, wenn im Zuge der Überwindung des Antagonismus von Islam und Westen die Fragen von Demokratie, Menschenrechten und Säkularismus neu diskutiert werden und dies konstatiert wird: „Die vereinfachende islamische Opposition, die die Welt in *hak* (die Sphäre von Recht und Offenbarung) einerseits und *batıl* (die Sphäre des Falschen, Nichtigen, Ungläubigen) andererseits aufteilte, erschien nun banal (und fälschlich)“ (ders. 2010, S. 16).

250 Roy 2006, S. 8.

251 Ebd.

sei.²⁵² Die Aussage lässt sich durch die Umkehrung der Kausalbeziehung von Ursache und Folge ergänzen, dass nämlich die neuen Muster in der praktischen Anpassung theologische Wandlungen mit sich bringen und Reformation aufzwingen können. Roys Postulat nimmt den theologischen Ausgangspunkt ins Visier und betrifft vorrangig die Version des europäischen Islam von Tariq Ramadan. Seine Infragestellung der Liberalität von Reformation kann ohne weiteres auf die Variante von Bassam Tibi ausgeweitet werden, was im Verlauf der Studie auch geschehen wird.

Der obigen Hypothese kann widersprochen werden: Weil keine Einigkeit über die Bestimmung des Rahmens und die Definition der religiösen Grundsätze erzielt werden kann, ist die Gegenüberstellung von pragmatischen Anpassungen und theologischen Grundsätzen ohnehin widersinnig. Jeder Versuch der Grenzziehung zwischen Universalem und Historischem wird folglich subjektiv oder willkürlich erfolgen, weshalb er ohne umfassende Konsequenzen in der Praxis bleiben würde. Der Einspruch ist nicht ohne weiteres zurückzuweisen und darum wird es im weiteren Verlauf dieser Studie gehen. Reinhard Schulze hatte kurz nach dem Erscheinen des *Muslimsein in Europa* Ramadans Bemühen als Versuch bewertet, „die Kluft zwischen Theorie und Lebenswelt, die gerade unter muslimischen Gemeinschaften in Europa sehr groß ist, zu überwinden, indem er eine soziale und politische Theorie fordert, mit der die Muslime in Europa ihre lebensweltlichen Bedingungen deuten und interpretieren können“²⁵³. Schulze gibt Ramadans Intention zutreffend wieder und lässt die im obigen Einspruch erkenntliche Frage aufkommen, ob eine solche Theorie sich je wird konsensfähig erweisen können und ob die Kluft zwischen Theologie/Theorie und Praxis je aufgehoben werden kann.²⁵⁴ Die Unausweichlichkeit dieser Frage erfolgt aus der Zentralität des Universalitätsrätsels in Vorstellungen des europäischen Islam sowohl in normativ-präskriptiver Prägung wie auch lebensweltlich-pragmatischer Erwägung. In welcher Festigkeit, Verbindlichkeit und handlungspraktischer Ausdehnung der Grundsätze, des normativen Korpus, auch immer argumentiert wird, bleibt die definitorische und konzeptionelle Bestimmung des Universalitätsbereichs aller Voraussicht nach wagen und durchlässig

252 Baker 2012, S. 521.

253 Schulze 2001, S. 52.

254 Die Frage lässt sich mit Ghada Hashem Talhami realpolitisch auf die Makroebene der Staaten übertragen, wenn auch die fundamentalistischen und auf Religion basierenden Staaten und Gruppen durch die machiavellistische Lehre (d.h. Machtpolitik, Sozialdarwinismus oder *raison d'être*) und nicht durch die religiöse Ethik und Moralität getrieben werden, wenn es um die Staatssicherheit oder das Überleben von Gemeinschaften geht. Was ihre Politik motiviert, sei, so Talhami, „dieselbe Staatsmoralität, die das System von konkurrierenden Nationalstaaten leitet“ (vgl. ders. 2013, S. 258).

ebenso wie die lebensweltliche Anpassung in unreflektierten Relativierungen oder neuen Grenzziehungen.

Die theologisch bedeutsame Relativierung oder Umwälzung althergebrachter Prämissen kann durchaus in Form der interpretativen Einverleibung der Wandlungsprozesse geschehen oder in der Unübersichtlichkeit und Erkennungsschwierigkeit der historischen Entwicklung in ihren Strukturen. Als Beispiel kann der institutionelle Vergemeinschaftungsprozess der muslimischen Verbände genannt werden. Olivier Roy sah in der stillschweigenden Übernahme des Status der Religionsgemeinschaft die Akzeptanz der Säkularisierung. Für ein theologisches Verständnis, das Säkularisierung mit islamischen Grundsätzen im Einklang findet, stellt es noch kein Problem dar. Die Problematik entsteht zum einen für den entgegengesetzten theologischen Standpunkt und zum zweiten – und es gilt für alle Positionen – in jenem Feld der theologischen Verbindlichkeit von Vertretungskompetenz, die durch die institutionelle Vergemeinschaftung ihre kontextgebundene Form erhält und als „Verkirchlichung“ des Islam zur Debatte steht.²⁵⁵ Aus diesem Grund sollte solchen Äußerungen zunächst mit Verdacht begegnet werden, dass eine pragmatische Anpassung an die europäischen Lebensverhältnisse oder „european experience of Islam“ (Cerić) anstelle eines Euro-Islam zu bevorzugen wären. Der angestrebte Prag-

255 Der muslimische Standpunkt, es gebe keine Kirche im Islam, ist allzu bekannt. Thomas Lemmen's Aussage, dass die Verkirchlichung des Islam nicht das Ziel der Schaffung entsprechender Kooperationsstrukturen für den IRU sein darf (2011, S. 136), mag vielleicht der islamischen Empfindlichkeit nachkommen, kann aber den möglichen praktischen Vollzug kirchenähnlicher Strukturen nicht überdecken. Der Meinungsstreit bezüglich der *Ijaza*-Ordnung des niedersächsischen Beirats für den Islamischen Religionsunterricht in Niedersachsen veranschaulicht den problematisierten Umstand. Der Erlanger Religionspädagoge Harun Behr und seine MitarbeiterInnen hatten sich gegen die Implementierung des muslimischen Lehrbefugnisses für die LehrerInnen nach dem kirchlichen Modell einer Lehrbefugnisordnung geäußert. In einem veröffentlichten Erwidern schreiben bringen die Akademiker die Problematik auf den Punkt: „Wir sind der Auffassung, dass die kirchen- und kulturgeschichtlichen Einschränkungen des Persönlichkeitsrechts, wie sie in dem hier in Rede stehenden Sektor des ‚Bekenntnisses‘ zum Tragen kommen, hinter die Maßgaben des Persönlichkeitsschutzes nach Maßgabe des islamischen Rechts heutiger Lesart zurückfallen. Es ist Ihre Auffassung von Bekenntnisbindung, über die noch zu sprechen wäre, und zwar auf der grundsätzlichen Ebene: Wie gestaltet sich im Islam Bekenntnisbindung, Konfessionalität und Denomination, und wie wirkt sich die von Ihnen avisierte Verkirchlichung des Islams auf die Reformulierung der Lehre des Islams aus?“ (Behr u.a. 2012, S. 27). Siehe zur Problematisierung der Beiräte im Kontext der neu errichteten universitären Einrichtungen der islamischen Theologie Şahin 2011, S. 18–19. Der Aufruf von Mustafa Cerić für die Errichtung einer muslimischen Einheitsautorität (Mufti) in Europa (Cerić 2007) konnte sich nicht bewahrheiten und ist, wenn überhaupt, für absehbare Zeit nicht zu bewerkstelligen. Das gleiche Schicksal droht dem Aufruf von Tariq Ramadan für Konsultationsräte.

matismus ist von islamischen Grundlagen und Prinzipien und ihrer Geltung nicht entbunden, weil die Prämisse „Integration ohne Selbstaufgabe“ weiterhin Bestand hat, und greift als Argument für die Zurückweisung eines Euro-Islam-Ansatzes zu kurz.²⁵⁶ Die Bestimmung dessen, was das muslimische *Selbst* essentiell und existenziell zu bedeuten hat, mit welcher universellen Verbindlichkeit oder umgekehrt in welcher historischen Partikularität es zu gelten hat, steht für beide Positionen nach wie vor im diskutablen Kern des Islam und der islamischen Identität. Es wird im Folgenden deutlich, dass die vorliegenden Ansätze, obwohl beide einen europäischen Islam konzipieren, in der Grenzziehung ganz unterschiedliche Positionen beziehen. Dieser Umstand ist bekannt und dürfte kaum für Überraschung sorgen. Beachtenswert wird aber der Universalitätsdiskurs von Tariq Ramadan, der in der argumentativen Nähe zur pragmatischen Anpassung positioniert werden kann, bei der Benennung des muslimischen Selbst aber enorme Schwierigkeiten hat und letztlich zu einem Ethikdiskurs mit offenem Ende übergehen muss.

Die Grenzen überschreitende Perspektive der oben besprochenen Transkulturalität beeinträchtigt nicht nur die normativ-präskriptiven Vorgaben der Ansätze, sondern zugleich die Option der pragmatischen Anpassung an europäische Lebensverhältnisse. Im ersten Anschein verstärken die Transkulturalität und -nationalität, gekoppelt mit dem postmodernen Kulturrelativismus, die Argumente für den anvisierten Pragmatismus. Andererseits impliziert dieser Pragmatismus die Bereitschaft, sich von traditionellen und nationalen Kulturbeständen und Lebensformen der Herkunftsländer abzukoppeln. Die nachgewiesene transkulturelle Mischung ist jedoch nicht nur der empirische Beleg dafür, dass die europäischen Lebensverhältnisse in der Praxis inkorporiert und Herkunftskulturen in ihren Teilen verworfen werden (können). Sie verstärkt zugleich das Erfordernis, über die Religion und Kultur in ihren nationalen und traditionellen Ausprägungen sowie über die Reichweite der postmodernen Kulturrelativierung nachzudenken. Hinzu kommt die Benennungsschwierigkeit der europäischen Lebensverhältnisse in den sich wandelnden Strukturen der globalisierten Welt, so dass die Verschmelzungs-

256 Darüber hinaus ist die Gefahr einer *Opportunismusfalle* nicht gering. Die Argumente für die pragmatische Orientierung sind nicht weniger als die wissenschaftlich reflektierten normativen und präskriptiven Vorgaben dafür anfällig, dass die kritische Schwelle zwischen Pragmatismus und Opportunismus schnell überschritten wird. Obwohl der Pragmatismus als Abwehr des normativ überladenen Euro-Islam vorgebracht ist, ist es höchst fraglich, dass die unterschwellige Befolgung solcher normativen Vorgaben im politischen Alltag ausgeschlossen ist. Die partikularen Interessen und tagespolitischen Aspirationen der muslimischen Gemeinschaften und Organisationen lassen das präskriptive Diktum in ihrem Kampf um die Vertretungsmacht und offizielle Anerkennung mehr zu, als sie es kurzerhand zugeben würden.

prozesse nicht auf Europa beschränkt bleiben können. Ungeachtet der Problematik, dass diese Prozesse und ihre Effekte nicht genau bestimmt werden, steht die unübersehbare Konsequenz für die Pragmatismusthese – genauso wie für Vorstellungen des Euro-Islam – fest: Die Frage nach dem normativen Primat und den Prämissen des Islam wird nicht überwunden, so dass der Pragmatiker sich von der Beweislast der Islam-Kompatibilität nicht befreien kann, sofern dem muslimischen Selbst eine existenzielle Bedeutung zugewiesen ist. Die neuen Historisierungskontexte und stattfindende Historisierungen in der Faktizität frisken die Problematik der Verhältnisbestimmung und der Grenzziehung zwischen der theoretisch-theologischen Universalität und der historisch-empirischen Partikularität auf.

Aus der Perspektive der viel propagierten Notwendigkeit einer historisch-kritischen Hermeneutik kann ein Euro-Islam unter der Prämisse möglich erscheinen, dass man entweder den Universalitätsanspruch aufgibt oder den Islam auf einen Geltungsbereich bzw. Anspruchskern reduziert, der mit den Erfordernissen und Erwartungen nicht kollidiert. Aus derselben Position heraus scheint auch möglich zu sein, dass man weiterhin von einem unveränderlich-einheitlichen Islam spricht, wenn die gefragten und beschriebenen zeitlichen und räumlichen Unterschiede vor allem in lebensweltlichen Erscheinungsformen nicht mehr der Religion zugerechnet – d.h. außerhalb des Universalen und im Bereich des Geschichtlichen angesehen – und einer kulturalistischen Dimension untergeordnet werden. Dies lässt sich in der Position von Bassam Tibi wiederfinden. In der Optionalität zwischen dem Universellen und Historischen entsteht somit eine weitere Definitions- und Grenzziehungsproblematik, nämlich die zwischen Religion und Kultur. Die Kulturalisierung der Religion oder umgekehrt die Religionisierung der Kultur, die sich im Postulat der Historisierung des offenbarten Textes niederschlagen, werden zu einem ernsthaften Streitthema über die Authentizität der Religion.²⁵⁷ Die kulturelle Kontextualität der theologischen Interpretationen und deshalb die Wirkungsgeschichte von Kontextbedingungen auf die theologischen Inhalte können durchaus auf die neue historische Situation in Europa übertragen werden. Eine dialektische Wechselwirkung zwischen den theologischen Positionen und den sozialhistorischen Sachzwängen durch das Thema „Kultur“, die islamtheologisch nicht universal und

257 Habermas (2008) bringt die Spannung deutlich zum Ausdruck: „Dieser schmerzhafteste Lernprozess steht dem Islam noch bevor. Auch in der islamischen Welt wächst die Einsicht, dass heute ein historisch-hermeneutischer Zugang zu den Lehren des Korans nötig ist. Die Diskussion über einen erwünschten Euro-Islam bringt uns jedoch erneut zu Bewusstsein, dass es letztlich die religiösen Gemeinden sind, die selbst darüber entscheiden werden, ob sie in einem reformierten Glauben den ‚wahren Glauben‘ wiedererkennen können.“ (zitiert aus der Wiedergabe des vollen Textes auf <http://www.linksnet.de/de/artikel/21122>, abgerufen am 10.9.2011).

essentiell gelten muss, steht somit zwangsläufig zur Disposition, mit der euro-islamische Überlegungen konfrontiert sind. Einerseits gilt die Frage, ob eine über die Kulturgrenzen Europas hinausgehende, sich global aufnötigende Faktizität den theologischen Erneuerungsbedarf aufzwingt, oder der Kulturkontext Europas – d.h. die historische aber räumlich begrenzte Faktizität – den Ausgangspunkt eines „Euro-Islam“ markiert. Im Falle eines spezifisch-europäischen Kultureinflusses wäre es interessant zu fragen, welche theologische Interpretationen entstehen, die sich von übrigen Regionen abgrenzen lassen. Können Unterschiede ausfindig gemacht werden, dürften sie als die zutreffendsten Belege für einen theologisch anders zu bezeichnenden Islam gelten.

2.2 Universalismus im Euro-Islam-Diskurs

Der Euro-Islam-Diskurs hat zwei grundsätzliche Fragen – nach seiner *Notwendigkeit* und seiner *Möglichkeit* – als Ausgangspunkt, die in der einleitenden Problematik und seiner Realität bzw. als Vision und in (Un-)Versöhnlichkeits- bzw. (Un-)Vereinbarkeitshypothesen intendiert sind. Während das *Notwendigkeitspostulat* mit der Integrationsdebatte eng zusammen hängt und einen europäisch geprägten Islam zur Vorbedingung der Integration oder des Heimischwerdens der Muslime macht, schließt das *Möglichkeitpostulat* den gesamten Islamdiskurs ein, um die Erfüllung der Vorbedingung zu thematisieren. Das Notwendigkeitspostulat kann zwar die Aussichten eines Euro-Islam positiv implizieren, muss es aber nicht zwangsläufig, weil es überwiegend normativ und präskriptiv argumentiert. Aufforderung zu Reformen, politische Handlungsanleitungen, Appelle an Akteure, diskursive Beteiligung am politischen und gesellschaftlichen Geschehen, mediale Aufklärungsbotschaften an die Massen und social engineering²⁵⁸ gehören zum Repertoire der Euro-Islam-Theoretiker und Diskutanten. Das daraus folgende Möglichkeitpostulat kann sich von normativen Orientierungen und Optionen kaum befreien und objektivieren.²⁵⁹ Beide Postulate scheinen miteinander so verwoben zu sein, dass die argumentative Zusammensetzung des Ersteren den Ausgang des

258 Verstanden im sozialpolitischen Sinne als das Bündel von Anstrengungen zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, m. a. W. als „die Kombination (sozial-)technologischer Lösungen, einer spezifischen Vorstellung von der sozialen Ordnung sowie eines dezidierten Gestaltungsimperativs“ (Thomas Etzemüller, *Social Engineering, Version: 1.0*, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 11.2.2010, http://docupedia.de/zg/Social_engineering, abgerufen am 27.6.2012).

259 Vgl. Nielsen 2007.

Zweiteren vorgibt. Mit anderen Worten: Die Bedingungen und Chancen sowie die möglichen Implikationen sind vordefiniert, so dass die empirische Prognosefähigkeit durch die Normativität stark belastet, gar unmöglich zu werden droht.

Das Vorverständnis des sakralen und profanen Wahrheits- und Geltungsanspruchs bestimmt den Rahmen der Normativität im euro-islamischen Zusammenhang. Vor allen Dingen können die Konstruktionen von Fundamentalismus und Radikalismus eine entscheidende Rolle spielen. Der Theoretiker (oder der Protagonist) kann zwar von „objektiven“ Rahmenbedingungen sprechen, die durch Beobachtung und Analyse herauskristallisiert werden können; von einer Werturteilsfreiheit der empirischen Beobachtung und Auswertung der Entstehungs- und Entfaltungsprozesse kann dennoch kaum die Rede sein, da die „Objektivitätskriterien“ der Beobachtung des empirischen Auftretens – nämlich des Möglichkeitspostulats – bereits in der Subjektivität der normativen Vordefinitionen eines Euro-Islam vorgegeben sind. Im *Horizont der Gegenwart* und in der *Horizontverschmelzung*²⁶⁰ der interpretativen Implikationen können empirische Vorbeobachtungen zwar die Notwendigkeit und Definition eines Euro-Islam mitbestimmen – d.h. die Empirie kann der Formulierung der Notwendigkeit und Normativität vorausgehen und vorgeifen –, wobei die Horizontverschmelzung sich der Empirie völlig zu entziehen droht, wenn Universalismen Bestandteil des Euro-Islam-Diskurses werden. Die konstruierten Universalismen in den Entitäten Islam und Europa sind für die normativ-ontologische Orientierung im Euro-Islam-Diskurs verantwortlich. Sie werden in der gesamten Diskussion je nach der zu vertretenden Position vordefiniert und als selbstverständlich und absolutistisch angenommen.²⁶¹

260 Gadamer 1990, S.271–312. Siehe für die theoriegeschichtlichen Entwicklungslinien des hermeneutischen Verstehens und die historisch variablen Typen hermeneutischer Rationalität Lau 1999. Die Hermeneutik kann in Anlehnung an Lau „im engeren Sinne als Methodologie der Textinterpretation, im weiteren Verständnis als Theorie oder Philosophie des sprachlich und historisch situierten Fremdverstehens aufgefasst werden.“ (S. 19).

261 Josef Ludin, ein aus Afghanistan stammender Nervenarzt und Psychoanalytiker, der als Lehranalytiker in Paris und Berlin tätig sein soll, veranschaulicht die schablonenhafte, absolutistische Sichtweise in Die Welt vom 02.05.11 eindrucksvoll: „Der Islam hat zivilisatorisch vollkommen versagt. Der Islam gehört nicht zu Europa. Die Freiheit, Kern der europäischen Aufklärung, ist ihm fremd – er hat die Moderne seit der Renaissance verpasst.“ (<http://www.welt.de/debatte/article13315630/Der-Islam-hat-zivilisatorisch-vollkommen-versagt.html>, abgerufen am 12.10.2012).

2.2.1 Islamdiskurs und das universalistische Wesen von Europa und Islam

Zu den üblichen Gewohnheiten akademisch-intellektueller Islamdeutungen gehören die Feststellung und Bekräftigung eines Universalanspruchs des Islam. Adel Th. Khoury fasst es zusammen: „Kraft dieses Anspruchs proklamiert der Islam seine Lebensordnung als universal gültig und als im Grundsatz verbindlich für alle Gemeinschaften und Staaten. So fühlt sich der Islam dazu aufgerufen, den Herrschaftsbereich des islamischen Staates auszudehnen, die Normen der islamischen Gesellschaftsordnung zu universaler Geltung zu bringen, die Institutionen der politischen Struktur des Islam überall in der Welt zu errichten und somit eine einheitliche Gesellschaft unter islamischem Gottesrecht zu bilden, die möglichst alle Menschen umgreift.“²⁶² In der Tat ist die klassische und zeitgenössische Literatur muslimischer Gelehrte mit universellen Wahrheits- und Gültigkeitsmanifestationen in der und über die Geschichte mit Verweisen auf den Koran und die Hadithe gefüllt, die in Kategorien wie Absolutheits-, Totalitäts-, oder Universalitätsanspruch erfasst werden und einen Dogmatismusvorwurf auf sich ziehen. Der gerne wiederholte Tadel, der sich mit unzähligen Quellenangaben und Zitaten reichlich belegen lässt, wirkt dennoch wie das Amen in der Kirche.²⁶³ Entscheidend sind hingegen die interpretativen Inhalte und ihre zeitgeschichtliche Übersetzung in die Weltwirklichkeit, in der die Reichweite der Wahrheitspostulate und die Bezüge zur Ontologie der Schöpfung, zum Glauben, zur Gesellschaft und Politik formuliert sind. Es gab und gibt ständig mitunter theologisch begründete Versuche, den Umfang des Universalanspruchs zu differenzieren und abzugrenzen, weshalb angebracht erscheint, die islamische Ideengeschichte als die Geschichte der Deutungs rivalitäten anzusehen.²⁶⁴ Die

262 Khoury 1988, S. 193.

263 Im Grunde ist ein Universalanspruch in jeder theologischen Abhandlung zu finden, weil die Religion des Islam wie die übrigen monotheistischen Religionen vom Endgültigkeits- und Universalitätsanspruch sowie vom absoluten Wahrheitsanspruch ausgeht (vgl. Renz und Leimgruber 2004, S. 104 ff., Zirker 2009, 49 ff.).

264 Watt und Marmura (1985) zeigen detailliert auf, welche hermeneutische Ideenvielfalt vom Frühislam bis zum Spätmittelalter herrschte und die Deutung im Zeichen des zeitgeschichtlichen Kontexts (mitunter der politischen Entwicklungen und Herrschaftsverhältnisse) verstanden werden sollte. Lohlker (2008) ist in seinem Bemühen Beistand zu gewähren, die Ideengeschichte des Islam als Ensemble von Fragmenten zu verstehen, ohne von einem übergeordneten Ganzen ausgehen zu müssen. Lohlker ist vorsichtig genug und möchte den fragmentarischen Charakter muslimischer Ideengeschichte nicht überbetonen, um jegliche Kohärenz einer Systematik des muslimischen Denkens nicht streitig machen zu wollen. Es kann hinzugefügt werden, dass jeder Versuch einer Kohärenzkonstruktion selbst eine Deutung implizieren wird, daher als

Abgrenzungen können prinzipieller – z.B. durch die Duldung nichtmuslimischer Gemeinschaften der abrahamitischen Religionen – oder pragmatischer Natur – z.B. durch die Unmöglichkeit einer islamischen Weltherrschaft – sein,²⁶⁵ den zeitlichen – z.B. durch die Trennung der mekkanischen und medinensischen Suren oder *ta'wil*-Interpretationen – oder räumlichen Aspekt – z.B. in der Neubestimmung oder Aufhebung der klassischen Teilung in das Haus des Islam und des Krieges (*dār al-islām* vs. *dār al-ḥarb*) – zugrunde legen, eine sachbezogene Intention haben, indem man zwischen der Scharia als Rechts- und Gesellschaftsordnung und der Religion als ontologisch-anthropologischer Ordnung unterscheidet und *die* Scharia für dynamisch und *die* Religion für statisch erklärt²⁶⁶ und schließlich durch die moderne säkularistische Wende eine paradigmatische Trennung zwischen Religion und Politik herbeizuführen beabsichtigt. Zur theologischen Deutungsvielfalt kommt die Diversität der islamischen Welt und muslimischer Lebenswelten hinzu, die in ihrer Unübersichtlichkeit – durch Transnationalisierung und Globalisierung um ein Vielfaches erhöht – nicht einmal die genauere theologische und soziologische

eines der Fragmente betrachtet werden kann. Siehe auch Baker (2012), der selbst in dem von ihm favorisierten „Wassatteyya-Islam“ (Islam der Mitte) vielfältige Debatten und tiefe Unstimmigkeiten als ausschlaggebend sieht. Viel früher hatte Rudi Paret auf die muslimischen Diskurswelten hingewiesen und den innerislamischen Pluralismus aus der islamischen Theologie (Hadithe, die positiv auf die Meinungsverschiedenheit/-vielfalt der Gemeinde abheben) heraus argumentiert (vgl. Paret 1979).

265 Richter-Bernburg 2004, S. 111.

266 Vgl. Güler 2002. Die Unterscheidung der Religion (*ad-dīn*) von der Scharia (*aš-šarī'a*) kann als elementar angesehen werden, weil die dynamische oder statische Auffassung der Scharia auf die Universalitätsaussagen für die soziale, kulturelle und politische Weltwirklichkeit den entscheidenden Einfluss hat. Nach der Erkundung der Hadith- und Fiqh-Literatur schlussfolgert İlhami Güler, dass die Gelehrten die Scharia von Anfang an hauptsächlich statisch, universell, übergeschichtlich, über die von der Offenbarung unmittelbar betroffene Gesellschaft hinausgehend betrachteten (vgl. ders. S. 29). Tilman Nagel beschreibt zwar den ganzheitlichen – totalitären – Charakter der Scharia als das, was dem Kern der koranischen Heilsbotschaft entspreche („Existenziell ist der Mensch zu Allah hin geschaffen und kann dieser Bindung nicht entinnen, die allumfassende Scharia bringt ihm diese Bindung zu Bewusstsein und lehrt ihn, demgemäß sein Leben zu meistern“), konstatiert aber anschließend – Gülers Intention nahe kommend –, dass die Scharia nicht von Anfang an „die Daseinsmitte des Islams“ gewesen ist und „eine kritische Analyse des reichen Quellenmaterials zur Geschichte des islamischen Rechts zu dem Ergebnis“ führe, „dass die Scharia erst im 11. Jahrhundert n. Chr. diese erdrückende Vormacht erlangt“ habe und erst dann über das hinausginge, was „nach europäischer Vorstellung ein Gebiet der Rechtspflege sein könnte“ (ders. 2002).

Bestimmung der Umma zulassen, von der als der Manifestation eines Handlungskollektivs die Rede ist.²⁶⁷

Die Abgrenzungsversuche konnten nicht soweit vordringen, dass das Islambild mit seinem Universalitätsanspruch in sozialwissenschaftlichen Makrotheorien hinlänglich relativiert oder differenziert worden wäre. Die Ursache scheint darin zu liegen, dass der normative Anspruch der Religion mit ihrer empirischen Faktizität und Wirkmächtigkeit gleichgesetzt und die Faktizität überwiegend im Spiegel des überspitzt aktionistischen Fundamentalismus reflektiert wird. Die Vielfalt theologischer Deutungen und hunderte von Existenzweisen der Umma ohne eine klare „corporate identity“ des muslimischen Universalismus²⁶⁸ werden sowohl im politisch anvisierten Islamismus als auch im nicht weniger politisch insistierten Antagonismus in der Wissenschaft einem Homogenisierungsdrang geopfert.²⁶⁹ Im globalen Universalismusproblem sei der islamische Fundamentalismus, der sich als eine Dritte-Welt-Ideologie anbiete und auch Geltung für die Industriegesellschaften beanspruche, insofern der interessanteste Fall, als hier ein Gegenuniversalismus auftritt, nämlich der Anspruch der Universalität des Islam, schlussfolgert Walter Reese-Schäfer in Anlehnung an Bassam Tibi.²⁷⁰

Die (Un)Versöhnlichkeitshypothesen, die den Ausgangspunkt der Euro-Islam-Überlegungen markieren, gehen von dem Postulat aus, dass die Entitäten²⁷¹ Europa und

267 Vgl. Şahin 2013. Öztürk (2005) liefert einen beachtenswerten Versuch, die theologische Bestimmung der Umma auf *şahāba* zu beziehen und als geschichtliches Phänomen zu betrachten. Siehe für vielfältige, gar antagonistische muslimische Konstruktionen kollektiver Identität Robert u. a. (Hg.) 2010.

268 Kallscheuer 2002, S. 5.

269 Andernfalls wäre der Erfolg der These von *Clash of Civilizations* trotz vielfacher Kritik nicht zu ergründen. Kurz nach dem Erscheinen seines Buches war Huntington die Vertretung der US-amerikanischen Außenpolitik und konfliktverschärfende Funktion attestiert worden (vgl. Hummel und Wehrhöfer 1996). Siehe zur vielfach geäußerten Kritik stellvertretend Bottici und Challand 2010. Der Ursprung der Idee und des Ausdrucks ist zu finden bei Bernard Lewis 1990.

270 Vgl. Reese-Schäfer 2007, S. 144.

271 Der Begriff der „Entität“ wird hier nicht im holistischen, sondern im heuristischen Sinne verwendet. Als Grundbegriff der Ontologie kann er die Existenz eines Gegenstands ausdrücken oder für sein Wesen stehen (siehe hierfür Blume 2003). Die Euro-Islam-Konzepte wechseln in ihrem Verständnis von Islam und Europa zwischen holistischen und reduktionistischen Konzeptionen, die sich im Universalität-Historizität-Diskurs niederschlägt. Islam und Europa werden durch ihre Universalien zu holistischen Entitäten, wohingegen die Partikularismen die Definitionsgrenzen zwischen dem einheitlichen und vielfältigen Islam bzw. Europa kennzeichnen. Dies wird in der Geschichtsauffassung der Autoren besonders deutlich (siehe dazu Teil 4.2.)

Islam durch unumstrittene Universalismen gekennzeichnet seien. „Die mit einer Frage [Muslim Europe or Euro-Islam?] formulierte Formel bringt deutlich und unzweideutig die Perspektive von zwei konkurrierenden Optionen zum Ausdruck: Entweder europäisiert Europa den Islam oder der Islam islamisiert Europa. Zwei Universalismen stoßen aufeinander.“²⁷² Das nachfolgende Lösungsangebot entfaltet sich entlang des konstruierten Rahmens und der Reichweite des universellen Gültigkeitsanspruchs des Islam gegenüber dem europäischen Universalismus. Hauptsächlich dominiert die Auffassung, dass der sakrale Universalitätsanspruch der Religion gegenüber der aufklärerischen, rationalen und säkularen Universalität europäischer Werte und Normen zurücktreten müsse.²⁷³ Die einfache Formel der Vereinbarkeit lautet: der Islam muss durch eine historisch-kritische Aufarbeitung seiner Quellen und Geschichte der kritisch-rationalen Vernunft unterstellt und für eine säkulare Staats- und Gesellschaftsordnung neu gedeutet, relativiert und sein Anspruch auf eine allumfassende Wahrheit und auf universelle Geltung aufgegeben werden. Hierfür seien die Muslime in Bringschuld, wie Tilman Nagel stellvertretend für viele formuliert:

„Nur weil die europäischen Gesellschaften von einer religiösen Selbstdefinition abzusehen gelernt haben, vermögen sie die Muslime in ihrer Mitte als ihre gleichberechtigten Glieder zu betrachten. Darum ist es eine Bringschuld der Muslime in Europa, ihre Religion von Grund auf zu durchdenken und deren Verhältnis zu Staat und Gesellschaft so zu definieren, dass es mit den Prinzipien eines freiheitlichen Gemeinwesens vereinbar ist. Anregungen hierzu können sie aus ihrer eigenen Geschichte schöpfen.“²⁷⁴

Die Lernoptionalität „aus der eigenen Geschichte heraus“ wandelt sich bei anderen Autoren in die Bekenntnisbedingung „aus dem eigenen Glauben heraus“ um. Auf den muslimischen Anerkennungswunsch anspielend und zu christlichen Lernprozessen Parallelen ziehend setzt Hans-Joachim Höhn die Bejahung des liberalen Rechtsstaats aus dem muslimischen Glauben heraus und die Unterscheidung von religiöser und säkularer Sphäre voraus, um das nötige Bekenntnis nicht bei vorläufiger und widerwilliger Hinnahme unter den Zwängen der Diaspora zu belassen.²⁷⁵ In Anbetracht dessen, dass Tilman Nagel den Islam vom aktionistischen Islamismus

272 Tibi 2007, *Der Euro-Islam als Brücke*, S. 195 f. Vgl. auch 2009, *Euro-Islam*, S. 56.

273 Der Unterschied in Ramadans Konzept wird in 2.5. ausführlich besprochen.

274 Nagel 2002. Inwiefern die Europäer sich von der religiösen Selbstdefinition befreit haben und die Muslime gleichberechtigt in ihrer Mitte zulassen, ist zu hinterfragen genauso wie die Annahme, dass die Prinzipien eines freiheitlichen Gemeinwesens undiskutabel feststünden. Nagel formuliert allerdings die Fragestellung zutreffend, um die es im Euro-Islam-Diskurs geht und von Tibi in gleicher Manier manifestiert ist.

275 Höhn 2008, S. 140–148.

nicht trennen will, ist die Bringschuld der Muslime sowohl präskriptiv formuliert wie auch umfassend intendiert. Wenn auch der akademische, mediale und politische Mainstream begonnen hat, auf die Unterscheidung zwischen dem mit Werten der säkularen Zivilgesellschaft kompatiblen Islam und dem fanatischen Islamismus Wert zu legen, lässt die pessimistische Annahme einer theologischen Sturheit des orthodoxen Islam eine solche Differenzierung gänzlich obsolet erscheinen. Es gebe keinen zweiten verborgenen Koran, so Nagel, auf den sich die Islamisten anders als die übrigen Muslime berufen könnten. „Islam und Islamismus sind so lange nicht voneinander zu trennen, wie Koran und Sunna als absolut und für alle Zeiten wahr ausgegeben werden“.²⁷⁶ Somit stehen für Nagel der islamische Staat und ein latenter muslimischer Fundamentalismus außerhalb jeglicher Argumentationsspielräume und sie bilden die *Ultima Ratio*. Der Euro-Islam-Denker Bassam Tibi scheint von der doppelten Einschätzung Nagels nicht entfernt zu sein, wenn er den Islam vom Islamismus zwar unterscheiden möchte, aber die Differenzierung letztlich überflüssig wird, weil der Scharia-Islam in seinem Konzept die Parallelgesellschaft der Ghettos beherrscht.²⁷⁷

Andere Versuche, den Islam vom Islamismus oder vom Fundamentalismus zu trennen, erleiden die gleiche Unentschiedenheit, wenn der religiöse Wahrheits- und Universalitätsanspruch in Absolutismen zur Disposition gebracht wird. Johannes Kandel z.B. kann in seiner jüngsten Abhandlung den Islamismus nicht dabei belassen, eine „politisch-extremistische Herrschaftsideologie“ zu sein, die den „wahren“ Islam mit politischen Mitteln durchzusetzen beabsichtige. Ihm werden Merkmale zugeschrieben, die religiöse Glaubensgrundsätze beschreiben und jedem Moscheegänger ernst sind, wie jedem Kirchengänger die Heilsbotschaft Gottes und der Kirche ernst ist.²⁷⁸ Trotz aller Warnungen und Kritik am Denken in antagonis-

276 Nagel 2005, S. 32–33. Davor wird dem Islam von Hause aus – mit Ausnahme der Mu'tazila – ein Fundamentalismus unterstellt, der sich nicht wie das Christentum in einem bestehenden Staat einrichte, sondern einen eigenen gründe (S. 25–26). Demnach bleiben außer der Mu'tazila keine Inspirationsquellen aus der eigenen Geschichte übrig.

277 Vgl. anstelle vieler Stellen Tibi 2002, *Muslim Migrants in Europe: Between Euro-Islam and Ghettoization*.

278 Vgl. Kandel 2011, S. 7–28. Welcher gläubige Mensch versteht seine Religion nicht „als die große, absolut wahre Erzählung von der Erschaffung der Welt, dem Willen Allahs [oder Gottes] in Bezug auf die Bestimmung des Menschen und dem Ende der Welt“. Aus welchem Grund sonst fühlt sich die Kirche dem im Markusevangelium überlieferten letzten Auftrag Jesu an seine Jünger verpflichtet, das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden? (Mk 16,16 f). Patrick Bahners Rezension des Buches von Kandel geht der Sache auf den Grund: „Analog müsste es sonst im Christentum einen ‚Christismus‘ geben, der die biblische Offenbarung als die große, absolut wahre Erzählung des Heilsgeschehens von der Schöpfung bis zum Endgericht versteht. Kandel mag

tischen Kulturblöcken, die genauso gegen Huntingtons Thesen formuliert wurden wie gegen die islamwissenschaftliche Essentialisierung des Islam,²⁷⁹ verbünden sich Nagel, Kandel und Tibi in der Betonung und interpretativen Ausdehnung von normativ generierten, orthodoxen und radikalen Vorstellungen. Tibi kritisiert zwar in seiner „Islamologie“ das islamwissenschaftliche Blockdenken vehement und möchte – ebenso mit dem Gegenargument gegen Huntingtons These – die Unüberbrückbarkeit der islamischen und westlichen Werte überwinden, er generiert aber einen Scharia- und Diaspora-Islam, der alle muslimische Vielfalt verdunkelt, dem der von ihm ansonsten geschätzte Volksislam und seine Spielarten zum Opfer fallen, und die periphere Vorstellung des fundamentalistischen Islam als die dominante Form in den Mittelpunkt gerückt wird. Die von Tilman Nagel formulierte Bringschuld in jener normativen Fixierung ist konsequenterweise Tibis Hauptanstrengung.

Nach der bisherigen Sichtung lässt sich die These aufstellen, dass die islamische Herausforderung in Europa weniger im universalistischen Verständnis religionstheologischer Inhalte liegt, sondern maßgeblich in Gestalt und Umfang ihrer unmittelbaren Geltendmachung in der politischen Weltwirklichkeit, mit anderen Worten in dem Übergang von der regulativen Idee zur empirischen Praxis, und dies in doppelter Hinsicht: 1) als islamistische Ideologie und 2) als wissenschaftlich sorgfältige Bestimmung dessen, wann und inwiefern die religiöse Heilsbotschaft zum Instrument der Gewaltverherrlichung und Machtpolitik wird²⁸⁰ und somit die Grenzen der Verfassungsordnung verletzt gelten müssen. Das erstere kann im gewöhnlichen säkularistischen Modus der Trennung zwischen Religion und Politik angesehen werden. Den zweiten Aspekt möchte ich als die „Trennung zwischen Theologie und Politik“ benennen, um die übereilte Gleichsetzung der Idee mit der Praxis und die akademische Politisierung theologischer Inhalte anzumahnen.

einwenden: Den gebe es ja, unter dem Namen des Fundamentalismus. Doch wie wäre ein so definierter Fundamentalismus von christlicher Rechtgläubigkeit abzugrenzen?“ (Bahners 2011). Bahners Verweis auf die Begriffsgeschichte, dass der „Islamismus kein Terminus der islamischen Tradition“ ist und „kein Lehrstück oder keine Rechtsschule“ bezeichnet, sondern „ein Begriff aus der Weltanschauungsanalyse [ist], der vor allem als Kampfbegriff gebraucht wird“, ist nicht gleich zurückzuweisen. Seine Andeutung, dass die religiöse Frömmigkeit oder die theologische Lehre, die von der „Botschaft Gottes an die ganze Welt“ überzeugt sind, nicht gleich mit politischen Implikationen und weit weniger mit gewaltverherrlichenden Exzessen gleichgesetzt werden dürfen, dass die Heilsbotschaft nicht kurzerhand und unweigerlich zur Machtpolitik wird, ist für den euro-islamischen Universalismuskurs als ausschlaggebend anzusehen.

279 Vgl. zur Essentialismuskritik an der Islamwissenschaft und Orientalistik Al-Azme 1996, Steinbach 2008, Baker 2012.

280 In Udo Steinbachs Worten: „Wo liegt der Übergang von islamischer Frömmigkeit zu islamistischem Extremismus“ (ders. 2008, S. 237).

Die unterschiedliche Begegnung der Universalität wurde im Teil 2.1.3. entlang der Unterscheidung der theoretisch-methodologischen Herangehensweisen zwischen Makro- und Mikroebenen angesprochen. Es wurde argumentiert, dass die normativ-präskriptiven Positionierungen gegenüber dem Euro-Islam, in denen die Vereinbarkeitsfrage positiv oder negativ beantwortet wird, hauptsächlich auf der makrotheoretischen Ebene operieren. Der zweiten methodologischen Hauptströmung aus der Empirie, wurde nachgesagt, dass sie sich des Euro-Islam als probabilistische Hypothese annimmt, sich aber dem inhärenten Determinismus des Universalismusaxioms nicht anschließen kann und sich deshalb der Universalitätsdebatte weitgehend entzieht. Eine weitere Differenzierung der normativ-präskriptiven Haltungen ist nützlich, zumal die antagonistischen und protagonistischen Positionen darunter summiert sind. Aufgrund der enorm durchlässigen Argumentationslinien ist eine klare Klassifizierung allerdings kaum möglich. Der folgende Versuch beschränkt sich daher auf die bejahenden und verneinenden *Notwendigkeits- und Möglichkeitspostulate* der Vereinbarkeit der Universalismen.

Der Ausgangspunkt eines europäischen Islam, nämlich die Universalismus-, Versöhnlichkeits- und Reformfrage, ist seinen Befürwortern und Gegnern sowohl unter den Muslimen als auch unter den Nicht-Muslimen gemeinsam. Beide Lager nehmen die Anpassungsnotwendigkeit als Auftakt und fragen nach der Reformfähigkeit des Islam. Die Erwartung einer europäischen Neudefinition des Islam setzt konsequenterweise eine innere Erneuerung voraus, weshalb die bejahende Positionierung zu einem europäischen Islam ihre Gestalt in erster Linie entlang der (Wieder)Herstellung der Reformfähigkeit des Islam als Vorbedingung einnimmt. Die gemeinsame Überzeugung, dass der Islam wegen seines absolutistischen Wesens mit einem universalistischen Wahrheitsanspruch keine Reform zulässt, verbindet jene Muslime und Nicht-Muslime in der *antagonistischen Haltung* gegenüber einem Euro-Islam, die auf der muslimischen Seite zu radikalen, fundamentalistischen, salafitischen oder auch zu orthodoxen Kreisen gezählt werden und auf der nicht-muslimischen Seite als schärfste Islamkritiker gelten. Aus der essentialistischen Annahme von der Unfähigkeit und Unwilligkeit zu einer theologischen Reform erfolgt die Konsequenz, dass die Gegensätzlichkeit zwischen europäischen und authentisch-islamischen Universalismen als unaufhebbar gelten muss, weshalb auch keine Rede von der Vereinbarkeit von Islam und Europa sein kann. Ein versöhnlicher Euro-Islam kann weder konzipiert werden noch entstehen. Gesetzt dem Fall, dass ein Euro-Islam propagiert wird oder eine euro-islamische Erscheinung auftritt, widerspricht es dem authentischen Islam; es ist *bid'a* und verwerflich.²⁸¹

281 Ein Paradebeispiel liefert Hans-Peter Raddatz (2013) mit seiner These der „euro-islamischen Verähnlichung“ und des „hybriden Totalitarismus“. Für den Kreis um

Die *protagonistische Antwort* läuft in die entgegengesetzte Richtung. Ihre kritische Haltung gegenüber den extremen Positionen muslimischer Antagonisten kann zwar mit den nicht-muslimischen Antagonisten übereinstimmen. Im Gegensatz zu diesen betrachten sie den essentialistischen Universalitätsanspruch und die Reformunfähigkeit nicht ganzheitlich. Der Islam ist in seiner Geschichte rationalistischen und kontextuellen Erwägungen nicht fern geblieben und hat sich immer wieder als reform- und anpassungsfähig erwiesen. Seine gegenwärtige Annäherung an die europäische Universalität und seine Anpassung an die modernen europäischen Verhältnisse sind möglich. Ein europäischer Reform-Islam bzw. der Euro-Islam ist der Weg dieser Verständigung und die Chance der Versöhnung. Es ist eine Frage der Zeit und der reformwilligen muslimischen Freigeister, die jede Unterstützung verdienen.²⁸²

Erst im zweiten nüchternen Blick zeigt sich die dritte verbreitete Position, die gegenüber Euro-Islam-Überlegungen nicht ablehnend gegenüber steht, jedoch von einem ausgeprägten Zweifel geleitet ist und eine kritisch-skeptische Haltung einnimmt. Diese *Position der Skeptiker* teilt sich in zwei Untergruppen: Die *Skeptiker des Möglichkeitspostulats* legen denselben Ausgangspunkt zugrunde, teilen mit den Protagonisten die Prämisse der Notwendigkeit eines Euro-Islam, sind allerdings viel kritischer bezüglich seiner Entstehungschancen und der Reformfähigkeit des Islam. Ihr Islambild ist vom Fundamentalismus dominiert und ihr Blick zielt einzig auf das Reform- und Anpassungserfordernis des Islam ab. Ein neues Islamverständnis muss sich nicht nur in der Akzeptanz von europäischen Universalismen wie der Menschenrechte und der Säkularisierung etc. beweisen, sondern diese in Lebenswelten soweit verinnerlichen, so dass koran- und schariagemäße Verhaltensregeln in der Diaspora verschwinden. Gegenwärtig sind all diese Erwartungen naive Wunschvorstellungen, der Euro-Islam ist nichts anderes als eine von diesen.²⁸³ Für die *Skeptiker des Notwendigkeitspostulats* muss zunächst eine einseitige Reformnot-

Politically Incorrect (www.pi-news.net) sind die euro-islamischen Ambitionen nichts anders als die Islamisierung Europas. Glasgow (2005, insb. S. 336) plädiert zwar für die Unterstützung der reform- und integrationswilligen Kräfte, kann allerdings vor seinem Argumentationshintergrund, dass die religiösen Quellen des Islam keine Aufklärung und gesellschaftliche Modernisierung erlauben würden, auch als Antagonist gelten.

282 Hierfür sind zu nennen: Balić 1994, 2001, Karić 2002, AlSayyad 2002, Leggewie 2002, Aydin u.a. 2003, Şen u.a. 2004, Steinbach 2008.

283 Vgl. Spuler-Stegemann, 2001, 2007, 2010. Für die Skepsis von Spuler-Stegemann reicht es bereits aus, wenn in einem Dokument oder in einer Erklärung auf den Koran oder die Scharia Bezug genommen wird, so etwa in ihren Antworten im Fragenkatalog des Bundestages (2010). Welche europäischen Prinzipien dadurch verletzt, verachtet oder verworfen werden, bleibt offen, genauso wie nachzufragen ist, ob die Gewalt und das Gewaltpotential eine unmittelbare und unvermeidliche Folge des Absolutismus der für ewig gehaltenen Scharia-Gesetze, d.h. selbst Universalien sind. Kuschel (2004)

wendigkeit des Islam in Frage gestellt und Universalismen *beider* Entitäten unter dem Gesichtspunkt der Versöhnlichkeit und Integrierbarkeit ins Visier genommen werden. Sie lehnen sich in erster Linie kritisch gegen die Vorschriften auf. Dadurch entsteht die Übereinkunft mit der verbandislamischen Position der europäischen Lebensweise und pragmatischen Anpassung. Wenn auch der Gedanke eines europäischen Islam sympathisch empfunden wird und grundsätzliche Zustimmung findet, werden dessen universalistische Entstehungsvoraussetzungen und -bedingungen von einem postmodernen Multikulturalismus ausgehend *kulturrelativistisch* anders verlagert und neu geordnet.²⁸⁴ Die Universalismusdebatte wird zwar aufgenommen, um die propagierte Notwendigkeit und Reichweite der islamischen Reformen kritisch ins Visier zu nehmen und der Reform- und Integrierfähigkeit der europäischen Universalismen gegenüber zu stellen. Somit wird die normative Asymmetrie in der Hierarchisierung der Universalismen durch exklusivistische Protagonisten eines europäischen Islam relativiert und zunächst ein Gleichgewicht in der Reformbedürftigkeit oder in Anpassungsleistungen sowie eine Symmetrie in Dialog- und Kommunikation geschaffen.²⁸⁵

Die implizierte Reformbedürftigkeit nimmt das Universalismusaxiom zum Ausgangspunkt. Die europäischen Werte, Normen oder Errungenschaften den islamischen gegenüberstellend und beide für unvereinbar und unversöhnlich erklärend stellt sich darin die Frage, ob überhaupt und inwiefern die aus den islamischen Hauptquellen Koran und Sunna abgeleiteten Normen und Urteile absolutistisch als ewige Gesetze und als Heilsversprechung über die Zeit und als unveränderliche Vorschriften mit globaler Geltung in der Zeit zu betrachten sind. Oder können sie nur als „Empfehlungen im Sinne einer göttlichen Rechtleitung“ verstanden werden, wie Spuler-Stegemann es formuliert?²⁸⁶ Die Bejahung dieser Frage löst weitere aus, die umgekehrt Europas Universalismus ins Visier nehmen: Macht es tatsächlich einen Unterschied und welchen, wenn die göttliche Recht-

und Schmithals (2006, 7007) können auch zu dieser Gruppe der Skeptiker zugeordnet werden.

284 Hierzu können zugeordnet werden: die sog. postmodernen Kulturrelativisten wie Ian Buruma, Timothy Garton Ash (vgl. hierfür Chervel und Seeliger 2007), H. Halm 2004, Steinbach 2005.

285 Jürgen Habermas ist analog zu seiner postsäkularen Öffnung mit seiner Diskurs- und Dialogbereitschaft mit den muslimischen Intellektuellen bekannt geworden und erntete dafür auch reichlich Kritik, mitunter vom Euro-Islam-Theoretiker Bassam Tibi. Ein Münchener Dialoggespräch zwischen Jürgen Habermas und Tariq Ramadan beschäftigte die Schlagzeilen der Tagespresse (vgl. Frankfurter Rundschau vom 24. Juni 2008, in abgedruckter Form Habermas u. a. 2010).

286 Vgl. Spuler-Stegemann 2010.

leitung als „Empfehlung“ aufgefasst wird anstelle absolutistischer Normgebung? Daran anschließend: Inwiefern sind „religiöse“ Empfehlungen im *aufgeklärten* und *säkularen* Umfeld Europas (noch) zulässig? Denn auch in dieser Form werden letzten Endes *religiöse* Begründungen geliefert, die keinen (diskursiven) Zugang zu einem aufklärungsfundamentalistischen Europaverständnis erhalten können.

Der katholische Theologe Joachim Valentin bekräftigt zum Schluss seines Artikels, in dem er die theologischen Hintergründe des aktuellen Diskurses über die Rationalität im Islam behandelt, die Notwendigkeit, dass die westlichen Intellektuellen umdenken, alternative, vor allem dialogorientierte Herangehensweisen zur unterkomplex argumentierenden und heillos agierenden Politik anbieten und dafür vom areligiösen Rationalitätsbegriff der französischen Aufklärung zumindest partiell Abschied nehmen müssten.²⁸⁷ Valentin argumentiert noch in den fast grenzenlosen Ufern des Rationalitätsbegriffs, der sich in einem integralistisch verhärteten Laizismus gegen jegliche Öffentlichkeit der Religion stellt. In einer pluralistisch-freiheitlichen Demokratie ist nicht die Religion und Religionsgemeinschaften sondern der integralistische Anspruch der Religiosität, der die Sphäre der Politik vereinnahmt und die religiösen Gebote und Verbote unmittelbar auf alle Lebensbereiche übertragen will, aus der politischen Sphäre verbannt.

Die „moderne Demokratie und eine sie tragende Zivilgesellschaft [setzen] also gerade nicht die Verdrängung der Religion aus der politischen Öffentlichkeit voraus. Der Anspruch der Religionsgemeinschaften auf Mitwirkung am gesellschaftlichen Leben und ihre Einmischung in politischen Debatten gehören vielmehr zur Normalität einer freiheitlichen politischen Ordnung. [...] Nicht die Verbindung von Religion und Politik als solche, sondern ein spezifischer *Modus* dieser Verbindung, nämlich der *Modus* der Unmittelbarkeit, stellt für die freiheitliche Demokratie in der Tat ein Problem dar.“²⁸⁸

Gerade aus diesem Grund ist die Umkehrung der Frage, die von unversöhnlichen Kritikern des Islam, von Gegnern eines europäischen Islam und von Skeptikern

287 Valentin 2005. Valentin sah eine innere Reform für einen wissenschafts-, menschenrechts- und demokratiefähigen Islam unvermeidlich, bei der die muslimischen Reformer sich zu einer fremden Tradition nicht bekehren lassen oder gar gewaltsam zu ihr bekehrt werden müssten, sondern ein dezidiertes Reformwillen vorausgesetzt, aus eigenen Quellen schöpfen und so zumindest theologisch zu einer eigenen Fassung der Moderne kommen könnten. Die Idee einer islameigenen Fassung der Moderne ist interessant aber in Anbetracht des Universalitätsanspruchs der westlichen Moderne ein weiteres Thema für sich.

288 Bielefeldt und Heitmeyer 1998, S. 13–14. Die demokratische Gewährung des öffentlichen Auftritts der Religion wird gerade in einem Band betont, dessen Gegenstand der (islamische) Fundamentalismus ist.

des *Möglichkeitspostulats* ausgeblendet wird, zwingend, um die Gegenüberstellung versachlichen und nachvollziehen zu können. Im Gegensatz zum Islam, dem durch den verschriftlichten Kanon des Korans und der Sunna ein verhältnismäßig überschaubarer Werte- und Normenkatalog zuzuschreiben leichter fällt, wenn man die Deutungs rivalitäten ausblendet, ist Europa gerade durch einen Pluralismus und eine Vielfalt der (nationalen und trans- oder supranationalen) Werte- und Normenkataloge gekennzeichnet. Daher ist die Frage mehr als berechtigt, was als *europakonform* und schützenswert gilt, nämlich Europa in seinem universalistischen Kern unveränderlicher Grundsätze ausmacht, deren Entsagung es in seinem Wesen nicht mehr erkennbar werden ließe?²⁸⁹ Unmittelbar gilt nachzufragen, inwiefern die europäische Aufklärung und welche darin implizierten Werte absolutistisch verstanden werden können und dürfen. Diese Frage markiert das dem Euro-Islam innewohnende Kernproblem, weil nämlich die Aufklärung und der Rationalismus als europäischer *modus vivendi* für bare Münze genommen und auf den Islamdiskurs übertragen werden. Ihre vielfach kombinierten Spielarten²⁹⁰ gehen oft verloren; gegenüber dem Islam wird die innereuropäische Pluralität zur Homogenität, ihre Misch- bzw. Multikultur zur Monokultur.

Der europäische Modus Vivendi in den Manifestationen der Aufklärung und des Rationalismus wäre vermutlich einfacher zu konzipieren, gäbe es nicht den Versuch religiokultureller Vereinnahmung Europas. In der Werte- und Leitkulturdebatte ist die apologetische Neigung seit gut über ein Jahrzehnt vermehrt im Umlauf, auf Europa als den Kontinent des christlich-abendländischen, christlich-aufklärerischen²⁹¹ oder christlich-jüdischen Erbes zu beharren.²⁹² Das religiös intendierte

289 Der Theologe und Philosoph Richard Schröder (2005) bspw. stellt die Frage *Europa, was ist das?*, arbeitet fünf Epochen seiner Identitätswandlungen heraus und beantwortet sie mit „Elementen und Motiven“, die die Europa einigende Identität markierten, von der griechischen Philosophie über die Scholastik, Renaissance, Reformationen und Revolutionen und Aufklärung bis zur Gegenwart letztlich in jener konstitutiven Summierung von Freiheit, Wahrheit, Vernunft und Verantwortung.

290 Vgl. hierfür Gehler und Vietta (Hg.) 2010.

291 Schröder 2005.

292 Der Zusatz „jüdisch“ ist neueren Datums und wurde – an klassischen Antijudaismus erinnernd – als „vollmundige Beschwörung einer jüdisch-christlichen Leitkultur“ und „politische Instrumentalisierung der Juden gegen den Islam“, daher als „banaler Philosemitismus“ angemahnt (Heinz 2011), als geschichtsblind und „Abgrenzungsmittel zum ganz und gar ‚bindestrichuntauglichen‘ Islam“, beargwöhnt (vgl. Chaudhry 2012), und als skandalös und missbräuchlich im Sinne des Kulturkampfes zurückgewiesen (vgl. Soboczynski 2010). Als die Leitkulturdebatte in Deutschland vor gut zehn Jahren entbrannte, war Wolfgang Huber (2004) in seiner Einschätzung der jüdisch-christlichen Tradition viel verhaltener und selbstkritischer (Stichworte: Schoa, „Theologie nach

Verständnis eines christlichen Europas macht die euro-islamische Fragestellung noch komplizierter. In diesem Falle stellt sich nicht nur die gleiche Frage, wie das Christentum mit den Normen, mit der Weltsicht und Wahrheitskonstruktion der Aufklärung und der Moderne umgehen mag. Trifft es zu, dass die universellen Wahrheitsansprüche des Christentums in der Moderne als überwunden gelten und wie geht das Europa der Aufklärung mit dem absolutistischen Heilsanspruch des Christentums als eine *Ultima Ratio* um? Können die Normen und Werte Europas noch Universalitätsanspruch erheben, wenn sie christlich geprägt sind? Die Bejahung dieser Frage bedeutet zwangsläufig eine weitere Erhärtung des Eurozentrismus. Die Leitkulturdebatte gerät allenfalls in ein Dilemma in der Aufforderung der Etablierung eines europäischen Islam. Es wird undurchschaubar, ob die Europäisierung des Islam entlang der historischen Erfahrung des Christentums eine Säkularisierung oder eine Inkulturation durch das Europa christlicher Prägung zu bedeuten hat.

Auf dem Fundament christlicher Theologie durch einen Vergleich mit dem Islam schließt Walter Schmithals beispielsweise einen Euro-Islam aus:

„Es ist der strenge Monotheismus, der eine Verbindung von authentischem Islam und offener Demokratie ausschließt. Dies zu bestreiten würde bedeuten, das trinitarische Gottesbild in den Islam zu verpflanzen, ein für Muslime abscheulicher Synkretismus. Deshalb ist es ein Gebot nüchterner Einsicht, die Hoffnung auf eine multikulturelle Gesellschaft nicht mit dem Traum eines Euro-Islams zu verbinden. Gewiss gibt es Euro-Muslime, die freilich im Kreis ihrer Glaubensbrüder oft argwöhnisch beobachtet werden; einen Euro-Islam kann es nicht geben.“²⁹³

Schmithals nüchterne Einsicht, die islamisch-monotheistischen und trinitarisch-christlichen Gottesbilder gegeneinander spielend auf die Demokratiefähigkeit dieser Religionen zu schließen, ist sicherlich mit Zurückhaltung zu begegnen, ebenso wie seine Konstatierung der christlich-abendländischen Ursprünge des

Auschwitz“) als die konservativen Parteipolitiker. Für die kulturelle und religiöse Prägung Europas war bei Huber die lange Geschichte des Islam in Europa (vgl. hierzu Schulze 2007) nicht erwähnenswert. Er wollte Athen, Rom und Jerusalem noch kennzeichnend sehen, um mit Jerusalem den theologischen Ursprung Christentums zu betonen sowie die Grundmotive der jüdisch-christlichen Überlieferung für die besondere Affinität der Kirchen für eine soziale Gesellschaft und einen sozialen Staat zu erklären. In der Überlieferung Athens vergas er immerhin nicht, die Rolle des mittelalterlichen Islam zu erwähnen. Die Rede von der christlichen Prägung Europas in einem exklusiven Monopolanspruch (i.e. die Gleichsetzung Europas mit Christentum) wies er als unbegründet zurück.

293 Schmithals 2006. Siehe auch ders. 2007, S.236. Schmithals schließt die Möglichkeit eines Euro-Islam nicht kategorisch aus, wenn er die Existenz von „Euro-Muslimen“ bejaht. Im Euro-Islam gehe allerdings die Authentizität des Islam verloren.

Individualismus in der Gegensatzung zur muslimischen Umma.²⁹⁴ Hinweise auf die Demokratieunfähigkeit der katholischen Kirche, der Vertretungsinstanz des trinitarischen Gottesbildes, sind reichlich, genauso ist die konfliktbeladene Trennlinie zwischen Staat und Kirche in der politischen Geschichte mehrfach dokumentiert. Obwohl die Anknüpfung der unantastbaren Menschenwürde, die der christlichen Vorstellung von Gotteskindschaft²⁹⁵ und Gottebenbildlichkeit des Menschen zu entnehmen wäre, an die Menschenrechte möglich war, konnte die Kirche lange Zeit die Verbindung der Menschenwürde mit der politisch-rechtlichen Gleichheit und einklagbaren Rechten nicht akzeptieren.²⁹⁶ Nach einer langen Phase der kritischen und ablehnenden Reaktion der christlichen Kirchen auf das Staatskirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts, in dem die Trennung des Staats von der Kirche ihre Fundamente erhielt, wurden die Wogen durch die Katholische Kirche erst mit der Erklärung *Dignitatis humanae* („Erklärung über die menschlichen Würde“) im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils in 1965 geglättet.²⁹⁷ Die Katholische Kirche verzichtet nun darauf, als wahre Religion beim Staat Vorrechte für sich zu beanspruchen, und erkennt die Religionsfreiheit des Einzelnen an.²⁹⁸

Der Vergleich der Gottesvorstellungen von Schmithals weist gleichwohl auf eine Kernfrage hin, die in der Version des europäischen Islam von Tariq Ramadan eine zentrale Rolle einnimmt. Bei Ramadan sind zwei Synkretismen zu erkennen; den einen will er bekämpfen, der zweite ist von ihm selbst geschaffen und schleicht sich in sein Konzept ein und droht es zu eliminieren. Er möchte die Vermischung

294 Vgl. Schmithals 2007, S.232. Die Selbstverständlichkeit der Annahme, dass die demokratische Gesellschaftsordnung sich in Übereinstimmung mit dessen Wurzeln im christlichen Abendland durchgesetzt hätte, die in den Ausführungen Schmithals durchschlängelt und sich nicht im christlichen Selbstverständnis, sondern erst in der Kontrastierung zum Islam begründet, muss sich zunächst gegen die gängige Demokratie- und Säkularisierungsliteratur behaupten. Die Apologetik Schmithals ist nicht geringer als diejenigen in muslimischen Bestrebungen, die in Schura das Urprinzip der Demokratie entdecken und dem Islam mehr Demokratiefähigkeit bescheinigen.

295 Siehe dafür Peter Müller, Gotteskindschaft, Juni 2010, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46743/>, abgerufen am 19.7.2012.

296 Vgl. Baranzke 2008.

297 Die ablehnende Haltung der Katholischen Kirche kann mitunter auf die schmerzhafteste Erfahrung während der Französischen Revolution zurückgeführt werden. Mit der Deklaration der Menschenrechte begann auch die Unterdrückung der Katholischen Kirche (vgl. Friederich 1993, S. 45–46). Siehe für eine kurze Darstellung der Zurückhaltung der Kirchen gegenüber Menschenrechtserklärungen Baranzke 2008, S. 40–45.

298 Vgl. Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*), in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (abgerufen am 19.7.2012).

islameigener Ideen mit sinnentleerten Philosophien des Westens, deren Entstehung er auf die von Schmithals betonte trinitarische Gottesvorstellung zurückführt, aufheben, um zu einem neuen bzw. reformierten System der islamischen Prinzipien zu kommen. Seine Reform macht hingegen den Weg für das frei, was er verhindern will. So allenfalls die vorläufige These, die zu diskutieren ist: Inwiefern gelingt es ihm, einen kohärenten Euro-Islam-Ansatz anzubieten, ohne sich in einen Synkretismus zu verwickeln? Ungeachtet ihrer möglichen Synkretismen kann Ramadans Unternehmung zu jenen theologischen Unternehmungen gezählt werden, die um christliche, islamische etc. Lösungen bemüht sind, um der Pluralität der Religionen und religiösen Universalitätsansprüche zu begegnen.²⁹⁹ Christliche Theologie versucht es ihrerseits z.B. den Vorbehalt gegen jede Art von Universalität, der selbstkritisch „die konkrete Wahrnehmung des unverzichtbaren Universalismus der christlichen Gottesrede sowohl in ihrer praktischen Gestalt als auch innerhalb einer theologischen Reflektion einfordert“, durch De- bzw. Rekonstruktionen der politischen Theologie der Theodizee aufzuheben, indem sie den „negative[n] Universalismus (des Leidens) durch den positiven Begriff universaler Gerechtigkeit“ näher zu qualifizieren versucht.³⁰⁰ Wenn auch der theologische Universalismus hierbei dem *materialen* Universalitätsprinzip verhaftet bleibt, in dem das Erlangen des Heils der Menschheit durch die eigene Religion als höchste Instanz möglich betrachtet wird, sind die Einflüsse des *formalen* prozeduralen Universalismus kommunikativer Vernunft in der Freiheits- und Gerechtigkeitssuche nicht auszuschließen.³⁰¹

Der weltanschauliche und politische Pluralismus, der dem Universalismus Europas zuzuzählen ist, gewährleistet die Existenz unterschiedlicher Heilsaussagen, lässt sie an öffentlichen Debatten teilhaben, bestreitet hingegen, dass dieser Anspruch die Lebenswelten in der Gesellschaft determiniert. Er hebt die Wahrheits- und Heilsansprüche nicht auf, sondern beschränkt ihre Geltungsdominanz, weshalb dem Kirchenrecht im Konkordanzsystem Deutschlands seine Geltungslegitimität gewährt ist. Ungeachtet des Geltungsbereichs eines Kirchenrechts und jenseits der demokratisch-strukturellen Einschränkung der politischen Geltungsdominanz bleibt ein großer Raum für Universalitätsansprüche, die als solche „material an sich“ bestehen bleiben können und werden. Um die Gefahr der dadurch (kollektive Befremdung durch Ausgrenzung des Anderen) entstehenden Ghettos und Paral-

299 Auf der islamischen Seite kann auf Versuche verwiesen werden, mit dem Rückgriff auf Koranstellen und auf Geschichte (Stichworte: *dimmī*/Schutzbefohlene, *Milletsystem*) Toleranz und friedliche Koexistenz islamimmanent zu konstruieren. Tariq Ramadan tat dies auch, wobei er neuerdings solche Verweise für kurzschlüssig hält.

300 Zeillinger 2002, S. 222 f. auch 125–129.

301 Vgl. ebd., S. 224–226.

lorgesellschaften zu verhindern, bleibt nichts anderes übrig als für eine formale Diskursethik zu plädieren.

2.2.2 Universalismus in Euro-Islam-Ansätzen

Das Vereinbarkeitspostulat ist im Hinblick auf die langen Modernisierungsdiskurse in der islamischen Welt nicht neu oder besonders originell. Ihre Bedeutung entsteht durch die neue historische Konstellation im euro-islamischen Kontext. Die vorliegenden Euro-Islam-Ansätze können als Versuche verstanden werden, die Verpflichtung zur muslimischen Bringschuld einzulösen, indem sie mitunter die eigene Geschichte neu lesen, Anregungen aus ihr schöpfen und den Islam im freiheitlichen Gemeinwesen neu definieren. Die Geschichte regt sie allerdings nicht auf gleicher Art und Weise an. Die Geschichtsdeutungen sind bekanntlich schwer zu objektivieren.³⁰² Die theoretischen Ergebnisse und Ableitungen für unsere Geschichtlichkeit, für die Praxis in unserer Lebenswirklichkeit und den Lebenswelten sind unterschiedlich, zum Teil grundverschieden und diametral. Eine gedankliche Konstruktion des Euro-Islam, die sich der Bringschuld verschreibt und Vereinbarkeitshypothese aufstellt, kann normativer Lehrsätze, Geltungsansprüche und Handlungsanleitungen für die Praxis nicht entbehren, weshalb die Geschichtsdeutung und der Gegenwartsbezug sich über die Diskurslinie entlang der Universalität und Historizität entfalten, in der der eigene Glaube, die eigene Religion und Identität aufbewahrt werden sollen. Betontermaßen möchten die Euro-Islam-Theoretiker mitnichten eine Selbstaufgabe entfachen. Der religiöse Bezug will darüber hinaus dem Islam – bei dem einen Autor weniger und bei dem anderen mehr – Elemente abgewinnen, die ihre Berechtigung und Geltung nicht einzig für die muslimische Identität und Lebenserfüllung beanspruchen. Die Beteiligung, gar die Korrektivfunktion der Religion in gesellschaftlichen Belangen und Prozessen sind auch in säkularen Demokratien nicht ausgeschlossen; diese sollen dem Islam und seiner *ethischen* Botschaft nicht versperrt bleiben.³⁰³ Die Begriffsbildung „Euro-Islam“ selbst deutet nicht nur auf eine Vereinbarkeit(smöglichkeit) hin, darüber hinaus

302 Vgl. Schöller 2000.

303 Vgl. Ucar 2008. Ucar diskutiert die Sachlage im Hinblick auf die Wertneutralität des Staates und die Deutsche Islam Konferenz. Ein Zwischenbericht der DIK-Beschlüsse begründete die Etablierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten damit, dass diese „sich am Diskurs über allgemeine gesellschaftspolitische Fragen beteiligen kann“ und sah „dies als eine für den Integrationsprozess besonders bedeutsame gesamtstaatliche Aufgabe“ an (Deutsche Islam Konferenz 2009). Der Bericht wurde durch die Pressemitteilung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) vom 25.06.2009 veröffentlicht

impliziert sie die Augenhöhe, auf der eine anfänglich wertneutrale Begegnung stattfinden soll. Der häufige Hinweis, dass zwischen Islam und Islamismus unterschieden werden muss,³⁰⁴ hält das vor- und werturteilsfreie Anfangsmoment fest.

Sei es als diktierte Bringschuld oder als selbstmotivierte Reformbestrebung, ließe sich der Euro-Islam-Diskurs in Anlehnung an Marco Schöller folgendermaßen verorten: Der Islam sucht sich seinen Platz in der nachaufklärerischen Polarität von Glaube (religiöse Sphäre) vs. Vernunft (weltliche Sphäre). Die Euro-Islam-Konzepte versuchen dem islamischen Glauben in der weltlichen (europäischen) Sphäre je nach Grenzen ihrer Vernunftkriterien einen Platz zu verschaffen, auch wenn der Versuch im Ergebnis – z.B. durch das kartesianische Rationalitätsaxiom von Tibi – das Gegenteil bewirkt und diesen Platz zu versperren beginnt. Demnach scheint eine Korrelation zu bestehen zwischen dem Verabsolutierungsgrad der rationalistischen (aufklärerischen, ethnozentrischen etc.) Vernunftkriterien und des unterstellten (von ihm kritisierten) „sinnfernen“ Denkmusters vom verabsolutierten islamischen Glauben.³⁰⁵ Die Gegenüberstellung und Versöhnung von Europa und Islam kann zwar in einem kultur- und religionssoziologischen oder einem theologischen Terrain voneinander getrennt stattfinden; diese Diskurszusammenhänge müssen schließlich für einen kohärenten Euro-Islam-Ansatz zusammengeschürt werden. Daraus folgend fragt die Kompatibilitätsprüfung nach dem unveränderlichen Absoluten und dem veränderlichen Partikularen. Der absolute Wahrheits- und daher Geltungsanspruch kennzeichnet den Bereich des unveränderlich Gültigen, der Universalität, der Übergeschichtlichkeit. Das in den elementaren Glaubensinhalten universalistisch Verstandene kann ethisch-moralische Grundsätze oder zusätzlich eine Gesellschaftsordnung sowie praktische Handlungsanleitungen umfassen, die über die Zeit und in der Zeit gelten sollen. Der operationalisierende Versuch, die Grenzen und Geltungsbereiche des Universalitätsanspruchs zu bestimmen, ist zugleich der zwangsläufige Versuch, das Partikulare in seiner sozialhistorischen Kontextualität zu entdecken und auszusondieren. Dieses Singulare, das historisch Besondere und Nicht-Generalisierbare, wenn es sich auch widerstandsfähig zeigt und wiederholt, gehört zum Bereich der Historizität, der Geschichtlichkeit, des Veränderlichen.

Das Historische kann in einer Gesellschaft, einer Zivilisation, einem Kulturkreis unter gegebenen zeitlichen oder räumlichen Kontextbedingungen, jenseits der Religion oder durch die Interaktion mit ihr, ja sogar in religiös intendierten Erschei-

(online: <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2009/06/dik.html>, abgerufen am 27.11.2012).

304 Z.B. Tibi 2009, *Euro-Islam*, S. 23, 33; 2007, *Die islamische Herausforderung*, S. 14.

305 Vgl. Schöller 2000, S. 20.

nungsformen entstanden und über die Generationen hinweg tradiert worden sein. Es gehört jedoch nicht zum essentiellen, elementaren, wesenhaften Kernbereich, dem der Universalanspruch zugestanden werden soll. Das Unterscheidungskriterium zwischen Universalität und Historizität des Islam wird somit zunächst an der theologisch bestimmten Geltungslegitimierung bzw. -rechtfertigung festgelegt. Aus der theologischen Definition der Historizität ergibt sich die erste Problematik der Grenzziehung, von der noch die Rede sein wird: Können wir neben der theologischen Universalität auch nicht von der anthropologisch-epistemologischen Universalität sprechen, die dem im theologischen Sinne Historisch-Partikularen, im kulturellen Sinne jedoch durch Tradierung Beständig-Gewordenen seine Geltungsberechtigung einräumt? Mit dieser Frage ist die Unterscheidung zwischen dem Transzendenten und Immanenten sowie zwischen Kultur und Religion angesprochen, über die wir zu der Kernproblematik in Euro-Islam-Konzepten gelangen; zu epistemologischen und theologischen Überschreitungen und zur dadurch verursachten Grenzziehungsproblematik zwischen den Universalitäten und Historizitäten. Die Frage wird von Bassam Tibi und Tariq Ramadan mit unterschiedlicher Akzentuierung thematisiert und es wird ständig implizit und explizit darauf Bezug genommen. Ihr wissenschaftlicher Hintergrund wird in der Universalismenfrage augenscheinlich. Bassam Tibi argumentiert aus der Sozialwissenschaft heraus, Tariq Ramadan ist hingegen theologisch bestrebt. Die Überspitzung der kulturellen oder religiösen Dimension führt bei beiden Konzepten zu einem dualistischen Gesamtbild und zu einer antagonistischen Konfliktlinie, obwohl beide andere Dimensionen nicht vernachlässigen wollen, gar die eindimensionale Betrachtung kritisieren.

Beide Euro-Islam-Denker operieren mit den Begriffen Universalismus, Universalität, Absolutismus sowie Historizität, Historisierung, Kontextualisierung, deren Grenzziehung vom Anfang bis zum Ende der argumentativen Diskurslinien ihre Euro-Islam-Konzepte kennzeichnet. Die Universalismen werden für weitere Aussagen und Argumente operationalisiert und den Konfliktanalysen sowie Lösungsangeboten zugrunde gelegt. Sie nehmen auf den deterministischen Universalanspruch nicht einzig als theologisches Konstrukt Bezug, sondern betrachten ihn auch als historisch wirkmächtig, d.h. politik- und handlungsanleitend und in die Geschichte eingreifend, thematisieren die (Un)Versöhnlichkeit der rivalisierenden Universalismen von Islam und Europa mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen und Teilergebnissen. Das geteilte Endergebnis bzw. die gemeinsame Zielsetzung ist die Auflösung der Unversöhnlichkeit durch einen Reform-Islam bzw. eine radikale Reform im Islam; der Weg dahin, d.h. der Reformpfad und die Zwischenergebnisse sind differenziert. Ihre Pfade und Teilergebnisse werden in den Abschnitten 3.1. und 3.2. diskutiert. Der Ausgangspunkt, nämlich die Reformnotwendigkeit, die den Weg zum Endergebnis „Euro-Islam“ einleitet, soll in diesem Teil zur Disposition

stehen. Der Anfangsverdacht besteht darin, dass die Euro-Islam-Vorstellungen sich gleich zu Beginn ihrer Konzipierung in einen Universalismusstreit begeben, der – jedenfalls nach unserem gegenwärtigen Kenntnisstand – nicht lösbar ist. Sie setzen zwangsläufig Axiome voraus, die seit Menschengedenken die Philosophie und Erkenntnistheorie beschäftigen und heute noch in der Pluralität der Theorien und Methoden zwiespältig und heftig diskutiert werden.

Es wurde bereits angesprochen, dass Bassam Tibi die Frage des Euro-Islam mit dem Zivilisationskonflikt in der Perspektive von zwei konkurrierenden Universalismen formuliert. Sowohl der Universalitätsanspruch des Islam als auch der daraus entstehende Konflikt und das (Un-)Versöhnlichkeitspostulat lassen sich fast in jeder seiner Veröffentlichungen und in seinen Interviews finden und reichlich zitieren.³⁰⁶ Sein Ansatz des Zivilisationskonflikts entstand in der Anlehnung an den und Auseinandersetzung mit dem von Huntington ausgelösten Diskurs des „Clash of Civilisations“. Der Zivilisationskonflikt ist nach Tibi in erster Linie weltanschaulich und globaler Natur und bestimmt die postbipolare Weltpolitik: „Heute gibt es zwar globale wirtschaftliche und politische Strukturen, doch keine damit korrespondierende Weltkultur, die universell gilt. Jede Zivilisation hat ihre eigenen Normen und Werte. Doch allein zwei Zivilisationen, nämlich die des Westens und die des Islam, beanspruchen für sich sowie für ihre Weltanschauung Universalität.“³⁰⁷ Die universalistische Zivilisation, verstanden in Kulturbegriffen, lässt sich bei ihm ohne Umschweife in die Politik übersetzen: „[...] a clash between two universalism is at work: Western universalism is penetrative while the Islamic one is defensive-cultural. To be sure, at issue are politicised universalisms. The Islamic one, in this case, assumes the shape of Islamism.“³⁰⁸ Tibi bringt die Vereinbarkeit u.a. dadurch zum Ausdruck, dass er sich gegen Huntingtons These vom Kulturkampf wendet und vom Konflikt anstelle vom Clash, Zusammenprall oder Kampf spricht und betont, dass ein Konflikt lösbar, ein Kampf dagegen Bestandteil

306 Bspw.: ders. 2009, *Euro-Islam*, S. 56, 112 f.; 2007, *Der Euro-Islam als Brücke*, S. 195 f.; 2007, *Die islamische Herausforderung*, S. 38, 57 f.; 2005, *Islam between Culture and Politics*; 2002, *Selig sind die Belogenen*.

307 Ders. 2009, *Euro-Islam*, S. 112. Tibi möchte diesen Zustand als „Gleichzeitigkeit von struktureller Globalisierung und kultureller Fragmentation“ beschreiben (ebd.), über den er sich an anderen Stellen (z.B. in *Islam between Culture and Politics*, 2005, Kapitel 4) ausführlicher äußert. Der Zivilisationskonflikt ist zwar nicht militärisch, er kann sich aber zu einem gewaltförmigen eskalieren, wie im islamistischen/djihadistischen Terrorismus (vgl. 2009, *Euro-Islam*, S. 113 und Kapitel IV).

308 Ders. 2005, *Islam between Culture and Politics*, S. 135.

einer Polarisierung sei.³⁰⁹ Sein Lösungsvorschlag für den globalen Konflikt ist eine „Cross-Cultural International Morality“ als Konsens über Basiswerte³¹⁰ und für den europäischen Raum der Euro-Islam. Der globale Zivilisationskonflikt hat eine maßgebende Auswirkung auf Europas Zukunft durch die Zuwanderung und auf den Diaspora-Islam.³¹¹ Seine Konzipierung des *weltanschaulichen* Zivilisationskonflikts, der auf die „Mittelmeergeschichte als eine von Kreuzzug und Dihad“, zurückgeführt wird, ist zwar der zentrale, betonte Ausgangspunkt, für den jedoch keine anderen Lösungsalternativen vorlägen als sein Euro-Islam, verstanden als euro-islamische Wertorientierung.³¹² Der von ihm neuerdings als Äquivalenz zur „europäischen Leitkultur“ bevorzugte Begriff der „euro-islamischen Asabiyya“ in seiner Auslegung von Ibn Ḥaldūn wird auch als die interzivilisatorische Brücke verstanden, die die Kluft zwischen der europäischen und islamischen Zivilisation überbrücken könne.

Tibis Problemanalyse des Diaspora-Islam in Europa beginnt in der Einleitung seines Euro-Islam-Buchs mit einer generalisierenden Festlegung, in der der globale Konflikt auf muslimische Migranten übertragen wird, nämlich

„dass Muslime, anders als andere Migranten, als *Muhadjirin* nach Europa kommen. [...] Im Islam hat *Hidjra* eine andere Bedeutung als bloß Migration, sie ist an die Verbreitung des Islam durch *Da'wa* [...] gebunden. Dem Koran nach ist dies eine *Farida*/Pflicht. Hierauf basiert die Weltanschauung eines islamischen, offensiven und missionarischen Universalismus. Muslime kommen ohne eine Reform des Islam mit dieser Weltanschauung nach Europa und geraten hierdurch in einen Konflikt mit Europas Modell einer westlichen Gesellschaft, das auf der kulturellen Moderne fußt. Das ist ein Wertekonflikt, der in diesem Buch als Zivilisationskonflikt bezeichnet wird. Dieser wird zunächst weltanschaulich ausgefochten, die Dihad-Gewalt kann nachfolgen und dies ist teilweise auch schon geschehen. Zu beachten ist jedoch, dass Islamisierung auch ohne Gewalt, d.h. schleichend und institutionell, stattfinden kann“.³¹³

309 Vgl. ders. 2009, *Euro-Islam*, S. 23; 2007, *Die islamische Herausforderung*, S. 11 f. Zu den wichtigsten Rezeptionspunkten gehört Tibis Vereinbarkeitspostulat (vgl. z.B. Gassner 2010, S. 40).

310 Ders. 2009, *Euro-Islam*, S. 113. Tibi hat sich mit seiner Vorstellung von einer internationalen Moralität „gegen die Huntingtonisierung des Zivilisationskonflikts“ gewehrt (ders. 1998, *Krieg der Zivilisationen*, Kapitel VII; siehe auch 2000, *Internationale Moralität*).

311 Vgl. ders. 2002, *Islamische Zuwanderung*, S. 29–73.

312 Vgl. ders. 2009, *Euro-Islam*, S. 26 f.; auch die zentrale These in *Die islamische Herausforderung* (2007), sowie in *Einladung in die islamische Geschichte* (2001).

313 Tibi 2009, *Euro-Islam*, S. 8. Vgl. auch S. 113. Auch früher hat Tibi sich ähnlich geäußert: 2001, *Einladung in die islamische Geschichte*, S. 10 oder 1998, *Europa ohne Identität?*, Kapitel 7 (Hidjra nach Europa: Islamische Präsenz in West-Europa), S. 201–222.

In Europa können die Versöhnung und eine erfolgversprechende Lösung sowie die Abwehr der ansonsten fortschreitenden Islamisierung Europas „aber nur darin bestehen, den Islam von seinem universalistischen Absolutheitsanspruch zu befreien und ihn an die pluralistische europäische Moderne anzupassen.“³¹⁴ Das gegenteilige Szenario muss dementsprechend düster ausfallen: „Erweist sich eine Vereinbarkeit von Islam und Laizismus als unmöglich, dann sieht es schwarz für das Europa des 21. Jahrhunderts aus.“³¹⁵ Diese zentrale Aussage zieht sich in allen Publikationen von Tibi als den unzweifelhaften und unbestreitbaren roten Faden durch.

Die enorm problematische Festlegung des motivationalen Migrationshintergrunds wird in späteren Kapiteln zur Diskussion stehen, wenn die Euro-Islam-Konzepte themenspezifisch analysiert werden. Hier interessiert uns die proklamierte Grundbasis des Zivilisationskonflikts: die universalistische Weltanschauung bzw. der zu einer Weltanschauung deklarierte Universalismus, den wir als den *weltanschaulichen Universalismus* bezeichnen können. Die ziemlich plakative Bezeichnung des *islamischen Universalismus* muss jedoch anfangs von der bewertenden Postulierung als „Weltanschauung“ befreit und als Untersuchungsgegenstand objektiviert werden. Tibi selbst deutet es an, indem er danach fragt, was „der Islam“ ist, und proklamiert einen „Kern-Islam“: Der Islam sei

„kulturell und religiös vielfältig, stets wandelbar und flexibel [...]. Dennoch hat der Islam einen essentiellen weltanschaulichen und doktrinären Kern, der allerdings unterschiedlich gedeutet werden kann. Um zu verstehen, wie aus bestimmten Interpretationen des Islam eine Herausforderung mit dem Anspruch auf Islamisierung hervortreten kann, muss man in einem ersten Schritt erklären, was der Islam ist. Dieser Schritt ist auch deshalb wichtig, weil er hilft, die Möglichkeiten der Europäisierung zu eruieren. Zwar gibt es keinen einheitlichen, ‚monolithischen Islam‘, aber dennoch besteht trotz aller Vielfalt ein Kern-Islam. Für die Agenda, einen europakompatiblen, offenen Islam im Rahmen einer Religionsreform zu begründen, muss man im genannten ersten Schritt feststellen, was der Kern-Islam ist und welche Umgangsformen mit ihm möglich sind.“³¹⁶

314 Tibi 2002, *Selig sind die Belogenen*.

315 Tibi 2007, *Die islamische Herausforderung*, S. 94. In seiner Zurückweisung der Prognose von Bernard Lewis (S. 39), der in statistischen Migrantenzahlen eine Islamisierung Europas sah, macht Tibi seinen Einwand davon abhängig, welchen Islam die Migranten mit sich bringen und welcher Islam im Europa des 21. Jahrhunderts dominieren wird.

316 Tibi 2009, *Euro-Islam*, S. 42 f. Das Wort „weltanschaulich“ im Zitat taucht nicht im Sinne des Islamismus, sondern als Charakteristikum dieses Kern-Islam auf, weil der Islam als ein *kulturelles* System verstanden wird. Unabhängig von der Politisierung der Religion und dem Islamismus wird den grundlegenden Dogmen des Islam auch der Anspruch zugeschrieben, „eine abschließende Offenbarung mit universeller Geltung zu sein. Somit beansprucht der Islam in seinem Universalismus, die einzig wahre

In der zuerst zitierten Passage wird der konkrete Bezug auf den Universalismus noch nicht deutlich. Vor allem ist es noch unkenntlich, unter welchen Bedingungen die von ihm als koranische Pflicht angesehene *da'wa* zur Weltanschauung eines islamischen Universalismus wird. Im zweiten Zitat wird die Intention erkennbar, zwischen der Heterogenität und Homogenität im Islam zu unterscheiden und dadurch das Grenzziehungsproblem zwischen dem Partikularen und dem Universalen zu vollziehen. Diese Zitate dürften ausreichen, den ambivalenten Gebrauch des Begriffs *Universalismus* in unterschiedlichen Zusammenhängen anzudeuten. Sie lassen vermuten, dass er theologische, epistemologische, zivilisatorische und weltanschauliche Bedeutungen gewinnt.

Dem vorrangig kulturtheoretisch angelegten Ansatz von Tibi steht Ramadans theologisch operierender Ansatz gegenüber. Das Universum des Islam ist Ramadans Referenzrahmen, dies auch für die Konstruktion des Muslimseins in Europa.³¹⁷ Zwei Universen, die des Islam und die des Westens, standen in der historischen Rivalität und werden der Dreh- und Angelpunkt seines Bestimmungsversuchs der Universalismen.³¹⁸ Es ist in zweifacher Hinsicht angelegt: die erste Richtung ist eine eindeutig theologisch geführte Ontologiediskussion über die fundamentalen Prinzipien des Islam, die zweite betrifft die Epistemologie sowie die Methoden der islamischen Wissenschaften. Im ontologisch-theologischen Bereich sucht Ramadan den absoluten Sinngehalt des Glaubens, die Begegnung mit dem Universalen, dem Transzendenten,³¹⁹ mit dem ersten ontologischen Prinzip. Das ist „The Transcendent and His Names“³²⁰. Weitere, ethische und praktische Prinzipien sollen mit Bezug auf die Komplexität der Welt und Kontextualität ausgearbeitet werden; diese müssen aber zwingend mit dem ersten Prinzip im Einklang stehen. Diesen Bereich möchte

Religion zu sein, sowie die Absolutheit seiner Mission für die gesamte Menschheit“ (ebd., S. 149). Allenfalls wird ein essentieller, weltanschaulicher und/oder doktrinärer Kern des Islam unabhängig und einer Politisierung vorausgehend postuliert.

317 Ursprünglich wird das Universum des Islam in *Der Islam und der Westen* (2000) „an den Ufern der Transzendenz“ (S. 45 ff.) oder in Bezug auf Werte und Ziele (S. 243 ff.) beschrieben. Diese werden später auf das *Muslimsein in Europa* (2001) übertragen. Das Referenzuniversum wird in späteren Werken wiederholt aufgenommen und behandelt etwa in 2004, *Western Muslims*, Teil I, S. 9–112 und 2009, *Radikale Reform*, Teil I, Kapitel 1, S. 19–39.

318 Die ideengeschichtliche Differenz und Rivalität wird ausführlich in *Der Islam und der Westen* (2000, S. 243–275 und in Bezug auf den Krieg der Zivilisationen S. 315–349) diskutiert.

319 So etwa in *Der Islam und der Westen* (2000, 1. Teil: An den Ufern der Transzendenz, S. 45–68, oder im 3. Teil über Werte und Ziele), S. 243–314; sowie in *Western Muslims* (2004, Teil I) und in *Radikale Reform* (2009, Teil I, Kap. 1)

320 2004, *Western Muslims*, S. 11.

ich als den theologisch-ontologischen Universalismus bezeichnen und weiter unten noch begründen. Ramadan selbst lehnt den Theologiebegriff ab, wenngleich er einen durch und durch (fundamental)theologischen und philosophischen Diskurs führt. Sein epistemologischer Diskurs ist durch den Versuch bestimmt, sich den Vernunftargumenten des Rationalismus und der Empirie anzuschließen, wobei der methodologische Bereich, der aus der islamischen Normenlehre und Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) besteht, den Deutungsrahmen der Ratio und Empirie festlegt.

Der islamische Universalismus manifestiert sich bei Ramadan in der Hervorhebung des *einen* Islam, äquivalent zum Kern-Islam bei Tibi, durch fundamentale Prinzipien und durch seine Differenzierung in kultureller Pluralität:

“Whether they are Western or Eastern, the Muslims of the world refer to a universe of meaning elaborated and constructed around a certain number of fundamental principles. Above and beyond the diversity of their national cultures, the essence of their faith, their identity, their being in the world, is the same; they define themselves on the basis of points of reference that explain their sense of belonging to the same community of faith and at the same time, more profoundly, root them in the universe of Islam. The often complex connection between the common principles and the diverse ways of life that one quickly notices if one visits the Muslim countries of Black Africa, North Africa, or Asia has led some orientalist and sociologists to speak of various ‘Islams’ to take account of this plurality of cultures. Only an in-depth study of the sources and the Islamic sciences can enable us to understand how, across various geographical areas, the oneness of the points of reference and the diversity of their lived manifestations become concrete and overlap. There is one Islam, and the fundamental principles that define it are those to which all Muslims adhere, even though there may be, clothed in Islamic principles, an important margin allowed for evolution, transformation, and adaptation to various social and cultural environments.”³²¹

Die Grenzziehung zwischen der Diversität und Einheit und dem Veränderlichen und Unveränderlichen wird von Ramadan immer wieder thematisiert und mit den Begriffen des Universellen und Historischen bzw. der Universalität und Historizität in derselben Bedeutung ausgedrückt. In einem ersten Vergleich mit Tibis *islamologischer* Herangehensweise an die Universalismusfrage wird es augenscheinlich, dass Ramadan die Kategorien der Universalitätsbestimmung bzw. der Grenzziehung (theologische, epistemologische, sozialhistorische und ideologische) im Lichte einer theologischen Rahmenordnung zur Geltung bringt, wohingegen die ranghöchste Kategorie bei Tibi epistemologisch-rationalistisch bestimmt ist. Dies ist die wichtigste kategoriale oder paradigmatische Unterscheidung zwischen beiden Euro-Islam-Konzepten. Der Rangordnung entsprechend entsteht die Hierarchisierung der

321 Ebd., S. 9.

Universalismen, die die letzte Begründung für den absoluten Gültigkeitsanspruch liefert: Die Epistemologie von Tibi nimmt den europäischen Rationalismus und seine Errungenschaften zur bestimmenden Kategorie, wohingegen Ramadans Theologie die höheren Ziele der zweifachen Offenbarung als Determinante sieht. Damit verbunden ist eine weitere Differenz ihrer Herangehensweise festzumachen: Während Ramadan die universelle Geltung und damit verbunden die muslimische Identität von innen heraus als Selbstzuschreibung zu bestimmen versucht, ist Tibis Versuch eine Reflektierung in umgekehrter Richtung und wirkt wie eine Außenwahrnehmung und Fremdzuschreibung. Die islamtheologischen Quellen sind für Ramadan ausschlaggebend, während Tibi die sozialwissenschaftliche Literatur bevorzugt. Diese Präferenz ist nicht einzig ihren Kompetenzgebieten, in denen sie geschult und besser bewandert sind, zu verdanken, sondern auch ihren theoretischen und methodologischen Standpunkten.

2.3 Dauerspannung: Grenzziehungen von Universalität und Historizität

Die obige einführende Aufnahme des Universalismusbezugs in beiden Ansätzen sollte die Relevanz des Themas und die Notwendigkeit einer kategorischen Auffassung der Universalismen offenlegen. Die historische Geltungsplausibilität des Religiösen eröffnet die doppelseitige Perspektive, in der die symmetrische und asymmetrische Anordnung zwischen Universalität und Historizität zum entscheidenden Disput wird, der sich dem erkenntnistheoretischen Dauerthema der Vorrangigkeit von der Theorie oder Empirie in der systematischen Philosophie und in den Sozialwissenschaften ähnelt. Die Theologie will und kann auf einen universalistischen Wahrheits- und daher den Geltungsanspruch religiöser Werte und Normen nicht verzichten, wird aber genötigt, diese zu überdenken und gegenüber der historischen Faktizität Abstriche zu machen. Dadurch wird die Geschichtsdeutung, mit anderen Worten die Wahrnehmung der Realität, zum entscheidenden Kriterium.

Um diesen Diskurs nachverfolgen zu können, sollen im diesem Abschnitt zunächst Begrifflichkeiten, Universalität und Universalismus, ihre Äquivalenzen und Antonyme, wie sie in dieser Arbeit Verwendung finden sollen, diskutiert werden. In den Arbeiten von Tibi und Ramadan werden unterschiedliche Begriffe mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung verwendet, um den diskutierten Sachverhalt wiederzugeben. Zu diesen Begriffen gehören Universalismus, Universalität, fundamentale Prinzipien, das Unveränderliche, höhere Ziele, Absolutismus und als Gegenwörter vor allem Partikularismus/Partikularität, Relativismus/Relativität, das Veränder-

liche, Kontextualität, Kontextualisierung sowie Historizität und Historisierung. Die Begriffe der Universalisierung und Historisierung finden Gebrauch, um einen epistemologischen, methodischen oder weltanschaulichen Vorgang auszudrücken. Anschließend wird eine Kategorisierung unter den Universalismen vorgenommen, um unterschiedliche Gebrauchszusammenhänge besser nachvollziehen, vor allem aber den epistemologischen Aufbau der Theoriegebäude analysieren zu können.

2.3.1 Universalismus / Universalität

Nach gängiger Auffassung bedeutet Universalität „von Zeit und/oder Ort unabhängig“ und steht für die Eigenschaft von Werten, Normen, Prinzipien, Ideen, Aussagen an der Spitze einer Sinn-, Bedeutungs- und Geltungshierarchie. Der Universalismus ist demnach die ganzheitliche Betrachtungsweise und drückt den Geltungsanspruch für alle Zeiten und für alle Orte aus. Der Begriff der Universalität wird im allgemeinen wissenschaftlichen Sprachgebrauch im Sinne von räumlicher und zeitlicher Beständigkeit und Generalisierbarkeit bzw. (all)umfassendem Charakter des Wissens und der wissenschaftlichen Aussagen gebraucht. Dementsprechend wird der Universalismus im Lexikon der Politik definiert als „philosophische, theologische, anthropologische, kulturelle, ethische und politische Theorien, die nicht exklusiv sind, sondern für alle Menschen Gültigkeit beanspruchen“.³²²

Die Universalität und der Universalismus bekommen in den einzelnen Disziplinen ihren fachspezifischen Gehalt. In der Rechtswissenschaft werden sie im Sinne der globalen Gültigkeit von Rechtsverhältnissen verwendet, wobei hier die räumliche Dimension hervortritt.³²³ In der Wirtschaftswissenschaft steht der Universalismus in der Tradition einer Denkschule, die den Universalismus im Sinne organischer Ganzheiten definiert.³²⁴ Die Religionswissenschaft nimmt mit diesen Begriffen (kritisch) Bezug auf das geglaubte höhere Wesen, auf die übernatürliche Metawirklichkeit oder Supranatur und erforscht die Kontingenzauffassungen einer

322 Weiß 1998, S. 661.

323 Vgl. dazu Dudy 2002.

324 Nach Gablers Wirtschaftslexikon steht der Universalismus in der Ökonomie für eine von dem österreichischen Nationalökonom Othmar Spann (1878–1950) vertretene soziologische und nationalökonomische Richtung. Im Gefolge dessen erklärt der Universalismus „das Individuum lediglich als Glied der Gesellschaft als sinnvoll existent“ (vgl. Springer Gabler Verlag (Hg.), Gabler Wirtschaftslexikon, Stichwort: Universalismus, online in: <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/150411/universalismus-v3.html>, abgerufen am 21.2.2012). Siehe zur Kritik an Spanns Universalismus Baumann 2001, S. 62 ff.

Religion von der Welt, des Lebens, des Heils/Unheils sowie die Offenheit und/oder Ausschließlichkeit für jeden, unabhängig von ethnischer, kultureller, regionaler Herkunft.³²⁵ In der Philosophie gilt eine Theorie, ein Satz oder eine Anschauung als universalistisch, welche(r) die Vielfalt oder die Erscheinungen der Wirklichkeit des Ganzen auf eine Kausalität, ein einzelnes Prinzip oder Ordnungsgesetz zurückführt. In der (philosophischen) Ethik können Universalität und Universalismus die Existenz allgemein gültiger ethischer Prinzipien, die von Zeit und Raum unabhängige Allgemeingültigkeit von Moral- und/oder Sittenbegriffen, von Werten und/oder Normen oder kulturellen Überzeugungen ausdrücken.³²⁶ In der Theologie weist der Universalismus auf die Verfasstheit der religiösen Überzeugungen, die sich auf „materiale Gehalte religiöser Traditionen“ beziehen und einen universellen Geltungsanspruch erheben, „weil sich Religionen auf einen so genannten, ‚letzten Gedanken‘ gründen und dabei einen Vorschlag zur Lebensdeutung machen, die sich zum einen auf das Leben als Ganzes bezieht und zum anderen auf das Leben jedes einzelnen menschlichen Daseins“.³²⁷

Der Universalismus kann sich in den Theologien einzelner Religionen stets auf die Universalität einer jeden Religion und ihrer eigenen Offenbarung beruhen oder in der philosophischen Theologie ein Offenbarungsuniversalismus bedeuten, der stetig und überall stattfindet und in dem eine „Logostheologie“ gegenüber der Universalität einzelner Religionen eine höhere Geltung erlangt.³²⁸ Hier hebt der Universalismus im ontologischen Sinne (*ontologischer Universalismus*) das Allgemeine des „Logos“, des „Göttlichen“ gegen das geschichtlich Besondere hervor. Die stetige Offenbarung sagt allerdings noch nichts über die temporale Determiniertheit des dem Schöpfer nächsten Seienden, der Welt und des Geschichtsverlaufs. Die Prädestination aller Weltwirklichkeit wird hierbei zu einem wesenhaften Universalismusproblem der monotheistischen Religionen. Der Universalismus in der christlichen Theologie wird definiert zum Einen als Vorrang des Allgemeinen und Ganzen gegenüber dem Besonderen und Einzelnen und zum Zweiten als den

325 Vgl. Waardenburg 1986, S. 18 ff.

326 Baumann weist auf die Bandbreite der Bestimmungen hin (vgl. ders., 2001, S. 73 ff.). Siehe zur Universalisierbarkeit von Werten und Normen Loudon 2008. Besonders ausgeprägt ist der Universalismus in der holistischen Ethik von Ludwig Siep, der die Konzeption einer guten Welt durch eine *konkrete* Ethik aus einer „Hermeneutik evaluativer Welt- und Selbstverständnisse“ (historische Werterfahrungen, Wertüberzeugungen, moralische und rechtliche Einsichten intra- und interkultureller Art) zur Aufgabe der Ethik machen möchte (vgl. Merker 2008, S. 135 f.).

327 Wendel 2010, S. 168.

328 Vgl. hierzu und zu einer kategorialen Unterscheidung von Universalismus und Universalität Peters 1977, S. 19–24.

die ganze Menschheit umfassenden Heilswillen Gottes. Nach der calvinistischen Lehre kann die Prädestination als das christlich-theologische Konzept verstanden werden, wonach Gott von Anfang an das Schicksal des Universums und aller Menschen vorherbestimmt hat, in dem die Heilsversprechung nicht allen Menschen zuteilwird, weshalb das Theodizeeproblem entsteht und darin sich der Universalismus-Partikularismus-Streit auf tut.³²⁹

Der Islam ist ebenso von Ähnlichem wie dem Theodizeeproblem, das sich im Islam jedoch mehr durch Gottes Allmacht und Gerechtigkeit ausdrückt, betroffen und begegnet dem Offenbarungsuniversalismus und der darin manifestierten Vorherbestimmtheit mit divergierenden Positionen.³³⁰ Sie kann verstanden werden als ein unmittelbarer Eingriff in die/der Zeit und in den/im Raum, somit als eine stetige Kausalitätsbeziehung in der Geschichte bzw. als eine fortwährende Schöpfungsgeschichte, oder aber als eine Prädetermination der Gesetzmäßigkeiten, wie diese im islamischen Verständnis vom *fiṭra* (Beschaffenheit bzw. natürliche Veranlagung im Sinne eines Urbunds/Urvertrags oder in einer Urgewährung/Ur-Identität) zum Ausdruck kommt.³³¹ Der essentielle Eingriff ist demnach der

329 Universalismus und Partikularismus werden in der christlichen Theologie gegenübergestellt, etwa in Form des Heilsuniversalismus gegenüber einem Prädestinationspartikularismus, wobei die Disjunktion „universal-partikular“ nicht eindeutig zu bestimmen wäre und in einer Antinomie nicht aufgehen könne (vgl. dazu Auer 1968). Theologische Diskussionen über die Prädestinationslehre im Christentum befassen sich mit dem Verhältnis von Gottes Allmacht zum freien Willen des Menschen, zum Ursprung des Bösen und des Leids/Heils und der Beziehung zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gnade (vgl. dazu und auch zu parallelen Diskussionen im Islam Renz u.a. (Hg.) 2008). Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der theologisch vollzogene Universalismus und die entstehenden theologischen Streitpunkte (Theodizeeproblem, Willensfreiheit des Menschen etc.) durch die Historisierung bzw. Kulturalisierung der Religion eine ganz andere Wirkungsgeschichte gerade im Gefolge des Calvinismus aufzeigen. Die Schriften von Max Weber und Ernst Troeltsch sind in diesem Kontext bekannt (vgl. Fischer 2006). Zur Kulturalisierung der Religion und die Geltungsfrage der religiösen Apriori bei Troeltsch und Tillich siehe Harant 2008.

330 Siehe für den islamischen Grundlagendiskurs Özsoy 1994; vgl. zu einer christlich-islamischen Theologiediskussion über Theodizeeproblem Renz u.a. (Hg.) 2008; darin insbesondere den vergleichenden Beitrag von Schreiner (S. 49–63) sowie Özsoy für die islamische Antwort auf die Theodizeeproblematik aus der Sicht eines koranischen Offenbarungsuniversalismus (S. 199–211).

331 Vgl. Özsoy 1994 S. 23, 92. Die *Fiṭra*-Auslegung von Tariq Ramadan wird uns in 2.5.1. weiter beschäftigen. Nach koranischer Auffassung geht dieses Verständnis von der Kernaussage der Einheit und Einzigkeit Gottes aus und sieht in der Urform des erschaffenen Menschen den Urinstinkt/die urinnerliche Gläubigkeit, sich dem einzigen Herrn vertrauensvoll und gehorsam zuwenden zu wollen. Diese Urform geht allen besonderen Religionen und Religionsgemeinschaften in der Geschichte vor. Trotz der

Ureingriff am Anfang von Zeit und Raum. Der zweite Bedeutungskontext eines ontologischen Universalismus im Sinne der Logostheologie wird in manchen Operationalisierungen mit dem Begriff der Übergeschichtlichkeit wiedergegeben.³³² Die teleologische Bedeutung des Ausdrucks „über die Geschichte“ behält die Kausalitätssetzung in jener Form, dass aus der Sicht des Menschen und des Weltlich-Materiellen auf das Übergeschichtliche kausal nicht eingewirkt werden kann, aber umgekehrt in der Form einer Urgesetzmäßigkeit der Schöpfung und Geschichte von der Kausalität ausgegangen werden kann. Das ontologisch Übergeschichtliche ist nicht nur unabhängig von Zeit und Raum, sondern „zeit- und raumlos“, übertragen auf den Schöpfer: Er erschafft Zeit und Raum. Er erschuf aber auch die Vernunft und übertrug ihr die Gabe, seinen Schöpfer und seine Urgesetzmäßigkeit zu erkennen und diesen zu folgen. Die Fähigkeit und die Aufgabe der Vernunft ist bereits determiniert.³³³ Auch in diesem Verständnis ist es letztlich nicht eindeutig geklärt, ob das anfängliche und einmalige Prädeterminationspostulat aufrechterhalten und das Theodizeeproblem aufgelöst werden kann. Denn der Eingriff des Schöpfers erfolgt zwar nicht unmittelbar in Raum und Zeit, aber er ist stetig als Gesetzmäßigkeiten der Geschichte existent, im Guten und im Bösen und in der Fähigkeit der Vernunft, diese zu erkennen und sich danach zu richten (und richten zu müssen).³³⁴ Die (Prä)Determination wird somit in der Geschichte

einheitlichen Annahme von der Universalität dieser Ur-Beschaffenheit des Menschen gehen ihre Konzeptionen in der Frage auseinander, wie die Ur-Gewährung sich in der Geschichte „verdinglicht“ bzw. „verweltlicht“.

332 Vgl. Özsoy 2004, S.67–81. Siehe für die koranhermeneutischen Neuansätze in der Türkei im diesem Kontext Körner 2006.

333 Diese Sichtweise scheint bei Tariq Ramadan deutlich hervorzutreten und soll im Kapitel 3.2.2. diskutiert werden.

334 Özsoy hält den Geschichtsverlauf im Gegensatz zum organischen Geschichtsverständnis aus islamtheologischer Sicht für nicht determiniert und vorhersagbar, betont jedoch das koranische Verständnis als deterministisches Prinzip, dass das Gute über das Abscheuliche, das Nützliche über das Gefährliche, die Wahrheit über den Aberglauben obsiegen wird. Dieses Prinzip impliziere allerdings keinen ständigen positiven Fortschritt, wie A. Comte es konstatierte (vgl. ders. 1994, S. 154–155). Auch wenn der Richtung der temporalen Geschichtsentwicklung keine Determination vorliegt, kann jedoch m. E. dies keine völlige Befreiung der Geschichte von der Determination bedeuten, weil letztlich das Wesen von Gut und Böse, ihr Widerstreit in ihrer universellen Natur als solche und letztlich die determinierte Kausalität des Obsiegens des Guten als Gesetze der Natur und der Geschichte (*sunnat Allāh*) als vorbestimmt gelten müssen. Die Determination ist als Prädetermination dem Anfang der Schöpfungsgeschichte vorgelagert und ist in der Geschichte als Prinzip beständig. Es muss andererseits betont werden, dass dies keine theologische Erklärungsnot ist, sondern ebenso ein philosophisches Problem, das sich im sog. Universalienstreit niederschlägt.

lebendig, ob nun die Vernunft das Gute erkennt oder sich dem Bösen zuwendet. Die universelle Beschaffenheit der Vernunft in ihrer Fähigkeit, das universelle Gute zu erkennen, wird in der theologisch bestimmten normativ-ethischen Vorgabe, sich an dem erkannten und noch zu erkennenden Guten zu orientieren, teleologisch, weil Handlungen oder überhaupt Entwicklungsprozesse an prädeterminierten Ur-Zwecken orientiert sind und durchgängig zweckmäßig ablaufen.

Trotz der Determiniertheit durch die göttlichen Prinzipien und des im ersten Schöpfungsprimat vorfindlichen essentialistischen Geschichtsverständnisses (der Universalismus von *sunnat Allāh*) hat diese theologische Sicht folgenreiche Konsequenzen in der Konzipierung der Welt, der Geschichte und des Menschen sowie des menschlichen Handelns. Entscheidend ist, dass die Verantwortung des Menschen für seine Entscheidungen und Handlungen auf seine Vernunft verlagert und vom die eigene Verantwortung verkennenden Aberglauben – „Gott wird richten, man muss nur seine Gesetze im Text befolgen und ihn um Hilfe bitten“ – befreit wird. Der Mensch, das menschliche Handeln und die Fähigkeit seiner Vernunft werden zum zentralen Faktor für den geschichtlichen Prozess.³³⁵ Zusammenfassend kann von der Verlagerung des Universalismus gesprochen werden. Der absolute Wahrheitsanspruch resultiert aus der prähistorischen Schöpfungsintention Gottes, der sich in der sozialhistorischen Weltgeschichte über universelle, durchweg ethisch verstandene Prinzipien aufrechterhält, wobei der Mensch sich dessen nie sicher sein kann, diese Prinzipien in seiner Gegenwart *wahrheitsgemäß* verstanden zu haben. Aus dieser strukturellen Unsicherheit, aber auch Gewissheit geht hervor, dass die universellen Prinzipien, die die Vernunft ständig nach ihrem Wahrheitsgehalt abfragen muss, keine Grundlage eines absolutistischen Wahrheits- und Geltungsanspruchs in der Gegenwärtigkeit sein dürfen. Die zeitgeschichtliche Offenbarung hat die Funktion, den Menschen gelegentlich an den Universalismus der Uroffenbarung, im Kern an die Existenz und Essentialität Gottes, zu erinnern, weil die Vernunft die metaphysische Dimension der Geschichte im Gegensatz zur materiellen Welt nicht begreifen kann.³³⁶

Diese stark ontologisierende Lesart ist zugleich eine Absage an orthodoxe oder literalistische Deutungen und an den politischen Aktionismus, bei denen der offenbarte Universalismus, so wie er sich im Text niederschlägt, zum wortgetreuen

335 Vgl. Özsoy 1994, S. 159 ff., 2006 und 2008. Damit ist die Geschichte von Gottes Anwesenheit nicht befreit oder Er wird nicht tatenlos, sondern Er wird durch seine Prädestination der Gesetzmäßigkeiten der Natur und Geschichte zeit- und raumlos allgegenwärtig: „Er ist jedoch in jeden natürlichen und geschichtlichen Prozess involviert, so dass Er weder in die Natur noch in die Geschichte einzugreifen braucht“ (ders. 2008, S. 207).

336 Vgl. Özsoy 1994, S. 89.

Geltungsuniversalismus umgemünzt wird. Der ontologische Offenbarungsuniversalismus wird darin zu einem sozialhistorischen Universalismus, indem der Mensch sich nicht einzig um die Erfüllung seiner eigenen Verantwortung bemüht, sondern sich dazu aufgerufen fühlt, den ihm übertragenen göttlichen Auftrag (christliche Mission oder islamische *da'wa* und *tablīg*) in die sozialhistorische Weltwirklichkeit der Menschheit hineinragen zu müssen, um das Heil, die Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit Gottes auf Erden verwirklichen zu können.³³⁷ Dem islamischen Glauben ist die Offenbarungs- und Prophetenkette inhärent. In der Frage, wo die Verlagerung des ontologischen Ursprungs des Universalismus auf den verweltlichten Universalismus stattfindet, gehen manche muslimischen Theologen noch einen Schritt weiter, indem sie dem Offenbarungsuniversalismus in seiner Urform die einheitliche universelle Religion Gottes (*ad-dīn*) zugrunde legen und sie gegenüber jenen zeitgeschichtlichen Offenbarungen durch Propheten als statisch und unveränderlich betrachten.³³⁸ In einzelnen Offenbarungen der Kette äußert sich die Scharia (*šarī'a*, der Weg zu Gott) hingegen im gegebenen Kontext von Zeit- und Raum, weshalb sie mit der Religion Gottes an sich nicht gleichgesetzt werden dürfe. Die Unterscheidung vollzieht sich in Begrifflichkeiten des Islam für *die* Urreligion und der Scharia für die *jeweilige*, von Abraham, Moses, Jesus, Muhammad – und allen anderen vorausgegangenen Propheten – verkündete Religion. Die Scharia ist demnach die zeitgeschichtliche Verkörperung in Form von Recht, Politik oder Gesellschaftstheorie. Sie ist einerseits die Erinnerung an *ad-dīn*, und andererseits löst sie die Probleme der jeweiligen Gesellschaft, in der die zeitgeschichtliche Offenbarung verkündet war, im Lichte der universellen Urreligion. Entscheidend ist der dynamische Charakter der Scharia, der sich in jeder zeitgeschichtlichen Offenbarung in der Sprache des Kontextes ausdrückt, daher keine universelle, ewige und endgültige Lösungen anbietet. Problemlagen und ihre Bewältigung sind je nach Raum und Zeit, nach der Beschaffenheit der ethnischen, anthropologischen demographischen, soziologischen, ökologischen etc. Problemlagen und Gesellschaftsstruktur unterschiedlich. In der Konkretisierung fallen universelle ethische Prinzipien, z.B. die Gottesverehrung, die Gerechtigkeit, das Verbot von

337 Christliche Mission und islamische *da'wa*/*tablīg* werden aus der Sicht beider Religionen und des interreligiösen Dialogs diskutiert in Schmid u.a. (Hg.) 2011.

338 Das Wort *islām* steht auch im orthodox-islamischen Vollendungsgrundsatz für die Ur- und ewige Religion Gottes und wird mit Bezug auf Koran 3:19 als Oberbegriff aller monotheistischen Religionen verstanden. Der Islam ist demnach nicht die letzte und neue, sondern die einzig wahre und ewige Religion, deren erster Prophet zugleich der erste Mensch Adam ist, und die mit der koranischen Verkündigung durch den letzten Propheten Muhammad aufgefrischt und vervollkommenet wird (siehe anstelle vieler Düzgün 1996, S. 527 f.).

Tötung und Diebstahl und ihre Bestrafung etc., in den Bereich von *ad-din*, die Rituale der Gottesverehrung, Instrumente und Maßstäbe der Gerechtigkeit, das Maß und die Form der Strafe in den Bereich der Scharia. Der letzten zeitgeschichtlichen Offenbarung widerfuhr das gleiche Schicksal wie ihren Vorgängerinnen, weil die Muslime ihre kontextuelle Scharia mit der Urreligion gleichsetzten und ihr den Namen „Islam“ verpassten, was dazu führte, dass die Scharia ihre Dynamik verlor.³³⁹ Für solche Unternehmungen ist der zweite Kalif (*ḥalīfa*) ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (592–644, Kalifatszeit 634–644) ein oft vorgeführtes Beispiel für das dynamische Schariaverständnis, weil er den gesellschaftlichen und politischen Problemen mit den vom koranischen Wortlaut und von den prophetischen Bestimmungen, d.h. von Koran und Sunna, abweichenden Entscheidungen begegnete.³⁴⁰

In der arabischen und islamischen Welt mangelt es nicht an Intellektuellen und Denkern, die für eine Historisierung und Kontextualisierung der Koranauslegung und der Scharia plädieren. Ibrahim M. Abu-Rabi’ hat in einer lobenswerten Studie³⁴¹ das zeitgenössische arabische Denken in seiner sozialen, politischen, religiösen und ideologischen Konstellation der Ideen herausgearbeitet und ihre Komplexität sowie Vielschichtigkeit gezeigt. Das arabische Denken ist gekennzeichnet durch seine Festigkeit und Wandlung, seine historisch-islamische, aber auch westliche Konstellation der Ideen und Ideologien. Es ist geformt in seiner Einbindung in die Bourgeoisie und in den internationalen Kapitalismus. Es ist herausgefordert durch konkurrierende Ideologien oder kulturelle Blocks in der eigenen Gesellschaft und Kultur, durch die Kollision der Kulturen und durch den Konflikt zwischen ihren Gesellschaften und dem „imperialistischen“ Westen und neuerdings durch die breitgefächerte Komplexität des 21. Jahrhunderts. Die widerstreitenden Ideologien reflektieren unterschiedliche, politische, soziale, ökonomische und religiöse Kräfte in der Gesellschaft. Die religiöse Intelligentsia ist von dieser Komplexität nicht frei. Sie ist vielfältiger als ihre Vorgänger im 18. und 19. Jahrhundert. Nach der Entstehung der Nationalstaaten durchlebte sie eine gewaltige Wandlung und Herausforderung in Kooperation mit oder in Opposition zum Staat. Während der normative Islam durch eine starke intellektuelle und religiöse Integrität gekennzeichnet werden kann, ist die Artikulation des Islam oder islamischer Ideen

339 Vgl. Güler 2002, insb. S. 9–37

340 Vgl. dazu Noth 1987.

341 Abu-Rabi’ 2004. Ibrahim M. Abu-Rabi’, palästinensischer Abstammung, lehrte als Professor in Kanada (auch Edmonton Council of Muslim Communities Chair in Islamic Studies in the Department of History and Classics at the University of Alberta, Canada), hat mehrere Bücher zum zeitgenössischen islamischen Denken geschrieben und war mit seinen Schriften über Fethullah Gülen’s Bewegung bekannt. Er wurde 2011 in einem Hotelzimmer in Jordanien tot aufgefunden.

ganz unterschiedlich, konkurrierend und konträr und in ihrer Natur ideologisch. Sie kann antikapitalistisch, modernistisch, pazifistisch oder revolutionär sein. In dieser Komplexität der Ideen und Artikulationen erfährt die Universalität des Islam sehr unterschiedliche Zuweisungen und Bedeutungen. Auf der Seite der Modernisierer oder Erneuerer gehen die Ansichten von der Wiederbelebung der klassischen Tradition der islamischen Wissenschaften, die eine große Debatte über die Islamisierung des Wissens auslösten, bis zu jenen, die aus der Theologie heraus für eine Säkularisierung und Durchrationalisierung des Denkens und der Gesellschaft plädierten. Gülers Konzipierung ist mitnichten eine Einzelmeinung, sondern kann sich auf seine Geistesgenossen in der islamischen Welt stützen. Der 2010 verstorbene marokkanische Denker Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (1936–2010), der sich als ein moderner Averroist Namen machte, ist z.B. der Ansicht, dass der Koran keine politische Sprache verwendet, die dabei behilflich wäre, seine normative Rede verstehen zu können. Der Koran hat die Funktion, als Ideal oder Modell, als Weltsicht und Referenzquelle zu fungieren und unterstützt universelle Prinzipien wie Gerechtigkeit, Gleichheit, gerechte Einkommensverteilung, Brüderlichkeit und Solidarität. Diese Prinzipien sind für al-Ġābirī auch die Stützen seiner demokratischen Gesellschaft.³⁴²

Aus philosophischer und theologischer Perspektive scheint es möglich zu sein, von einem ontologischen Universalismus zu sprechen, der zwar von der Theologie und Philosophie in unterschiedlichen Versionen (unabhängig voneinander oder beide kombinierend) konzipiert wurde und wird, jedoch in seiner Eigenschaft des Überirdischen, Metaphysischen bzw. Transzendenten vereint ist. In der Sprache der islamischen Theologie können die Konzeptionen der natürlichen Beschaffenheit (*fiṭra*) zu jenem Bereich der ontologischen Universalismen gezählt werden. In Gülers Terminologie werden die Dimensionen der religiösen Rede (Offenbarung, Buch) in kosmologische, ethische und gesellschaftliche unterteilt. Die ersten zwei machen die universelle Dimension der Religion und die letztere den Bereich der dynamischen Scharia aus. *Ad-dīn* wird somit auf der Ebene der ontologischen Universalien betrachtet und die Scharia zur Ebene der Historizität gezählt. Wird die Scharia, die vom zeitgeschichtlichen Kontext der Gesellschaft ausgeht, mit der Religion gleichgesetzt, wird die Geschichte durch die theologische Deutung „verontologisiert“. Die Konsequenz daraus ist nichts anderes als die Nötigung der Scharia, weil sie die epistemisch-zeitgeschichtliche Herausforderung nicht vermeiden, aber auch ihr nicht ausweichen kann.³⁴³ Güler übersieht dabei die Problematik nicht, wie die genannten Dimensionen voneinander getrennt, konzipiert

342 Siehe für diese Darstellung Abu-Rabi’ 2004, S. 256 ff.

343 Vgl. Güler 2002, S. 34.

und verstanden werden können. Die Durchlässigkeit oder Überlappung zwischen den Ebenen werden sicherlich zum wesentlichen Problem, weil die Scharia nach Zeitgeist und erfordernis aufs Neue gedacht, fortentwickelt oder neu konzipiert werden muss. Umso unumgänglicher wird die Grenzziehung, wenn die koranische Absicht beibehalten wird, dass eine sozio-politische Gesellschaftsordnung, die der ethisch-moralischen Prinzipien der Urreligion entspricht, auf der Erde möglich und herzustellen ist.³⁴⁴ Letztlich bleiben die Prozesse des Erkennens, Verstehens und Erklärens auch bei Güler den Vernunftkriterien überlassen. Dennoch: Die Vernunft ist zwar den säkularistischen, materialistischen oder positivistischen Verengungen von der kosmischen Ethik immer wieder anhänglich; sie soll aber von ihrer Versklavung befreit und in der Geschichte bleibend und durch die Geschichte hindurch aktiv werden. Sie wird sich ständig damit beschäftigen, wie die Epistemologie und/oder die geschichtliche Offenbarung die ontologisch-kosmische Urbeschaffenheit entweder deduktiv in die Weltgeschichte hineinragen, oder sie induktiv aus der Erkenntnis der Weltwirklichkeit heraus konsultieren kann. Die Vernunft vereint beide in ihrer doppelten Funktion. Die Welterfahrung in der Epistemologie und die Logik der Philosophie und Theologie bleiben Vernunftsaktionen.

Die Universalismusdebatte ist ein anschauliches Diskursumfeld, in dem die viel beklagte Ignoranz der westlichen Sozialwissenschaft im Diskurs, die die Diskursfähigkeit übersieht und eine Stigmatisierung des muslimischen Subjekts durchführt, deutlich wird. Die unterschiedlichen Formen des islamischen Universalismusverständnisses werden in der sozialwissenschaftlichen Literatur zudem mit dem Absolutismus gleichgesetzt und durch die Pauschalisierung extremistischer Erscheinungen in Form von politischem Aktionismus überspielt, wie unter 2.2.1. diskutiert wurde. Er wird zu einem allgemeinen Verdacht, gar zur wissenschaftlichen Gewissheit des Erklärens des Islam und des Muslims, die tief bis in die lebensweltliche Realität eindringt.³⁴⁵ Dem angenommenen Absolutismus des Islam wird mit einem essentialisierten Vorbehalt begegnet, der sich aus den vorgefundenen Urteilen über den Islam, aber auch aus dem Fundamentalismus der Aufklärung schöpft. Es wird nicht mehr reflektiert, dass der Universalismus

344 Vgl. ebd., S. 34–36.

345 Die Gewissheit geht bei Theo Sundermeier soweit, dass die konstitutiven Elemente und die Transzendenzerfahrung im Islam mit einem Schlag „zum politischen Monotheismus“ deklariert sind, in dem „das Bewußtsein von der Einheit des Islam in solchem Maße durch den gemeinsamen Koran gestärkt (wird), dass es keinen Muslim gibt, der es wagen würde, auch nur ein Jota des Korans in Frage zu stellen. Jedes Wort in Lehre und Recht ist gültig. Das ist der Grund dafür, weshalb Muslime von ihrer Religion her eher eine angeborene Neigung zum Fundamentalismus haben als Christen“ (Sundermeier 2007, S. 172).

der Aufklärung selbst nicht von Kritik gefeit und gegen Verwerfungen resistent ist. Denn jenseits der ontologischen Frage, ob es Allgemeinbegriffe bzw. Universalien gibt, die nicht gelöst ist und nach kantischer Philosophie nicht gelöst werden kann, steht die Tendenz der Universalisierungen jeglicher Provenienz, Unterschiede auszublenden, im Mittelpunkt der Kritik. Aus der Perspektive anderer Kulturen werden universalistische Standards eines Kulturraums oder einer Zivilisation oftmals dem Ideologieverdacht eines Ethno- oder Anthropozentrismus, z.B. der Universalismus der europäischen Aufklärung der Kritik des Eurozentrismus und kulturellem Kolonialismus ausgesetzt.³⁴⁶

Trotz aller philosophischen Anstrengung ist heute im Osten wie im Westen von der Mannigfaltigkeit der Auffassungen von Wesen, Sein, Dasein, Raum und Zeit auszugehen. Von der pluralistischen Auffassung der Moderne ist die Pluralität des Denkens nicht wegzudenken. Gleichwohl scheint ein komplementärer Anschluss der islamischen Auffassung von der Vernunft bis an den kritischen Rationalismus möglich, sofern der Rationalismus des Kritizismus nicht beraubt wird und sich nicht in einem kartesischen Absolutismus verfängt. Sicherlich bleibt im Denkkuniversum des Islam, wie in jeder anderen Religion ein transzendenter Bereich, der den theologischen Universalismus markiert, um den die Philosophie in der Ontologie bemüht war und ist. Man sollte stets vor Augen halten, dass die gegenwärtige Philosophie selbst kein homogenes Theoriegebäude liefert und keine konsensfähige Universal- bzw. Makrotheorie anbietet. Die kritische Selbstthematization der westlichen Moderne offenbart zudem vielseitige Defizite des Universalismus offen, wie postmoderne, -strukturalistische, -koloniale, oder -säkularistische Diskurse zeigen. In der politischen Philosophie scheinen die Menschenrechte als die einzig konsensfähige universalistische bzw. supranationale Verbindlichkeit zu gelten,³⁴⁷ über die im folgenden Teil zu sprechen sein wird. Diese epistemologische Realität wird gern übersehen, und als Folge dessen auch die Anschlussfähigkeit der

346 Der Vorwurf des Eurozentrismus ist im muslimischen Denken weit verbreitet und spätestens seit Edward Saids *Orientalism* ein akademisch durchgängig kommunizierbares Phänomen. Selbst der entschiedene Befürworter der europäischen Aufklärung, Bassam Tibi, erhebt gegenüber einem Großteil der Orientalisten und Islamwissenschaftlern diesen Vorwurf. Der allgemeine Vorwurf eines Eurozentrismus, der verschwörungstheoretische Züge annimmt, ist zweifelsohne kritikwürdig. Andererseits ist er auch nicht als bloßer ideologisch-absolutistischer Synkretismus abzutun, zumal die okzidentalen Gesellschaftstheorien auf der Grundlage der Gesellschaftsgeschichten des Okzidents zu verallgemeinernden Universalgeschichten tendieren und hierbei in ein historisches Erklärungsproblem geraten (vgl. zu einer diesbezüglichen Entzifferung Max Webers Schluchter 1979).

347 So lautet das vorsichtige Fazit von Thunert (1995) über den Menschenrechtsdiskurs zum Ende des 20. Jh.

islamischen Gelehrsamkeit und die Möglichkeit der Komplementarität mit den gegenwärtigen philosophischen und politischen Diskursen. Die zuwiderlaufenden Denkströmungen dominieren das Gesamtbild. Hingegen ist der weltgeschichtliche Universalismus des Islam weder einzig auf das Offenbarungsfundament, noch auf das Deutungs- und Denksystem der Gelehrten und Intellektuelle zurückzuführen und selbstverschuldet, sondern gleichermaßen ein von außen konstruiertes und verabsolutierendes Universalismusbild. Die Verallgemeinerungen aus der Geschichte, die die Deutung der geschichtlichen Abläufe von der von Menschen geschuldeten Eigendynamik der Geschichte befreien und auf das offenbarte Wort zurückführen, sehen in jedem Historisch-Partikularen die Geltendmachung des Universalen. Diese deduktive Vorgehensweise ist der Historismuskritik zu unterziehen, wie dies z.B. Marco Schöller³⁴⁸ ansatzweise oder Waardenburg³⁴⁹ taten.

Als Zwischenresümee soll festgehalten werden, dass es im Euro-Islamdiskurs zwingend erforderlich erscheint, den Universalismusbegriff in seiner Undifferenziertheit aufzugeben und zwischen seinen Dimensionen zu unterscheiden. Denn weder eine geforderte historisch-kritische Hermeneutik, die die zeitgeschichtliche Offenbarung und die Scharia in Zeit und Raum historisiert und in ihrem Geltungsanspruch relativiert, wird auf eine Universalität – Determiniertheit, Urgewährung – verzichten und davon absehen können, ontologisch-kosmologische Grundwahrheiten zum axiomatischen Grundstein ihrer Weltsicht zu machen und darauf eine Lebensweise zu gründen,³⁵⁰ noch kann ein eurozentrischer Universalismus gerechtfertigt werden, der sich gegenüber Diskursen aus anderen Kulturkreisen exklusivistisch verhält und diesen diametral gegenübersteht. Ohne die Dimensionen des Universalismus, welche je nach Religion ihre eigenen Lehren erweisen und sich in eine horizontale Geltungs- und Begründungshierarchie und vertikale Wechselwirkung mit Geschichtsfaktoren und Partikularitäten entwickeln, zu eruieren, scheint die pauschale Gegenüberstellung von islamischen und europäischen Universalismen

348 Vgl. Schöller 2000.

349 Vgl. Waardenburg 1993, insb. S. 120–195, aktualisiert und weitgehend erweitert 2007.

350 In ihrer Studie über die Hermeneutik von Johann Salomo Semler bringt Marianne Schröter diesen Tatbestand zum Ausdruck: „Die Historisierung des Christentums dient also letztlich der Erhebung des Allgemeinheitsmoments der Offenbarung und der christlichen Religion. Mit dieser doppelseitigen Struktur beschreibt Semler das Ineinandergehen von Historisierungsfunktion und *Verinnerlichungsfunktion* der Hermeneutik.“ (Schröter 2012, S. 372). Ihre anschließende Schlussfolgerung, dass „diese Annäherung im Verlauf der Geschichte jedoch stets als eine graduelle zu kennzeichnen ist“ und „unter der Prämisse der Unvollständigkeit und Vorläufigkeit der adäquaten Erfassung der Ideen“ steht (vgl. ebd.), lässt sich auf den islamtheologischen Hermeneutikdiskurs übertragen.

kurzschlüssig zu sein. Vom Diskurs des europäischen Islam ausgehend wird weiter unten ein solcher Versuch unternommen.

2.3.2 Antonyme: Historizität, Partikularität, Relativität

Das Einzelne, Besondere, Partikulare wird meist als der Gegenpol des Universalen genannt. In jeder Universalitätsformulierung theoretischer Aussagen und in ihrem Geltungsanspruch ist die Historizität bzw. Relativität, Partikularität oder Kontextualität zwangsläufig mitgedacht. In ihrer Dispositionierung gegenüber der Universalität ist eine eindeutige begriffliche Klärung von und Unterscheidung zwischen diesen Begrifflichkeiten schwierig. Allen ist gemeinsam, dass sie das Einzelne in seiner Subjektivität und den historischen Moment in seiner Einzigartigkeit gegenüber der (konstruierten) Ganzheitlichkeit und ihrem raumzeitlichen Geltungsanspruch betonen. Die Definitions- und Erklärungsversuche des einen Begriffs nehmen auf andere Bezug, so dass der eine Begriff für den anderen zur erklärenden Variable oder zum Äquivalent wird. Die Relativitätssätze bauen auf die partikulare, historische oder kontextuelle Besonderheit; die Partikularität geht von der historischen Gegebenheit der Pluralität und Divergenz aus. Die Kontextualität- oder Historizitätsaussagen stützen sich auf die divergierende Eigenschaft oder Erscheinung des Partikularen und schlussfolgern daraus die Begrenztheit, i.e. die Relativität allgemeingültiger Geltungspostulate. Der Umstand begrifflicher Vielfalt und ihre enge Konnotation um dasselbe Phänomen stellt für die vorliegende Arbeit insofern kein Problem dar, weil mit dem ausgewählten Begriff der „Historizität“ die gegenständliche Erfassung dessen, was als universalistisch nicht generalisierbar ist, sein kann oder soll, möglich ist. Er ist geeignet nicht nur als Antinomie der Universalität zu fungieren, sondern verschafft auch einen zweifachen begrifflichen Anschluss an die (islam)theologische und euro-islamische Diskussion, die auf die „Historisierung“ und „Kontextualisierung“ der Religion sowie auf die „Geschichtlichkeit“ bzw. „Kontextualität“ des Offenbarungstextes vielfach Bezug nehmen. Darauf wird gleich unten eingegangen. Der Historizitätsbegriff macht allerdings eine andere begriffliche Klärung unabdingbar, weil seine Ableitung aus oder eventuelle Gleichsetzung mit dem *Historismus* sowie dem mit ihm eng zusammen stehenden *Relativismus* zu Irritationen führen kann.

Im Streit zwischen Partikularisten und Universalisten in der politischen Philosophie z.B. geht es um die Frage, ob es Werte gibt, die für alle Menschen gelten und begründbar sind, oder sie zwingend vom kulturellen und religiösen Kontext

abhängig, daher nicht universalisierbar sind.³⁵¹ Ähnlich gilt es in äquivalenten, relativistischen Positionen (Relativismus), in denen der universale Geltungsanspruch von wissenschaftlichen Theorien, religiösen Überzeugungen, Normen, Werten in doppelter Hinsicht eingeschränkt oder verworfen wird. Zum einen wird ihre inhaltliche Verallgemeinerung und Verabsolutierung durch divergierende Deutungen in Gegenüberstellung zu anderen äquivalenten Theorien, Ideen, Vorstellungen etc. relativiert und zum zweiten in ihrer Geltendmachung auf andere Kulturen, Nationen, Klassen, Gruppen, Individuen oder Lebensformen zurückgewiesen. Aus der synchron vergleichenden Perspektive führt dies zur moralischen, ästhetischen, kulturellen etc. Gleichstellung oder Gleichwertung, wonach alle Wert-, und Moralvorstellungen, Schönheitskriterien etc. gleich gut oder gültig sind; jedenfalls keine allgemein gültige Meta-Norm für koexistente oder wetteifernde Normen Geltung beanspruchen kann.³⁵² Im diachronen wie synchronen Vergleich werden historische Epochen und Kulturen keiner Fortschrittsidee preisgegeben. Der (Kultur-) Relativismus des Historismus, in dem alle Kulturen gleichwertig sind, verträgt sich mit einem evolutionären Fortschritt nicht, weil der letztere die Bewertung von Kulturen voraussetzt. Es gibt werthaltige Vielfalt und Unvergleichbarkeit und „jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“ (Leopold von Ranke).³⁵³ Das Postulat der Gleichwertigkeit von widerstreitenden Argumenten kann in einem ausgeprägten Skeptizismus enden. Ein interkultureller oder historischer Relativismus kann „im Gesellschaften-, Epochen- oder Kulturenvergleich durch unentscheidbare Isosthenie skeptische Urteilshaltung (üben), und diese kann kaum und schon gar nicht nachhaltig motivieren“³⁵⁴.

Wissenschaftstheoretisch hat der Relativismus, der dem Historismus inneohnt, weitreichende Folgen. Alle theoretischen Aussagesysteme oder Hypothesen werden in eine raumzeitliche Relation gesetzt, wonach die Erkenntnis durch die Weise ihrer Gewinnung und die Reichweite ihres Geltungsanspruchs als begrenzt und bedingt gelten kann und wissenschaftliche Aussagen nur in dem jeweiligen Raum, in der jeweiligen Zeit oder in ihrem eigenen Kontext wahr oder gültig sein

351 In der einflussreichen sozialwissenschaftlichen Konzipierung des Universalismus gegenüber dem Partikularismus von Talcott Parsons ist der Partikularismus eine (negativ besetzte) Wertorientierung, bei der sich das Individuum oder einzelne Gruppen nicht an universellen Werten wie Menschenrechten oder gesamtgesellschaftlichem Gemeinwohl orientieren, sondern an partikularen Werten der eigenen Familie, Gruppe, Gemeinschaft oder des eigenen Lebensumfeldes (vgl. Parsons und Shils 1951).

352 Siehe für solche Positionen: Engelhard und Heidemann 2005.

353 Vgl. Szalay 1985, S. 594.

354 Vgl. Düsing 2009, S. 9.

können.³⁵⁵ Wolfgang Deppert hält die Begründungen von Erkenntnistheorie und Ethik für historisch abhängig und erklärt dies mit dem für Begründung notwendigen Begründungsendpunkt:

„[...] jede Begründung fordert die Frage nach der Begründung der Begründung heraus. Darum sind Erkenntnistheorie und Ethik nur möglich, wenn es Endpunkte der Begründung gibt, [...] die häufig auch als Grundsätze oder Prinzipien bezeichnet werden. Wenn unser Forschen und Handeln eine systematische Begründung erfahren soll, dann können wir dies nur mit Hilfe von solchen Grundsätzen erreichen, die ihrerseits keiner Begründung mehr bedürfen. Traditionell wird das Unternehmen, derartige Anfangspunkte des Begründens aufzustellen, als Metaphysik bezeichnet. Der Verzicht auf Metaphysik bedeutet darum, die Frage nach den Begründungsendpunkten nicht zu stellen oder sie bewusst unbeantwortet zu lassen und durch eine ‚Philosophie des Irgendwie‘ zu ersetzen“.³⁵⁶

Daher könne die transzendente Methode Kants, die die Metaphysik des Erkennens und der Sitten intersubjektiv bestimmen möchte und die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung für „unbedingt“ hielt, diese von der spezifischen historischen Lage nicht befreien und in ihrer Geltung für andere raumzeitliche Kontexte objektivieren. Folgerichtig müssen auch nicht alle Versuche einer Metaphysik für unsinnig erklärt werden, was aber auch heißt, „dass die Metaphysik, die heute jemand errichtet, ebenso historisch bedingt sein wird wie alle anderen auch“³⁵⁷. Folgerichtig wird konstatiert, dass sowohl die Kirche als auch Galilei notwendige Begründungen hatten und rational waren.³⁵⁸

Die relativierenden und abgrenzenden Vorstellungen sind für den Historismus kennzeichnend, wobei man nicht außer Acht lassen sollte, dass die Bandbreite der unter dem Historismus summierten Ansätze und Methoden rückblickend betrachtet sehr breit ist, die „untereinander zu verbinden oder gar synkretistisch zu vermengen [...] untunlich“ erscheint.³⁵⁹ Oexle unterscheidet zwischen idealistischen, materia-

355 Die überspitzte Formulierung lässt sich bei Feyerabend (1924 – 1994) finden. Nachdem er sich vom kritischen Rationalismus loslöste und seine Position eines realistischen Methodenpluralismus verließ, veröffentlichte er seine Monographie *Against Method. Outline of an anarchistic Theory of Knowledge* (1974). Diese wurde mit der Parole „anything goes“ rezipiert und auch kritisiert. Ein auf wissenschaftliche Epochen bezogener Relativismus lieferte Thomas Kuhn (1922 – 1996) mit seiner These der „Inkommensurabilität von Paradigmen“ in *The Structure of Scientific Revolutions* von 1962.

356 Deppert 2010, S. 107.

357 Ebd., S. 107.

358 Ebd., S. 114.

359 Oexle 1996, S. 14; siehe zur Bandbreite der Ansätze und Methoden S. 9–72.

listischen und positivistischen Spielarten, ohne sie auf den deutschen Historismus der *Preußischen Schule* (Georg G. Iggers) einzuschränken, und zählt die umfassende historische Betrachtungsweise „zu den Grundkräften, die für die Moderne konstitutiv sind; er [der Historismus] ist in eine Reihe zu stellen mit der Aufklärung, mit der politischen Revolution, mit der Industrialisierung und mit der Durchsetzung der modernen Naturwissenschaft und ihrer technischen Konsequenzen“³⁶⁰. Georg G. Iggers, der den Historismus der deutschen Geschichtswissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – auch wegen persönlicher Betroffenheit – heftig kritisierte,³⁶¹ macht zum Ende des 20. Jahrhunderts drei verschiedene, gleichzeitig geführte Diskussionsstränge ausfindig, die über das Thema Historismus in den letzten Jahren geführt worden seien. Sie seien sowohl hinsichtlich der Bedeutung des Begriffs als auch in den behandelten Themen ganz verschieden. Der eine Strang beziehe sich auf die „Krise des Historismus“ und setze den Historismus mit dem Relativismus wegen des Verlusts des Glaubens an die Werte der modernen westlichen Kultur gleich. Die zweite Richtung betrachte ihn viel enger mit der historiographischen Sicht und den Praktiken der geisteswissenschaftlichen Forschung. Der dritte Diskurs sei mit dem Begriff „New Historicism“ gekennzeichnet und wird in Amerika in einem anderen Kontext geführt.³⁶²

Dem Historismus als historische Methode der Geschichtswissenschaft wird der Durchbruch zur universalen Historisierung allen Denkens darüber, *was ist*, „zur Bewußtwerdung über die geschichtliche Herkunft und Relativität aller Erscheinungen“ bescheinigt, von dem später wichtige wissenschaftstheoretische Anregungen ausgingen.³⁶³ Der Historismus als philosophische Strömung hob die Geschichtlichkeit des Menschen und der Ideen hervor; die Prägung des Bewusstseins, der Sprachen, des Staates und der Nation in der Tradition und Tradierung. Er ging auf jene philosophischen und historischen Entwürfe zurück, die sich mit dem Aufkommen und Niedergang der Zivilisationen, dem Unterschied zwischen den zivilisatorischen Epochen befassten, diese in ihrer Singularität erfassen wollten, endgültige Wahrheiten ablehnten und den linearen Fortschrittsgedanken

360 Ebd., S. 17–18.

361 Siehe Iggers 1997, *Deutsche Geschichtswissenschaft* (engl. Orig. *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan Univ. 1968)

362 Vgl. Iggers 1997, *Historismus – Geschichte und Bedeutung*.

363 Weber 1994, Oexle 1996, S. 10–11. Oexle selbst möchte den Historismus mit Troeltsch und Mannheim verstehen als „den Vorgang der ‚grundsätzlichen Historisierung unseres Wissens und Denkens‘ [...], die Einsicht, dass alles und jedes geschichtlich geworden und geschichtlich vermittelt ist, dass das Leben und die Wirklichkeit Geschichte sind und nichts anders als die Geschichte“ (S. 17).

der Rationalisten und Aufklärer kritisierten. Den mit dem früheren deutschen Historismus eng verbundenen Namen (Friedrich von Schlegel, Johann G. Droysen, Wilhelm Dilthey, Leopold von Ranke, Wilhelm von Humboldt, aber auch Feuerbach und später Friedrich Meinecke u.a.), ging es darum, der bis dahin geführten philosophischen Geschichte durch die empirische und objektive Darstellung des Einzelnen, „die Vergegenwärtigung der vollen Wahrheit“, „die nackte Absonderung des wirklich Geschehenen“, zu entgegnen. Somit widersetzte sich der Historismus dem seinerzeit verbreiteten Rationalismus, den unilinear-evolutionistischen Makrogeschichtstheorien und metaphysischen Abstraktionen der Wesenhaftigkeit mit dem Postulat, dass die Natur einer Sache sich nicht als eine der Varianten eines großen Überbaues *erklären* ließe, sondern nur aus ihrer Geschichte heraus in ihrer Individualität der *konkreten Zeit und Räumlichkeit* als das Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse *verstanden* werden kann.³⁶⁴ Das hermeneutische Verstehen gegenüber dem naturwissenschaftlichen Erklären war die bevorzugte Methode.³⁶⁵ Die Methode historisch-kritischer Erkundung singulärer Sachverhalte war in Grundzügen bereits im 17. und 18. Jahrhundert entwickelt worden, auf die der Historismus zurückgreifen konnte. Er konnte sich zudem in der Herausarbeitung der Unterschiedlichkeit der historischen Gegenstände (Nationen, Kulturen, Epochen, Kunst, Ästhetik etc.) auf die (deutsche) Romantik in ihrer Idealisierung volkstümlicher Überlieferungen stützen. In ihrem Skeptizismus gegenüber dem Rationalismus und teilweise gegenüber der Metaphysik konnte sich der Historismus mit dem Empirismus einigen. Er war von der erfahrungswissenschaftlichen Intention des Empirismus auch nicht weit entfernt, wobei der Empirismus induktive Generalisierungen (Erfahrungsschlüsse bzw. Induktionsschlüsse) nicht ausschloss, sich mehr der Gegenwart und dem Erklären zuwandte.³⁶⁶

Der Historismus wollte eine wertende Hierarchisierung verschiedener Epochen oder Kulturen, somit den Fortschrittsgedanken der Aufklärung verneinen, worin sich der große Widerspruch des Historismus anbahnte. Die Intention etwa von Leopold von Ranke oder Wilhelm von Humboldt, die wissenschaftliche Objektivität durch eine quellenkritische und politisch neutrale Wiedergabe der Geschichte zu errichten, konnte nicht aufrechterhalten werden. Das Partikulare in ihrer Eigentümlichkeit war aus der Perspektive eines welthistorischen Universalismus herauskristallisiert worden, daher auf die Eigenart der Sprachen, Nationen, der

364 Vgl. Oexle 1996, S. 29 ff., Iggers 1997, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, 103 ff.

365 Vgl. Oexle 1996, S. 32 f., Iggers 1997, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, 145 f.

366 Vgl. Szalay 1985, S. 594 f. Nach Szalay zeichnete sich die Methode des Historismus durch „einen streng empiristisch-positivistischen Geist“, „eine Art Faktengläubigkeit“ aus (ebd.). Siehe zum Empirismus Dreiskämper 2010.

Staaten oder des Rechts fixiert, diese aber zum Notwendigen der Geschichte, zu Ideen, idealisiert und als die wahrhaft wirkenden Kräfte der Geschichte verstanden. Oexle konstatiert daher, dass auch diese idealistische Theorie auf „die Möglichkeit von Erkenntnis ‚der Geschichte selbst‘, der Wahrheit alles Geschehenen“ abziele und

„der Unterschied zu gleichlautenden Behauptungen des Positivismus und des Historischen Materialismus [...] lediglich in der Art der Begründung des Anspruch (liegt), welche beim Idealismus nicht immanent, sondern transzendent und metaphysisch ist. Auch Ranke hat dies ausgesprochen in seiner berühmten Formulierung von den Ideen als ‚geistigen Wesenheiten‘, ja als ‚Gedanken Gottes‘ und in seiner Auffassung, dass ‚die Historie in jeder Existenz ein Unendliches‘ anerkenne, ‚in jedem Zustand, jedem Wesen ein Ewiges, aus Gott Kommendes‘.“³⁶⁷

Die später einsetzende Auseinandersetzung um die Historismusproblematik griff die dem Historismus des 19. Jahrhunderts innewohnende teleologische Weltanschauung und politische Ideologie vordergründig an, die mit seiner Fixierung auf die Staatsgeschichte in ihrer historischen Einzigartigkeit sowie mit dem Idealismus einhergingen und von denen er sich trotz eigener Objektivitätsbehauptung nicht befreien konnte.³⁶⁸ Die Krise des Historismus, die der von Iggers erst genannte Diskursstrang thematisiert, wird von Iggers bis auf Cohen und Dilthey zurückverfolgt. Der erste Weltkrieg und die preußische Macht- und Expansionspolitik intensivierten die Kritik und Krise des Historismus, die von Friedrich Meinecke selbst und z.B. von dem deutschen Theologen Ernst Troeltsch wieder aufgenommen wurde. In der nationalistischen Historiographie der deutschen Geschichtswissenschaft sah Meinecke eine geistige Bewegung des *Deutschen Sonderwegs*, der nach dem zweiten Weltkrieg besonders gebrandmarkt wurde. Bassam Tibi greift immer wieder auf die Schlussfolgerung aus der Sonderwegthese zurück, die die Deutschen als die „verspätete Nation“³⁶⁹ begreift.³⁷⁰ Der marxistisch-materialistische Historismus warf dem idealistischen Historismus einen ausgeprägten Konservativismus vor. Nach dem Nationalsozialismus erreichte die (Selbst-)Kritik ihren Höhepunkt. Sein individualistischer Ansatz und der damit zusammenhängende Werterelativismus gehören zu den häufigsten Kritikpunkten. Iggers, der selbst als Jude vor dem Nationalsozialismus in die USA flüchtete, kritisiert

367 Oexle 1996, S. 30.

368 Vgl. Szalay 1985, S. 596–598.

369 Plessner 1959. Das Werk geht auf das 1935 im holländischen Exil verfasste *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* zurück.

370 Vgl. z.B. Tibi 2001, *Einladung in die islamische Geschichte*, S. 71, 140. Siehe für seine Kritik an deutsche Geschichtsschreibung und ihren Einfluss auf die Orientalistik S. 136 ff.

drei für konstitutiv angesehene Ideenkomplexe an dem Historismus der deutschen Geschichtswissenschaft der deutsch-preußischen Schule: „ihre Apotheose des Machtstaates, ihre Ablehnung allgemein verbindlicher Normen und ihre negative Haltung gegenüber begrifflich exaktem analytischen Denken“.³⁷¹

Sicherlich ist die hier zusammengetragene Kritik pauschal und sollte das durch den Historismus geförderte forschende „Geschichtsbewusstsein“ nicht diskreditieren. Jörn Rüsen ist in seiner Feststellung zuzustimmen, dass der Historismus ein Dauerthema ist, „wenn es um die kulturelle Funktion und den Wert oder Unwert des wissenschaftlich produzierten historischen Wissens und um seinen modernen oder postmodernen Status geht“³⁷². Oexle findet selbst in Droysens These der „verstehenden Forschung“ bzw. des „forschenden Verstehens“³⁷³ die Einsicht, dass das erkennende und erforschende Individuum seinem historischen Gegenstand nicht gegenübersteht, sondern vielmehr in ihn involviert ist,

„weil sein Erkennen der Geschichte selbst geschichtlich vermittelt ist. Daraus ergibt sich der Aspekt- und Entwurfscharakter seines Forschens und zugleich die Unendlichkeit der Zahl möglicher Aspekte und Entwürfe, weil die sich wandelnde Geschichte die Erkenntnis der Geschichte zu immer neuen Fragen und Ansätzen führt. Dieser Charakter des geschichtlichen Forschens wird von Droysen reflektiert in der Unterscheidung von ‚vergangenen Gegenwarten‘ und ‚gegenwärtigen Vergangenheiten‘.“³⁷⁴

Wie unterschiedlich, verquickt und unübersichtlich der Historismusbegriff verstanden wurde und weiterhin wird, lässt sich an der Kritik des Islamwissenschaftlers Marco Schöllers an Bassam Tibi aber besonders an der Kritik Karl Poppers an *Historizismus* erkennen. Karl Poppers Kritik an „historicism“ ist viel tiefgreifender und umfassender Natur und ergreift nicht nur das „erkenntnistheoretische Paar“ (Historischer Materialismus und Positivismus)³⁷⁵ und den historistischen Idealismus. Er verwendet „historism“ und „historicism“, wobei der im Titel seines Buches *The Poverty of Historicism* gewählte Begriff mit „Historizismus“ ins Deutsche zutreffend zu übersetzen ist. Der Historizismus anti- und pronaturalistischer

371 Vgl. Iggers, Vorwort zur Neuauflage von 1997, S. III. Er hat selbst eigene Versäumnisse in seiner Kritik eingeräumt (vgl. S. III ff.).

372 Rüsen 2002, S. 43.

373 Oexle 1996, S. 32, 228.

374 Ebd., S. 33. Oexle fügt hinzu, dass die Bestimmung der Geschichtswissenschaft als Forschung im 19. Jh. kaum Beachtung gefunden habe, bis Max Weber die Auffassung von geschichts- und kulturwissenschaftlicher Erkenntnis als Forschung erneut aufgriff (S. 33 f.).

375 Oexle 1996, S. 29.

Doktrinen wird bei ihm zum Pendant des Universalismusbegriffs und mit dem Essentialismus, Totalismus oder Absolutismus eines Geschichtsverständnisses gleichgestellt. Er bezeichnet die Auffassung historizistisch, die die Geschichte unabhängig von handelnden Menschen in Gesetzmäßigkeiten begreift und dadurch deren weiteren Verlauf für prognostizierbar hält. Die Adressaten seiner Kritik und Verwerfung sind die philosophischen oder metaphysischen Überbauten bei Platon, Hegel und Marx (den *falschen Propheten*), die Geschichtsgesetze formulieren und ein unvermeidliches und daher anzustrebendes Ideal postulieren. Die Idee Platons, dass ein vollkommener (von Philosophen regierter) Staat erreichbar ist, die Vorstellung eines auserwählten Volkes, der Sinn der Geschichte als Zweck Gottes, aber auch die teleologische Geschichtsnotwendigkeit im Marxismus sind solche historizistischen Theorien, die mit dem kritischen Rationalismus verworfen werden. Für Popper ist die Teleologie in der Geschichte ebenso wenig möglich wie die sichere Erkenntnis der absoluten Wahrheit.³⁷⁶ Ein Anlehnungspunkt des kritischen Rationalismus an den Historismus des 19. Jahrhunderts ist doch augenfällig: Während die historistisch hervorgehobene Partikularität zum Testfall der von Popper kritisierten, holistischen Verifikationsmethode wird, wird der Einzelfall zur Bestätigung seiner Falsifikationsthese herangezogen.

Marco Schöller wirft Tibi vor, die Aufklärung und den Rationalismus europäischer Prägung für universell zu erklären, obwohl Tibi einem historischen Universalismus³⁷⁷ Absage erteilt, diese gegen ein „universell gültige(s) Muster für den Verlauf der Geschichte“ richtet und dabei einen (ideologisierten) islamischen Universalismus mitdachte.³⁷⁸ Schöllers Kritik resultiert aus einem völlig anderes konzipierten Historismus, den er – am Beispiel Jörn Rüsens – mit Rationalismus in Verbindung bringt. Diese Paarung versuche kulturvergleichend eine Universalgeschichte zu konstruieren und ihren Verlauf zu *erklären*.³⁷⁹ Sein Historismusverständnis kommt eher der von Oexle identifizierten, positivistischen oder materialistischen Spielart nahe, wobei der universalistische Anspruch der Rationalismus-, Aufklärungs-, oder Modernisierungstheorien verworfen wird. Mit diesem Hintergrund ist seine Kritik – wie auch angeblich bei Tibi – an einen kulturübergreifenden

376 Siehe für seine Historizismus-Kritik: Karl R. Popper 2003, *Das Elend des Historizismus* (Original: *The Poverty of Historicism*, 1957) sowie 2003, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, (Original: *The Open Society and Its Enemies*, 1945). Sein kritischer Rationalismus wird weiter unten zur Diskussion stehen.

377 Vgl. Tibi 2001, *Einladung in die islamische Geschichte*, S. 71 ff.

378 Vgl. Schöller 2000, S. 14 sowie 22 f.

379 Schöller 2000, S. 7–38. Das erste Kapitel ist dementsprechend mit „Rationalität und Historismus“ betitelt.

Historismus gerichtet, der den Anspruch auf Objektivität und Rationalität erhebe und positivistisch-szientifisch und ethnozentrisch sei.³⁸⁰ Sein Plädoyer für den diskursanalytisch-hermeneutisch verstehenden Umgang mit der islamischen Kultur und die Betonung der Kontextualität und Eigenart des spezifischen Gegenstandes lassen sich viel mehr mit dem individualistischen und verstehenden Historismus vereinbaren, wenn dieser nicht in einer die jeweilige Kultur essentialisierenden Mentalitätsgeschichte ausartet. Schöller selbst steht einem interkulturellen Vergleich nicht völlig verschlossen gegenüber und möchte diesem eine heuristische Funktion zubilligen. Eine von ihm erwogene Interdisziplinarität in der Islamwissenschaft auf der Grundlage einer kulturalistisch und konstruktiv ausgerichteten Hermeneutik hätte auch seinen Platz im *New Historicism*.

Unter dem irreführenden Namen „New Historicism“, der von der Literaturwissenschaft und Kulturanthropologie ausging, werden gegenwärtig doch unterschiedliche Ansätze summiert. Vom amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz,³⁸¹ der die Geschichte, jede Religion und Kultur durch *Dichte Beschreibung* verstehen möchte und als ein Gebilde von Zeichen und Symbolen, ein gesponnenes Gewebe von Bedeutungen versteht, bis zu Michel Foucault, der im dominierenden Machtgefüge von Diskursen (*hegemoniale Diskurse*) ein regulierendes System von Regeln anstelle von Vernunft, Erfolg und Teleologie, eine „Setzung anstelle von Ursprung“ und „Kontingenz und Vielfalt anstelle von Kausalität“ für die (Re-)Konstruktion der Geschichte ausschlaggebend betrachtet,³⁸² kann eine ganze Reihe von Ansätzen von *Cultural Turn*, *Gender Studies*, *Cultural Studies* und der Revitalisierungsdiskussion über die Kultur und Religion in das neu-historistische Sammelbecken gebracht werden.³⁸³ Karl Acham kann dem Befund insofern bei-

380 Vgl. ebd., S. 33 f.

381 Clifford Geertz (1926 – 2006) gilt als einer der wichtigsten Vertreter der „interpretativen Ethnologie“ und „reflexiven Anthropologie“. Sein Werk *Works and Lives* (Die künstlichen Wilden, dt. 1988) gilt als Auslöser der *Writing Culture*-Debatte. In seiner Methode („Dichte Beschreibung“) geht es um das Verstehen und Deuten, nicht um eine Suche nach universellen Regeln und Gesetzen. Dieses Gewebe wandelt sich ständig und ist jederzeit umdeutbar. Deshalb kann sich der Ethnograph diesem (Hyper-)Text lediglich interpretatorisch (d.h. hermeneutisch) annähern. Seine Definition des Kulturbegriffs „[...] ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen“ (ders. 1987, S. 9).

382 Vgl. Heitmann 1999, S. 9–10.

383 Siehe hierfür die Beiträge in Glauser und Heitmann 1999.

pflichten, als er Verknüpfungspunkte zwischen Historismus, Multikulturalismus und Kommunitarismus feststellt.³⁸⁴ Man wagt sich soweit vor, dass der Neue Historismus zu einem integrierenden Leitbild innerhalb der Geisteswissenschaften zu werden beginnt. Hinrich C. Seeba entdeckt gemeinsame theoretische Vorentscheidungen und Verbindungslinien zwischen Literaturtheorie, Geschichtswissenschaft und Kulturanthropologie – deutsche Kulturanthropologie und amerikanischen Rückkehr zur Geschichte („New History“) inbegriffen. Allen gemeinsam sei „die Erweiterung ihrer Disziplin zu allgemeinen Kulturstudien, das Interesse an einer im weitesten Sinne als ‚Text‘ verstandenen kulturellen Praxis und die rhetorische Analyse der Symbolisierung von Wirklichkeit, also ein hermeneutisches Verständnis der Sprachlichkeit und der Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes, [...] den sie nicht gegenständlich als vorgegeben, sondern als Ergebnis einer Konstruktion verstehen“³⁸⁵. Ein allen gemeinsamer methodologischer Scheideweg zeichnet sich dennoch nicht ab. Seeba weist schließlich kritisch auf den möglichen naiven Rückfall in historisches Ursprungsdenken und auf das Dilemma hin, das die Denkmodelle „– der Drang zum Ursprung, zu den intellektuellen ‚fontes‘ wie zu den ethnischen ‚roots‘, und dessen gleichzeitige Unterdrückung und Verdrängung – [...] gegensätzliche Formen der Identitätsbildung und insofern Gegenstand einer Kulturkritik (sind), die vom Schulstreit in der akademischen Welt bis zu den ‚fault lines‘ der großen Weltkulturen reicht“³⁸⁶. Das Dilemma wird gerade in der Weltwirklichkeit der städtischen Lebensräume bekräftigt, wo die Uniformierung bzw. Internationalisierung durch Globalisierung dem Leitbild der *Kritischen Rekonstruktion* bzw. dem Konzept der Regionalisierung entgegenstehe. Hierbei wird der Regionalismus in die Reihe des postmodernen Neuhistorismus eingegliedert und als solcher als ein globales Phänomen angesehen.³⁸⁷

Die Kritik am *Historismus* des 19. Jh. und auch am *Historizismus* geht an der Neujustierung des Neuen Historismus nicht spurlos vorbei. Augenfällig wird die stärkere Betonung der Wandlung und des Prozesses und die weitere Zerlegung des Partikularen sowie die (mittlerweile viel beschworene) interdisziplinäre Ausrichtung. Dennoch steht auch der Neue Historismus unter dem epistemologischen Unbehagen, zwischen dem Universalen und Partikularen, dem historisch Wandelnden und essentiell oder strukturell Beständigen sowie dem hermeneutisch zu Verstehenden und analytisch zu Erklärenden Grenzen ziehen und/oder Verknüpfungen, Abhängigkeiten, Gesetzmäßigkeiten festmachen zu können. Jörn Rüsen spricht dafür, dass

384 Vgl. Acham 1997.

385 Seeba 1997, S. 54.

386 Ebd., S. 54.

387 Vgl. Brichetti 2009, S. 11 ff.

die Vorstellung Leopold von Rankes in dem kulturwissenschaftlich institutionalisierten Konzept des historischen Denkens, welches „die Einheit der Menschheit durch die Vielfalt der Kulturen“ definiere, zwar von ihrem Eurozentrismus befreit, aber doch neu aufgenommen und fortgeführt werden soll und benennt zugleich die bestehende Herausforderung der Geschichtlichkeit zwischen normativer Geltung und zeitlichem Wandel kultureller Orientierungen:

„wie nämlich durch Historisierung des Selbstverständnisses eine tragfähige Praxisorientierung möglich sein soll. Der Historismus wirft den Schatten des Relativismus. Heute erneuert sich diese Konstellation im Kampf zwischen Universalismus und Kulturalismus, zwischen Universalität und Multiversalität. Gegen die Verfechter des Kulturalismus und der Multiversalität wurden die Vorwürfe gerichtet, sie lähmten das menschliche Handeln, sie führten normativ in die Irre, und sie förderten den Dezisionismus. Entsprechend werde für die Begründung universalistischer Normen plädiert. Umgekehrt wird diesem normativen Universalismus eine ideologieträchtige Verallgemeinerung faktischer Partikularität vorgeworfen. Ich halte diese konfliktrichtige Konstellation für unvermeidlich. Sie ist eingeschrieben in die kulturellen Grundlagen der modernen Welt und erstreckt sich damit zugleich in die Logik kulturwissenschaftlicher Erkenntnis hinein. Das Orientierungsproblem der Geschichtlichkeit läßt sich als erkenntnistheoretisches Problem in den bekannten Dichotomien zwischen Verstehen und Erklären, zwischen Individualisierung und Generalisierung wiederfinden und steht schließlich auch in der aktuellen Debatte um das Erzählen, in der Entgegensetzung von Erzählen und Erklären (und damit verbundenen Entgegensetzung zwischen Theoriefähigkeit und Theorieorientierung des historischen Denkens, zwischen Kontingenz und Gesetzmäßigkeit) zur Diskussion.“³⁸⁸

Rüsen bringt die Kernproblematik, die dem Euro-Islam-Diskurs und den hier behandelten Ansätzen inhärent ist, auf den Punkt. Die konfliktrichtige Konstellation von Universalität und Historizität, von Generalisierung und Individualisierung, von Kontingenz und Gesetzmäßigkeit in der epistemologischen Vermittelbarkeit und eventueller Verflechtung vom Erklären und Verstehen. Denn es wird kaum mehr erkennbar, auf welchem Terrain selbst „die ideologieträchtige Verallgemeinerung faktischer Partikularität“ vollzogen wird: beim untersuchten Gegenstand, der durch die Historik bzw. empirische Beobachtung objektiv herausgefiltert worden zu sein scheint oder in der Subjektivität des Wissenschaftlers, der die vorgelagerten theoretischen Kategorien *erklärend* oder die bereits verinnerlichten Intuitionsmuster *verstehend* auf das untersuchte Objekt überträgt? Die Problematik wird uns im Verlauf der Studie weiter beschäftigen. Sie wird um einiges intensiver, wenn wir die von Rüsen in Dichotomien genannten Begriffe weiter auseinandernehmen. Der Begriff des Kulturrelativismus anstelle des Kulturalismus hätte vermutlich

388 Rüsen 2002, S. 48 f.

besser gepasst, weil der Kulturalismus sich relativ schnell in einen Universalismus umwandeln kann, wie es sich in der Universalisierung der *kulturellen Moderne* und ihre Verteidigung gegenüber dem Kulturrelativismus bei Bassam Tibi hervortut.

2.3.3 Kulturrelativismus zwischen Universalität und Historizität

Miklós Szalay hat in seinem übersichtlichen Aufsatz die philosophische, erkenntnistheoretisch-methodologische, politische und wert- und erkenntnisrelevante Ähnlichkeit zwischen dem Historismus und Kulturrelativismus herausgearbeitet und in erster Linie die relativistische Grundhaltung in beiden hervorgehoben.³⁸⁹ Demnach ist beinahe alles, was bisher über den Historismus gesagt wurde, auf den Kulturrelativismus übertragbar. Obwohl die genannte Zurückhaltung des Neuhistorismus zu Korrekturen führt wie zur Relativierung des verherrlichten Staates oder der Nation in ihrer Partikularität gegenüber anderen Staaten und Nationen, ist die von Rösen herauskristallisierte Dichotomie mitnichten aufgehoben. Allen Kulturrelativisten wird die gemeinsame Neigung zu der Idee bescheinigt, dass alle Werte und Prinzipien kulturverbunden sind und es keine universellen Standards gibt, gemäß derer die Kulturen bewertet werden können.³⁹⁰

Ideen des Kulturrelativismus bekamen eine intensive Grundlage im Diskurs über die Postmoderne und sind einer der wichtigen Bestandteile der Multikulturalismuskonversation geworden, die eines der wesentlichen Streitthemen des Euro-Islam-Diskurses ist.³⁹¹ Hier sollen die Vielfalt und die Differenzen innerhalb kulturrelativistischer oder multikulturalistischer Ansätze, die sich von kulturessektionalistisch homogenisierenden Positionen über inter- oder transkulturelle Räume und kulturelle Hybridität bis hin zu den multiplen Identitätsformungen des in sich zerrissenen Menschen erstrecken, nicht aufgenommen werden.³⁹² Im Allgemeinen lässt sich die unaufhebbare konflikträchtige Konstellation von Universalität und Historizität auf den islamtheologischen Diskurs übertragen. Während sich der kulturrelativistische Historizitätsdiskurs in der islamischen Theologie im Verhältnis zum Universalismus in der Offenbarung tendenziell zur binnenperspektivischen

389 Vgl. Szalay 1985.

390 Vgl. Mayer 2007, S. 9 ff.

391 Vgl. zum moralphilosophischen Werte-Universalismus und zu seinen kulturrelativistischen Antinomien im Postmoderne-Diskurs Schweppenhäuser 2005.

392 Für den Kontext Kulturrelativismus/Multikulturalismus siehe Leicht 2009. Zu multiplen Identitätsformungen bietet sich Sahin-Klinsnerer 2012 an.

Rekonstruktion der Kontextualität der Offenbarung und des Wirkungsprozesses entwickelt, führt der Kulturrelativismus in Geistes- und Sozialwissenschaften nicht einzig – wie oft angenommen – zur Aufwertung einer islamischen Kultur als Norm- und Geltungssystem, sondern auch – allenfalls aus theologischer Sicht – zur gegenteiligen Abwertung. Im zweiten Fall gestaltet er sich zu einem relevanten Abgrenzungs- oder Gegendiskurs zum ethischen und kulturellen Universalismus des Islam. Während die universalistische Position von allgemein gültigen Prinzipien, wenigstens von einer religiös bestimmten allgemein verbindlichen Ethik ausgeht, begrenzt der Kulturrelativismus gerade die universelle Geltung und Anwendbarkeit theologischer Kategorien. Diese Nivellierung der theologischen Universalität ist die eine Herausforderung des Kulturrelativismus.

Eine zweite entsteht durch Essentialisierung. In Relation zu anderen Kulturen entsteht die Aufwertung dadurch, dass die Relativität aller Kulturen angenommen und die partikulare Kultur in ihrer Berechtigung und Geltung auf Augenhöhe mit anderen gestellt wird. Die Janusköpfigkeit der kulturrelativistischen Debatte wird dort ersichtlich und ambivalent, wo die Partikularität einer Kultur in ihrer Andersartigkeit essentialisiert wird. Die islamische Kultur wird zu einem uniformen, orientalische Gesellschaften dominierenden Überbau. Diese Art der Essentialisierung führt z.B. zur Schlussfolgerung, dass die internationalen Menschenrechte zum alleinigen Prärogativ der westlichen Gesellschaften erklärt werden.

Die zwei Gesichter des Kulturrelativismus bieten ausreichend Diskussionsstoff für einen europäischen Islam. Die islamische Kultur und Identität erlangen und verlieren zugleich den Anspruch auf ihre Bewahrung. Im normativen sozialwissenschaftlichen Diskurs, der von aufklärerischen und modernistischen Prämissen ausgeht, wird der Kulturrelativismus erwartungsgemäß abgelehnt. Ambivalent wird die Sachlage dadurch, dass das Dilemma beim selben Autor auftaucht, wie es bei Bassam Tibi trotz seiner Ablehnung des Kulturrelativismus eindeutig festzustellen ist. Die intellektuelle Empörung über den Kulturrelativismus, die Tibis Schrifttum dominiert, erhält selbst eine nicht zu übersehende Relativierung in seinem Kulturpluralismus, die in dem von Iman Attia herausgearbeiteten Dilemma der kulturellen Identität gekennzeichnet ist. Attia macht deutlich, dass der Kulturrelativismus in seiner Wertneutralität doch nicht uniform ist und die kulturelle Identität unterschiedlichen, nicht zuletzt konträren Stellenwert bekommt. Die kulturellen Spielarten werden in einigen Ansätzen in jener temporalen Form historisiert und relativiert, dass sie für vergangene Partikularitäten gehalten werden, daher ihnen kein auf die Gegenwart bezogener Geltungsanspruch eingeräumt wird.³⁹³ Die Abgrenzung zum Fortschrittspostulat und Werteuniversalismus wird flüchtig. Bassam Tibi stimmt mit dem Kulturrelati-

393 Vgl. Attia 2009.

vismus darin überein, dass sein Kulturpluralismus der muslimischen Lebensform die Existenzberechtigung in Europa gewährt.³⁹⁴ Er wertet die muslimische Kultur und Identität gerade in seiner Zurückweisung des Kulturrelativismus zweifach auf: Erstens wird dem Islam ein erheblicher historischer Anteil an der Entwicklung der kulturellen Moderne zugesprochen. Zweitens öffnet er den Weg für die muslimische Teilhabe an modernen Errungenschaften in der Gegenwart, indem er gegen die kulturrelativistische Ablehnung der Anpassung an den europäischen Werteuniversalismus protestiert. Im gleichen Zug wird aber die islamische Kultur zur Selbstrelativierung aufgefordert, wenn der Islam insgesamt von Kulturrelativisten unberührt gelassen wird.³⁹⁵ Diese Haltung führt zu einer Grundsatzdiskussion: Erstens wird der Religion die theologische Grundlegung entzogen, wenn sie analog zum (Neu)Historismus – sei es relativistisch oder pluralistisch – kulturalisiert und historisiert wird. Zweitens bedeutet die Historisierung der Religion bei Tibi dennoch kein Werterelativismus, sondern wird gerade als die notwendige Bedingung eines unbestreitbaren europäischen Werteuniversalismus angesehen.

Die Ambivalenz – die von Rösen postulierte Konflikträchtigkeit – offenbart sich gerade in der Menschenrechtsdebatte, die in der Kulturdebatte besondere Aufmerksamkeit bekommen hat und hier soweit illustriert werden soll, wie der Euro-Islam-Diskurs darin verwickelt ist. Die Menschenrechte werden vielerseits als das einzige internationale Regime deklariert, das einen Universalismusanspruch erhalten kann, gar zu einem global wirksamen, normativen Maßstab der Menschheit geworden ist.³⁹⁶ Der menschenrechtliche Universalismus erhebt den

394 Vgl. Tibi 2005, *Islam between Culture and Politics*, S. 137.

395 Reese-Schäfer (2007, S. 144 ff., 211 ff., 303) diskutiert Tibis Position in der Debatte über Zivilisationskonflikt, Postmoderne und Kulturrelativismus.

396 Siehe zum menschenrechtlichen Universalismuskurs Nooke u. a. 2008. Im internationalen Raum sorgten die islamischen Menschenrechtserklärungen für großen Wirbel und erhitzen die kulturrelativistische Debatte. Es gab mehrere Erklärungen, die die Scharia als alleinige Grundlage von Menschenrechten zur Geltung bringen wollten: Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam wurde 1990 von Mitgliedsstaaten der Organisation der Islamischen Konferenz beschlossen, jedoch in den einzelnen Staaten nicht ratifiziert. Der Kairoer Erklärung ging bereits 1981 eine erste „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ durch den Islamrat von Europa in London vor. Auch an Gegenerklärungen hat es nicht gemangelt, wie die Casablanca Deklaration der Ersten Internationalen Konferenz der Arabischen Menschenrechtsbewegung von 1999. Die Erklärung von Kairo hat keinen völkerrechtlich bindenden Charakter und sollte als Richtschnur dienen. Jedoch konnten sich weder ein universeller Korpus der islamischen Menschenrechte noch ein durchgängiger kulturrelativistischer oder universalistischer Ansatz entwickeln und etablieren. Dahinter ist keine Philosophie zu erkennen, die über die allgemein bekannten Scharia-Bestimmungen hinausgehen.

globalen Anspruch, „als einzige Konzeption das Zusammenleben in einer zunehmend dichter besiedelten und mobileren Welt erträglich machen zu können, und außerdem glaubt, durch die Freisetzung der individuellen Verschiedenheiten gerade eine außerordentliche Vielfalt ermöglichen zu können“.³⁹⁷ Es wird konstatiert, dass ein „mensenrechtlicher Universalismus ohne eurozentrische Verkürzung“ notwendig und möglich ist.³⁹⁸ In der menschenrechtlichen Verankerung sollen verschiedene Kulturen gleichberechtigt gelten. Das Anderssein ist selbst als Menschenrecht begriffen.³⁹⁹ In diesem Postulat des Andersseins tritt die unvermeidliche Konfliktrichtigkeit auf, die in der auf den Universalismusanspruch des Islam übertragenen Fundamentalismus- und Islamismuskritik zu Verkürzungen führt. Einerseits beinhaltet das Menschenrecht auf Anderssein auch das Recht, die eigene Andersartigkeit in der Praxis und im öffentlichen Raum zur Geltung zu bringen, andererseits wird die öffentliche Artikulation und Diskursivität als der ultimative Ausdruck der Menschenrechtsfeindlichkeit suggeriert. Als Paradebeispiel gilt die Kopftuchdebatte. Der heftige Diskurs über den Salafismus kann hinzugefügt werden. Die Konfliktrichtigkeit tritt doppelt auf: Das Argument sowohl *für* als auch *gegen* den öffentlichen Auftritt der religiösen Praxis und Symbole beruft sich auf die Menschenrechte. Durch die Suggestion, die das Kopftuch als ein Zeichen der Unterdrückung der Frau daher als menschenrechtsfeindlich vorzuführen will, wird die universalistische Bedeutung der Religion, die sich in der Pflicht des Kopftuchtragens manifestiert, ihrer für die Kopftuchträgerin geltenden Substanz beraubt. Ein Euro-Islam, der sich mit dieser suggestiven Verkürzung verbindet, neigt zur Vereinheitlichung der Frau *ohne* Kopftuch, genauso wie der literalistische Salafismus die Homogenisierung *mit* Kopftuch vorantreibt. Ein Euro-Islam, der die politische

Die praktische Umsetzung in den meisten Staaten ist belanglos geblieben. Die meisten islamischen Staaten versuchen weiterhin eine Balance zwischen den universellen Menschenrechten und islamischen und kulturellen Traditionen. Von der erwarteten Funktion des islamischen Gegenstücks zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte kann keine Rede sein. Siehe zu den Erklärungen und einer kulturrelativistischen und vergleichenden Diskussion des islamischen und internationalen Rechts: A. E. Mayer 2007. Manche christlichen Theologen nahmen sie vorsichtig als Grundlage an, über Rechte und Pflichten, Werte und Ziele ernsthaft und vernünftig zu streiten oder sie auch nur differenziert zu erörtern (vgl. zu einem bedacht-vorsichtigen Vergleich Zirker 2000). Ein von Zirker festgestellter wesentlicher, vielleicht der wichtigste Unterschied besteht darin, dass das individuelle Selbstbestimmungsrecht weitgehend ausgeklammert wird. Schmid diskutiert die von muslimischen Intellektuellen in Europa geführte Diskussion über Menschenrechte (vgl. ders. 2012, u.a. S. 374–379).

397 Reese-Schäfer 2007. S. 149.

398 Bielefeldt 2008.

399 Vgl. Apel 1994.

und rechtliche Gleichberechtigung für universell hält, deren Nicht-Gewährung ansonsten jegliche Kritik und Ablehnung verdient, wie dies Tibi in seiner Kritik des Fundamentalismus mit Recht tut, artet sich allerdings in der genannten Suggestion zur Aufforderung der *Gleichrangigkeit* aus, wie diese in der Toleranzaufforderung von Tibi auftaucht.⁴⁰⁰ Die Vorstellung von der Gleichrangigkeit der eigenen Religion müsste aber ihre Überzeugungskraft bei ihren Angehörigen schmälern und die Begründung und Rechtfertigung des eigenen Glaubens in Frage stellen.

Eine Unterscheidung zwischen politisch-rechtlichen auf der einen und kulturellen, theologischen, ästhetischen, philosophischen Ebenen auf der anderen Seite scheint daher nötig zu sein, um einen Kulturrelativismus mit einem menschenrechtlichen Universalismus verbinden zu können. Das würde bedeuten, den menschenrechtlichen Universalismus allein auf die Sphäre der Politik und des Rechts zu beschränken, worauf Heiner Bielefeldt aufmerksam macht.⁴⁰¹ In dieser Linie muss der Kulturrelativismus nicht notwendig zum Menschenrechtsrelativismus führen.⁴⁰² Indessen ist Reese-Schäfer zuzustimmen, wenn er dem Kulturrelativismus wissenschaftstheoretisch eine heuristische Bedeutung beimisst und in ihm politisch einen „Hemmschuh gegenüber jedem Eingriff in fremde Verhältnisse“ sieht, um „die Verhältnismäßigkeit der Mittel zu wahren und nicht etwa durch eine menschenrechtlich begründete Intervention möglicherweise größere Folgeschäden und Menschenrechtsverstöße hervorzurufen, als es vorher gegeben hatte“.⁴⁰³

2.3.4 Historizitätsrelevanz in der (islamischen) Theologie

Ein epistemologisch ausgerichteter Historismus muss nicht zwangsläufig eine tragfähige Praxisorientierung, also eine normative Geltung anbieten, um wissen-

400 Die Problematik besteht hierbei darin, dass er weder Religion und Kultur trennen oder sie völlig aufgeben möchte, noch Kultur eindeutig definiert. Die von Reese-Schäfer unternommene Präzisierung und Differenzierung zwischen Zivilisation und Kultur macht in diesem Zusammenhang Sinn, weil diese bei Bassam Tibi untergeht, indem z.B. die europäische Zivilisation mit kultureller Moderne gleichgesetzt wird, um die in der islamischen Welt ausbleibende kulturelle Dimension der Modernisierung auszudrücken. In der Verquickung dessen, dass das Religiöse zum Kulturellen und dieses wiederum zum Politischen wird, macht Tibi auch keinen Unterschied zwischen der Gleichberechtigung und der Gleichwertigkeit bzw. Gleichrangigkeit der Kulturen und Religionen (vgl. Reese-Schäfer 2007, S. 151 f.).

401 Vgl. Bielefeldt 2010, siehe auch Reese-Schäfer 2007, S. 151 f.

402 Vgl. Reese-Schäfer 2007, S. 151 f.

403 Ebd., S. 149.

schaftlich gelten zu können. Er kann sich auf das Verstehen der „Texte“ in ihrer Historizität – dem jeweiligen historischen Kontext – konzentrieren und auf die Erkenntnisgewinnung einschränken. Aus der Sicht der Theologie ist die Problematik der Geschichtlichkeit viel essentieller als dass sie nur in der Kultursymbolik übersetzt werden kann. Das Interesse der Theologie bezieht sich auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung und ihrer Verschriftlichung im Sinne der Kontextualität, aber auch auf die Textualität von Geschichte in der Offenbarungsgeltung. Sie zeigt sich gegenüber den Phänomenen von Partikularität, Historizität und Kontextualität aufgeschlossen, wobei der unvermeidliche Relativismus Assoziationen aufruft, man würde die Universalität der Offenbarungsbotschaft nivellieren, d.h. ihr ihren universellen Wahrheits- und Geltungsanspruch absprechen. Der theologische Offenbarungsuniversalismus z.B. operiert mit der Gegenüberstellung des Allgemeinen des „Göttlichen“ gegen das Geschichtlich-Partielle des Weltlichen. Das geschichtlich Besondere muss nicht abschwächend oder abwertend gelten, tritt aber zurück, wenn es mit dem Offenbaren nicht in Einklang gebracht werden kann. Ein existenzielles Verständnis der Historizität, das eine nur von Menschen produzierte, historisch gewordene und beliebig veränderbare Welt konzipiert, kann einen ontologisch oder theologisch konzipierten Ur- bzw. Naturzustand des Menschen bestreiten und den Grundzug und die Grundbedingung des Menschlichen in seiner erfahrbaren Existenz zum einzig Absoluten erklären.

Eine historistisch intensivierete Erkundung historischer Details und der Umgang mit dem geschichtlichen Material sowie dem überlieferten Wissen haben divergierende, zum Teil konträre Auswirkungen auf das Geschichtsbild und die Geschichtsdeutung muslimischer Theologen. Ihre epistemologische Erschließung der Geschichte weist auf unterschiedliches Geschichtsbewusstsein⁴⁰⁴ hin, das folgenreich in die Deutungsarbeit des Korantextes und der Quellen einfließt. Die Historizität – weitgehend auch mit dem Begriff der Geschichtlichkeit wiederge-

404 Das Geschichtsbewusstsein wird hier im Sinne von Gadamer's „hermeneutischem Zirkel“ verstanden, in dem die Geschichte als Wirkungsgeschichte stets in das aktuelle Denken und Verstehen verflochten ist. Gadamer beschreibt das historische Bewusstsein als einen stetig kreisenden Verstehensprozess, in dem der Interpret den Menschen und seine eigene Zeitlichkeit in ein bestimmtes Verhältnis zur Vergangenheit setzt und seine Vorurteile auf den Prüfstand stellt, der zu deren Auflösung führt. Mit Vorurteilen sind nicht Fehler oder Hemmnisse gemeint, sondern notwendige und gleichsam natürliche Verstehensbedingungen. Das historische Bewusstsein ist somit eine von Menschen immer praktizierte menschliche Vorgehensweise. Hinzuzufügen ist, dass Gadamer keine unkritische Selbst-Bewusstheit des historischen Verstehens intendiert, sondern eine reflektierte Rezeption von Vergangenheit durch Überlieferung (vgl. Gadamer 1990, S. 271–312).

geben⁴⁰⁵ – gewinnt im Sinne der intensiven Beschäftigung mit der Geschichte eine unmittelbare Bedeutung für die Religion zunächst in der historischen Tatsachenfeststellung von der tatsächlichen Gegebenheit der Offenbarung und der Prophetie überhaupt. Jenseits der Dauerspannung von theologisch angenommenen, übernatürlichen Phänomenen zu naturalistischen Erklärungen sorgten solche kritischen Geschichtsspekulationen in der Theologie für große Aufregung, wenn die historische Existenz (Historizität) von Jesus, Muhammad oder der Ursprung der heiligen Texte in Frage gestellt wurde.⁴⁰⁶ Dieser Gebrauchszusammenhang ist für die weiteren Ausführungen der Arbeit nicht relevant; es sei denn, dass anti- oder areligiöse Einwände in den Euro-Islam-Diskurs einfließen und Religiosität und muslimische Identität als menschliche, ideologisch zugespitzte Konstrukte sehen, daher ihre völlige Überwindung zur Vorbedingung des Ankommens in Europa deklarieren. Eine positivistische, atheistische oder marxistische Theorie müsste die Euro-Islam-Idee a priori zurückweisen. Der sogenannte historisch-kritische Ansatz impliziert auch nicht die völlige oder weitgehende Aufgabe des Religiösen im strikt laizistischen oder aufklärungsfundamentalistischen Sinne, sondern eine (selbst)kritische Reflektion darüber, ob und wo die theologischen Annahmen und religiöse Überzeugungen und Praktiken mit den Erfordernissen der modernen Gegenwart im Einklang stehen (oder nicht stehen) und wie sie in Einklang gebracht werden können.

Die Implikation des historisch-kritischen Ansatzes ist sicherlich eine große theologische Herausforderung, die von vielen muslimischen Gelehrten ernstgenommen wird. Ungeachtet der gesellschaftspolitischen Bedeutung war und ist die kritische Reflektierung des Korantextes und seiner Spätfolgen von jeher von ungebändigtem theologischen, philosophischen oder epistemischen Interesse. Insofern ist die Universalität bzw. Historizität der Religion oder ihrer Bestandteile kein neues Phänomen der wissenschaftlichen Neugier. Die gesellschaftspolitische Konsequenz der Kontextualität der Offenbarung lässt sich bereits zu Zeiten des Propheten und der sog. rechtgeleiteten Kalifen feststellen, sowie sie auch später in der brisanten Wissenschaftsepoche des Mittelalters zu hochphilosophischen und tieftheologischen Debatten geführt hat. Die koranexegetische Disziplin *asbāb an-nuzūl* (Offenbarungsanlässe) hat in der Genese der *‘ulūm al-Qur‘ān* (Koranwissenschaften) einen weitgefächerten Diskursstrang der Kontextualität entwickelt. Der Umgang der ersten Generation (*ṣaḥāba*) und der ersten Kalifen – insbesondere ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb – mit Koran und Sunna gehört zu den viel genannten Belegen, die den

405 Vgl. dazu Gethmann 2008, S. 106 f. sowie Aries 2011, S. 53 ff.

406 Vgl. hierfür Sinai 2011.

Korantext im Offenbarungskontext zu verstehen und handhaben versuchten.⁴⁰⁷ Die kritische Hinterfragung von Universalitäten und Historizitäten, von Universal-Absolutem und Historisch-Vergänglichem geriet zwar mit dem letzten großen Denker Ibn Ḥaldūn ins Stocken, bis sie durch die westliche Herausforderung im 18. Jh. wieder aufgenommen wurde.⁴⁰⁸

Die epistemologische Bedeutung der Historizität (bzw. Geschichtlichkeit), die für diese Arbeit relevant ist, wird im Geschichtsbewusstsein dort zum entscheidenden Kriterium, wo es darum geht, wie die Wirkungsgeschichte und die Wirkmächtigkeit geschichtlicher Kontextbedingungen und Ereignisse konzipiert werden sollen. Der historistische Diskurs darüber ist viel raffinierter, als dass er dem Historismusvorwurf ausgesetzt und als Konservatismus abgetan werden kann. Die *Geschichte und Erinnerung im Islam*⁴⁰⁹ vollzieht sich nicht in einer fundamentalistischen Unilinearität oder Dualität zwischen Glorifizierung und Zurückweisung. Die (nachfragende) Geschichtserinnerung ist zu einem unverzichtbaren Fundament der Erneuerungsbewegung geworden, die die Historizität sowohl der Offenbarung als auch der Wirkungsgeschichte einbezieht. Zwei grundsätzliche Diskurskontexte, die über die Universalisierung im zeitgeschichtlichen Gesellschaftskontext (den sozialhistorischen Universalismus) entscheiden, sollen hier herauskristallisiert werden.

Der erste Kontext betrifft die Historizität der Offenbarung, jedoch nicht als Tatsachenfeststellung von der Offenbarung selbst, also die Frage, ob es sie gegeben hat, sondern die Historizität ihrer Sprache; mit anderen Worten die historische Kontextualität und Bedingtheit der Kommunikation der Gottes-Botschaft mit dem Propheten. Es geht um die Rücksichtnahme des Korantexts auf die geschichtlichen Kontextbedingungen ihrer Zeit und die Prägung des offenbarten Textes durch sie. Eine ganze Reihe zeitgenössischer muslimischer Denker – darunter die im Westen wohl bekannten Namen Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid – gingen im Gegensatz zum traditionalistischen Mainstream der Koranausleger davon aus, dass der Koran unter Berücksichtigung der Kontextbedingungen seiner ersten Adressaten offenbart wurde, und dass im koranischen „Gottes Menschenwort“ eine unaufhörliche Begegnung von Gott und Mensch stattfindet, wie Abu Zaid es ausdrückt.⁴¹⁰ Es wird konstatiert, dass die Offenbarung die Kultur,

407 Vgl. in Bezug auf Ummaverständnis Öztürk 2005.

408 Siehe zu Ibn Ḥaldūn Arslan 2009.

409 So ist der von Angelika Hartmann (2004) herausgegebene Band nicht zufällig in Neutrum betitelt, um der Vielfalt der Erinnerung gerecht zu werden.

410 Abu Zaid 2008. Dieser Diskurskontext spitzte sich in der Debatte von und um die Mu'tazila zu seinem Höhepunkt zu, ob der Koran das unerschaffene Gotteswort oder seine historisch bedingte Kommunikation und daher erschaffen und Teil seiner

Sprache, Tradition seiner Erstadressaten berücksichtigte, um kommunizieren und ihre Botschaft verständlich machen zu können. Die Offenbarung, wenn man so will, bediente sich der Geschichte und ihrer Partikularität auf der arabischen Halbinsel des siebten Jahrhunderts. Sie wurde in die gelebte partikuläre Geschichte menschlicher Sinnlichkeit hineingesendet. Von der Historisierung des Offenbarungskontexts gehen wichtige Schlussfolgerungen aus: Sie intendiert die zeitgeschichtliche Besonderheit der Ereignisse, Sachverhalte, Kultur der Epoche und der Sprache und Begriffe des Textes und bringt zum Ausdruck, dass dieses Historisch-Besondere nicht zur Essenz der offenbarten Botschaft gehört. Das Partikuläre, das sich z.B. in Gülers ontologisch-epistemologischen Unterscheidung in der Scharia oder in der Differenzierung des Islam vom Erbe als Produkt der menschlich-historischen Wirklichkeit durch die arabische Linke⁴¹¹ niederschlägt, darf keine religionstheologische Normativität erhalten, indem sie sich in die Universalität der Botschaft, mit anderen Worten in den Bereich des universellen Geltungsanspruchs der Religion einschleicht. Es muss nicht, aber es kann sich ändern, entwickeln oder auflösen. Erfordern es die Bedingungen der Gegenwart oder der Zukunft, sollen diese Partikularitäten, falls sie die Zeit überdauern haben, der neuen Zeit angepasst, erneuert, nötigenfalls aufgegeben werden. Diese Haltung macht es sich zur Aufgabe, das Historisch-Partikuläre an und in der Offenbarung ausfindig zu machen, damit der universalistische Kern der Religion offenkundig wird.

Der zweite Kontext der Historizität betrifft den epistemologischen Umgang mit der Geschichte des Islam und der islamischen Welt. Hierbei rückt die Wirkmächtigkeit der Offenbarung – insbesondere ihres wie auch immer konzipierten Universalismus – mit oder neben anderen sozialen, kulturellen, ökonomischen, politischen Faktoren ins Geschichtsbewusstsein. Die vorrangige Absicht, den universellen Kern der Religion von den durch die Zeitgeschichte verursachten „Universalismen“ zu befreien, und deshalb die Frage, welche zeitgeschichtlichen Wandlungen die Religion erfahren hat, welche Gestalten von religiösen Überzeu-

Schöpfung ist. Spätestens wird der oben diskutierte Offenbarungsuniversalismus im Sinne des einmaligen Ur-Zustands mit den ihm immanenten Gesetzmäßigkeiten durch diese geschichtliche Offenbarungsart aktualisiert. Der Offenbarungsuniversalismus einer Logostheologie kann den Ur-Zustand als das Natursein des Menschen verstehen. Es wurde in der islamischen Theologie darüber diskutiert, ob die Erkennbarkeit des Grundzugs und der Grundbedingung des Menschlichen in seinem Naturzustand und der Gotterschaffenheit ohne die Offenbarungen in der Geschichte durch die Vernunft möglich wäre oder nicht (siehe zu Mu'tazila Watt und Marmura 1985, mehrere Stellen, u.a. S. 101–104, 111–113, 426–432, 436–439 und zur genannten Diskussion u.a. 146 f., 277–283).

411 Vgl. Abu Zaid 1996, S. 99 ff.

gungen und Praktiken im Laufe der Geschichte entstanden, jedoch „universalisiert“ worden sind, bleiben wegweisend.⁴¹²

Beide Diskurszusammenhänge können unabhängig voneinander betrachtet und unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen zugeordnet werden. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung beschäftigt in erster Linie die islamische Theologie, hat aber in ihrer Theoretisierung eine große Auswirkung auf die Geschichtskonzipierung und auf das Geschichtsverständnis, wie umgekehrt der Geschichtsprozess mit seinen differenten Kontexten auf die Deutung der religiösen Quellen einwirkt. Diese Wechselwirkung zwischen dem Text und seinem Interpretieren und zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart kommt im „hermeneutischen Zirkel“ von Gadamer, in dem die Horizonte verschmelzen, zum Ausdruck.⁴¹³ Die erstgenannte Bedeutung der Historizität können wir als die Kontextualität der Offenbarung und die zweite als die Kontextualität ihrer Wirkmächtigkeit bezeichnen.⁴¹⁴ Die erste befasst sich mit der Offenbarungszeit, die zweite mit dem Geschichtsverlauf bis zu unserer Gegenwart. In der Kontextualität der Offenbarung verschmelzen der ontologische Universalismus und die weltgeschichtliche Partikularität; in der Kontextualität ihrer Wirkmächtigkeit werden sie erneut in unterschiedlichen Kombinationen zu sozialhistorischen Universalismen oder Partikularismen verschmolzen, sei es als ethisch-moralisches Normensystem oder als Gesellschaftsformation. In beiden Fällen wird die Geschichtlichkeit zum Gegenstand einer hermeneutischen Methode, die die Relativität des zeitgeschichtlichen Geschehens der Universalität des Gotteswortes gegenüberstellt. Dass dies kein einfaches Unterfangen ist, zeigt sich in heftigen theologischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte in der Türkei, aber auch im arabischen Raum und in Europa. Denn die Historizitätsproblematik ist nicht nur in der erkenntnistheoretischen Erfassbarkeit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bestimmt, das Historisch-Relative im Korantext ausfindig zu ma-

412 Die historischen, wandelnden Kontextumstände und die späteren Kontextbedingungen sind eines der Kernthemen der sog. *maqāṣid*-Diskussion. Bei Tariq Ramadan nimmt *maqāṣid aṣ-ṣarīʿa* der islamischen *fiqh*-Tradition und die Wiederbelebung von *iğtihād* (methodengeleitete, eigenständige Normfindung) eine zentrale Stelle ein, worauf weiter unten eingegangen wird.

413 Gadamer 1990, S. 271–312.

414 In Anlehnung an Niklas Luhmann kann von den „temporalen Dimensionen der immanenten Historizität“ gesprochen werden. Bei Luhmann ist die Temporalität zwar auf die systemkonstituierende Relationierung der Ereignisse, daher auf Modalisierung und Grundsemantik in einer Gesellschaft bezogen (vgl. Schützeichel 2003, S. 141). Dennoch scheint es mir geeignet zu sein, von der „temporalen Historizität“ zu sprechen, um den auch von Luhmann intendierten Prozess- und Wandlungscharakter der Wirkungsgeschichte auszudrücken.

chen, dies vom Universalen zu unterscheiden und dementsprechend den gleichen Vorgang für den Verlauf der Geschichte zu wiederholen, indem man die wiederholten, tradierten, jedoch zeit- und kontextbedingten Elemente, die sich dennoch in der Wahrnehmung der Menschen als universell verfestigt haben, feststellt, damit das in der Zeit und über der Zeit Unveränderbare zum Vorschein treten kann. Das weitere Problem besteht in der existenzialistischen Auffassung, dass die orthodoxen und konservativen Muslime sich in ihren verfestigten Glaubens- und Praxisformationen angegriffen fühlen, so dass ebenso schwer zu prognostizieren ist, welchen religionspraktischen Wert die Geschichtlichkeitsmethode hervorbringen kann.

Die epistemologische Erkundung und Erforschung der Kontextualität der Wirkmächtigkeit ist unmittelbar mit der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen konfrontiert. Denn die Rekonstruktion der postulierten raumzeitlichen Singularität und ihres geschichtlichen Wandels ist deshalb schwierig, weil die Singularität gerade in der Zeitgeschichte für immer verloren gegangen sein kann, weshalb die Geschichte von Foucault auch immer nur als die Geschichte der Gegenwart gedacht wird. Die Rekonstruktion bleibt also den Einflüssen des Gegenwartsdenkens unterworfen, genauso wie das Denken in seiner historischen Entwicklung die temporale Kontextualität in sich trägt.⁴¹⁵ Diesen epistemologischen Standpunkt kann man zwischen zwei diametrale Kausalitätssetzungen platzieren, sowie Lioba Keller-Drescher die erste, nämlich „Geschichte die Ursache und Gegenwart die Wirkung“ in das radikal-konstruktivistische Extrem umformuliert, wonach „die Gegenwart die Ursache und die Vergangenheit die Wirkung“ ist. In dieser relativistischen Position fallen die Rekonstruktion und Konstruktion in eins. Sie gibt den Anspruch auf, „durch die Akkumulation von Daten und Dokumenten herausfinden zu können, wie es wirklich war, bzw. schon gar nicht mehr der Überzeugung ist, dass es eine einheitliche Wirklichkeit je gegeben hat“⁴¹⁶. Die Verschmelzung der Horizonte ist somit die Aufgabe und Herausforderung zugleich für diejenigen Bemühungen, theologisch gültige Universalismen von zeitgeschichtlichen Singularien abzugrenzen. Die kontextuellen, partikularen Formen, Handlungen, Entscheidungen, Motive, Deutungen, Um- bzw. Hineindeutungen, Erfahrungen und Erfindungen von Geschichte und ihre gewandelten Tradierungen zu erforschen und zu rekonstruieren, ist eine gewaltige Herausforderung. Denn in jedem Versuch der *Anthropologisierung*

415 Dieser Umstand wurde von Brieler als „Unerbittlichkeit der Historizität“ bezeichnet, in der Historizität sich als eine Verbindung aus gegenwärtig Erfahrbarem und zeitlich Gewordenem darstellt. Historizität bewirkt, dass Gegenwärtiges nur mit dem Blick auf sein Gewordensein ganz verstanden werden kann (vgl. Brieler 1998).

416 Keller-Drescher 2007, S. 58. Marco Schöller wurde bereits mit seinem Plädoyer für Diskurs- und Rekonstruktionshermeneutik in der Islamwissenschaft erwähnt. Bei ihm scheint allerdings die Horizontverschmelzung nicht genau beachtet worden zu sein.

der *Geschichte* bleiben „der ‚hermeneutische Zirkel‘ und das Misstrauen gegenüber jeglichem Holismus [...] jedoch weder den empirischen noch den philosophischen Wissenschaften erspart, so sehr beide Seiten dies auch zu vertuschen suchen. Die Geschichtsforschung kann diesen Teufelskreis nicht durchbrechen, aber sie sollte ihn immer wieder sichtbar machen“⁴¹⁷.

Aus der Perspektive einer puren Empirie können solche Ausführungen wie veraltete theologische Diskussionen erscheinen. Sie sind für das Verständnis des muslimischen Bewusstseins und der islamischen Geschichte von enormer Bedeutung, weshalb die auf den Islam bezogene wissenschaftliche Tätigkeit davon nicht absehen möchte und die muslimischen Theologen ständig über Interpretationsmöglichkeiten und -methoden der schriftlichen Quellen streiten. Die gegenwärtige Debatte über die islamische Revitalisierung ist zugleich eine Wiederbelebens- bzw. Erneuerungsdiskussion der sogenannten *ig̃tihād*-Tradition. Die Reformideen gehen indessen weit über die in *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* befassten Scharia-Auffassungen hinaus und stellen diejenigen Verallgemeinerungen in Frage, die im prozessualen Kontext der Wirkmächtigkeit der Offenbarung zu sozialhistorischen Universalismen erklärt wurden. Als Beispiele dürften hier die Konzepte von Umma oder *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* genügen. Die Diskussion über die Historizität der Offenbarung und ihrer zeitgeschichtlichen Wirkung löst unterschiedliche interpretative theologische Grundhaltungen im Umgang mit dem offenbarten Text aus, die große Differenzen in der Bestimmung von Universalität und Historizität zeigen.

Das bisher besprochene Historizitätsverständnis besagt, dass das Verstehen und Erkennen kein einmaliger Vorgang ist, der durch (Aus-)Sondierung der Partikularitäten einen neuen Katalog der Universalitäten, z. B. der universellen Ethikprinzipien neben dem Koran, in dem die Historizität durch den Offenbarungskontext beinhaltet ist, hervorbringt, sondern eine sich stetig wiederholende Tätigkeit in der Historizität jeder vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Epoche. Dieses Vorgehen steht dem von Gadamer in seiner Erkenntnistheorie konstruierten Verstehensprozess

417 Lorenz 2003, S. 433 f. Lorenz' Konstatierung ist die Antwort auf das fortwährende Objektivierungsproblem unter dem naturwissenschaftlichen Empirie- und Holismuszwang. Die *Anthropologisierung* ist im Sinne einer Naturalisierung operationalisiert, die holistische Erklärungen in minimalen anthropologischen, neuerdings in biowissenschaftlichen und neurophysiologischen Gemeinsamkeiten sucht. Nach Lorenz ignoriert die (deutschsprachige) Geschichtsforschung die Historizität auch des eigenen Blicks, der in seiner Wissenschaftskultur gleichzeitig stark humanbiologisch und psychoanalytisch geprägt ist. Die historischen Argumente in Welt- und Menschenbildern – nationale Befindlichkeiten, religiöse und kulturelle Normen etc. – bleiben auch in so naturwissenschaftlichen Versuchen erhalten. Der historischen Methode sei daher zu besonderer Sorgfalt im Umgang mit Begriffen und assoziativen Attributen zu raten (S. 432).

sehr nahe, in dem das Bewusstsein von der Geschichtlichkeit jeder menschlichen Existenz, menschlicher Kulturen und Institutionen und menschlicher Erkenntnis schließlich die Erkenntnis ermöglicht, dass alles menschliche Erkennen vorläufig ist und im Laufe der Geschichte von einem anderen Verständnis von Realität und Geschichte abgelöst werden kann. Falls die theologische Forschung zu einer hermeneutischen Erkenntnistheorie oder zum Konstruktivismus Zugang findet, ist sie in die Geschichtlichkeit des Erkennens im vollen Umfang einzubeziehen, wobei ein ontologisch gedachter Offenbarungsuniversalismus des Absoluten und/oder die Offenbarung der eigenen Religion für die Theologie als Vorbedingung und Richtschnur des Erkennens bestehen bleibt.

Zwischen Universalität und Historizität können mannigfaltige theologische Deutungen gedacht werden. Mit Thomas Bauer lässt sich die islamische Geschichte gar als eine durchgreifende Kulturgeschichte der *Ambiguität* lesen, die Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit gerade als Wesenszug der Wahrheits- und Erkenntnissuche herausstellt. Der einzelne Interpret vermochte vielleicht mehr oder weniger die Gefahr der Beliebigkeit zu bändigen, indem eigene Aussagen auf die kontingente Kohärenz stets hinterfragt wurden; dennoch war derselbe Interpret gegenüber neuen Methoden und Bedeutungen erstaunlich aufgeschlossen, so dass er sich einer inhärenten Ambiguität nicht nur bewusst war, sondern diese auch nicht zwanghaft auszuschließen versuchte.⁴¹⁸ Eine die Religion völlig kulturalisierende, positivistische oder radikal-laizistische Auffassung kann dieser Ambiguität jedoch nicht zugeordnet werden, weil die Theologie der Transzendenz für diese Position keine Geltungsrelevanz (mehr) besitzt. Ein Traditionalist kann in der jeweiligen Kultur Elemente des (religiösen) Universalismus finden, wobei der Salafist diese bekämpfen möchte. Beide können sich in der Haltung gegenüber der Universalität der Offenbarung einigen, in der die historischen Kontextbedingungen nicht als Partikularitäten zu verstehen sind, sondern als Teil der universalistischen Offenbarung. Ein Reformierender kann auf die Geltungsberechtigung einzelner Kulturen Wert legen, weil sein Theologieverständnis in seiner Geschichtlichkeit es gebietet, die Vielfalt zu respektieren und in das Rechtssystem einfließen zu lassen. In dieser Haltung ist er dem Traditionalisten nah, wobei er die Kultur nicht religionisiert. Für ihn ist der Begriff der Historizität stets ein Ausdruck des Veränderbaren. Insofern kann ein reformorientierter muslimischer Denker, der die Kultur – oder auch die Scharia – historisiert, sich im Kulturkonzept von Lévi-Strauss wiederfinden, der in Kulturen keine ontologischen oder essentialistischen Gebilde, sondern Produkte der historischen Prozesse sah, sie jedoch aus den Innensichten ihrer Angehörigen, aus ihren Bedingungen und Bedeutungen heraus für schützenswert gegen

418 Bauer 2011, *Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islams*.

Diskriminierungen hält.⁴¹⁹ Der Reformier ist aber bereit, die historisierte Kultur der epistemischen Herausforderung des Zeitgeistes zugunsten der Bewahrung des religiösen Universalismus aufzugeben und in die Ontologie zu flüchten. Trotz all ihrer epistemologischen und ideengeschichtlichen Verdienste hat diese elitäre Haltung mit dem wortgetreuen Fundamentalismus oder Salafismus eines gemeinsam; beide richten sich gegen den Volksislam, der in den Lebenswelten der Muslime weit mehr verbreitet ist, als z.B. Tibis Scharia-Islam es wahrhaben kann, oder Ramadans Radikale Reform es aus der defensiven Haltung in die Offensive bewegen kann. Die Historizitätspostulate können aus der theologischen Perspektive heraus die Relativität der Kultur, die eine Mischung aus der tradierten Religion bzw. der Scharia, aber auch aus naturalistischen, ethischen, asketischen etc. Phänomenen ist, heraufbeschwören, schaffen allerdings das eigens prophezeite oder proklamierte Problem nicht aus der Welt. Dieses Dilemma ist eines der wichtigsten argumentativen, epistemologischen und ideologischen Desiderate des Euro-Islam-Diskurses und der vorliegenden Konzepte. Die Diskussion über die Muslime kann sich in die Diskussion mit den muslimischen Eliten verwandeln, was gegenwärtig stattfindet und sich institutionalisiert. Die Vertretungskompetenz für und Legitimität durch den Volksislam wird vermutlich noch eine Weile fraglich bleiben. Die Historizität und Relativität werden somit zu zwei unterschiedlichen Dimensionen des selben Phänomens. Die theologisch herauszukristallisierende Historizität möchte die Zeitgeschichte und Kultur von Universalismen trennen, sie kann diesen dennoch ihren Geltungsanspruch streitig machen, weil die Ebene des Epistemischen, des Soziokulturellen und des Zivilisatorischen andere Universalismus- und Geltungskriterien zur Verfügung stellt und zur Bedingung macht.

Zum Schluss dieses Teils soll festgehalten werden, dass eine durchgehende Gegensätzlichkeit von Universalität und Historizität nicht angenommen werden kann. Sie stellt sich erst in der Durchsicht einer konkreten Fragestellung und eines konkreten Gegenstands heraus, wobei die Verschmelzung der Perspektiven und Horizonte die erkundschaffete Erkenntnis und die getroffene wissenschaftliche Aussage von vorübergehender Geltung und daher „relativ“ macht, bis sich ein neuer Horizont auftut und eine neue Erkenntnis ins Geschichtsbewusstsein eindringt. Die Schlussfolgerung lässt sich an der Debatte des Kulturrelativismus gut nachvollziehen, in der der Universalismus der Moderne sich durch den postmodernen Relativismus bedroht fühlt und sich eine nichtmoderne Abwehrhaltung aneignet, die er selbst den traditionellen Kulturen unterstellte und überwinden wollte. In Anbetracht der essentialistischen und absolutistischen Konzipierungen des Universalismus – diese trifft in den Euro-Islam-Ansätzen besonders zu – lässt

419 Siehe dazu Attia 2009, S. 31.

sich als vorläufiges Ergebnis zusammenfassen, dass die Theologie der Religion zwangsläufig von ontologischen Universalien ausgeht, deren epistemologische Operationalisierung in der Zeitgeschichte sowie deren Grenzziehung zu historischen Partikularitäten stets streitig und diskutabel bleiben. Aus der Perspektive dieser Fragilität scheint es nachvollziehbar, weshalb die ontologischen Universalitäten (Gott, Offenbarung, *fitra*, ethische Prinzipien) von allen Angehörigen einer Religion als angenommen gelten können, wohingegen die epistemologischen Ableitungen aus ihnen für raum- und zeitgeschichtliche Entsprechung und Geltung different, gar gegensätzlich gedacht sind. Bekanntlich sind Phänomene wie Umma, Scharia, islamischer Staat solche abgeleiteten Konstruktionen, deren Universalität in Bezug auf die Universalität der ontologischen Gesetzmäßigkeit fraglich und diskutabel bleibt.⁴²⁰ Jenseits theologischer Aussagen gilt Ähnliches für epistemologische Generalisierungen in Universalismuskonzepten, die von epochaler Gültigkeit sein können, bis sie von neuen Erkenntnissen und Paradigmen, wissenschaftlichen Revolutionen herausgefordert, relativiert, revidiert oder abgelöst werden. Indessen entspricht das Gesamtbild der Epistemologie und der Sozialwissenschaften viel mehr einer pluralistischen Landschaft konkurrierender Theorien und Methoden, als dass man einem singularen Ansatz universelle Erklärungskraft zubilligen könnte. Die Historizität und Partikularität scheinen somit mit den wissenschaftlichen Aussagen viel mehr übereinzustimmen als mit den untersuchten Gegenständen und Phänomenen, deren Universalität in jener Optionalität bleibt, dass, wenn sie nicht bewiesen werden, sie auch nicht verneint werden können. Einer letzten Begründung von Universalitäten und Partikularitäten scheint die menschliche Intelligenz nicht gewachsen zu sein.

2.3.5 Epistemologisches und theologisches Verhältnis von Normativität und Empirie

Wenn einmal das Historizitätspostulat – auch theologisch – angenommen ist, wird das Partikulare in seiner Singularität und Wandlung zur Frage der empirischen Ermittlung. Wie oben ausgeführt wurde, ging es im Widerstreit zwischen Historismus

420 „Scharia ist der Weg zu Gott“ ist eine allgemeine Phrase, die von allen Muslimen akzeptiert wird. Fraglich bleibt sie als Rechts- bzw. Gesellschaftsordnung. Die theologische Aussage, dass die Umma die universelle Glaubenseinheit der Gläubigen ist, scheint unproblematisch zu sein, wohingegen ihre Konzipierung als eine Gesellschafts- und Gemeinschaftsformation in einem politischen oder sozialen Bund, der als soziokultureller Universalismus verstanden werden kann, mit der anfänglichen theologischen Aussage nicht übereinstimmen muss. Dies gilt vermutlich erst recht für den „islamischen Staat“.

und Rationalismus um die empirische und objektive Darstellung des Einzelnen. Die relativistische Infragestellung des Universalen durch die Hervorhebung des Partikularen in seiner historischen Kontextualität, also die „Vergegenwärtigung der vollen Wahrheit“ bedeutete allerdings keine Befreiung von normativer Geltung, sondern eine Verschiebung und Neubestimmung ihrer Grenzen. Gerade durch die Eingrenzung des Universalen wurde dem Partikularen in seiner Individualität eine weitgehende universalisierende Geltung zugewiesen, wie die Debatte über den Kulturrelativismus gezeigt haben dürfte. Wenn die normative Geltung weder aufgehoben, noch allein aufgrund der angenommenen Universalitäten ohne empirischen Bezug zu ermitteln ist, muss nach der epistemischen Verhältnisbestimmung von Normativität und Empirie gefragt werden, die sich ebenso in der von Rösen genannten, nach wie vor bestehenden Herausforderung der Geschichtlichkeit zwischen normativer Geltung und zeitlichem Wandel kultureller Orientierungen offenbarte. Dadurch trennen sich die Wege von Empirismus und Historismus, die sich gegen den Rationalismus wegen der Empirieferne des letzteren einigten. Der Historismus nähert sich dem Rationalismus in seiner Eigenschaft, normative Verbindlichkeiten zu postulieren, die von einem strikten Empirismus abgelehnt werden. Rationalismus und Empirismus gleichen sich hingegen in ihrer methodischen Intention des Erklärens gegen den verstehenden Historismus.

Somit ist ein letzter Baustein für die Analyse der Euro-Islam-Ansätze angesprochen, der das nicht aufgehobene Spannungsverhältnis und die finale Geltung der Normativität und der ermittelten und für objektiv gehaltenen nackten Realität betrifft. Diese Fragestellung ist für die Euro-Islam-Ansätze von besonderer Bedeutung. Denn sie erheben nicht nur Anspruch sowohl auf einen objektiven Realitätsbezug in ihrem Bestimmungsversuch von Universalität und Historizität als auch auf eine empirische Sättigung in ihrer Geschichtswahrnehmung, sondern darüber hinaus bieten sie normativ-präskriptive Handlungsoptionen an, um einen europäischen Islam oder Euro-Islam realisieren zu können. Die Notwendigkeit der Prüfung ihrer empirischen Plausibilität wird zu Beginn des 4. Hauptteils weiter begründet. Im Folgenden soll eine grundsätzliche theoretische Standortbestimmung unternommen werden, wobei eine ausführliche Debatte von der Objektivitäts- bzw. Werturteilsproblematik, die in der Gegenüberstellung von normativen und empirischen Sätzen involviert ist, in den sogenannten Werturteils-, Nominalismus-, oder Positivismusstreit ausartet und große Auswirkungen auf die Theologie hat, nicht erfolgen kann.⁴²¹

421 Die Spuren des in Teil 2.1.3. thematisierten Makro- vs. Mikroproblems kann auch bis auf den Positivismusstreit zurückverfolgt werden (vgl. Klüver 1991, S. 212). Im deutschsprachigen Raum ist die Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie aus

Die Frage, ob man von einer kategorischen Trennung von normativen und empirischen Aussagen, vom Primat der einen oder der anderen oder von ihrer untrennbaren Aufeinanderbezogenheit auszugehen hat, gehört zu den Grundfragen wissenschaftlicher Erkenntnis und akademischer Forschung. Nach einem strikt empirisch orientierten Sozialwissenschaftsverständnis können Werte oder normative Sätze nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, nicht aber selbst Ergebnis erfahrungswissenschaftlicher Analyse und empirischer Forschung sein. Trotz tendenzieller Grundorientierung kennen und praktizieren dennoch sowohl die Sozialwissenschaften als auch die politische und praktische Philosophie sowie die (praktische) Theologie unterschiedliche Formen der Verflechtung.

Die Trennungs- oder Verflechtungsnotwendigkeit von normativen und empirischen Aussagen resultiert aus der Kernfrage nach dem menschlichen Erkenntnisvermögen. Seit der logischen Unterscheidung von David Hume (1711 – 1776) im 18. Jahrhundert zwischen wertenden und deskriptiven Sätzen⁴²² beschäftigt sich die Aufklärungsphilosophie mit den beiden Polen und Varianten des französischen Rationalismus und des englischen Empirismus⁴²³ mit der Werturteilsproblematik,

dem Jahr 1961 in Tübingen als einer der Höhepunkte der Auseinandersetzung über Methoden und Werturteile in den Sozialwissenschaften bekannt. Die Standpunkte der Kontrahenten – Kritische Theorie von Adorno und Habermas auf der einen Seite und Kritischer Rationalismus von Karl Popper und Hans Albert auf der anderen Seite – sind in einem Band mit mehreren Auflagen veröffentlicht: Adorno, Theodor W., Ralf Dahrendorf, Harald Pilot, Hans Albert, Jürgen Habermas, Karl R. Popper, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied, 13. Aufl., 1989. Mit Beiträgen von genannten Widersachern bietet sich auch an: Ernst Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 4. Aufl., Köln/Berlin 1967.

- 422 Der im sogenannten Humeschen Gesetz artikulierte Sein-Sollen-Fehlschluss (bzw. die Sein-Sollen-Dichotomie) ist seitdem paradigmatisch für die Werturteilsproblematik. David Hume wies darauf hin, dass allein aus beschreibenden Seins-Aussagen logisch keine normativen Aussagen abgeleitet werden können. Jeder Schluss vom Sein auf das Sollen ist ein logischer Fehlschluss, weil das Sollen ein völlig neues Bedeutungselement ist, das in den faktischen Prämissen nicht enthalten ist (vgl. Dreiskämper 2010). Im Humeschen Gesetz wird ein strikter Dualismus von Tatsachenaussagen (Empirie) und Sollensaussagen (Normativität) als nahezu zwingende methodologische Grundlage philosophischer wie theologischer Ethik in der Moderne postuliert (vgl. Ahrens u.a. 2011). Die Sein-Sollen-Dichotomie lehnte die rationalistische Annahme von der Fähigkeit der Vernunft ab, von Wirkungen auf eine Ursache – auf die letzte Ursächlichkeit – zu schließen. Für Hume war die Vorstellung einer ersten Ursache (bei Descartes und dem Empiriker John Locke immerhin Gott) völlig sinnlos, weshalb er die Gottesbeweise ebenfalls für falsch hielt (vgl. Steiger 2007, S. 48 sowie Hume 1993, S. 85).
- 423 Nach Bachmaier ist der Empirismus seit Francis Bacon der starke Partner des von Descartes hauptsächlich begründeten Rationalismus. Bei Bacon nimmt der Empirismus seinen Anfang als System empirischen Wissens der Naturbeherrschung („Wissen ist

in der die Frage aufgestellt ist, ob normative, moralische oder ethische Sätze rational und/oder empirisch objektiv begründbar sind. Gegenüber dem Rationalismus, der die ontologische Seinsordnung nicht negierte und in der von Descartes gebahnten Denkspur alle Wissenschaft und überdies alle Lebenspraxis durch Freilegung der mittels des Gottesgedankens garantierten Erkenntnisfähigkeit der Vernunft begründete, postulierte der Empirismus, dass die Wissenschaft allein aus der sinnlichen Erfahrung abgeleitet werden kann. Die Verstandestätigkeit vollzieht sich demnach in der *Kombinatorik* der empirischen Gehalte; andere Kriterien für die Wahrheit realitätshaltiger Urteile werden zurückgewiesen. Das Bewusstsein des Menschen gleicht bei der Geburt einer *Tabula rasa* und nicht durch eingeborene Ideen begründet, sondern in den allein durch Erfahrung (*experience*), d.h. durch sinnliche Wahrnehmung äußerer Gegenstände oder intramentaler Gegebenheiten (*reflection*), gewonnenen Inhalten.⁴²⁴

Die rationalistische und empirische Aufklärungsphilosophie bezwang die Theologie, ihre scholastische Symbiose von der Offenbarung als Gottesgelehrtheit und aristotelischer Vernunft als Weltweisheit aufzugeben. Die Aufklärungstheologie entwarf unterschiedliche Formen von durch Rationalismus und Empirismus beeinflussten Gottesvorstellungen, Offenbarungs- und Religionsauffassungen. Obwohl zwischen Rationalismus und Empirismus Kontroversen und Gegensätze in der Akzeptanz der Leistungsfähigkeit der Vernunft (deduktive Logik) vs. der Sinneserfahrung (induktive Empirie) als gültige Primate und Erkenntnisquellen existier(t)en, ist beiden die Abwertung der Offenbarung und religiöser Überlieferung als Erkenntnisquellen gemeinsam.⁴²⁵ Der Rationalismus ebnete seinerseits den Weg zur Historisierung der absolutistischen Wahrheitsansprüche der theologischen Dogmatik, wohingegen der Empirismus die ontologischen Prämissen und deduktiven Generalisierungen (letzte Gründe und ihre Wirkung) auch des

Macht“) und dadurch als Paradigmenwechsel vom ontologischen zum mentalistischen Paradigma. In der Blütezeit des Empirismus (J. Locke, D. Hume) stand „nicht nur die empirisch gewonnene Naturerkenntnis im Vordergrund, sondern eher die Frage, wie wir über Sinnesdaten gesicherte Erkenntnis erlangen können“ (Bachmaier 1998, S. 157 f.).

424 Vgl. Beutel 2009, S. 55. Beutel weist zudem auf die Rezeption des englischen Empirismus in der französischen Aufklärungsphilosophie von Enzyklopädisten, Montesquieu, Voltaire, Pariser Philosophenbewegung der Materialisten hin (ebd.).

425 So kam es zu einer anfänglichen (supra)naturalistischen Orientierung, in der die menschliche Vernunft Ursprung, Fokus und Norm theologischen Denkens und Redens schlechthin wird. Als Folge sollten die durch Vernunft nicht fassbaren Lehren (insb. Trinitätsdogma, Zwei-Naturen-Lehre, Versöhnungslehre, Eschatologie) einer Dogmenkritik unterzogen werden. Ins Zentrum des Interesses rückten die Inhalte eines natürlich-vernünftigen Glaubens, die ohne Offenbarung einsehbar sind (vgl. Steiger 2007, S. 49 f.).

Rationalismus in Frage stellte. Die empiristische Konsequenz sollte – etwa bei Hume – eine durchgehende Historisierung der sozialen und kulturellen Aspekte des Menschen sein. Das rationalistische Zweifelspostulat wandelt sich zum empiristischen Skeptizismus um, in dem die Erfahrung durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung zugleich die Quelle und die Grenze aller Erkenntnis wird. Die Kausalitätsidee des Rationalismus, die die Annahme einer ersten Ursache und die Kenntnis ihrer Wirkungsweise zwischen dem immateriellen Geist und dem materiellen Körper voraussetzte, sowie die theistische (Gott als Kausalursache, die sich ständig offenbart) und die okkasionalistische Theologie, die zwar eine kausale Interaktion leugnet, jedoch den *Willen eines Deus ex machina* (Hume) heranzieht und hinter jedem Naturereignis einen besonderen Willensakt Gottes annimmt, geraten unter Kritik. Hierbei bahnte sich das Dilemma an: Wie sollte zwischen dem rationalistischen Postulat vom universellen Kern der menschlichen Natur einerseits und seiner historisch und kulturell wandelnden Dispositionalität andererseits vermittelt werden?

Kants Transzendentalphilosophie attestierte dem Rationalismus und Empirismus einen unkritischen Gebrauch der Vernunft, verstand sich aber als eine Vermittlung zwischen beiden: „Während der Rationalismus außer Acht lässt, dass Begriffe, sofern ihre Anwendung über den Bereich möglicher Erfahrung hinausgreift, ihre epistemische Tragfähigkeit einbüßen, übersehe der Empirismus, dass Erfahrung ohne hinzutretende Verstandeskategorien gar nicht zustande kommen könne“.⁴²⁶ Gemäß der kopernikanischen Wende seiner Transzendentalphilosophie ist die in ihren Grenzen und Möglichkeiten durchschauende Vernunft, theoretisch und praktisch autonom, jedoch nicht absolut, sondern endlich.⁴²⁷

Die Theologie konnte und kann auf die Begründung normativer Sätze nicht verzichten, die bereits in der griechischen und rationalistisch-islamischen Philosophie angenommen war. Die monotheistische Religion musste zudem auf die Offenbarung und auf Textquellen zurückgreifen, deren Authentizität und Geltung als Erkenntnisquelle durch das Postulat der Empirisierung und Historisierung in der anthropologischen Wende herausgefordert wurde. Es tat sich die nach wie vor aktuelle Dauerfrage auf, ob und wie der Kanon historisiert werden kann, mit der weitere weitreichende Fragen nach Gottesvorstellungen, dem Status und der Rolle der Offenbarung, der Wunder, der Religion etc. verbunden waren. Kants Vermittlungsversuch erteilte seinerseits keine Absage an die Begründung moralischer Urteile, weshalb er von der Theologie der Spätaufklärung als Stütze aufgenommen werden konnte, um die Herausforderung zu bewältigen. Die historisch-kritische

426 Beutel 2009, S. 56.

427 Vgl. ebd.

Quellenbehandlung schien der einzig mögliche Weg zu sein. Eine konsequente Historisierung des Textes und sämtlicher Erscheinungen des religiösen (kirchlichen) Lebens – wie etwa in der historischen Theologie von Adolf von Harnack oder in der religionsgeschichtlichen Philosophie von Ernst Troeltsch – bedeutete, die Religion in ihrem temporalen Wandlungsprozess zu betrachten und konsequenterweise die Deutungsgeschichte mit ihren dogmatischen Prämissen und Prägungen einzubeziehen.⁴²⁸ Die geschichtliche Wahrnehmung in der pluralen Verfasstheit sowie die Öffnung der Theologie für zeitgenössische Kulturwissenschaften und für den gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus gaben der Historisierung eine Pluralisierungsfunktion und bedeuteten eine Absage an jedweden dogmatischen Supranaturalismus.⁴²⁹

Trotz großer Unterschiede der ersten Primate und Begründungsmethoden haben die normativ-ontologischen und historisch-kritischen Theorien die Notwendigkeit und Möglichkeit normativ-moralischer Begründungen bis unserer Gegenwart aufrechterhalten, während die empirisch-analytischen Richtungen die Wissenschaftlichkeit der wertenden Aussagen weiterhin bestreiten.⁴³⁰ Die Wende von der Verifikationsmethode des logischen Empirismus zur Falsifikationsmethode des Kritischen Rationalismus (Karl Popper, in Deutschland vor allem von Hans Albert vertreten) hielt ihrerseits die empiristische Tradition bei, normative Aussagen aus der Erkenntnistheorie weitgehend auszuschließen und dabei das Postulat der Unmöglichkeit von Letztbegründungen zu bekräftigen. Die sozialwissenschaftliche Neutralität wird hingegen von Kritikern der kritisch-rationalistischen Erkenntnistheorie – insbesondere von der Frankfurter Schule – bezweifelt und die Möglichkeit einer solchen wertfrei verstandenen Wissenschaft zurückgewiesen, die in Gefahr stünde, letztlich nur den derzeit Herrschenden nützlich zu sein und

428 Siehe zu Harnack und Troeltsch den von Nowak u.a. 2003 herausgegebenen Sammelband *Adolf Von Harnack: Christentum Wissenschaft und Gesellschaft* und darin insbesondere die Beiträge von Otto Gerhard Oexle und Arnulf von Scheliha. Der Problematisierung der durchgängigen Historizität der Welt bei Leibniz nimmt sich Troeltsch (in seinen Worten Historismus) an und diskutiert in der Auseinandersetzung mit Marx und Nietzsche als die „Krise des Historismus“, so Oexle, ohne den Historismus aufheben zu wollen: Seine Antwort sei „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Das bedeute, „eine ‚neue Berührung von Historie und Philosophie‘ zu veranlassen und ‚vom Historisch-Relativen den Weg zu geltenden Kulturwerten zu finden‘, zu einer ‚gegenwärtigen Kultursynthese [...]‘, die das Ziel der Geschichtsphilosophie ist“ und dadurch geprägt sein müsse, „dass sie auf ‚empirischer‘ Geschichtsforschung beruht, aus der dann eine ‚materiale Geschichtsphilosophie‘ resultiere, die schließlich in eine neue, historisch begründete Ethik für die Gegenwart einmünde“ (vgl. Oexle 2003, S.98).

429 Vgl. Scheliha 2003, S. 167.

430 Vgl. zu Typologien der politischen Theorien von Beyme 2007.

die bestehenden Herrschaftssysteme und Ungerechtigkeiten zu stabilisieren.⁴³¹ Die Kritik am Kritischen Rationalismus deklariert nicht nur die Unhaltbarkeit der Falsifikationslehre, sondern offenbart sich auch in Verbindungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten von empirischen, rationalistischen und normativen Aussagen.⁴³² Eine normativ-empirische Doppelrolle der Rationalitätstheorie ist heute für viele nicht abwegig, die sich etwa in politik-, oder wirtschaftswissenschaftlichen Entscheidungstheorien besonders deutlich macht.⁴³³

In den Sozialwissenschaften wird die Verknüpfung empirischer und normativer Perspektiven sowohl in verschiedenen Disziplinen unternommen als auch in unterschiedlichen Forschungsfeldern, in denen die Interdisziplinarität zum unumgänglichen Methoden- und umfassenden Forschungsprogramm wird. Von der normativen Leitfrage, wie die soziale Gerechtigkeit beschaffen sein sollte, ausgehend fragen beispielsweise Gerechtigkeitsforscher nach den tatsächlich vorhandenen Vorstellungen von einer gerechten Gesellschaft und plädieren für einen stärkeren Bezug der normativen und empirischen Perspektiven aufeinander.⁴³⁴ In Anlehnung an Ahrens et al., die der Frage nach der Verhältnis- und Standortbestimmung zwischen der normativ orientierten politischen Philosophie und den ihrem Anspruch nach empirisch angelegten Sozialwissenschaften nachgehen, kann konstatiert werden, dass weder die politische Philosophie unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen ihrem Geschäft nachgeht, noch die Sozialwissenschaften von normativen Kategorien befreit und im reinen Empirismus befangen sind.⁴³⁵ Ahrens et al. schlussfolgern aus diesem theoriegeschichtlichen Entstehungszusammenhang der Soziologie:

„Die Sozialwissenschaften substituieren [...] nicht die politische Philosophie, sondern flankieren sie, indem sie deren Fragestellungen um den Blick auf deren gesellschaftliche Kontextuierung erweitern. Die ehrwürdigen Ideen von Gerechtigkeit und Freiheit sollen nicht länger bloß als reine Ideen in den Sonntagsreden verbreitet werden, sondern es gilt zu untersuchen, welche gesellschaftlichen Gruppen aus welchen Gründen diese

431 Vgl. Ahrens u.a. 2011, S. 22.

432 Vgl. Spinner 1980, S. 99–126.

433 Vgl. Spohn 1993. Reese-Schäfer weist darauf hin, dass der Schwerpunkt neuerer sozial-, und politikwissenschaftlicher Theoriebildung sich im 20. Jahrhundert weitgehend im Rahmen der empirisch-analytischen politischen Theorie vollzog und fügt hinzu, dass die Revitalisierung der Religionen diese Wissenschaftszweige zu einer Wiederbelebung von normativen Diskursen herausfordere (vgl. Reese-Schäfer 2006).

434 Diese Tendenz wird in der Gerechtigkeitsforschung deutlich. Siehe hierfür Liebzig und Lengfeld (Hg.) 2002.

435 Ahrens et al. (Hg.) 2011.

Ideen überhaupt prozessieren und welche gesellschaftlichen Bedingungen notwendig sind, damit diese Ideen sich für alle Gesellschaftsmitglieder realisieren lassen“.⁴³⁶

Diese Standortbestimmung der Sozialwissenschaften verlagert zwar ihr Hauptaugenmerk auf die Empirie, wobei weder die normativen Grundlagen verloren gehen noch möchten die Autoren das normative „Soziodizeeproblem“ übersehen, das analog zum einstigen ontologischen Theodizeeproblem – warum ein gutmütiger Gott soviel Elend zulässt? – auf dem Felde des von Menschen zu verantwortenden Handelns der grausamen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts entsteht.⁴³⁷

Im Gefolge obiger Ausführung muss die Gegenüberstellung von Normativität und Empirie keine bedingungslose Exklusivität der einen oder anderen Ebene implizieren. Anstelle eines strikten Dualismus von Seins- bzw. Tatsachenaussagen und Sollenaussagen sowie Präskription, also anstelle einer unüberbrückbaren Sein-Sollen-Dichotomie, ist vielmehr von der vielfältigen intensiven Verflechtungszulässigkeit und -möglichkeit beider Aspekte auszugehen. Mit Bernd Wegener, der dem Verhältnis von normativen und empirischen Komponenten in der Gerechtigkeitsforschung nachgeht, ist anzunehmen,

„dass die Gegenüberstellung von normativer Theorie und empirischer Forschung kontraproduktiv ist, weil sie den Erkenntnisfortschritt bremst. [...] Offensichtlich ist, dass die Unterscheidung zwischen normativer und empirischer Theorie, die analytisch selbstverständlich möglich ist, der Wissenschaftspraxis faktisch längst zum Opfer gefallen ist [...]“.⁴³⁸

436 Ebd., S. 11.

437 Ebd., S. 17. Mit Max Weber lasse sich argumentieren, dass die Übertragung der naturwissenschaftlichen Orientierung am Faktischen auf Sozialwissenschaft bedingt gelingen, normative Bezüge jedoch nicht eliminieren kann: „Bereits Max Weber sah jedoch, dass dies aufgrund der Werturteilsgebundenheit der Sozialwissenschaftler nur bedingt möglich ist. Sein Postulat war: So viel neutrale Wissenschaft wie möglich, aber gleichzeitig Transparenz über die je eigene forschungsleitende Normativität“ (ebd., S. 18).

438 Wegener 2000, S. 1. Die Verkopplung beider Aspekte gehört in unterschiedlichen Forschungsfeldern zur gängigen Forschungspraxis. Die Stärke der deliberativen Demokratietheorie wird beispielsweise mit dem Argument demonstriert, dass diese eine empirisch gesättigte Theorie ist, die „zwischen einem normativen und einem rein deskriptiven Verständnis insofern verortet [ist], dass sie einerseits empirische Diagnosen berücksichtigt und sie auch – unter Umständen sogar konstitutiv – in ihr Theoriedesign integriert. Zugleich jedoch bleibt die Theorie offen für normative Gehalte, die sie – auch auf der Basis empirisch gesättigter Diagnosen – expliziert.“ (Schaal und Ritzki 2009, S. 8).

In ähnlicher Weise überträgt Heimbach-Steins die aufgeworfene Frage auf den Kontext der Bildungsforschung und schlussfolgert von einem allgemeinen Empiriebegriff ausgehend,

„dass es in empirischer Forschung keine reine ‚Abbildung‘ von Tatsachen geben kann, ist dabei ebenso vorauszusetzen wie die Annahme, dass in jede wissenschaftliche Annäherung an erfahrbare Wirklichkeit bereits bestimmte Prämissen der Wahrnehmung, Bedingtheiten der erkennenden Subjekte und weitere Kontextfaktoren eingehen.“⁴³⁹

Die Annahme Heimbach-Steins stimmt mit der Konstatierung von Ahrens et al. überein, dass unterschiedliche sozialwissenschaftliche Forschungsfelder mit impliziten und expliziten normativen Annahmen durchdrungen sind, konkrete Forschung nach wie vor normative Querverbindungen vorweist, die Forschungspraxis normativ aufgeladen ist und diese Aufgeladenheit ihre Rückbindung in den Konzeptualisierungen findet.⁴⁴⁰ Sozial- bzw. religionswissenschaftliche Forschung über die Religion als Gegenstand kennt unterschiedliche Kombinationsformen und setzt empirische Methoden erfolgreich ein.⁴⁴¹

In der Theologie kann die auf die Exegese der Textquellen und Überlieferungen angewandte historisch-kritische Methode als die Inkludierung des empirischen Vorgehens angesehen werden.⁴⁴² Der historisch-kritische Umgang zielte auf die Rekonstruktion der Offenbarungs- und Verschriftlichungsgeschichte des Kanons und der Entwicklungsgeschichte der Überlieferung ab, um die Erfahrungs- und Sinnzusammenhänge im zeithistorischen Kontext zu eruieren. In die islamische Theologie hat die Methode allem voran darin Einzug erhalten, aus der Analyse des historischen Kontextes der Offenbarung und der Tradierung heraus den letztlich ursprünglich-authentischen Sinn des Wortes und Textes wieder zu gewinnen.⁴⁴³ Die Historisierung der schriftlichen Quellen und des religiösen Wissens musste sich andererseits dem Vorwurf stellen, die ewig wahre und geltende Substanz durch die geschichtliche Distanzierung zu eliminieren, weshalb sie für sich allein

439 Heimbach-Steins 2008, S. 21 f.

440 Vgl. Ahrens et al., S. 18 f.

441 Vgl. Pickel 2011, S. 335.

442 Die Hermeneutik von Johann Salomo Semler war für die historisch-kritische Methode in der evangelischen Theologie und darüber hinaus bahnbrechend. Seine *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* bringt die Religions- und Menschheitsgeschichte an die Stelle der Allgemeingültigkeit des Kanons. Er betrachtete die Schriften der Bibel als Zeugnisse aus bestimmten Zeiten, Orten, Geschichts- und Kulturepochen (vgl. die viel gelobte Untersuchung über Semler Schröter 2012).

443 Vgl. Körner 2006, Özsoy 2006.

die Klärungskompetenz nicht beanspruchen dürfe, welche Bedeutung und Rolle die Offenbarung und der Text in der Gegenwart erlangen sollen.⁴⁴⁴ Sofern die Historisierung die Vermischung der Gebote Gottes mit menschlichen Satzungen – ob durch den Propheten oder später durch Autoritäten im Islam oder die absolut gesetzte Geltung des Kirchenrechts im Christentum – aufheben wollte, konnte dies theologisch noch hingenommen werden. Was die theologische Orthodoxie der Gelehrsamkeit und der Kirche nicht akzeptieren konnte und kann, ist die gänzliche Vereitelung des Textes und der Offenbarung.

Nachdem die Theologie durch die historisch-kritische Hermeneutik für die Empirie sensibilisiert wurde, übernahm die Praktische Theologie allmählich die (kritische) Vermittlungsfunktion zwischen der theoretischen Theologie und der gelebten Religion in Gemeinde und Gesellschaft, um letztlich die Theologie insgesamt erfahrungs offen und handlungsrelevant auftreten zu lassen.⁴⁴⁵ Der materiale Objektbereich der Praktischen Theologie – die religiöse Praxis – soll mit dem quantitativen, qualitativen, handlungsorientierten etc. Methodenkanon der empirischen Sozialforschung erhellt und erfasst werden. Sie zielt im Ergebnis darauf ab, die gewonnenen Erkenntnisse aus der Erfahrungs- und Sinneswelt in Theorien zu generieren, weshalb sie sich heute als „Theorie religiöser Praxis“, gar als Handlungswissenschaft verstanden wissen will.⁴⁴⁶ Aufgrund ihres lebensweltlichen Gegenstands und des analytischen Vorgehens wird sie konsequenterweise auch als „Empirische Theologie“ weitergeführt, die die empirische Methodologie in ihren theologisch-hermeneutischen Kontext intra-disziplinär integriere, das Handeln in der Praxis erhelle und Handlungsoptionen und -modelle für die Praxis eruiere.⁴⁴⁷

444 Die historisch-kritische Methode verstelle in der aufwändigen Detailarbeit den Blick auf das Ganze und überschreite Grenzen, so der bezüglich seiner Kirchengemeinschaft viel umstrittene Neutestamentler Klaus Berger, wenn sie Jesus für einen einfachen Menschen – zumindest bis Ostern – hält, keine überzeugenden Kriterien für (Un-) Echtheit von Jesusworten und für den historischen Wert des Johannes-Evangeliums liefern kann oder sich in ihrer Leugnung der Wunder dem modernen weltanschaulichen Diktat unterwirft (vgl. Berger 2005, darin „Das kranke Herz der Theologie“).

445 Die Entstehungsgeschichte der Praktischen Theologie wird auf das frühe 19. Jahrhundert zurückgeführt und eng mit Friedrich Schleiermacher (1768–1834) – Gründungsvater – verbunden, der die Kluft zwischen einer praxisfernen Theologie und der kirchlich-religiösen Praxis, in der die wissenschaftliche Theologie kaum noch eine Rolle spielte, aufheben wollte (vgl. Grethlein und Meyer-Blanck, 1999).

446 Vgl. zu einem Umriss ihres Selbstverständnisses und ihrer Einzeldisziplinen Kießling 2007 sowie auch Hunze und Feiser 2000.

447 Vgl. Dinter u. a. 2007. Im Sammelband werden Methoden der qualitativen Sozialwissenschaft, phänomenologische Theologie, Situationen der Alltagskultur und alltägliche Forschungspraxis für die Erforschung gelebter Religion in der Theologie mehrpers-

Jenseits der beanspruchten Funktion erwies die Anwendung der Methode sich allerdings in der Praktischen Theologie und Pastoraltheologie nicht als einfach und in der religiösen Alltagspraxis als besonders problematisch, weil sowohl die Auslegungsmethoden als auch die Fragen und Anforderungen des Alltags an die Textauslegung vielfältig ausfallen, so dass weiterhin von einem bestehenden Theorie-Praxis-Problem ausgegangen wird. Dagegen wird postuliert, dass die Aufgabe der Methode nicht darin bestehe, eine unmittelbare Grundlage für das religiöse Leben zu entwerfen, sondern einzig einer wissenschaftlich reflektierten Ermittlung der historischen Bedeutung der schriftlichen Quellen nachzugehen.⁴⁴⁸

Die Forschungsinteresse und -ergebnisse beschränken sich jedoch nicht darauf, sondern beinhalten Auslegungen des Kanons und Implikationen eines neuen Geschichts- und Gesellschaftsverständnisses. Sowohl die Kombinationsversuche als auch ein stringentes Auseinanderhaltenwollen gehören zum gegenwärtigen theologischen Betrieb. Es scheint, dass weder der Verzicht auf die Metasprache der Philosophie in empirisch-rationalistischer Kombination noch die Unterlassung der Dogmen der systematischen Theologie wegzudenken ist, weil die Theologie sich auf einen „naiven Positivismus und Empirismus“ nicht verlassen will.⁴⁴⁹ Die Generativitäts- und Werturteilsproblematik ist also weiterhin beständig, sowie die Frage, worin das erkenntnisleitende Interesse bei der empirischen Forschung bestehen und inwiefern die grundsätzliche Interpretationsbedürftigkeit der erhobenen Daten von der Systematik, Dogmatik oder Exegese der Lehrmeinungen (un)abhängig sein sollen und können.⁴⁵⁰ Die theologische Relevanz empirischer

pektivisch kombiniert. Der *theologische* Anspruch aus evangelischer Sicht wird dabei deutlich, explizite Glaubensinhalte in interdisziplinären Dialogen zu behaupten.

448 Vgl. Wichmann 1999.

449 Vgl. Hunze und Feeser 2000, S. 66. Die Autoren gehen von der grundsätzlichen Interpretationsbedürftigkeit empirischer Daten wie auch deren Abhängigkeit vom jeweils erkenntnisleitenden Interesse aus, um dieser „Naivität“ zu begegnen. Die Anwendung empirischer Methoden dürfe nicht im Dienste eines technischen Erkenntnisinteresses stehen, sondern müsse im Zusammenspiel mit hermeneutischer und kritischer Methodik von einem praktisch-emanzipatorischen Erkenntnisinteresse umfasst sein, um einer folgenschweren Instrumentalisierung beider Methoden vorzubeugen. Ohne die kritische Rückkoppelung der Methodiken verkümmere „die empirisch-analytische Methodologie [...] hier zur positivistischen Methodik, die hermeneutische Methodologie zur dogmatischen Methodik. Der ersten geht es nunmehr um Funktionalität, der letzteren nur noch um Legitimation.“ (S. 65)

450 Vgl. Först 2010 sowie Hunze und Feeser 2000. Hunze und Feeser versuchen dieses Problem mit dem Postulat der Überprüfbarkeit des Forschungsprozesses zu überwinden. „Daraus ergibt sich für den empirisch-theologischen Forschungsprozess eine zyklische, genauer gesagt: spiralförmige Struktur, die nicht zuletzt die ständige Optimierung der

Forschung betrifft daher nicht nur die Praktische Theologie – und seine Teildisziplinen Religionspädagogik, Pastoraltheologie etc. –, sondern gegebenenfalls auch die übrigen theologischen Disziplinen, so dass eine Rückkopplung und Interdisziplinarität zwischen der Theologie und den übrigen akademischen Disziplinen und eine Intradisziplinarität innerhalb der theologischen Fächern angesagt sind.⁴⁵¹ Bei der Theorienbildung als „Theologie“ ist die Anwendung der hermeneutischen und phänomenologischen Ansätze der Theologie genauso selbstverständlich wie der zunehmende Einsatz des empirisch-analytischen Ansatzes, der der Theologie im Sinne des kritischen Rationalismus ansonsten befremdlich vorkommen müsste.⁴⁵²

Es lässt sich insgesamt schlussfolgern, dass weder die Rettungsversuche, zwischen dem rationalen Wissen und dem religiösen Glauben, zwischen der empirischen Erkenntnis und der offenbaren Wahrheit zu unterscheiden und zu vermitteln, in der islamischen wie christlichen Theologie zu einer konsensfähigen Symbiose gelangt sind, noch konnte das rationalistische Zeitalter die schriftgläubigen Doktrinen eliminieren. Auch wenn das okkasionalistische Wahrheitsverständnis in der akademischen Theologie zurückgedrängt ist, ist die theistische Vorstellung vom Schöpfer-Gott, der die Welt erhält, indem er lenkend in sie eingreift, und

Instrumente anstrebt, zugleich aber auch den geschichtlich-individuell vermittelten Wandel ihres Forschungsgegenstands erfassen hilft.“ (S. 67 f.)

451 Hunze und Feeser 2000, S. 59.

452 Einen anspruchsvollen Theorieentwurf möchte die Salzburger Dozentin für katholische Theologie und Religionspädagogik Stephanie Klein in ihrem Buch *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie* liefern. Die Autorin stellt die Frage, wie man zu objektiven und allgemeinen gültigen Theorien über das menschliche Leben und den Glauben in ihrer Subjektivität gelangen könnte und eruiert die Möglichkeit für die Theologie, erkenntnistheoretisch, methodologisch und praktisch-methodisch fundierte Zugänge zur gelebten Wirklichkeit zu finden. Sie gewinnt die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Lebenswelt aus der Phänomenologie (Edmund Husserl) und des subjektiven und objektiven Bewusstseins der Individuen und der kulturellen Kollektivsysteme aus der Sozialphänomenologie (Alfred Schütz) und verbindet sie mit der Handlungstheorie Max Webers. Um methodische Subjektivitätsprobleme der Forschenden zu begegnen greift sie auf die Ethnologie und die Psychoanalyse (Georges Devereux) sowie um forschungspraktische Methoden zu eruieren auf Grounded Theory (Theory von Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss) zurück. Siehe zur theologisch-wissenschaftlichen und methodologischen Verortung der Religionspädagogik Boschki und Gronover 2007. Die Autoren definieren die Religionspädagogik als *theologische* Theorie und Praxis des Lernens und Lehrens von Religion und christlichem Glauben, fügen gleich hinzu, dass das Fach gleichzeitig sozialwissenschaftlich verankert (S. 3), gegen Trennung zwischen Theorie und Praxis – dies sei nur Unterscheidung – sei und weisen auf ihre handlungsorientierte, normative und empirische und interpretative Orientierung hin (S. 6).

von einer sich stätig vollziehenden, prozesshaften Offenbarung in der Zeit vor allem in der religiösen Kirchen- und Alltagspraxis noch weit verbreitet. Auch der empirisch-analytische Einsatz macht das Dauerspannungsverhältnis zwischen Normativität und Empirie nicht geringer. Der *theologische* Anspruch wird auch in der *empirischen* Theologie einhellig beschworen. Die empirisch untermauerten Handlungsoptionen drücken sich in jener theologisch-hermeneutischen Normativität der Gottesrede aus, die die religiöse Befremdung abwehren und die Religion und Kirche stärken will, und als solche auch in der Gründungsphase der Praktischen Theologie beabsichtigt war, was für eine Theologie nicht als abwegig gelten muss. In diesem Sinne schlägt sich die Erkenntnis der Sozialwissenschaften, dass „die potentielle Gestaltbarkeit der Gesellschaft durch ihre Mitglieder aktuell“ wird (Ahrens et al), in der praktischen Theologie in die Gestaltbarkeit der Kirche und ihrer Gemeinde im Speziellen und der Glaubensgemeinschaft im Allgemeinen nieder. Andererseits produziert die selbstreflektive empirische Rückkopplung trotz aller Wertgebundenheit und Normativität des *theologischen* Anspruchs, die expliziten Glaubensinhalte in den interdisziplinären Dialog einzubringen sowie als religiöse Handlungsgrundlage in der Praxis zu festigen, den nicht geringeren Nebeneffekt, die normative Kraft des Faktischen und wichtige inhaltliche Impulse aus Sozialwissenschaften in die Theologie hineinzutragen und die Theologie in ihren orthodoxen Lehrmeinungen zur kontextuellen Anpassung und zu Konzessionen zu zwingen. In seiner viel beachteten Studie über die empirische Religionsforschung macht Johannes Först sowohl den Anspruch der Gottrede als auch den Anpassungsdruck der (spätmodernen) Faktizität auf Kirche und Theologie deutlich und bringt die Spannungsmomente zwischen dem „methodologischen Agnostizismus“ der empirischen Religionsforschung und der theologisch-kirchlichen Gottrede auf den Punkt. Die Grundspannung liegt nicht geringer in

„[...] den jeweiligen Wissenschaften zugrunde liegenden Wirklichkeitsverständnisse(n). Was verstehen empirische Religionsforscher eigentlich unter ‚Wirklichkeit‘? Was meinen sie – darauf aufbauend – eigentlich, wenn sie ‚Gott‘ sagen, und welche Bedeutung hat dieses Verständnis für die theologische Gottrede?“⁴⁵³

453 Först 2010, S. 277. Der „methodologische Agnostizismus“ der (spät-)modernen empirischen Religionsforschung folge in aller Regel „einem naturwissenschaftlich orientierten Weltbild [...] und wonach in der (sozialen) Wirklichkeit eine strukturierte Einheit hinterlegt sei, welche durch die Auswahl geeigneter rationaler Methoden verstanden und letztlich mathematisch-numerisch erschlossen werden könne“ (S. 277). Die Sinus-Studie des Heidelberger Instituts Sinus Sociovision und der Religionsmonitor der Bertelsmannsstiftung werden als Beispiele für solche sozialwissenschaftlich fundierten empirischen Studien genannt (S. 276).

Die Spannung zwischen der theologischen und epistemischen Wahrheit wird auch bei Först nicht geringer, was nicht überrascht. Auch Först muss vor der ganzheitlichen Wirklichkeit in der Gottesfrage schlechthin kapitulieren und auf die Begrenztheit und Bruchstückhaftigkeit des Erkenntnisvermögens der *conditio humana* bauen.⁴⁵⁴ Sein Appell an die Theologie basiert auf diesem theologisch-anthropologischen Bild vom in seiner existentiellen Daseinsfrage „gebrochenen“ – fragmentierten – Menschen, der die Ressource einer spätmodernen Gottrede sein soll.

„Wie sich die Theologie als Ganze nicht aus den wissenschaftlichen Diskursen der (späten) Moderne zurückziehen kann, um ihre wirklichkeitserschließende Kraft in der Gegenwart zu erhalten, so wird sie auch ihre Gottrede nicht ‚metaphysisch-unbekümmert‘ vortragen und sich etwa auf die Forderung eines eben zu erbringenden Glaubensaktes des Wissenschaftlers zurückziehen können. Dies wäre eine Bankrotterklärung der wissenschaftlichen Theologie, weil diese Forderung die der Gottrede innewohnende Rationalität preisgeben würde. Es muss uns also um eine Gottrede gehen, die der Rationalität der späten Moderne zugänglich ist und zugleich den Traditionen der Gottesüberlieferung, wie sie uns in den biblischen Schriften und im Leben der Kirche entgegenkommen, gerecht wird.“⁴⁵⁵

Aus der Vermittlungsnotwendigkeit von normativen und empirischen Sphären in der Theologie und der Verflechtungsmöglichkeit in der Epistemologie können folgenreiche Schlussfolgerungen für den allgemeinen Islamdiskurs und für die Auseinandersetzung um den europäischen Islam gezogen werden.

1. Ein gegenseitiger epistemologischer Ausschluss von Normativität und Empirie kann nicht als das *conditio-sine-qua-non*-Kriterium der Wissenschaftlichkeit gelten, wie dies im logischen Empirismus oder kritischen Rationalismus intendiert ist. Ebenso gilt, dass die normativ-ontologischen Begründungen mit einem reflektierten Realitätsbezug auftreten müssten, um ihre epistemologische Erkenntnisfähigkeit und Handlungsoptionalität aufzeigen zu können. Anstelle einer unüberbrückbaren Entgegensetzung von Normativität und Empirie ist die Komplementarität beider Aspekte nicht nur zulässig, sondern muss als notwendig erachtet werden, wenn es sich um die gesellschaftliche Rolle und die Gestaltbarkeit der Religion und ihrer Theologie handelt. Sofern der Religion eine normative – ethische, moralische, integrative – Funktion für das menschliche Dasein und den gesellschaftlichen Zusammenhalt zugebilligt wird, diese Funktion aber raum- und zeitkonform sein soll – und noch der Reform bedürfe –, wird die Verknüpfung umso unverzichtba-

454 Ebd., S. 279 f.

455 Ebd., S. 279.

rer. In einem anwendungsorientierten Ansatz wird die Begründung der Geltung von religiösen Prämissen auf der einen und der rationalen Prämissen (ob aus der Religion heraus oder auf der innerweltlichen Basis der Menschenrechte, der Demokratie, des Pluralismus) auf der anderen Seite auf eine zugleich normativ und empirisch reflektierte Kombinatorik nicht verzichten können. Die Akzeptanz der Komplementarität und Kombinatorik in Theorie und Methode soll jedoch kein Freibrief für eine eklektische Willkür bedeuten. Eine intersubjektive Offenheit der theoretischen und methodologischen Prämissen sowie der Verknüpfung und Übergänge zwischen Normativität und Empirie wird ebenso unverzichtbar, wenn Kausalitätserklärungen von Ursachen und ihren Wirkungen verlautbart werden. Dies scheint für die Islamforschung dringend nötig zu sein, wenn Aussagen darüber getroffen werden, wie und inwiefern sich das Werte-, und Normensystem des Islam auf die Faktizität der Lebenswelten und religiöse Praxis auswirken und umgekehrt. Geradezu beispielhaft liefern die Islamdiskurse in Europa ausreichend Belege dafür, wie vielfältig die Wirklichkeit aufgefasst wird und wie unterschiedlich die künftigen Entwicklungen prognostiziert werden.⁴⁵⁶ Sowohl die islamischen Einheitsbeschwörungen als auch die islamkritische Domestizierung der Muslime verkennen diese epistemische Notwendigkeit.

2. Das Empirieerfordernis in der Theologie erhält eine herausragende Bedeutung, wenn die europäisch-islamische Kompatibilität der Werte und Normen von der Ebene des Absoluten und Unveränderlichen in der Religion auf die Ebene der Historizität des Veränderlichen somit der gelebten Religion, der Kultur oder ihrer ideologischen Verfestigungen verlagert wird. Die Bandbreite der Auswirkung dürfte sich sowohl auf das metasprachlich-theoretische Verhältnis zwischen der Philosophie, den Erfahrungswissenschaften und der Theologie ausstrecken wie

456 Vgl. zu Szenarien einer zukünftigen (Des-)Integration des Islam in Deutschland D. Halm 2008, S. 113–128. Der willkürliche Einsatz empirischer Daten zeigt sich in den „Prognosen“ der Islamisierung Europas musterhaft auf. Thilo Sarrazins Thesen vom sich abschaffenden Deutschland und seine Kritiker liefern hierfür mit den gleichen empirischen Daten aber mit diametral entgegengesetzten Ergebnissen ein exemplarisches Lehrstück. Siehe hierfür Foroutan u.a. 2010. Zu den Deutungskämpfen in der Diskussion um Sarrazin siehe Schultes und Jäger 2012. Die Autoren zeigen diskurstheoretisch, wie die soziale Realität durch eine unausgesprochene Deutungshoheit der Mehrheitsgesellschaft über politisch-soziale Begriffe wahrgenommen wird und das reproduzierte „Wissen“ sich verfestigt. Das Kopftuch z.B. fungiert im hegemonialen Diskurs demnach als Kollektivsymbol für einen Frauen unterdrückenden Islam. Objektivitätskriterien für eine empirische Beobachtung und Analyse leiden unter dem gegebenen Klima, so dass eine quantitative Statistik zwar bloße Zahlen der kopftuchtragenden Frauen liefern möge, ihre qualitative Deutung sich jedoch in divergierende „Realitäten“ umwandelt.

auch auf die Nutzbarmachung empirischer Forschungsmethoden, d.h. die Inkludierung der empirischen Methoden in die theologische Forschung. Die empirische Fundierung ist unmittelbar gefragt, um ihre Erscheinungen, Ausformungen, Wandlungen (auch die Wandlungen der Normativität) etc. zu erfassen. Bei der Erforschung dieser Phänomene, die gegenwärtig hauptsächlich in der Domäne der empirischen Sozialwissenschaft erfolgt, dürfte auf die „empirische“ Theologie des Islam eine größere Rolle zukommen, nachdem die islamische Theologie sich nun mehr als akademische Disziplin in Deutschland und Europa zu etablieren beginnt. Anzunehmen ist, dass philosophie- und theologiegeschichtliche sowie sozialwissenschaftliche Vermittlungsversuche zwischen Theorie und Praxis, zwischen normativer Theologie und gelebter Religion am universitären Betrieb der islamischen Theologie nicht spurlos vorbegehen werden. Sie wird sich der Interdisziplinarität und der Aneignung sozialwissenschaftlicher Methoden nicht verweigern können, wenn ihre Aufgabe unter anderem darin besteht, theologisch-religiöses Wissen und Personal für die religiöse Praxis und die Lebenswelten der Muslime zu „produzieren“.⁴⁵⁷ Eine kritisch reflektierte Einbindung der Lebenswirklichkeit(en) in die systematische Theologie – vor allem in die Exegese und das islamische Recht – durch eine fundierte Empirie wird zwingend, wenn dieser „vor allem auch wegen der integrativen Wirkung einer in der Mitte der deutschen Gesellschaft verorteten islamischen Theologie“ die Funktion zugesprochen wird, „angemessene Antworten auf Fragen des muslimischen Lebens in der Diaspora [zu] geben sowie sich am Diskurs über allgemeine gesellschaftspolitische Fragen [zu] beteiligen“⁴⁵⁸.

3. Die – in Euro-Islam-Ansätzen intendierte – Kontextualisierung bzw. Historisierung der Religion wird zwangsläufig zur empirischen Frage genauso wie die religiös begründeten politischen, soziokulturellen oder ideologischen Ableitungen. Denn die Kontextualisierung erfordert empirische Wahrnehmung und hinlängliche Sondierung der Vergangenheit und Gegenwart, um Herausforderungen, Notwendigkeiten, Konditionen des sozialen Umfelds etc. auszuloten. Dabei kann von einer zirkulären Wechselwirkung zwischen Normativität und Empirie ausgegangen werden. Der auf Veränderung abzielende Gegenwarts- und Zukunftsbezug in Handlungsop-

457 Die Bereitschaft der muslimischen Theologen in Deutschland, sozialwissenschaftliche Methoden aufzunehmen, eine inter- und multidisziplinäre sowie empirische Forschung zu betreiben, ist offensichtlich (vgl. dafür die Profilbeschreibung der Zeitschrift des Osnabrücker Instituts für Islamische Theologie Hikma: <http://www.hikma-online.com/cms/de/node/1>, abgerufen 11.5.2013). Die Curricula der neuen Studiengänge beinhalten entsprechende Module.

458 Deutsche Islam Konferenz 2009, *Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises*.

tionen macht darüber hinaus in doppelter Hinsicht erforderlich, die präskriptive Aufladung durch empirische Stützen zu untermauern und gegebenenfalls kritisch zu hinterfragen: a) Jenseits der theoretisch-theologischen Implikationen findet die gegenwärtige Kontextualisierung bzw. Historisierung in der Faktizität der gesellschaftlichen und lebensweltlichen Prozesse statt, so dass der empirische Kontext als „Input“ in die theoretische Konstruktion einfließen muss; b) Die geforderte Soll-Realität kann nicht einzig als die quasi-automatische Folge einer theologischen Reform konzipiert werden, sondern ist durch den Wandlungsprozess der gegenwärtigen Realität zu erreichen, so dass der (handlungsorientierte oder politisch motivierte) „Output“ des theoretischen Überlegens die Komplexität des Realen berücksichtigen und realitätsnahe Prognosen treffen muss. Die Betonung einer empirischen Plausibilitätsprüfung der Ansätze des europäischen Islam impliziert allerdings keine Vorrangstellung der Empirie und ihres Erfassungsvermögens von Wirklichkeit. So sehr die Realisierung bzw. Praktikabilität der normativen Dispositionen eine empirische Plausibilität erfordert, so trügerisch wäre andererseits die Überzeugung, durch empirische Beobachtung und Analyse die Wahrheit und Wirklichkeit soweit zutreffend erfassen und entsprechende Präskriptionen formulieren und anschließend fertige gesellschaftspolitische Lösungsrezepte unterbreiten zu können. Im Wettstreit der Theorien können sich allerdings gerade sozialwissenschaftliche Ansätze, die Gesellschaftskonzepte entwerfen und dabei präskriptive Problemlösungen anbieten, was paradehaft bei Bassam Tibi der Fall ist, einer gesättigten Empirie nicht entziehen. Empirisch gesättigt soll heißen, dass der empirische Bezug keine selektive ad-hoc-Unternehmung bleiben darf, sondern alle relevanten Aspekte des Gegenstands berücksichtigt und möglichst viele Fälle in die Analyse und Erklärung einbezogen werden müssten.

4. Aus zwei Gründen findet die Forschungspraxis in einem prinzipiell ergebnisoffenen Prozess statt. Erstens ist es forschungsprogrammatisch nicht auszuschließen, dass im empirischen Objekt selbst – Realität und historischer Prozess – und im forschenden Subjekt die Normativität bereits involviert ist. Die Subjektivität des Forschers macht die intersubjektive Prüfbarkeit unerlässlich, die mit der Zulassung und Aufnahmebereitschaft der Kritik Hand in Hand geht. Zweitens folgt aus der erfahrungswissenschaftlichen Forschung kein abgeschlossener normativer Ansatz. Ein solcher Versuch mündet zwangsläufig in die Normativität des *objektiven* Befundes. Aus der empirisch-analytischen Generierbarkeit des Faktischen gehen keine ausschließliche Soll-Aussagesysteme hervor, weil die Erkundung der Realität in ihrer historischen, diachronen wie synchronen Kontextualität und Partikularität in der Form einer universalistischen Wahrheit nicht ausgeschöpft werden kann. Die prinzipielle Ergebnisoffenheit des Wissenschafts- und Forschungsprozesses

begründet sich aus den Grenzen des wissenschaftlichen Wissens im Sinne theoretischer und epistemischer Grenzenlosigkeit, wie Jürgen Mittelstraß sie formulierte:

„Wenn Forschung nicht allein durch den jeweils erreichten Forschungsstand, sondern auch durch die mit ihm verbundenen und durch ihn bedingten Fragen und (sowohl internen als auch externen, d.h. wissenschaftsimmanenten und gesellschaftlichen) Zwecke bestimmt ist, dann schliesse die Vorstellung von einem Ende des (wissenschaftlichen) Fortschritts nicht nur die Behauptung ‚Wir wissen alles (was wir wissen können)‘, sondern auch die Behauptung ‚Wir kennen alle Fragen (die wir stellen können)‘ und ‚Wir kennen alle Zwecke (die wir haben können)‘ ein. Die Zahl der möglichen Fragen und Zwecke aber ist wirklich unbegrenzt bzw. unbegrenzbar. Wie sollten wir auch die Fragen kennen, die die Forschung in Zukunft noch aufwerfen wird, desgleichen die Zwecke, die sich in Zukunft mit einem forschenden Tun verbinden werden?“⁴⁴⁵⁹

2.4 Kategorisierungsversuch der Universalismen

Um den gesamten Euro-Islam-Diskurs und die vorliegenden Ansätze verstehen und anordnen zu können, scheint es sinnvoll zu sein, die universalistische Grundlegung dieser Ansätze kategorisch zu erfassen. Die nachfolgenden Kategorien sind zunächst aus der Lektüre und Infragestellung von Euro-Islam-Ansätzen innewohnenden Diskurs- und Argumentationsstrukturen sowie aus der vorausgegangenen Diskussion über Universalität und Historizität gewonnen. Bei der Kategorienbildung gehe ich von der Unterscheidung ontologischer und epistemologischer Zugrundelegung der Wissensquellen bzw. Wahrheits- und Wirklichkeitskonstruktionen aus, ohne diese ausgiebig diskutieren zu können. Die Absicht ist auch keine abschließende Diskussion, um selbst einen Ansatz anzubieten, sondern der Frage nachzugehen, ob ein kohärenter Ansatz oder eine Theorie unter dem Banner eines Euro-Islam überhaupt möglich ist, als Konfliktlösungs-, Integrations-, Versöhnlichkeitsansatz fungieren zu können. Die gebildeten Kategorien sind dennoch heuristischer Natur, erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Ausschließlichkeit und sollen zur Analyse des Euro-Islam-Diskurses dienen.

Die ersten zwei Universalismen bauen auf die lange Tradition der theologischen Ontologie, theoretischen Philosophie bzw. philosophischen Systematik, die letzteren zwei sind Ableitungen aus den ersteren für die Welten, genau genommen Weltauffassungen, in oder zwischen denen der Euro-Islam ihre historisch-faktische Gestalt nehmen soll.

459 Vgl. Mittelstraß 2008, S. 18.

1. Universalismen erster Ordnung: Diese betreffen die Quellen und Methoden des Wissens und/oder die Grundannahmen von der Wahrheit und Wirklichkeit.

a. Ontologisch-theologischer Universalismus:⁴⁶⁰ Dieser Universalismus geht von der ontologischen Frage der Weltwirklichkeit aus und schließt die theologische Dimension ein. Ontologische Universalismen gehören seit Platons Reich ewiger und unveränderbarer Wesenheiten (Ideen), die vor der menschlichen Erkenntnis objektiv existieren und nach denen die sichtbare Welt geformt ist, in den klassischen Bereich der normativen Aussagesysteme. Die Existenz Gottes und seine Offenbarung – der Wahrheits- und Geltungsanspruch der im Koran offenbarten Botschaft – werden in Euro-Islam-Ansätzen implizit oder explizit angenommen. Die Diskussion entfaltet sich über die Prädestination aller Weltwirklichkeit, die Ur- oder zeitgeschichtliche Offenbarung sowie die Reichweite der Inklusivität und

460 Der Begriff der Theologie im islamischen Kontext findet bei Tariq Ramadan keine Zustimmung und wird als christlich abgewiesen, obwohl ihm früher der Begriff unverfänglich erschien. In *Der Islam und der Westen* (2000) spricht er öfters von „muslimischen Theologen“ im Sinne der Gelehrten im weitesten Sinne der islamischen Wissenschaften (vgl. z.B. S. 134, 302, 320, 346, 354; hier spricht er von der Realität der Differenzen theologischer und historischer Natur zwischen Islam und Westen); aber auch in Neiyneck und Ramadan 2009. Wichtig erscheinen auch die Begrifflichkeiten, die Ramadan benutzt, wie das Heilige oder die Transzendenz. Die Theologie wird zwar mit *kalām* in Relation gesetzt, dennoch bleibt der Theologiebegriff als Kontrast zur islamischen Lehre von Gott, seinen Namen und Attributen, Offenbarung und daher als Abgrenzung zur christlichen Gottesvorstellung: “[...] some debates were lively, and in the course of history in the Islamic Schools the meaning and significance of the names of God and of His attributes, and the status of Revelation have been discussed, but the boundaries of these controversies, in contrast to the history of Catholic dogma, for example, have remained circumscribed and have never gone as far as to open to question three fundamental principles: the absolute oneness of the Creator, the impossibility of there being a representation of Him, and the truth of His word revealed in the Qur’an.“ (*Western Muslims*, 2004, S. 12). Ähnliche Argumente und seine Ablehnung lassen sich an vielen anderen Stellen finden wie auf den Seiten 57, 173, 253, 255, ebenso in *Radikale Reform*, 2009, S. 23–25. Auch wenn der ontologische Ursprung aller Wirklichkeit und Wahrheit – das Transzendente – im islamischen Denken weniger streitig zu sein scheint, ist es kein ausreichender Grund zur Ablehnung des Begriffs. Der Gebrauch des Theologiebegriffs ist in dieser Arbeit umfassender angelegt als *kalām* (=systematische/spekulative Theologie). Er kann sowohl im Kontext der ontologischen Fragen, unabhängig von der Intensität der Kontroversen, verwendet werden, sofern diese Fragen mit Glaubens- bzw. Religionsbezug aufgenommen werden, als auch für ihre Implikationen im epistemologischen und soziologisch-historischen Bereich. Insofern wird er mit dem Ausdruck der „Lehre von der Religion“ weitgehend deckungsgleich verwendet, wobei die wissenschaftliche Diskursivität und Intersubjektivität der Standpunkte mit dem Begriff der Theologie besser zum Ausdruck kommen.

Exklusivität (vor allem der Scharia als des islamischen Rechts) in der Zeit (räumlich, weltweit für alle Menschen) und über der Zeit (übergeschichtlich für alle Zeiten). In der theologisch reinen Form ist die theozentrische Weltsicht ohne jeglichen Bezug zu menschlicher Freiheit und Vernunft.

Die Begriffe Universalität bzw. Historizität werden in mehreren theologischen Verwendungs- und Bedeutungszusammenhängen in Betracht gezogen. Sie können die ontologische Wahrheit bzw. Existenz des Transzendenten (das Ding *an* sich in der Kantischen Entgegensetzung des Dings *für* sich) betreffen wie die Existenz Gottes, der Offenbarung oder der unatürlichen Erschaffenheit der Natur und des Menschen und seines Urbundes mit dem Schöpfer. Werden diese grundsätzlich als ontologisch-universalistische Wahrheiten angenommen, so greift die Frage nach der Universalität der göttlichen Vorherbestimmung, d.h. der Determiniertheit der Erscheinungen (das Ding für sich) in der Zeit und im Raum als zweiter Schritt. Die Tiefe und Reichweite des historisch einmaligen oder wiederkehrenden oder ständigen Eingriffs des Transzendenten in die Geschichte sind hierdurch angesprochen. Ist der Eingriff und die Offenbarung (die Prophetentraditionen oder der Text) in der Geschichte, in welcher Sequenz auch immer, angenommen, stellt sich schließlich die Frage, ob und inwiefern die Bestandteile dieser Offenbarung geschichtlich im Sinne der Veränderbarkeit oder übergeschichtlich sind. Dies betrifft die Deutung der Offenbarung (Interpretation des Textes und der Tradition). Der innermuslimische Euro-Islam-Diskurs beschäftigt sich fast ausschließlich mit dem dritten Gebrauchszusammenhang, weil die ersten Universalitäten als Wahrheit akzeptiert gelten. Die Offenbarung in der Geschichte (die Prophetie und der Text) gilt allerdings als Referenzquelle für die ersten beiden Universalismen. Da diese der Deutung offen ist oder geöffnet wird, sind die Grenzgänge zwischen den Bereichen der Universalismen durchlässig. So wird es möglich, aus demselben Text (dem Koran) Deutungen sowohl für ständiges als auch für temporäres Eingreifen Gottes in die Geschichte herauszulesen. Ebenso sind unterschiedliche Deutungen über die unatürliche Erschaffenheit und Schöpfungsgeschichte denkbar.

b. Epistemologisch-rationalistischer Universalismus: Eng mit dem theologischen Universalismus verbunden stellt sich die epistemologische Frage nach der Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft und der Wissenschaft und ordnet erneut die Wissensquellen. Erst in diesem Feld wird die Aussagekraft der Universalismen (unterschiedlicher Konzeptionen des Universalismus) für die Weltwirklichkeit vollzogen. Im Euro-Islam-Diskurs bewegt sich die Epistemologie sowohl im theologischen Deutungsrahmen als auch außerhalb des theologisch bestimmten Instrumentariums. Vor allem werden die Autonomie und die Funktion der Vernunft ausschlaggebend, die für Erkenntnis, Deutung und Deutungsme-

thoden verantwortlich ist. Zwischen zwei Polen schwanken die epistemologischen Zuordnungen: Auf dem einen Pol erhebt sich die Vernunft selbst zur universalen Größe, auf dem anderen wird ihr die Verantwortung zuteil, dem Transzendenten zu dienen, indem sie die ihr zugewiesene Funktion, das Transzendente zu erkennen und zu ehren, erfüllt. In der reinen Form präsentieren sie eine anthropozentrische Weltansicht ohne jeglichen ontologischen Bezug und dies findet seinen Ausdruck im Homo-Mensura-Satz (Protagoras) „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ oder im existenzphilosophischen Postulat „Der Mensch ist seine Existenz“, wonach „die Existenz der Essenz vorausgeht“ (Jean-Paul Sartre).

Die beiden Pole der Universalismen erster Ordnung betreffen das Kernproblem der Aufklärungsphilosophie, nämlich die fundamentale Frage nach dem menschlichen Erkenntnisvermögen. Die Ratio als das rechte Erkenntnismittel war der islamischen Denktradition keineswegs fremd. Bereits im Frühislam standen der freie Wille (*irāda*) und die Wahl- und Handlungsfreiheit (*iḥtiyār*) im Zentrum theologischer Debatten, um auch ein korrektes Verständnis von der Offenbarung erlangen zu können.⁴⁶¹ Die Hauptströmungen der Aufklärungsphilosophie, Rationalismus und Empirismus, versuchten der Ratio „eine neue unumstößliche und rational evidentente Basis zu geben“. Ihre ontologische und theologische Unternehmung ist bis heute vielfältig geblieben, obgleich zeitweilig in der Kantischen Philosophie die „kulminative Vollendung“ angenommen wurde.⁴⁶² Der Rationalismus postulierte mit René Descartes die philosophische Souveränität der Vernunft und wollte der Wahrheitserkenntnis durch das radikale Zweifeln einen sicheren irrturnsresistenten Grund verleihen. Aus seiner kategorialen Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa* schlussfolgert Albrecht Beutel, dass dieser ontologische Dualismus in seiner Problemlast bis in die Gegenwart vor allem in der Frage fortwirkt, „wie sich beim Menschen ein Zusammenwirken von Vernunft bzw. Seele und Körper noch erklären lasse, wenn doch beide ontologisch derart disparat gedacht werden sollen“⁴⁶³. Viele theologische Erklärungsversuche, diesen Dualismus zu retten oder zu überwinden, hat es sowohl im Rationalismus als auch im Empirismus gegeben, ohne eine konsensfähige unumstößliche Epistemologie daraus entstanden wäre. Der Versuch des dogmatischen Empirismus wie bei David Hume hat auch keine Lösung vollbracht, wie Vernunft und Erfahrung zusammenzubringen sind, um sichere Erkenntnis über Wahrheit und Wirklichkeit zu erlangen und daraus universelle Geltungsansprüche formulieren zu können.⁴⁶⁴

461 Vgl. van Ess 1997, S. 489–512 und 645–672.

462 Vgl. Beutel 2009, S. 53.

463 Beutel 2009, S. 54.

464 Vgl. Schwan 1991, S. 243.

2. Universalismen zweiter Ordnung: Diese sind die deduktiven Ableitungen aus den bzw. die Operationalisierungen der Universalismen erster Ordnung, gemäß derer die theologisch und/oder ontologisch angenommene, *volle Wahrheit* vergegenwärtigt wird und die Geschichte und empirische Realität beschrieben bzw. analysiert werden. Sie können als Unterkategorien oder Erscheinungen der ersten beiden in der sozialen Wirklichkeit betrachtet werden. Je nach historisch-relativistischem Standpunkt könnten sie ebenso als Kategorien der Historizität betrachtet werden. Sie schlüsseln die Entitäten Islam und Europa gemäß der determinierten Inklusivität und Exklusivität der ontologisch-theologischen Universalismen auf. Die Frage, inwiefern diese Operationalisierung widerspruchsfrei erfolgt, muss daher eine vordergründige Rolle spielen. Die ontologischen und epistemologischen Annahmen dürften sich dabei standhafter zeigen als diese nachgeordneten, die im dialektischen Wechselverhältnis mit den ersteren und der empirischen Realität kommunizieren.

a. Soziokulturelle Universalismen: Diese sind Operationalisierungen im Gesellschafts-, Kultur-, Politik- oder Zivilisationsbegriff, die sich dann soziokulturell oder sozialhistorisch etwa als der Inbegriff der weltweiten islamischen Gemeinschaft (Umma), des islamischen Staates, der Moderne/Modernität oder der westlichen Zivilisation präsentieren.⁴⁶⁵ Diese können zunächst „wertneutral“ als sozialhistorisch entstandene empirische Forschungsgegenstände verstanden werden. Während die Universalismen erster Ordnung das erste Primat in der Deutung und Sinngebung bereitstellen und die Grundlagen der Dogmatik ausmachen, deshalb axiomatisch angenommen werden müssen, kennzeichnen die Universalismen zweiter Ordnung den Bereich des Übergangs, in dem sich die Historisierung bzw. Kontextualisierung vollzieht. In diesem Bereich wird die Interrelation zwischen dem Transzendenten und Immanenten diskutiert und entschieden. Erst in diesem Bereich werden die transzendenten Primare „verweltlicht“ und wird entschieden, welche Geltung diesen Axiomen eingeräumt wird (werden soll).

Die islamischen Diskurse über die Umma, das politische System (Islamischer Staat, Kalifat usw.) geschehen in diesem Bereich. Je nach Verständnis der Universalismen erster Ordnung (z.B. Gottesverständnis, Natur- und Menschenbild, ethische

465 Tibi 2009, *Euro-Islam*, S. 25: „Die Muslime selbst deuten ihre *Umma* als eine Weltzivilisation. Auch die historische Forschung tut dies. Nun hat jede Zivilisation ihr eigenes Wertesystem und die entsprechende Weltanschauung.“ In diesem zweiten Gebrauchszusammenhang verliert die theologisch hergeleitete Universalität ihre Berechtigung, indem die Religion, von Ibn Ḥaldūns *‘aṣabiya*-Begriff ausgehend, nicht zu den konstitutiven Elementen des Zivilisationsbewusstseins gerechnet wird. Die Universalität der europäischen Zivilisation wird auf dieser 2. Ebene operationalisiert.

Prinzipien) werden die Ableitungen entweder zu unveränderlichen Universalitäten gesteigert oder im Rahmen des Historischen und Veränderlichen operationalisiert. Hier werden solche Fragen sinnvoll: Ist die „Umma“ eine prähistorisch von Gott gedachte, vorgegebene Gemeinschaft-, oder Gesellschaftsform, die nur wieder zu errichten gilt und bis zu ihrer Verwirklichung im Rahmen der Dogmatik gedacht und behandelt werden muss? Oder: Ist sie die wertneutral zu verstehende Bezeichnung einer jeden Gruppe, Gemeinschaft und Gesellschaft, die keine ahistorischen Kategorien sind? Im ersten Fall ist die „Umma“ – der Begriff selbst und folgerichtig die ihr zugeschriebenen Eigenschaften⁴⁶⁶ – undiskutabel, im zweiten ist sie ein dynamisches Gebilde, die zwar dem ersten Primat untersteht, in dem die Universalismen erster Ordnung zur Geltung kommen müssen, sie selbst aber je nach Zeithorizont relativ freizügig gestaltbar ist. Dies ist ein enormer Unterschied: Im zweiten Verständnis ist die Breite der möglichen zeitgeschichtlichen Gesellschaftsformationen so groß, dass über die politischen, ökonomischen, kulturellen Bedingungen einer funktionierenden und zeitgemäßen Gesellschaft (eines menschlichen Kollektivs) großzügig und ungebündelt nachgedacht werden kann.⁴⁶⁷ Im letzten Fall kann sogar unter strengen historisch-relativistischen Auflagen auf den Begriff verzichtet werden.

b. Ideologische Universalismen: Die kategoriale Begriffsbildung des ideologischen Universalismus bezieht sich auf die Operationalisierungen der Universalismen erster Ordnung dahingehend, dass überprüft werden soll, welche Ideen, Weltanschauungen, Überzeugungen, Bewegungen oder oppositionelle Standpunkte durch Euro-Islam-Theoretiker als Ideologie wahrgenommen und verworfen werden. Diese Unternehmung ist als Weiterverfolgung der Frage zu verstehen, ob die Grenzen zwischen Universalität und Historizität eindeutig bestimmt werden können. Es ist ein Umkehrschluss der Perspektive: Es soll der Frage nachgegangen werden, ob die als Ideologie herausgestellten Bestandteile der Universalismen erster Ordnung als solche akzeptiert werden können. Dahinter steht der Verdacht, dass unter dem Banner des Islamismus, Fundamentalismus, Dogmatismus etc. jene theologisch-ontologische Glaubensinhalte bzw. „Weltanschauungen“ voreilig zu einer nicht hinnehmbaren daher zu bekämpfenden totalitären Ideologie erklärt werden, die ihrem (theologischen oder ontologischen) Wesen nach „absolutistisch/dogmatisch“ und auch als solche bereits im eigenen Theoriegebäude angenommen ist. Bestätigt sich dieser Verdacht, entsteht die Gefahr, dass die theoretischen Prämissen und Annahmen

466 Siehe hierfür Şahin 2013.

467 Siehe für die Sondierung des Ummabegriffs im soziologischen Gebrauch Grutzpalk 2007. Öztürk (2005) betrachtet sie z.B. als geschichtliches Phänomen und beschränkt die theologische Bestimmung der Umma auf *şahāba*.

aus dem Kontext der „wissenschaftlichen Wertneutralität“ heraus- und in einen unberechtigten und unbegründeten Dogmatismus hineingeraten. Die eigene „wissenschaftliche“ Sicht beginnt selbst zu einer Ideologie zu werden, indem der angenommene bzw. eigens konstruierte theologische oder epistemologische Universalismus entweder gegenüber jeglicher Kritik immunisiert und stigmatisiert oder im Sinne einer politischen bzw. ethnozentrischen Ideologie (als Erscheinungsbild oder Anspruch des Islamismus bzw. des politischen Islam einerseits und westlichen Eurozentrismus andererseits) verabsolutiert wird.⁴⁶⁸

Der Ideologiebegriff impliziert einen subjektiven Vorwurf, eine Kritik, Be- und Abwertung oder Diffamierung. Eine wissenschaftlich-wertneutrale und eindeutige Begriffsbestimmung ist indessen schwierig. Tibi selbst versuchte den Ideologiebegriff von dem der Weltanschauung zu unterscheiden, als er in Anlehnung und Kritik an Maxime Rodinson dessen Begriffsverwendung umstellen wollte. Rodinson neigte dazu, den Islam als (mohammedanische) Ideologie zu konzipieren.⁴⁶⁹ Anstelle des Ideologiebegriffs präferiert Tibi den der Weltanschauung.⁴⁷⁰ Dies schien ihm zu helfen und seiner Absicht der Kulturalisierung und Historisierung des Islam zu entsprechen. In seinem Sinne wird die Rede von der Ideologie und Ideologisierung dann möglich, wenn diese Weltanschauung, die ihrerseits historischen Wandlungen unterworfen ist, verabsolutiert wird.⁴⁷¹ Rodinsons Begriffsgebrauch lag in der marxistischen Tradition, die die Ideologie als den Ausdruck „falschen

468 Tibi 2009, *Euro-Islam*, S. 24: „Perzeptuell ist die *Umma* für Muslime eine universelle Einheit. [...] Somit [als Teil der Umma-Weltgemeinde bzw. der universellen Religionsgemeinschaft EŞ] existiert der Islam heute mitten in der westlich-europäischen Zivilisation und stellt Ansprüche auf Geltung, nicht nur als religiöser Glaube, sondern auch und vor allem als eine Weltanschauung, die Ordnungsvorstellungen beinhaltet.“ In diesem Zitat wird der 3. und 4. Gebrauchszusammenhang deutlich, wobei „der religiöse Glaube“ die theologisch intendierte Verwendung zum Ausdruck bringt.

469 Vgl. Rodinson 1971, S. 113 ff.

470 Tibi 2001, *Einladung in die islamische Geschichte*, S. 117–125, insb. 124.

471 Seine Begriffsbelegung scheint der von Karl R. Popper nah zu liegen. Der totalitäre Charakter bestimmter Ideologien (Nationalsozialismus oder Stalinismus) waren für ihn ausschlaggebend. Kurt Salamuns Begriffsklärung könnte ihm auch beipflichten, wenn Salamun darauf hinweist, dass, wenn der Weltbildaspekt von Ideologie übersteigert wird, so die Gefahr von politischem Fanatismus und gesellschaftlicher Polarisierung entsteht. Er sprach aber auch von positiven Funktionen der Ideologie, weil sie zur Klärung politischer Ziele beitrüge und dem Publikum Orientierungen ermögliche. So würden durch sie Überzeugungen von der Legitimität politischer Herrschaft, aber auch Herrschaftskritik begründbar. Für die Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer), war die Ideologie wesentliches Konstitutionsmerkmal der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Sie sprachen von der bürgerlichen und sozialistischen Ideologie (vgl. hierfür Euchner 1995, S. 192–195).

Bewusstseins“ verstand und die Weltanschauung für das Bewusstsein der proletarischen Klasse reservierte.⁴⁷² Liberal-bürgerliche Theorien sprachen dagegen von der kommunistischen oder sozialistischen Ideologie. Eine wertneutrale Definition des Ideologiebegriffs geht schließlich von der *Weltanschauung* aus. Nach Kurt Salamun werden unter Ideologien

„Gedankengebilde verstanden, die gesellschaftlichen Gruppen als allgemeine Orientierungsraster bei der Interpretation der sozialen Wirklichkeit dienen, Machtansprüche dieser Gruppen im politischen Leben legitimieren und neben echten wissenschaftlichen Einsichten, offenen Wertungen, Normen und Handlungsappellen auch krypto-normative und falsche Vorstellungen enthalten und deren ungerechtfertigte Wahrheitsansprüche und Unwahrheiten auf eine interessenbedingte Befangenheit ihrer Produzenten und Verfechter zurückzuführen sind“.⁴⁷³

Demnach befürwortet eine Ideologie einen bestimmten sozialen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Typus der Weltsicht. Charakteristisch werden der normative Gestaltungsanspruch und die Absicht einer Ideologie, die Gesellschaft, die bestehende Ordnung oder die Welt zu verändern. Entlang einer solchen Bestimmung hilft die Unterscheidung von Tibi wenig. Das Kriterium der *Verabsolutierung* ist kaum aussagekräftig, weil jeder Weltanschauung ein normativer Gestaltungsanspruch innewohnt und die Bestimmung dessen, wann Wahrheitsansprüche als gerechtfertigt gelten dürfen und ihre Grenzen überschritten werden, kaum objektiv erfolgen kann.

Eine solche Kategorisierung der Universalismen erster und zweiter Ordnung scheint aus mehreren Gründen sinnvoll zu sein. Hauptsächlich liegt dahinter die Vermutung, dass der Leitfaden der Prinzipien oder Annahmen von der ersten Ebene bei der Operationalisierung auf der zweiten Ebene verloren geht. Darin besteht des Weiteren die Gefahr, dass die eigene Position von der Politisierung und Ideologisierung unberechtigt Gegenpositionen unterstellt wird. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass die Rangordnung der eigenen universalistischen Prämissen und die logische Kohärenz (Widerspruchsfreiheit der Aussagen) zwischen ihnen nicht konsequent beachtet wird oder die Notwendigkeit einer Rangordnung nicht mehr

472 Vgl. von Beyme 2009, S. 353–354. Von Beyme veranschaulicht eindrucksvoll, wie unterschiedlich der Begriffsinhalt bei entgegengesetzten theoretischen Schulen belegt wurde. Die Geschichte der politischen Ideen lässt sich bei von Beyme als die Geschichte der Ideologien lesen. Liberalismus, Konservatismus, Sozialismus/Kommunismus, Nationalismus, Faschismus, Nationalsozialismus sind allesamt politische Ideologien. Nach von Beyme ist die Politik immer mit Ideologie verbunden, weil eine rein technokratische Politik realitätsfremd ist (vgl. ders. 2002, S. 49).

473 Salamun 1988, S. 53.

ausschlaggebend angesehen wird, da eine Gleichung von ersteren und zweiten stattfindet und die vollzogene Kongruenz unbestreitbar universalistisch gelten muss. Beispielsweise wird der Rationalismus epistemologisch als der universalistisch unbestreitbare Weg des sicheren Wissens und der Weltwirklichkeit angenommen und daraus die Universalität der westlichen Zivilisation abgeleitet. Wenn nicht mehr bezweifelt wird, dass die erste Prämisse (die universalistische Geltung des Rationalismus) weiterhin unhinterfragt belassen werden kann, wird auch nicht in Frage gestellt, dass die Ableitung der Universalität der westlichen Zivilisation auf der zweiten Ebene gelten muss. Das gleiche Schema kann für die theologische Konzipierung der Wirklichkeit sowie für die daraus abgeleitete Geschichtsdeutung und islamische Zivilisation formuliert werden. Eine konsens-, kommunikations- oder diskurstheoretische Ausrichtung, wie diese z.B. von Jürgen Habermas konzipiert ist⁴⁷⁴ und den Euro-Islam-Diskurs von der derzeit dominierenden Konflikthaftigkeit befreien könnte, müsste voraussetzen, unter welchen Bedingungen die Argumente für das Fürwahrhalten von universalistischen Sätzen und Aussagen akzeptiert werden können. Dabei ist es erwartungsgemäß notwendig, zum einen die Wahrheit der – vor allem epistemischen – Aussagen selbst aufzuzeigen oder hinreichend zu begründen, und zum zweiten die mit solchen Aussagen verbundenen Geltungsansprüche selbst einem herrschaftsfreien Diskurs zu unterwerfen. Geltungsansprüche durch Machtgefälle zwanghaft durchsetzen zu wollen, ohne über sie im Diskurs einen erfolgversprechenden, gesättigten, vertretbaren Konsens herzustellen, droht tendenziell in ideologischem Dogmatismus und politischem Autoritarismus zu enden.

Der Verdacht, dass die aktuelle Debatte über den europäischen Islam mit wenig Bedacht auf theoretische, analytische und argumentative Inkohärenzen verläuft, wurde in bisherigen Ausführungen mehrfach formuliert und bekräftigt. Entlang der hier gebildeten Kategorien sollen im folgenden 3. Teil beide Euro-Islam-Ansätze untersucht werden. Aufgrund der großen Spannweite, die diese Ansätze sowohl auf der theoretischen Ebene als auch auf der Ebene der öffentlichen Wahrnehmung in Europa erreichten, dürfen elementare Ergebnisse erwartet werden.

474 Vgl. Habermas 2005.



<http://www.springer.com/978-3-658-18155-0>

Europäischer Islam

Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität,
Normativität und Empirizität

Sahin, E.

2017, XXXIII, 390 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-18155-0