

Nina Clara Tiesler

Religiöses Bewusstsein in säkularer Diskurssprache

Selbstpositionierungen muslimischer Minderheiten
in den europäischen Sozialwissenschaften

Inhalt

In der akademischen Literatur, zumindest in der sozialwissenschaftlichen, werden muslimische Minderheiten in Europa zunehmend als »Diasporas« und/oder als Gemeinden und Gruppierungen »transnationalen« Charakters beschrieben. Dabei handelt es sich um Konzepte, die in traditionellen islamiheologischen und -rechtlichen Debatten nicht vorkommen und deren Gebrauch im Zusammenhang mit dem Islam auch heute von den meisten islamischen Autoritäten als unpassend abgelehnt wird.

Anhand einer Diskursanalyse auf dem weiten Feld »Muslime in Europa« versucht dieser Beitrag zu zeigen, dass die Schlüsselrolle in der Bewerbung »muslimischer Identität«, sowie »transnationaler« oder »diasporischer Bewusstseinsformen« tatsächlich bei den (zumeist nicht-muslimischen) Forschern und muslimischen, gebildeten Mittelschichten liegt. Wenn Identitätskonstrukte beworben oder Diaspora und Transnationalität zu Selbstbezeichnungen werden, dann durch die Proklamation und Verbreitung eines solchen Selbstverständnisses durch muslimische Protagonisten, die selbst den europäischen Akademien angehören. Im Zentrum der Analyse stehen die Arbeiten zweier muslimischer Intellektueller, Tariq Ramadan und Salman Bobby Sayyid, die in Europa aufgewachsen sind und an geistes- und sozialwissenschaftlichen Fakultäten promovierten, lehren und forschen.

Obwohl Immigranten aus islamischen Mehrheitsgesellschaften schon seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, in den Zeiten des »Wirtschaftswunders«, in europäische Länder einwanderten, zog ihre Religionszugehörigkeit bis in die Mitte der 1980er Jahre nur das Interesse weniger Religionssoziologen und Kirchenvertreter auf sich.¹ In weit größerem Maße als die (postkoloniale) migrationsbedingte Präsenz anderer nicht-christlicher Religionen (z. B. Hindus oder Sikhs), werden Mus-

1 J. S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 1992, 2.

lime in Europa² binnen der letzten ca. 30 Jahre ferner in nahezu allen mit Migration befassten Diskursen und sozialwissenschaftlichen Forschungsperspektiven behandelt. Die empirische Sozialforschung liefert ein breites Spektrum an Studien über Muslime, die ihren Forschungsgegenstand weitestgehend anhand religionsferner Fragestellungen untersuchen und qualifizieren, jedoch empirisch aufschlussreiches Material über die Entwicklungsgeschichte muslimischer Minderheiten in Europa auch für Religionswissenschaftler liefern.³

Im Sinne interdisziplinärer Rezeption und Diskussionskultur behandelt der vorliegende Beitrag vorwiegend sozialwissenschaftliche Diskurse und Tendenzen zum Thema, und hier insbesondere die Arbeiten zweier federführender muslimischer Autoren, die die Situation muslimischer Minderheiten in der Sprache dieser Diskurse positionieren. Die Feststellung, dass sich diese Metasprache vom Selbstverständnis der betroffenen Subjekte unterscheidet, mag zunächst trivial erscheinen. Sie deutet keinesfalls auf eine »muslimische Besonderheit«, sondern im Allgemeinen auf das Gewicht edukativer Mittelschichten (hier: gebildet und ausbildend) in Prozessen kollektiver Subjektivitätsbildung hin⁴. Interessant an dieser Dynamik ist vielmehr, dass Vertreter einer neuen Generation europäisch-muslimischer Intellek-

-
- 2 Zugunsten einer besseren Lesbarkeit wird im Folgenden nur eine geschlechtliche Form in der Pluralform personenbezogener Substantive verwendet, die neutral verstanden wird. Wenn von *Muslimen* die Rede ist, bedeutet dies, dass sowohl Frauen wie auch Männer gemeint sind. Differenzierungen nach Alter und Geschlecht werden inhaltlich hervorgehoben.
- 3 Während T. Gerholm und Y. Lithmann (eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London 1988, und J. S. Nielsen, *Muslims in Western Europe...* die ersten umfassenden Übersichtsarbeiten zu Muslimen in Europa darstellen, zu denen Wissenschaftler von explizit mit Religion befassten Disziplinen beitrugen, sei hier eine Auswahl diskursbestimmender Arbeiten in chronologischer Reihenfolge genannt, die die Situation von Muslimen in Europa und »im Westen« behandeln und neben Islamwissenschaftlern überwiegend Politik- und Sozialwissenschaftler (Soziologen, Anthropologen, etc.) vereinen: W. A. R. Shadid; P. S. van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen 1991; dies., *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen 1996; dies., *Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen 1996; dies., *Religious Freedom and the Neutrality of the State. The Position of Islam in the European Union*, Leuven 2002; F. Dassetto, *La Construction de L'Islam Européen. Approche Socio-Anthropologique*, Paris 1995; M. Abulmaham, *Comunidades islámicas en Europa*, Madrid 1995; G. Kepel, *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*, München 1996; B. D. Metcalf, *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley; Los Angeles; London 1996; G. Nonnemann; T. Niblock; B. Szajkowski, (eds.), *Muslim Communities in the New Europe*, Berkshire 1996; S. Vertovec; C. Peach (eds.), *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, London 1996; S. Vertovec; A. Rogers (eds.), *Muslim European Youth. Reproducing ethnicity, religion, culture*, Aldershot 1998; O. Roy, *Vers un Islam européen*, Paris 1999; J. Rath; R. Penninx; K. Groenendijk; A. Meyer, *Western Europe and its Islam*, Leiden; Boston; Köln 2001; N. Al-Sayyed; M. Castells (eds.), *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lanham 2002; S. Hunter (ed.), *Islam, Europe's Second Religion. The New Social, Cultural, and Political Landscape*, Westport 2003; B. Maréchal; S. Allievi; F. Dassetto; J. Nielsen (eds.), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Leiden; Boston 2003; J. Malik (ed.), *Muslims in Europe. From the Margin to the Centre*, Münster; Berlin 2004; U. Altermatt; M. Delgado; G. Vergauwen; D. Neuhold (Hg.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Stuttgart 2006.
- 4 Vgl. M. Hroch, »Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen Forschung«, in: H. A. Winkler (Hg.), *Nationalismus*, Königstein/Ts. 1978, 155-172, und S. Siems, *Die deutsche Karriere kollektiver Identitätskategorien. Vom wissenschaftlichen Begriff zum massenmedialen Jargon*, Münster 2007.

tueller dabei die neuen gesellschaftlichen Bedingungen und Erfahrungen einer heterogenen religiösen Minderheit nicht in bekannten islamisch-theologischen und -rechtlichen Kategorien analysieren, sondern in einer säkularen Diskurssprache. Konzepte wie jenes der Diaspora (das heute fernab religiöser Relevanz verwendet wird), von *Ethnizität und transnationalen Gemeinschaften* haben keine Anknüpfungspunkte in der Geistesgeschichte des Islam, werden aber als Selbstverständnis *unter Muslimen* und auch in politisierten Diskursen *über* Muslime gebräuchlicher. Gleichzeitig neigen mit diesem Thema beschäftigte sozialwissenschaftliche Disziplinen, die sich noch bis in die frühen 1980er Jahre hinein explizit von religionsbezogenen Fragen abgrenzten, zu einer Religionisierung ihrer Kategorien und Debatten.

In der Religionswissenschaft herrscht überwiegend Einigkeit darüber, dass die Betrachtung »von Religionen und die Theoriebildung von Religionsgeschichte in kulturelle Prozesse eingreift«⁵, und es reift das »Bewusstsein von diskursiven Strukturen, in denen Religionswissenschaft ihrem Gegenstand begegnet«⁶. Das Gleiche gilt weitestgehend für sozialwissenschaftliche Disziplinen und das Ziel dieses Beitrags sei es, die Einflussnahme dominanter Diskurse auf die Entwicklungsgeschichte ihres Forschungsgegenstandes zu zeigen.

Dominante Diskurse

Wer sich in der Migrationsforschung binnen der letzten ca. fünfzehn Jahre aufmachte, religiöse, kulturelle oder ethnisch definierte Minderheiten zu untersuchen, sah sich von den dominanten Diskursen oft genug angeregt, seine Forschungslinie in die jeweils aktuellen Konzepte zu rahmen. Diese waren in Europa seit den späten 1980er Jahren z. B. Multikulturalismus;⁷ wenig später dann der so genannte »Aufschwung von Religionen«,⁸ »Das Eigene und das Fremde«⁹, und ab den

- 5 Nehring erkennt dieses Bewusstsein bereits bei Wilfred Cantwell Smith, dessen Bedeutung in der postkolonialen Kulturdebatte er diskutiert, indem er Smith' Konzept der »Welttheologie« kritisch dem Selbstverständnis der Religionswissenschaft gegenüberstellt; A. Nehring, »Welttheologie oder Religionswissenschaft? Zur Bedeutung von Wilfred Cantwell Smith in der postkolonialen Kulturdebatte«, in: *ZfR* 13, 2005, 45-59, hier: 46.
- 6 H. Seiwert, »Theorie und Empirie in der Religionswissenschaft«, Vortrag beim Treffen der missions- und religionswissenschaftlichen Institute Bayerns, Kloster Weltenburg, 27. 6. 2003, zitiert bei A. Nehring, »Welttheologie...«, 45.
- 7 E. Kürsat-Ahlers; D. Tan; H.-P. Waldhoff (eds.), *Globalisierung, Migration und Multikulturalität*, Frankfurt a. M. 1999; T. Modood; P. Werbner (eds.), *The Politics of Multiculturalism. Racism, Identity and Community in the New Europe*, London; New Jersey 1997; J. Rex, *Ethnic Minorities in the Modern Nation State. Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration*, London 1996.
- 8 G. Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991; D. Pollack, »Individualisierung oder Säkularisierung? Zur neueren religionssoziologischen Debatte des Verhältnisses von Religion und Moderne«, in: *Berliner Dialog* 4, 1997, 16-18; ders., »Entzauberung und Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand«, in: *Loccumer Protokolle*, Loccum 1998.
- 9 U. Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg 1991.

1990er Jahren zunehmend Ethnizität,¹⁰ Diaspora¹¹, »kollektive Identitäten«¹² und Transnationalismus.¹³ Inspiriert von theoriebildenden Diskussionen zu den Konzepten von Diaspora, Transnationalismus und kollektiven Identitätskonstruktionen, kamen mir nach den ersten im Feld geführten Gesprächen¹⁴ schnell Zweifel, ob die Alltagserfahrung meiner Gesprächspartner tatsächlich jene eines Mitglieds z. B. einer *Diaspora* oder *Transnational Community* war. Abgesehen von der Tatsache, dass nur wenige meiner ersten Gesprächspartner derlei Konzepte auf sich selbst anwendeten oder ihre subjektiven Erfahrungen in den Kategorien einer akademischen Diskurssprache ausdrückten.

Die Determinanten ihres Alltags und ihre Reflexion darauf ließen von den »Bewusstseinsformen«, die heute unter Diaspora oder Transnationalität beschrieben werden, wenig oder gar nichts erkennen. Es sei denn die Definition dieser Konzepte war weit gefasst, also eine Auswahl von bestimmenden Merkmalen nahezu willkürlich getroffen. Dabei kam es ganz auf den Bildungsstand der Interviewten an: islamischen Gemeindevorstehern und gebildeten Mittelschichten waren solche

-
- 10 O. Roy, »Muslims in Europe. From ethnic identity to religious recasting?«, in: *ISIM Newsletter* 5, 2000, 1-29; W. Stender, »Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften – Ein Literaturbericht«, in: *Mittelweg* 36, 2000.
- 11 F. Anthias, »Evaluating »Diaspora«. Beyond Ethnicity?«, in: *Sociology* 32, 557-580; M. Baumann, »Diaspora. Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison«, in: *Numen* 47, 313-337; ders., *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, Marburg 2003; R. Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, London 1997; P. Cohen, »Welcome to the Diasporama. A Cure for the Millennium Blues?«, in: *New Ethnicities* 3, 1998, 3-10.
- 12 M. Castells, *The Power of Identity*, Berkeley 1997; S. Hall, »Cultural Identity and Diaspora«, in: J. Rutherford (ed.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London 1988, 222-237.
- 13 N. Al-Ali; K. Khoser (eds.), *New Approaches to Migration. Transnational Communities and the Transformation of Home*, London; New York 2002; S. Vertovec, »Conceiving and Researching Transnationalism«, in: *Ethnic and Racial Studies* 22, 1999.
- 14 Die Gespräche bezogen sich in erster Linie auf die Anwendbarkeit des Diaspora-Begriffs auf den Islam und später auf »Raum- und Zugehörigkeitskonzepte« von Muslimen in Europa. Sie wurden im Rahmen zweier Forschungsarbeiten (Doktorarbeit 1999-2003 an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover und Postdoktorales Forschungsprojekt seit 2004 am Institut für Sozialwissenschaft der Universität Lissabon) geführt, mit Muslimen verschiedenen Alters, Herkunft und (zunächst auch) Bildungsstandes in Deutschland, Großbritannien und Portugal. Nach den ersten Erfahrungen grenzte sich die Gruppe der Gesprächspartner ein auf gebildete Mittelschichten. Dazu gehörten Studierende, Gemeindeführer, Projektleiter, Autoren und Journalisten. Für die Ausgewogenheit der hier dargelegten Gedankengänge boten insbesondere die erhellenden Gespräche mit Abdool Karim Vakil, Tariq Ramadan und Salman Sayyid, die binnen der letzten sechs Jahre vorwiegend am Rande von Konferenzen in Berlin und Lissabon geführt wurden, eine kritische Reflexionsinstanz. Für Offenheit, Antworten und ebenso viele Fragen bin ich ihnen und allen anderen Gesprächspartnern zu großem Dank verpflichtet. Für umfassendere Resultate und Einblicke in diese Studien siehe N. C. Tiesler, »Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes«, in: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscricao/pdfs/painel14/NinaTiesler.pdf>, 2004; dies., »Novidades do Terreno. Muçulmanos na Europa e o caso Português«, in: *Análise Social XXXIX* (173), 2005, 827-849; dies., *Muslimen in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster 2006; dies., »Back to the Roots? A busca da experiência subjectiva na selva das políticas da identidade«, in: A. Lima; R. Sarró, *Terrenos Metropolitanos. Desafios Metodológicos*, Lisboa 2006, 155-176; dies., »Little Difference? Young Muslims in the Context of Portuguese Youth«, mit David Cairns, *Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, Working Paper No. 8 (WP 8-2006), in: <http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/index.htm>, 2006.

nicht-arabischen und nicht-islamischen Konzepte natürlich ein Begriff, allerdings – wie auch innerhalb der westlichen *academies* – oft unterschiedlich konnotiert. Aus manchmal ähnlichen, manchmal ganz verschiedenen Gründen winkten die meisten sofort ab, Diaspora oder Transnationalismus auf »den Islam« oder ihre *community* anzuwenden.

Die Gründe verschiedener muslimischer Gesprächspartner führten z. B. zum Universalitätsprinzip des Islam, laut dem nach heutigem Verständnis die *Umma* (die globale Gemeinschaft der Gläubigen) ohnehin die Transnationale Gemeinschaft *par excellence* und *avant la lettre* darstelle. Bezüglich des Diaspora-Begriffs zeigte sich z. B. unter religiös gebildetem Gemeindepersonal der »ersten Generation« teils die Scheu, Parallelen zu ziehen zwischen der Geschichte des Judentums und jener global zerstreuter Muslime. Zumeist führten die Diaspora-Gespräche in die islamische Rechtsgeschichte, zur Problematik der Minderheitensituation, für die es kein islamtheologisches oder -rechtliches Konzept gibt, wohl aber geschichtliche Beispiele (z. B. Al-Andaluz nach der Reconquista).¹⁵

Die Absenz einer diasporischen Situation in der Theorie

Obwohl heute nahezu ein Drittel aller Muslime in einer solchen Situation lebt, also außerhalb des »Hauses des Islam« im strengen Sinne, wird die Minderheitensituation fernab der muslimischen Kernländer, d. h. der dauerhafte Aufenthalt von Muslimen unter nicht-islamischem Recht, von weiten konservativen Kreisen aus normativ-sunnitischer Sicht noch immer stigmatisiert, besonders von religiösen Autoritäten in den islamischen Mehrheitsgesellschaften. Eine *diasporische* Situation wird abgelehnt oder nur als temporär akzeptiert, mit Argumenten, die teils aus brisanten Verstrickungen von Theologie und geschichtlicher Erfahrung resultieren.¹⁶

Nicht dass aufgrund dieser Stigmatisierung, Rechts- oder Orientierungslücke jemand, der auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen nach Europa einge-

15 Zur Problematik der Minderheitensituation unter nicht-islamischem Recht, zu geschichtlichen Beispielen und auch neuen Perspektiven siehe K. Durán, »Der Islam in der Diaspora. Europa und Amerika«, in: W. Ende; U. Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, 440-469; ders., »Der Islam in der Mehrheit und in der Minderheit«, in: M. Ahmed; J. C. Bürgel; K. Dilger u. a.: *Der Islam. III Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit* (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25), Stuttgart; Berlin; Köln 1990; M. Fierro, »Islamic Law in Al-Andalus«, in: *Islamic Law and Society* 7, 119-121; B. Lewis, *Islam and the West*, New York; Oxford 1993; ders., »Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa«, in: O. Kallscheuer (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, 67-95; N. C. Tiesler, »Neue Gesellschaft – Altes Denken? Die Begegnung Europas mit dem Islam im Zeitalter der Migration«, in: E. Kürsat-Ahlers; D. Tan; H.-P. Waldhoff (Hg.), *Globalisierung...*, 113-138; K. A. Miller, »Muslim Minorities and the Obligation to Emigrate to Islamic Territory. Two *Fatwas* from Fifteenth-Century Granada«, in: *Islamic Law and Society* 7, 2000, 256-285; W. A. R. Shadid; P. S. van Koningsveld (eds.), *Political Participation...; dies., Muslims in the Margin...*

16 K. Durán, »Der Islam in der Mehrheit...«.

wandert war, sein Herkunftsland (oder jenes seiner Eltern) »zurück«-kehren würde. Die Absenz eines islamrechtlichen Modells für ein »gutes islamisches Leben« inmitten post-industrieller und säkularisierter Dominanzgesellschaften scheint für den Großteil der betroffenen Muslime keine ausschlaggebende Rolle zu spielen. Die Grundlage der Problematik, die so genannte »Zweiteilung der Welt« in die antagonistischen Zonen »Haus des Islam« und »Haus des Krieges/des Unglaubens« (wozu gemeinhin Europa gezählt wurde) wird als mittelalterlich überholt angesehen – oder es werden neue Parameter der Zuordnung bestimmt, wodurch Europa (oder Teile davon) z. B. ob der Qualität verfassungsmäßig garantierter Religionsfreiheit, zum »Haus des Islam« gezählt werden kann.¹⁷

Die Qualität der Religionsfreiheit – also die Voraussetzung für ein »gutes islamisches« Leben in der Minderheitensituation – wird in verschiedenen europäischen Ländern von verschiedenen Muslimen unterschiedlich beurteilt: Man denke nur an das französische Urteil über das Kopftuch, das im Februar 2003 zum Verbot dieses symbolträchtigen Kleidungsstückes in öffentlichen Schulen führte. Solche Konflikte, die schnell unter Missachtung ihres sehr spezifischen, aktuellen gesellschaftshistorischen Entstehungszusammenhanges in simple Erklärungsmuster einer renovierten »Islam-Westen«-Dichotomie geschoben werden, führen dann teils in eine emanzipatorisch-kämpferische Solidarität und Identitätspolitik, manchmal auch in isolationistische Politiken. Den isolationistischen, mitunter verbal-djihadistischen Positionen leistet sodann die alte Zweiteilung der Welt wieder ideologischen Vorschub, und die Verstrickungen von islamrechtlichem Desiderat und geschichtlichen Erfahrungen (von den Kreuzzügen bis zur jüngeren Kolonialgeschichte) verlängern sich bis in die Gegenwart. Positionen, die marginal sind, aber von großer medialer Wirkungskraft.

Die Tatsache, dass Europa als Lebensort bisher in islamischen Kategorien nicht affirmativ gefasst werden konnte, dass herkömmliche islamische Konzepte die Realität von mindestens fünfzehn bis zwanzig Millionen Einwanderern und Bürgern, die sich selbst als Muslime positionieren oder von anderen anhand ihrer Religionszugehörigkeit klassifiziert werden, nicht erfassen konnten, bietet und fordert Raum für neue Konzepte. Neue Lebensbedingungen und -erfahrungen fordern neue Antworten auf neue Fragen. Die entsprechenden Diskussionen nehmen nicht nur die Lage internationaler Beziehungen und Migration in den Blick, sondern basieren in unserem Fall auf den Erfahrungen im europäischen Kontext. Sie markieren nicht den Anfang der jungen Geschichte der Neuen Islamischen Präsenz¹⁸ in Europa,

17 W. A. R. Shadid; P. S. van Koningsveld, (eds.), *Political Participation...*

18 Um die Folgen eines facettenreichen Einwanderungsphänomens, nämlich die Sichtbarwerdung des Islam im heutigen Europa begrifflich zu fassen, brachten Tomas Gerholm und Yngve Georg Lithman 1988 das Konzept der *Neuen Islamischen Präsenz* (NIP) in die Diskussion ein. Erstaunlicherweise wurde das Konzept der *Neuen Islamischen Präsenz* – im Gegensatz zu den Beiträgen im gleichnamigen Buch, das inzwischen als Klassiker auf diesem Feld gilt – wenig rezipiert. Ich nutze die Bezeichnung, um die historisch junge und äußerst heterogene Erscheinung einer ständig wachsenden Zahl von muslimischen Bürgern und Einwanderern und ihre vielfältigen kulturellen, sozialen und politischen Ausdrucksformen in jenen Ländern, die während des Ost-West-Systemkonflikts auf westlicher Seite als das *freie Europa* begriffen wurden, zusammenzufassen. Die begriffliche Zusammensetzung macht schon deutlich, dass es sich bei diesem Phänomen, das erst in den späten 1950er Jahren zahlenmäßig relevant, von den Mittsiebziger Jahren als Konsequenz der Erdölkrise an immer

sondern wuchsen zusammen mit einer zweiten Generation, die ihren Aufenthalt nicht als temporär ansah, sondern hier geboren und aufgewachsen ist.

Die These eines Wechselspiels zwischen *academies* und *communities*

Einige neuere Forschungsbeiträge von Akademikern sowohl muslimischen als auch nicht-muslimischen *Backgrounds* interpretieren bestimmte Handlungen von global zerstreuten Muslimen sowie einige islamische Gruppen, Denkschulen oder internationale Netzwerke unter den Konzepten von Transnationalität oder Transnationalen Gemeinschaften.¹⁹ Die Qualität und der Radius von Beziehungen zwischen global zerstreuten Muslimen, ihre Verbindung in (ehemalige) Herkunfts- und weitere Länder, ihre Reisen (mit Gütern), teils Handel und der Fluss von Devisen, die Partizipation in internationalen Diskursen und Kommunikation auf virtueller Ebene deuten zweifelsohne auf ihren transnationalen Charakter. Andere diskutieren die Definition einer »muslimischen Diaspora«²⁰ u. a. als »Anti-Nation«.²¹ Sobald die Fremdbezeichnungen Diaspora und Transnationalität jedoch in ihrer etwaigen Qualität als Selbstbezeichnung diskutiert werden, stellt sich die Frage:

sichtbarer wurde und seit den 1980er Jahren als gesellschaftlich relevant verstanden wird, nicht um die erste und einzige islamische Präsenz in Europa handelt. Die NIP wird einerseits von der *Traditionellen Islamischen Präsenz (TIP)* in Südosteuropa unterschieden, deren Existenz außerhalb der Türkei sich der westeuropäische Durchschnittsbürger vor dem Bosnienkrieg vielleicht nur im Zuge von Urlaubsreisen, z. B. nach Zypern, bewusst war; andererseits von der *Historischen Islamischen Präsenz (HIP)* auf der Iberischen Halbinsel. Letztere, die achthundert Jahre währende Herrschaft der Mauren in *Al-Andaluz*, gehört der Geschichte des Mittelalters an. Sie gilt als historisch abgeschlossen, denn sie hinterließ nach den christlichen Rückeroberungen keine muslimische Bevölkerung. Zur Aktualisierung des Konzeptes vor dem Hintergrund des heutigen Forschungsstandes siehe N. C. Tiesler, »Muçulmanos na Margem. A Nova Presença Islâmica em Portugal«, in: *Sociologia, Problemas e Práticas* 34, 2000, 117-144; dies., »No Bad News From the European Margin. The New Islamic Presence in Portugal«, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 12, 2001, 71-91; dies., *Muslime in Europa...*

- 19 P. Mandaville, *Transnational Muslim politics. Reimagining the umma*, London 2001, chapter 5: »Transnational public spheres: information and communication technologies in the Muslim world«, 152-179; J. S. Nielsen, »Transnational Islam and the integration of Islam in Europe«, in: S. Allievi; J. S. Nielsen (eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, Leiden 2003, 28-51; S. Vertovec, »Diaspora, transnationalism and Islam. Sites of change and modes of research«, in: S. Allievi; J. S. Nielsen (eds.), *Muslim networks...*, 312-326.
- 20 C. Saint-Blancat, »Une Diaspora Musulmane en Europe?«, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 92, 1995, 9-24; M. Samers, »Diaspora Unbound. Muslim Identity and the Erratic Regulation of Islam in France«, in: *International Journal of Population Geography* 9, 2003, 351-364.
- 21 B. S. Sayyid, »Beyond Westphalia. Nations and Diasporas«, in: www.jamaat-e-islami.org//rr/nationsdiasporas_sayyid.html, updated: 24. 9. 2002; siehe auch ders., »Beyond Westphalia. Nations and Diasporas – the Case of the Muslim Umma«, in: B. Hesse (ed.), *Unsettled Multiculturalisms*, London, 2000, 33-50.

Haben wir es hier mit einer Diskurssprache zu tun, die sich in einer Eigendynamik zunächst von ihrem Material (also der Erfahrung der Interviewten) entfernt und dann von den Forschern zu den »betroffenen« Subjekten getragen wird, aus den *academies* in die *communities*? Dieser Beitrag stimmt dafür und die These, die er zur Diskussion stellt, lautet demnach: Die Schlüsselrolle in der Bewerbung »transnationaler« oder »diasporischer« Bewusstseinsformen liegt bei den (zumeist nicht-muslimischen) Forschern und muslimischen, gebildeten Mittelschichten. Wenn Diaspora und Transnationalität zu Selbstbezeichnungen werden, dann durch die Proklamation und Verbreitung eines solchen Selbstverständnisses durch muslimische Protagonisten, die selbst den europäischen Akademien angehören.

Aussagekräftig wird das schlichte »Ja« als Antwort auf die oben genannte Frage, wenn das historisch Spezifische dieses Prozesses, also seine gesellschaftlichen Bedingungen, in den Blick genommen werden. Diese liegen, ohne den Einfluss internationaler Beziehungen und Ereignisse zu unterschätzen, in Europa. Das wird im Zusammenhang mit Muslimen oft übersehen, wenn »der Islam« als etwas Fernes und exotisch Fremdes angesehen wird und seine hiesigen Protagonisten fälschlicherweise als Reproduzenten einer wie auch immer definierten, bruchlos importierten und fortgesetzten Tradition.²² Ferner gilt es den Blick umzulenken von den Systemen (hier: der Islam, die islamische Rechtsgeschichte), in denen weder junge Ideen über Transnationalität noch der Diaspora-Begriff oder seine semantisch runderneuerten Konzeptualisierungen vorkamen, auf die Akteure, die historische Traditionen und Systeme verändern.²³ Die Akteure sind, wie zumeist in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen und/oder ihrer Analyse, die edukatorischen Mittelschichten²⁴, hier: die *academies* und europäische Muslime, die darin und in ihren *communities* mitwirken. So kann man hinter dem schlichten »Ja« anhand dieses Beispiels aufspüren, welche Konsequenzen die Vermittlung einer säkulareren Diskurssprache auf die *community politics* haben kann.

Neue Islamische Präsenz, neue Diskurse

Die historisch spezifische Situation, also die Entwicklungsgeschichte der Neuen Islamischen Präsenz in Europa, kann hier nur in einigen Eckdaten umrissen werden. Dekolonisierung, Arbeitsmigration, Bildungszwecke und die Flucht aus Armuts- und Krisengebieten sorgten seit Ende des Zweiten Weltkrieges für eine wachsende

22 Vgl. die Kritik von R. Salih, »Confronting Modernities. Muslim Women in Italy«, in: *ISIM-Newsletter* 7, 2001, 1-32.

23 G. Krämer, »On Difference and Understanding. The Use and Abuse of the Study of Islam«, in: *ISIM-Newsletter* 5, 2000, 6, 7.

24 Der Begriff »edukatorische Mittelschichten« stammt von D. Claussen, *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen* (Hannoversche Schriften, Bd. 3), Frankfurt a. M. 2000, und meint jene gebildeten Mittelschichten, die lehren und ausbilden, also Lehrer in allen Bildungsbereichen und Hochschullehrer. Zur Schlüsselrolle der Mittelschichten in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen und in der Formation großkollektiver Bewusstseinsformen siehe u. a. M. Hroch, »Das Erwachen kleiner Nationen...«.

Zahl von Einwanderern aus islamisch geprägten Gesellschaften in europäische Nationalstaaten. In den heutigen Grenzen der Europäischen Union leben ca. fünfzehn bis zwanzig Millionen Menschen, die aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen, ihrer sozialpolitischen *statements*, oder zumeist schlicht im Rückschluss auf ihre geographische Herkunft oder familiäre Abstammung als Muslime gezählt werden. Die Zahl deutscher, französischer, britischer etc. Staatsbürger islamischen Glaubens sowie der Anteil der in Europa geborenen *zweiten* und *dritten Generationen* nehmen ständig zu.

Zunächst wurden die zu Beginn hauptsächlich männlichen Einwanderer, deren Aufenthalt von ihnen selbst und von außen zumeist als temporär fehleingeschätzt wurde, gar nicht als Muslime wahrgenommen. Einerseits weil sie keine öffentlich sichtbaren Anzeichen von Religiosität zeigten,²⁵ andererseits, weil sich das öffentliche und wissenschaftliche Interesse im Nachkriegs- und postkolonialen Europa nicht eben auf Religion stürzte. Religionsbezogene Fragestellungen waren unmodern, was nicht so bleiben sollte.²⁶ Erst im Rückblick auf die 1980er Jahre, als die Religiosität der neuen Gesellschaftsmitglieder, ihr Bezug auf den Islam, sichtbar und in europäischen Mustern organisiert wurde, können wir von einer Neuen Islamischen Präsenz in Europa sprechen. In den europäischen Sozialwissenschaften – und damit kommen wir zu den Akteuren – entwickelte sich zeitgleich ein entsprechender Diskurs, eine lose Diskursgruppe, die sich seitdem, im Austausch mit amerikanischen Kollegen, auf »Muslime in Europa« und den »Islam im Westen« zu konzentrieren begann.

Seit der Revolution in Iran 1979 stand der Islam wieder auf der politischen Agenda, und spätestens mit dem Ende des *short century's* (1914-1991, Hobsbawm) und des Kalten Krieges tauchten in den verschiedensten Regionen der Welt religiös definierte, moderne politische Bewegungen auf. Vom Erwachen des amerikanischen »bible belt« unter Reagan, also der protestantischen Religious Right in den USA, über die FIS in Algerien bis zur extremistischen Bewegung »Comunione e Liberazione« aus katholischen Reihen in Italien.²⁷ Mit dem ersten (medienträchtigen) französischen Kopftuchstreit und der über britische Grenzen weit hinaus transportierten Rushdie-Affäre (der öffentliche Protest von islamischen Gemeindevorstehern in Bradford gegen die *Satanischen Verse*, der mit einer Bücherverbrennung in Szene gesetzt wurde und Khomeinis folgenreicher Ausspruch der so genannten »Todes-Fatwa« gegen den Schriftsteller Salman Rushdie) im selben Jahr, liegt auch der Wendepunkt der jungen Geschichte der Neuen Islamischen Präsenz in Europa im Jahre 1989.²⁸ In dieser allgemeinen Konjunktur wurden von nun an auch vermehrt die in den modernen Großstädten Europas in Zeiten wirtschaftlicher Stagnation sichtbar gewordenen Probleme von Immigranten, die aus traditionellen agrarisch geprägten Regionen islamischer Mehrheitsgesellschaften eingewandert

25 A. M. Kettani, »Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The Political Dimension«, in: W. A. R. Shadid; P. S. van Koningsfeld (eds.), *Political Participation...*, 14-35.

26 J. S. Nielsen, *Muslims in Western Europe...*; D. Pollack, »Individualisierung oder Säkularisierung?...«

27 G. Kepel, *La Revanche de Dieu...*

28 N. C. Tiesler, *Muslime in Europa...*, 93 f.

waren, nach religiösen Mustern gedeutet, obwohl sie mit dem Islam wenig zu tun hatten.²⁹

Etwa zeitgleich erreichten die Kinder der ersten Einwanderer aus islamischen Mehrheitsgesellschaften das Universitätsalter. Sie wuchsen hier in die *Postcolonial* und *Cultural Studies* und – ausschlaggebend – in die verspätet aus den USA importierten Identitätsdiskurse hinein. Mit der Ausbildung europäisch-islamischer Mittelschichten, die die hiesigen Bildungssysteme durchlaufen hatten, stiegen die Beiträge von Akademikern und Intellektuellen *muslimischen Backgrounds* zum Thema »Muslime in Europa« an, ebenso innerislamische Debatten, die teils im Austausch mit akademischen und religiösen Autoritäten in den Herkunftsländern (der Eltern), teils in Abgrenzung und Opposition zu ihnen, die Emigrations- und Minderheitserfahrungen reflektieren.

Protagonisten islamischer *modernities*

Festgehalten wurde mit Blick auf die aktuelle Situation muslimischer Minderheiten einerseits, und überholte, nicht mehr greifende islamische Lehrmeinungen andererseits das Folgende: Neue gesellschaftliche Bedingungen eröffnen sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit für neue Konzepte. Aus dem Entstehungszusammenhang solcher neuen europäisch-islamischen Konzepte ist die säkulare Diskurssprache nicht wegzudenken, denn ihre Autoren sind in den Institutionen ausgebildet, wo diese intellektuellen Werkzeuge vermittelt werden. Sie sind größtenteils aber auch religiös gebildet und wirken in ihren *communities*. Das Interesse der diesem Beitrag zugrunde liegenden Studie³⁰ zielte also darauf, mittels einer Diskursanalyse identitätspolitische, islamtheologische und -rechtliche Konzepte, die in Europa entwickelt wurden und sich auf den europäischen Raum beziehen, mit besonderem Blick auf die sozialen Akteure gesellschaftstheoretisch zu verorten.

Im Zentrum der Analyse stehen die Arbeiten zweier muslimischer Intellektueller, die in Europa aufgewachsen sind und an geistes- und sozialwissenschaftlichen Fakultäten lehren und forschen: Tariq Ramadan (Schweiz, Großbritannien) und Salman Bobby Sayyid (Großbritannien). Während Ramadans »*concepts of space and belonging*« inzwischen über den frankophonen, ja über den europäischen Kontext hinaus besonders unter engagierten jungen Muslimen, in den Gemeinden und ihren Politiken wirken, gestaltet Sayyid entscheidend einen britisch-muslimischen Diskurs mit, in dem sich *Postcolonial Studies* und linke Kritik mit islamistischen Konzepten verknüpfen.

29 P. Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover ³1997.

30 Der Titel des bereits oben erwähnten Promotionsprojektes lautet: *Heimat und Fremdheit seit 1989. Zur Neuen Islamischen Präsenz und der Entwicklungsgeschichte islamischer Konzepte im europäischen Kontext* (von der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover am 17. 2. 2004 angenommene Dissertation). Inzwischen erschienen als N. C. Tiesler, *Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster 2006.

Tariq Ramadan ist der heute wohl bekannteste europäisch-muslimische Autor. Der Enkel Hasan al-Bannas³¹ und Sohn des ägyptischen Exilanten Said Ramadan (beide gelten als »Giganten der Re-Islamisierungsbewegungen³²) engagierte sich zunächst in der Schweiz als Pädagoge und später als Entwicklungshilfe-Aktivist in der *Dritten Welt*. Vor weniger als 15 Jahren betrat der Schweizer die Bühnen muslimischer Aktivitäten in Europa und in den USA und wirkt als Berater in EU-Kommissionen, die sich mit der Neuen Islamischen Präsenz auseinandersetzen. Für Ramadan liegt der Schlüssel zur erfolgreichen Integration von Muslimen in Europa im Erwerb säkularer und islamischer Bildung und in erster Linie in ihrem Glauben, im Islam, dessen Quellentexte im aktuellen sozialhistorischen Kontext interpretiert werden sollten. Sicherlich ist Ramadan, der ko-betreut von Reinhard Schulze (Bern) in Fribourg über Nietzsche promovierte und an der Al-Azhar Universität in Kairo islamisches Recht studierte, für ein solches Unternehmen geeignet und aufgrund seiner Familiengeschichte gewissermaßen dafür anerkannt, mancher würde sagen prädestiniert. Ramadan hat diese Interpretation geleistet, mit Erfolg, wie die Verbreitung von *To be a European Muslim* in muslimischen wie nicht-muslimischen Kreisen bestätigt. Man kann ihn als Vordenker und Aktivisten einer zeitgenössischen, »Europa-kompatiblen« *Islamisierung von Muslimen in Europa* verstehen – und insofern durchaus in die Familientradition der Köpfe von Re-Islamisierungsbewegungen stellen.

Tariq Ramadan ist der wichtigste Verbindungsmann einer *neuen internationalen Bewegung* islamischer Aktivisten, die sich heute auf Demokratie und Menschenrechte berufen und sich um eine Verständigung mit der säkularisierten Mittelschicht bemühen.³³ Er ist ein charismatischer Redner und Prediger, dessen Reden aktuell nicht nur auf akademischen Konferenzen, in europapolitischen Expertenforen und interreligiösen Dialogrunden gefragt sind, sondern auch fortwährend, kombiniert mit geistlichen Aufgaben, seit Anfang/Mitte der 1990er Jahre bei den französischen Bewegungen der »neuen jungen Muslime« (z. B. der *Union des Jeunes Muselmans, UJM*). Im Kern fordern diese Bewegungen die Herausbildung einer »islamischen Identität« unter Berufung auf die *Gemeinschaft*,³⁴ eine Auffassung, die auf die Muslimbrüder zurückgeht und deren Impulsgeber und Anwälte innerhalb der französisch-muslimischen Jugend, inzwischen über die Region Rhône-Alpes hinaus,

31 Hassan al-Banna (1906-1949) war ägyptischer Politiker und Begründer der Muslimbruderschaft, einer von Muslimen *reformislamisch* genannte (in dem Sinn, der westlichen Moderne eine islamische entgegensetzen) Bewegung, die sich zwischen 1928 und 1932 unter der britischen Kolonialherrschaft in Ägypten gründete und der es gelang, in verschiedenen, teils radikaleren Formen und recht freier Interpretation von Al-Bannas Texten, in allen arabischen Ländern Fuß zu fassen. Die Muslimbrüder gelten als Keimzelle des politischen Islam (G. Kepel, *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München; Zürich 2002) und Al-Banna als Vordenker islamischer *revival* Bewegungen (Re-Islamisierungsbewegungen). Spätere islamistische Denker, wie Khomeini (Iran), A. A. Maudoodi (Pakistan; in manchen Eindeutschungen auch Mawdudi oder Maududi geschrieben) und vor allem Sayyid Qutb (Ägypten) bezogen sich auf seine Schriften. Al-Banna wurde 1949 wegen Konspiration im Zusammenhang mit der Ermordung des ägyptischen Ministerpräsidenten Nuqraschi Pascha umgebracht.

32 *Q-News* 312, 1999.

33 G. Kepel, *Das Schwarzbuch des Dschihad...*, 429.

34 G. Kepel, *Allah im Westen...*, 325.

vor allem Tariq Ramadan und sein Bruder Hani (Imam der Genfer Islamischen Gemeinde) waren.³⁵

Im Gegensatz zu Ramadan ist Salman Bobby Sayyid kein Prediger und argumentiert in keinem mir bekannten Zusammenhang theologisch.³⁶ Er ist nicht nur ein britischer Akademiker, sondern auch ein *Muslim networker* – davon zeugt u. a. sein Engagement in dem Diskussionsforum im *Muslim Institute* in London. Doch seine Arbeiten verlassen nie das Terrain einer scharfen, kritischen, politik- und sozialwissenschaftlich gebildeten Sprache, die von einer philosophischen Erziehung und einem denkerischen Niveau zeugt, welches jenes der dominanten, westlichen Diskurse gemeinhin übersteigt. Dieses Terrain verlässt er auch dann nicht, wenn seine Texte z. B. im virtuellen *Reading Room* des *Jamaat-e-Islami Bangladesh*³⁷ veröffentlicht werden.

Tariq Ramadan bricht zwar mit der herkömmlichen Sprache islamischer Geistlicher und Intellektueller. Aber er stellt sich auf seine jeweilige Zielgruppe ein, was ihm in Zeitungsartikeln und Features oft die Bezeichnungen *Januskopf*, *Trojanisches Pferd des Fundamentalismus*, aber auch Vergleiche mit Martin Luther oder den lateinamerikanischen Befreiungstheologen der 1980er Jahre einbringt; Bezeichnungen, die in der Presse inzwischen zu Selbstläufern geworden sind und in kaum einem der zahlreichen Berichte fehlen, die man im Internet von und über ihn findet.

Primetime für Raum- und Zugehörigkeitskonzepte

Der Kern ihrer Arbeiten kann hier nur ganz knapp vorgestellt werden.³⁸ Von Interesse sind unter der oben genannten These insbesondere der Ausgangspunkt ihrer

35 Derzeit ist Tariq Ramadan *Senior Research Fellow* am Zentrum für Europastudien am St. Antony's College der Universität Oxford sowie an der Universität Doshisha (Kyoto, Japan) und bei der Lokahi Stiftung in London. An der Erasmus Universität ist er als Gastprofessor tätig, während er zuvor Islamwissenschaft an der Universität Fribourg unterrichtete. Ferner hält er das Amt des Präsidenten des europäischen *think tank* »European Muslim Network« (EMN) inne. Ramadan ist Autor zahlreicher Bücher, darunter *To be a European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester 1999; ders., *Globalisation. Muslim Resistances*, Lyon 2003; ders., *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004; ders., *In the Footsteps of the Prophet, Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford 2007.

36 Seit 2003 forschte Sayyid als wissenschaftlicher Mitarbeiter über »Race«, Ethnizität und Postkolonialismus an der Universität von Leeds, wo er heute Leiter des Zentrums für Ethnizitäts- und Rassismusstudien ist.

37 Siehe: www.jamaat-e-islami.org.

38 Im November 2003 ist Ramadans Monografie erschienen, die thematisch über Europa hinaus zielt und z. B. die Situation von Muslimen in den USA miteinbezieht: *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004. Das Buch scheint eine ähnlich erfolgreiche Verbreitung zu erlangen wie sein Vorgänger, *To be a European Muslim*. Während *To be a European Muslim* bisher als Tariq Ramadans Hauptwerk angesehen werden konnte, wurde von Sayyid wegen der Diaspora-Thematik für diesen Vergleich der oben genannte Artikel ausgewählt. Als Sayyids bisheriges Hauptwerk dagegen gilt die Monografie *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London 1997, die 2004 neu aufgelegt wurde. Ferner ist er Mitherausgeber von N. Ali; V. S. Kalra; S. Sayyid (eds.), *A Postcolonial People. South Asians in Britain*, London 2006.

Überlegungen und die Art der Konzepte, die sie entwickeln. Tariq Ramadan konzentriert sich seit den frühen 1990er Jahren auf die oben beschriebene Lücke im islamischen Rechtssystem. Er sagt, es sei höchste Zeit, Europa als Ort für muslimisches Leben zu definieren.³⁹ Die Lebensbedingungen seien gut in Europa, und dieser Standard habe mit dem Minderheitenstatus nichts zu tun, im Gegenteil: In einem so genannten islamischen Land könne heute niemand für seine Sicherheit garantieren, jedenfalls nicht aufgrund der Tatsache, dass Muslime dort in der Mehrheit seien. Ramadan schließt die Lücke, indem er auf der Grundlage der alten Zweiteilung der Welt ein neues »Haus/Territorium« einen neuen Raum konzipiert: Das »Haus des Glaubensbekenntnisses«/»Space of Testimony«, zu dem Europa eindeutig gehöre.

Festzuhalten ist, dass Tariq Ramadans Werk, *To be a European Muslim*, den mehr und mehr Akzeptanz findenden Versuch einer islamrechtlichen Reglementierung und islamtheologischen Konzeptualisierung der Minderheitenlage darstellt, welche die Stigmatisierung von Muslimen in dieser Lage aufkündigt. Eine auf das jüdische Beispiel recurrierende Begriffsübertragung von Diaspora lehnt Ramadan u. a. mit dem Argument ab, das Konzept der *Umma* kenne keinen Ausschluss.⁴⁰ Damit legt er seinem Argument allerdings nicht das klassische Muster des hellenistischen Judentums, das davon gekennzeichnet ist, dass alle Juden in der Diaspora lebten, zugrunde, sondern eben jene moderne zionistische Ideologie, die mit dem Konzept des »Neuen Juden« für die Einwanderung in den neu gegründeten Staat Israel werben wollte und im Zuge dessen die Diaspora-Juden stigmatisierte.⁴¹

Wenn muslimischerseits von *Muslim diaspora* gesprochen wird, hat dies zumeist sozial-demographische Konnotationen, ethnische Bezüge oder ist als politisches Konzept zu verstehen – es bezieht sich jedenfalls nicht auf islamologische konzeptuelle Auseinandersetzungen.⁴² So ist Sayyids Konzept einer muslimischen Diaspora kein theologisches. Seinen Überlegungen legt er einerseits aktuelle Interpretationen der *Umma* zugrunde und andererseits die Spitze der theoretischen Auseinandersetzungen um die schier endlosen semantischen Erweiterungen des Diaspora-Begriffs. In der Literaturschau zur Bewerbung der *Umma* als *Ort der Zugehörigkeit* lässt sich zusammenfassend sagen: Die *Umma* wird als die »imagined community« (Anderson) *par excellence* stilisiert, als »the very nation«.⁴³ Sayyid erkennt das Gegenteil und beschreibt die *Umma* als a-nationales Phänomen, dass die Logik der Nation gleichzeitig unterminiere und transzendiere:

39 T. Ramadan, *To be a European Muslim...*, 145.

40 Das Interview über die Anwendbarkeit des Diaspora-Begriffs auf muslimische Minderheiten wurde von der Autorin am 23. 10. 2000 in Lissabon geführt.

41 M. Zuckermann, »Die eigentliche Bewährungsprobe steht noch aus. Der Friedensprozess und die israelische Gesellschaft«, in: *Vereinte Nationen* 6, 1997, 199-203.

42 Das Schicksal der Palästinenser wird nur selten unter der Kategorie Diaspora verhandelt, wenn überhaupt, dann aus politischer, nicht religionsgeschichtlicher Perspektive.

43 N. C. Tiesler, »New Social Realities and Religious Consciousness. Theological Conceptions of »Home« and the Cognitive Relationship between European Muslims and the Islamic World«, in den Akten der Konferenz: *New Approaches to Migration. Transnational Communities and the Transformation of Home*, University of Sussex 1999 (www.transcomm.ox.ac.uk).

»The assertion of Muslim subjectivity presents a serious challenge to the idea of the nation. [...] Islam interrupts the logic of the nation by highlighting the problem of integration – i. e. how to include various populations within the boundaries of a nation, and at the same time it focuses on the problem of their loyalties to an edifice larger than the nation.«⁴⁴

Mit dem intellektuellen Werkzeug moderner Nationen-Theorie argumentiert Salman Bobby Sayyid gegen den Strom. Auf seinem Weg, muslimische Subjektivität mittels der Kategorie der *Muslim Diaspora* als *Anti-Nation* begrifflich zu fassen, erklärt er unmissverständlich: die *Umma* ist keine Nation. Er knüpft zunächst daran an, dass die Nation Heimat definiere, während Diaspora den Zustand von Heimatlosigkeit beschreibe. Demzufolge fielen in der Nation die nationalen Subjekte und Territorium zusammen und in der Diaspora nicht. Eine Diaspora sei nicht das Gegenüber, das »Andere« innerhalb der Nation, sondern die Existenz einer Diaspora innerhalb einer Nation verhindere ihre Geschlossenheit, die Einheit der Nation. Das mache den anti-nationalen Charakter der Diaspora aus.

Ferner sei die *Umma* aber ebenso wenig eine Wirtschafts- oder Handelsgemeinschaft, und auch keine Zivilisation oder linguistische Gemeinschaft und zeige erst recht keinen gemeinsamen Lebensstil. Auf seinem Weg der Konzeptualisierung einer muslimischen Diaspora geht er von zwei Feststellungen aus: Erstens sei die Annahme, dass eine Form muslimischer Subjektivität existiere, in allen muslimischen Gemeinden der Welt vorhanden. Und zweitens stelle sich aber folgende Frage:

»There are still some practices which are uniform among Muslims (e. g. all Muslims pray into direction to Mecca), however, it is difficult to conclude [...] that which constitutes the unity of the Umma is its uniform way of life. If the Umma is not a nation, a common market or a civilization – is it anything at all? Does not the difficulty of identifying the Umma suggest that the idea of a Muslim subjectivity is nothing more than a chimera? If Muslim identity is so fragmentary, how can we conceptualize it? One way might be to think terms of a Muslim diaspora.«⁴⁵

So unterschiedlich die Arbeiten von Ramadan und Sayyid sein mögen, im Kern nehmen sie sich ganz ähnlicher Fragen an, die der Identitätspolitiker Ramadan einmal wie folgt formulierte: »Wo sind wir? Wer sind wir? Wohin/wozu/zu wem gehören wir? Welche Identität?⁴⁶«. Diese Fragen und dahingehende Reflektionen markieren nicht den Anfang der Geschichte der Neuen Islamischen Präsenz in Europa, sondern zeigen erst seit den späten 1980er Jahren eine erhöhte Konjunktur: sie stellen sich also einer zweiten Generation von muslimischen Intellektuellen. Während Ramadan nach Lösungen sucht, die es jungen Europäern muslimischen

44 B. S. Sayyid, »Beyond Westphalia...«, 2.

45 B. S. Sayyid, »Beyond Westphalia...«, 6.

46 Siehe z. B. T. Ramadan, *To be a European Muslim...*, viii: »Where are we? Who are we? Which Identity? Which Belonging?«

Backgrounds erlauben islamischer zu werden ohne dabei weniger europäisch sein zu müssen, versteht Sayyid insbesondere die letzte Frage eher als Herausforderung an die akademischen Instanzen.⁴⁷

Ramadans und Sayyids Konzepte lassen sich unter der Bezeichnung *Concepts of Space and Belonging* (Raum- und Zugehörigkeitskonzepte) zusammenfassen. Eine neue Relevanz solcher *Questions of Space and Belonging*, wie sie im Fall der muslimischen Minderheiten zeitgleich mit der Herausbildung gebildeter Mittelschichten besonders deutlich wurde, zeichnet sich ebenso seit den 1980er Jahren in europäischen Mehrheitsgesellschaften ab, wie anhand der Debatten um nationale und kulturelle »Identitäten« und der akademischen Identitätsdiskurse erkennbar wird.⁴⁸ Lakonisch könnte man zusammenfassen: Die muslimischen Intellektuellen stellen diese Fragen nicht, weil sie von einem aus der Türkei importierten Gemeindevorsteher oder einer Großmutter aus Afghanistan an sie herangetragen werden, sondern weil sie ununterbrochen in Europa und anderwärts in akademischen, öffentlichen und politischen Diskursen formuliert werden.

Wie erwähnt, erscheint der diskursive Entstehungszusammenhang der Arbeiten der europäischen Akademiker Ramadan und Sayyid entscheidend, um die These vom Wechselspiel zwischen sozialwissenschaftlicher Forschung und *community politics* zu untermauern. Die oben genannten dominanten Diskurse, von Multikulturalismus bis zu Transnationalität, in denen u. a. die Auseinandersetzungen von gesellschaftlichen Mehr- und Minderheiten verhandelt werden und auch Ansätze für die Untersuchung von Muslimen gewonnen wurden, verweisen seit dem Ende des *short century's* auf drei Trends:

Als Erster gelte die harmonistisch verkleidete, aber aggressive Fortsetzung des »cultural turn«, der zunehmend sogar über die Kultur-, Politik- und Sozialwissenschaften hinausgeht. Genau genommen handelt es sich hierbei um eine Kulturalisierung gesellschaftlicher Problematiken. Die Politiken von Mehrheiten und Minderheiten zeigen eine Konjunktur von religiös-kulturellen Selbst- und Fremdzuschreibungen, die oft zu Abstammungskategorien verkommen.⁴⁹ Traditionen werden zum Argument und Erklärungsmuster, eine »Rückkehr zur Tradition« wird beworben und dabei oft übersehen, dass meistens zu etwas zurückgekehrt wird, was es in dieser Form vorher gar nicht gab.

Als zweiter Trend sollen die konzeptuellen Neuerungen von »spacialization« genannt werden, die im Zuge der Neuentdeckung (nationaler) Räume auftreten und als deren individualpsychologisches Gegenüber »kollektive Erinnerungen« geltend gemacht werden.⁵⁰ Diese Konjunktur, die u. a. Michel Foucault am Ende des *short*

47 B. S. Sayyid, »European Silences – Muslim Voices«, in: <http://cgem.unn.ac.uk/eumuslim/volume1/bobby.htm>, Download am 2. 8. 2003.

48 D. Claussen, »Stichwort: Identität. Neue Sprachen in Wissenschaft und Medienbetrieb«, in: *Perspektiven* 36, 2000, 19 f.

49 Als Beispiel können die Versuche der Wirtschaftsgemeinschaft EU gelten, teils mit Hilfe von Expertenkommissionen, eine »europäische kulturelle Identität« zu definieren. Versuche, die offenbar darauf zielten, Europa verfassungsmässig als »christlich« zu verankern. Vgl. S. Siems, *Die deutsche Karriere...*

50 M. Werz, »The Fate of Emancipated Subjectivity«, in: J. Abromeit; W. Mark (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, New York 2004, 209-223.

century's für die Bedeutung des Raumes kommen sah (*The present epoch will perhaps be above all the epoch of space*), wird oft begrifflich vage als ein »Phänomen der Globalisierung« verhandelt, erhellt sich aber erst, wenn sie mit dem Aufschwung von Identitätsdiskursen zusammengedacht wird. Denn dieser dritte ist der wohl entscheidendste der verwobenen Trends: Die Suche nach – und Zuschreibungen von – »kollektiven Identitäten«. Seit dem Ende des Kalten Krieges geraten die bekannten Kategorien kollektiver Subjektivität – wie z. B. Volk, Nation, Gruppe, Klasse – behände in Bewegung und öffnen ein Universum offener Fragen an die Sozialwissenschaftler, die sich mit Phänomenen sozialer Akteure und Bewegungen beschäftigen, in denen die Suche nach einem historischen Sinn in postmaterialen Bedingungen insbesondere für die Mittelschichten in den Mittelpunkt zu rücken scheint.

Ich erlaube mir, an das Claussensche Konzept anzuknüpfen, das den verbalen Container »Identität« als Alltagsreligion⁵¹ erklärt. Als eine Alltagsreligion, die die aktuellen gesellschaftlichen Sinnfragen »*Wer sind wir? Woher kommen wir? Wer ist schuld?*« den Bedürfnissen des Alltagsbewusstseins gemäß, das sich nicht gern oder langfristig an Problemen aufhält, die schwer zu lösen sind, unkompliziert und vereinheitlichend zu beantworten weiß. Die akademischen Diskurssprachen sind einflussreich, weil heute rasant in die Öffentlichkeit vermittelt. Doch sind sie gewiss immer nur von begrenzter Dauer: Das zeigen im Falle von »kollektiven Identitäten« schon neue Perspektiven in den USA, die z. B. soziale Bewegungen in der »post-Identity« Ära verhandeln.⁵² Trotzdem fällt es den westlichen und nicht-westlichen Mittelschichten offenbar sehr schwer, die Suche und Proklamation von kulturellen, nationalen oder religiösen »Identitäten« aufzugeben.

Als gemeinsamer Kern dieser Trends, dieser zentralen Fragestellungen zu Ethnizität, Diaspora, Transnationalität, der Diskussionen über und der Suche nach »kollektiver Identität« und dem »Eigenen« und dem »Fremden« lässt sich ablesen: Verhandelt werden in jedem Fall die soziale Konstruktion von Räumen (*space*) und Zugehörigkeiten (*belonging*). Vor diesem Hintergrund lassen sich sowohl die Arbeiten Ramadans und Sayyids verstehen als auch die Anerkennungspolitiken der *communities*.

Fazit

Mit dem Heranwachsen der zweiten Generation, bei der es sich mehrheitlich um europäische Staatsbürger handelt, die die europäischen Bildungssysteme durchlaufen haben, nahm nicht nur der Anteil an gebildeten (proto-)Mittelschichten innerhalb jener Bevölkerung zu, die auf Migration zurückblickte – die einen anderen Background hatte als die Mehrheitsgesellschaft. Die Kinder der Einwanderer erreichten das Universitätsalter kurz vor und nach 1989, also in einer Zeit als das

51 D. Claussen, *Aspekte der Alltagsreligion...*; ders., »Stichwort: Identität...«, 19 f.

52 E. Laraña; H. Johnston; J. R. Gusfield (eds.), *New Social Movements. From Ideology to Identity*, Philadelphia 1994.

Thema Islam in öffentlichen und akademischen Diskursen Aufschwung hielt. Dort wuchsen sie in die Identitätsdiskurse hinein, die nach 1989 in den europäischen Sozialwissenschaften zunehmend an Popularität gewannen und seither zentral erscheinen. Heterogenität war das Grundcharakteristikum der NIP, bevor die Identitätsdiskurse in den europäischen Migrationsdiskursen und britischen Postcolonial Studies auf fruchtbaren Boden fielen.

Die Religionisierung der Diskurse (erstmals durch die Islamische Revolution 1979, verstärkt aber seit der Rushdie Affäre und dem ersten französischen Kopftuchstreit 1989, sowie durch den Bosnienkrieg) wurde zunächst von außen hergetragen, um eine Einheit zu konstruieren. Obwohl keine politische Einheit von arabischen Staaten bzw. dem persischen und pakistanischen Staat besteht, erlangten sich von einander abgrenzende kollektive Subjektivitätskonstrukte unter Muslimen und Nicht-Muslimen objektive Wirkungsmacht und gingen zum Teil ins Selbstverständnis über. Neue gesellschaftliche Bedingungen eröffnen sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit für neue Konzepte. Eine der am heißesten diskutierten Fragen in (europäisch-) muslimischen Diskussionszusammenhängen seit spätestens Anfang der 1990er Jahre zielt auf die Definition muslimischer Subjektivität, also auf ein kollektives Selbstverständnis von »Muslim-sein«.⁵³ Die entsprechenden Diskussionen nehmen nicht nur die Lage internationaler Beziehungen und Migration in den Blick, sondern basieren in unserem Fall auf den Erfahrungen im europäischen Kontext. Sie markieren nicht den Anfang der jungen Geschichte der Neuen Islamischen Präsenz in Europa, sondern wuchsen zusammen mit einer zweiten Generation, die ihren Aufenthalt nicht als temporär ansah, sondern hier geboren und aufgewachsen ist. Aus dem Entstehungszusammenhang solcher neuen europäisch-islamischen Konzepte ist die säkulare Diskurssprache nicht wegzudenken, denn ihre Autoren sind in den Institutionen ausgebildet, wo diese intellektuellen Werkzeuge vermittelt werden. Sie sind größtenteils aber auch religiös gebildet und wirken in ihren *communities*.

Seit die Rede von einer »europäischen Identität« Hochkonjunktur hat, werden auch muslimische Interessenvertreter zu Identitätspolitikern vom Typus Tariq Ramadan. Islamisch-europäische Konzepte lassen sich als Antwort auf dominante Diskurse und neue Erfahrungen lesen. In der Integration der aktuellen Diskursprachen in solche Konzepte und *community politics* wird der Wandel von traditioneller Religion zur modernen erkennbar. Als traditionell sollen hier die ritualistische religiöse Praxis bezeichnet werden sowie religiöses Wissen, das mündlich weitergegeben wird, ohne reflexive Auseinandersetzung mit Schrift, zu der nur die Eliten Zugang haben. Der Schlüssel des Wandels liegt in säkularer Bildung. Eine Generation, die die europäischen Bildungssysteme durchlaufen hat, entwickelt eine andere Perspektive auf ihre Religion oder jene ihrer Eltern. Mit anderen Werkzeugen und Zugang zur Schrift tritt diese auch in ein anderes, nämlich meist herausfordernderes Verhältnis zu den traditionellen religiösen Autoritäten. Das zunächst aus den Herkunftsländern importierte religiöse Personal konnte die Fragen junger Muslime, die sich in einem neuen Kontext stellten, nicht beantworten. An die

53 Im Englischen »Muslimness«, vgl. B. S. Sayyid, »Beyond Westphalia...«.

Stelle der alten Gemeindeleiter tritt bald (bzw. trat bereits) eine neue Generation. Eine Generation, die in Europa aufgewachsen und zu Hause ist.

Soweit sich als Muslime bekennend und engagiert, werben jüngere Generationen oft für die »Rückkehr zur wahren Essenz« des Islam. Die Definition dessen, was die wahre Essenz ausmache, fällt unter das Pluralitätsprinzip – und sieht gemeinhin in Europa anders aus als z. B. in Algerien, Saudi-Arabien oder Afghanistan. Auch wenn gerade unter jungen, europäischen Muslimen von einer »Rückkehr zum wahren Islam« die Rede ist, so wird hier praktisch zu etwas »zurückgekehrt«, was es in dieser Form zuvor gar nicht gegeben hat, allein schon weil es diese gesellschaftlichen Bedingungen, in denen sich Religiosität entwickelt und formuliert wird, zuvor nicht gab. So unterschiedlich auch die neuen islamischen Perspektiven und Alltagspraktiken sein mögen, es sind andere als jene der Großeltern. Säkulare Bildung, neue Kommunikationswege, Organisationsformen, Alltagsbedingungen, politische Strategien, die Sozialisation und auch Exklusionserfahrungen in europäischen Gesellschaften und die Integration neuer Diskurssprachen in muslimische Debatten deuten auf zwei grobe Tendenzen: Einerseits auf die *Europäisierung des Islam* und andererseits auf die *Islamisierung von Europäern* muslimischen *Backgrounds*. Sie lassen sich nur aus dem europäischen Kontext verstehen, in dem es seit dem Ende des Kalten Krieges in öffentlichen und sozialwissenschaftlichen Debatten zu einer Fixierung auf Traditionen und religiöse Zuschreibungen kam.