

Wertpluralismus als eine (auch innerislamische) Herausforderung an das Zusammenleben der Muslime in einer religiös pluralen Gesellschaft

von Mouhanad Khorchide

Der Islam ist zwar eine Offenbarungsreligion, sie ist jedoch nicht vom Himmel gefallen. Der Islam ist, wie wir ihn heute mit seiner Vielfalt an Schulen und Positionen kennen, vielmehr ein Produkt historischer Auseinandersetzung der Muslime mit dem Koran und der prophetischen Tradition (Sunna). Daher bleibt der Islam offen und ist nicht abgeschlossen. Dieses Verständnis vom Islam öffnet Muslimen Raum, ihre Religion keineswegs als statische Ansammlung an Instruktionen aufzufassen, sondern an erster Stelle als Medium der Entfaltung von Liebe und Barmherzigkeit, und zwar im jeweiligen historischen Kontext. Dies betrifft vor allem die Frage nach dem Zusammenleben von Muslimen und Angehörigen anderer Weltanschauungen.

1. Einleitung

Sehr oft wird der Islam als Gesetzesreligion aufgefasst, die ein juristisches Schema darstellt, das möglichst alle Lebensbereiche bestimmen soll. Dabei gilt der Koran als Hauptquelle islamischer Normen. Allerdings wurde der Koran im siebten Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel in einer stark patriarchalisch archaischen Gesellschaft verkündet. Dies stellt die Muslime heute, die in einer modernen pluralen Gesellschaft leben, vor die Herausforderung, den Islam zeitgemäß zu interpretieren und entsprechend zu leben. Unter welchen Bedingungen ist dies aber möglich? Wie kann der Islam jenseits einer Gesetzesreligion verstanden werden und können Muslime den Koran als spirituelles und ethisches Buch statt eines Gesetzestextes lesen? In diesem Beitrag möchte ich ansatzweise auf diese Fragen eingehen. Dabei vertrete ich die These, dass der Islam nur dann in der Moderne ankommen kann, wenn Muslime ihn als historisch gewachsene Religion verstehen, die nicht abgeschlossen ist, sondern in einem dynamischen Prozess immer wieder auf den gesellschaftlichen Wandel reagiert.

2. Was sind Werte?

Werte geben Orientierung im Leben, sie geben aber auch Motivation. Sie sind handlungsleitend und handlungsstrukturierend. Werte strukturieren unser Leben, auch in Konfliktsituationen. Werte werden nicht am Schreibtisch gemacht und werden auch nicht durch Hausordnungen und Deklarationen hervorgebracht.¹ Wie der österreichische Theologe und Philosoph Clemens Sedmak schreibt: „Werte sind ‚conceptions of the desirable‘, ‚stabile Grundlagen für Präferenzordnungen‘ [...], sie zeigen sich in der Praxis des Zusammenlebens; sie müssen entsprechend eingeübt werden. Das geschieht im Rahmen einer Gemeinschaft.“² Werte sind für den einzelnen Menschen, für Gruppen von Menschen und für Gesellschaften Ideen oder Objekte, „die motivierende und normierende Qualität haben.“³

Der Pragmatismus geht davon aus, dass Werte in Interaktionen zwischen Menschen entstehen. Der Sozialphilosoph Hans Joas greift diese von Charles Peirce und William James begründete und von John Dewey und Herbert Mead weiterentwickelte Denkrichtung auf, wenn er Werte als „emotional stark besetzte Vorstellungen über das Wünschenswerte“⁴ definiert. Diese Kurzdefinition greift gleichermaßen auf den Wertobjektivismus (das allgemein Wünschenswerte) und den Wertsubjektivismus (die emotional stark besetzten subjektiven Vorstellungen) zurück. Joas betont die Bedeutung der Wertebindung. Werte sind „etwas, das uns ergreift, das wir nicht direkt ansteuern können, das aber, wenn es uns ergreift, zu einer spezifischen Erfahrung der Freiheit führt, die selbst unter Bedingungen äußerer Unfreiheit nicht verschwindet“⁵. Werte entstehen in Prozessen der Selbstbildung und des Dialogs, wobei dieser Dialog auch ein innerer Dialog aufgrund der dialogischen Struktur des Selbst sein kann. Der Gedanke, dass der Mensch als dialogisches Wesen auf ein ideales soziales Selbst, ein absolutes Gegenüber, ausgerichtet ist, macht die Bedeutung der Religionen für die Werteaneignung verständlich. Jürgen Habermas hat nach dem 11. September 2001 in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels geäußert, auch wer nicht religiös sei, sollte die Kraft, die aus den religiösen Quellen kommen kann, nicht verleugnen. Habermas möchte den religiösen Gemeinschaften in der postsäkularen Gesellschaft einen Platz in der Öffentlichkeit einräumen, weil er der Überzeugung ist, dass Menschen Wertebindungen brau-

¹ Vgl. *Clemens Sedmak*, Werte und Wertebildung aus christlicher Sicht, in: Josef Freise; Mouhanad Khorchide (Hg.), *Wertedialog der Religionen*, Freiburg i. B. 2014, 59–84, hier 59.

² Ebd.

³ *Werner Wiater*, Terminologische Vorüberlegungen, in: Klaus Zierer (Hg.), *Schulische Werteerziehung*, Baltmannsweiler 2010, 6–24, hier 7.

⁴ *Hans Joas*, Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung, in: Hans Joas; Klaus Wiegandt (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. 2005, 11–39, hier 15.

⁵ Ebd., 14.

chen, und er befürchtet in einer Gesellschaft ohne Religion ein Wertevakuum.⁶ „Werte fallen nicht vom Himmel“, betont auch Clemens Sedmak⁷ und verweist auf die besondere Bindekraft religiöser Orientierungen.

3. Wie Pluralitätsfähig ist der Islam?

Muslime leben in Deutschland in einer pluralen Gesellschaft, in der sich verschiedene Wertevorstellungen begegnen. Diese Vorstellungen müssen sich allerdings nicht zwangsläufig widersprechen. Auch die Rede von islamischen, christlichen und säkularen Werten bedeutet nicht, dass es sich um drei Wertekomplexe handelt, die in Konkurrenz zueinander stehen.

Ein gemeinsamer Nenner islamischer, christlicher und säkularer Wertevorstellungen ist deshalb notwendig, weil heute nur dann angemessen von Werten im Kontext einer globalen und pluralen Gesellschaft gesprochen werden kann. Die Suche nach den Werten, die eine plurale Gesellschaft zusammenhalten, stellt heute eine Herausforderung an alle in dieser Gesellschaft vertretenen Weltanschauungen. Wenn sich die institutionell verfassten Religionen allerdings eher als Machtapparate verstehen, die ihre eigene absolute Wahrheit gegen Andersdenkende durchsetzen wollen, werden sie kaum in der Lage sein, einen Beitrag für den Wertekonsens leisten zu können.

Wenn die Rede vom Wertpluralismus in einer europäischen Gesellschaft ist, dann stellt sich die Frage aus muslimischer Perspektive: Wie pluralitätsfähig ist der Islam? Und wie kann sich ein europäisch geprägter Islam, der dem Wertpluralismus einer modernen Gesellschaft gerecht sein kann, etablieren?

„Der Islam ist der Islam, es gibt nur einen Islam“. Mit diesem Satz bringen viele Muslime ihre Skepsis gegenüber Begriffen wie „Euro-Islam“, „Europäischer Islam“ bzw. „Islam europäischer Prägung“ zum Ausdruck. Ihre Verunsicherung betrifft keineswegs eine theologische Debatte, sondern es handelt sich im Grunde um eine Identitätsverunsicherung. Denn das Bestreben eines homogenen Bildes vom Islam widerspricht der Wirklichkeit der islamischen Vielfalt sowohl in der Geschichte als auch der Gegenwart. Fragt man heute zum Beispiel in Indonesien, was man dort unter „Scharia“ versteht, bekommt man andere Antworten als in Saudi-Arabien oder Nordafrika. In Indonesien ist zum Beispiel die Vereinbarkeit zwischen Islam und Demokratie eine Selbstverständlichkeit, in Saudi-Arabien sehen die meisten Gelehrten dies anders. Im Libanon genießen muslimische Frauen viel mehr Rechte und Partizipationsmöglichkeiten in der Gesellschaft als zum Beispiel in den meisten arabischen Golfstaaten.

Es muss daher zwischen statischen Elementen im Islam, wie dem Monotheismus, dem Glauben an den Propheten Mohammed und den Koran, den religiösen Ritualen wie das rituelle Gebet oder das Fasten im Ramadan auf der einen Seite und dynamischen Elemen-

⁶ Vgl. Jürgen Habermas, Der Riss der Sprachlosigkeit, in: Frankfurter Rundschau Nr. 240, 16. Oktober 2001, 18.

⁷ Vgl. Clemens Sedmak, Die politische Kraft der Liebe. Christsein und die europäische Situation, Innsbruck 2007, 118.

ten, die vor allem die Gesellschaftsordnung betreffen, auf der anderen Seite unterschieden werden. Auch Ersteres beinhaltet dynamische Elemente, die vom Kontext abhängig sind: ein Reisender bzw. ein Kranker ist z. B. im Ramadan von der Pflicht des Fastens befreit, er darf auch seine Gebete zusammenlegen usw. Auch sind sich die islamischen Dogmatik- und Rechtsschulen in vielen Fragen, die das Gottesbild und Gotteshandeln betreffen sowie in Fragen der Ausführung der religiösen Rituale, nicht einig.

4. Warum gibt es nicht den Islam, sondern eine innerislamische Pluralität?

Viele Muslime wie Nichtmuslime gehen von der naiven Vorstellung aus, der Islam sei mit all seinen Schulen, Lehren, Positionen, mit all seinen Argumenten und Gegenargumenten, Rechtsprechungen usw. als fertiges Produkt durch den Propheten Mohammed verkündet worden, demnach sei der Islam statisch und abgeschlossen. Dies ist deshalb eine naive Vorstellung, weil schon ein erster grober Blick in die islamische Ideengeschichte zeigt, welche Entwicklungen hier bereits kurz nach dem Ableben des Propheten stattgefunden haben. Die bekannten islamischen Konfessionen (Sunniten, Schiiten, Ibaditen, Ahmadeyya usw.), aber auch die sunnitischen Rechtsschulen (Hanafiten, Malikiten, Schafiiten, Hanbaliten) zum Beispiel oder die theologischen Schulen (Asch'ariten, Maturiditen, Mu'taziliten usw.) sowie die verschiedenen Positionen und Auslegungen innerhalb der islamischen Lehre waren zur Zeit der Verkündigung durch den Propheten Mohammed im siebten Jahrhundert noch nicht vorhanden. Sie haben sich erst viele Jahre nach seinem Tod gebildet und etabliert und sind nicht vom Himmel gefallen. Diese innerislamische Vielfalt hat Thomas Bauer auf eindrucksvolle Weise in seinem Buch über die Kultur der Ambiguität im Islam dokumentiert.

Der Islam ist somit die Summe all dieser Prozesse und Entwicklungen, an denen der Mensch wesentlich beteiligt war. Auch heute ist der Islam mit vielen Argumenten und Gegenargumenten konfrontiert, auf die er, wenn er zeitgemäß bleiben will, eingehen muss, auch wenn dies bedeuten sollte, manche seiner Positionen zu revidieren und neu zu überdenken. Deshalb braucht der Islam eine ständige Reform und in jedem Kontext eine entsprechende ständige kritische Reflexion. Muslime, die dies verweigern, machen aus dem Islam eine Ansammlung von Aussagen, die zum Teil für ein vergangenes Jahrhundert bzw. einen vergangenen Kontext, aber nicht für unser heutiges geeignet sind.

Was wir heute unter Islam verstehen, ist ein gewachsenes Produkt historischer Versuche vieler Gelehrter, den Islam auszulegen und zu interpretieren. Diese Bemühungen sind prinzipiell ergebnisoffen. Daher kann man nicht von *dem* Islam bzw. von *der* Scharia sprechen.⁸ Wer vom Islam oder von Scharia spricht, muss zuerst erklären, was er damit meint. Gelehrte bleiben jedoch Kinder ihrer Zeit und der Kontexte, in denen sie wirken. Diese beeinflussen deren Schaffen und die Ergebnisse deren Interpretationen. Daher ist Scharia ein menschliches Produkt, verstanden als die Summe der Bemühungen der jewei-

⁸ Vgl. Mouhanad Khorchide, Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik, Freiburg i. Br. 2013.

ligen Gelehrten im jeweiligen Kontext den Islam zu deuten. Der Islam ist somit nicht vom Himmel gefallen und keineswegs statisch. Er ist letztendlich das, was die Muslime im jeweiligen Kontext daraus machen. Und da der Islam keine Kirche kennt, obliegt es dem Diskurs, zu bestimmen, welcher Islam sich letztendlich in welchem Kontext durchsetzt. Daher ist die Frage nach einem europäisch geprägten Islam berechtigt und notwendig.

5. Wie steht der Islam zu demokratischen Grundwerten?

Der Islam kennt keine Kirche oder eine ähnliche Institution, die eine für alle Muslime verbindliche Auslegung darlegt. Das heißt, es gibt unterschiedliche Lesarten und Interpretationen des Islams. Es kommt also darauf an, für welche Lesart des Islams sich Muslime hier in Europa stark einbringen, welches Verständnis sich im Diskurs durchsetzt. Der Islam, wie ich ihn verstehe und lehre, sieht sich keineswegs als Gesetzesreligion, die ein juristisches Schema darstellen soll, das möglichst alle Lebensbereiche erfassen soll, sondern als eine ethische und spirituelle Religion. Dazu bedarf es allerdings, den Koran in seinem historischen Kontext des siebten Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel zu verorten und entsprechend zu lesen. Der Koran wurde diskursiv verkündet und kann daher auch nur im Diskurs verstanden werden. Das heißt, ohne den historischen Kontext der Verkündung des Korans kann der Koran nur missverstanden werden. Der Islam, verstanden als Angebot, sich seinem Inneren zuzuwenden, sich selbst zu läutern und sich einer spirituellen Erfahrung zu öffnen, vermittelt den Menschen keine Gesetze und hat daher keine Machtansprüche, sondern liefert eine Grundlage für die Ableitung ethischer Prinzipien. Der Mensch wird als Statthalter bezeichnet, der Gottes Intention nach Liebe „... er liebt sie und sie lieben ihn“ (Koran 5:54) und Barmherzigkeit (Koran 7:156) durch sein Handeln und durch seinen Charakter bezeugt und so zu einer erfahrbaren Wirklichkeit hier und jetzt auf der Erde macht. Darin liegt Religiosität und darin verwirklicht sich Gottes Dienst als Dienst an seiner Schöpfung.

Nur ein inklusivistisches Islamverständnis, das Nichtmuslime als gleichberechtigte und gleichwürdige Menschen ansieht, bietet eine Grundlage für eine Begegnung in Respekt und Achtung vor dem anderen. Im Exklusivismus, demzufolge nur die eigene Religion heilshafte Erkenntnis der letzten Wirklichkeit ermöglicht, liegt sogar eine Grundlage für Gewalt, weil er dem „Anderen“ seine geistige und manchmal auch physische Existenzberechtigung abspricht und ist daher abzulehnen. Nach islamischem Verständnis ist Gott die Wahrheit, dadurch ist die Wahrheit absolut und für niemanden verfügbar. Gläubige können daher nicht über die Wahrheit verfügen, niemand kann über Gott verfügen, sie sind vielmehr nach der Wahrheit Suchende. Man kann sich der Wahrheit annähern, sie aber nie besitzen. Dass Gott die Wahrheit ist, soll gerade die Wahrheit vor Vereinnahmung durch den Menschen schützen und den Menschen zur Bescheidenheit aufrufen, ein Suchender zu bleiben, der die Wahrheit mit dem Wissen anstrebt, sich ihr annähern, sie aber nie besitzen zu können. Wahrheiten von oben aufzuzwingen widerspricht dem Geist eines humanistischen Islams, der den Menschen zum freien Menschen macht. Um in einen fruchtbaren Dialog mit unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen zu kommen,

muss von allen Seiten auf Totalitätsansprüche verzichtet werden. Das bedeutet keineswegs, dass man seine eigene Wahrheit, von der man ausgeht, relativiert. Sie ist für den einen die eigene Wahrheit und zeichnet den eigenen Weg. Insgesamt betrachtet, ist sie aber ein Weg unter vielen anderen. Die Geschichte zeigt, wie totalitäre Wahrheitsansprüche zum Missbrauch von Religionen für Machtansprüche, die nicht selten mit Gewalt legitimiert wurden, geführt haben.

5.1 Ein Islam jenseits einer Gesetzesreligion

Gerade viele Gelehrte der islamischen Jurisprudenz waren bemüht ein juristisches Schema zu entwerfen, das möglichst alle Lebensbereiche erfassen soll. Aus dem Islam wurde eine „Gesetzesreligion“, aus dem Koran ein juristisches Buch. Dies geschah auf Kosten spiritueller und ethischer Aspekte im Islam. Der Islam kann ein Teil Europas sein, wenn Muslime nicht den Anspruch auf ein Parallelrecht stellen. Dies setzt eine historische Lesart der einzelnen juristischen Regelungen im Koran und in der prophetischen Tradition (Sunna), die die Gesellschaftsordnung betreffen, voraus. Demnach soll es heute nicht um die wortwörtliche Übertragung einzelner juristischer Regelungen, die aus dem historischen Kontext des 7. Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel gewachsen sind (z. B. im Strafrecht) gehen, sondern um das Streben nach der Verwirklichung allgemeiner koranischer Prinzipien. Im Koran sind Prinzipien zu finden wie: Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Unantastbarkeit der menschlichen Würde und die soziale Verantwortung. Diese decken sich mit demokratischen Grundsätzen, wie wir sie in den Gesellschaften Europas kennen.

5.2 Notwendigkeit der Entsexualisierung des Islams

In vielen islamischen Gesellschaften herrschen noch immer patriarchalische Strukturen. Wenn dort gefragt wird, warum muslimische Frauen ein Kopftuch tragen, warum Frauen und Männer in den Moscheen nur getrennt hintereinander oder sogar nur in verschiedenen Räumen beten, warum sich einige muslimische Männer und Frauen nicht die Hand geben, dann wird oft mit dem Schutz vor sexuellen Reizen argumentiert. Eine Frau ohne Kopftuch sei zu reizvoll für die Männer, Frauen, die in der Moschee neben Männern beten bzw. vorne predigen, würden die Männer durch ihre Reize vom Gebet ablenken und wenn sich Männer und Frauen die Hand geben, könnte dies zu einer sexuellen Erregung führen. Daher sollte man beide Geschlechter möglichst voneinander fernhalten und sie so vor dieser drohenden sexuellen Reizung schützen. Hinter diesen verbreiteten Argumenten steht jedoch ein Frauenbild, das die Frau auf ein sexuelles Objekt reduziert und ein Männerbild, das den Mann als triebhaftes Tier darstellt. Beide Geschlechter werden ständig verdächtigt. Daher müsse man Männer und Frauen am besten von klein auf so erziehen, dass sie sich möglichst meiden, um ja nicht der Versuchung zu erliegen und somit in Sünde zu verfallen.

Gerade dieses in vielen islamischen Gesellschaften verbreitete, aber verzerrte Bild von Männern und Frauen reproduziert patriarchalische Strukturen, in denen Frauen auf ihre Sexualität reduziert werden, sie lediglich Objekte der Geschichte sind, die hauptsächlich von Männern geschrieben wird. Ein europäisch geprägter Islam benötigt heute eine Revo-

lution der Entsexualisierung, die erlauben soll, dass sich Männer und Frauen als Menschen in Würde und Respekt begegnen können, ohne dauernd verdächtigt zu werden, den anderen verführen bzw. von ihm verführt werden zu wollen.

5.3 Die Pluralitätsfähigkeit des Islams

Dem Koran nach sind alle Propheten Geschwister im Glauben an den einen Gott. Entsprechend wird der Prophet Abraham als Vater aller Propheten gemeinsam mit jenen, die ihm folgen, im Koran als Muslim(e) bezeichnet (Koran 3:67). Muslime sind in diesem Sinne jene, die ihr Leben auf Gott hin ausrichten.

In religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaften sind Kompetenzen im interreligiösen Umgang miteinander zunehmend erforderlich. Dabei wird die Bedeutung des interreligiösen Dialogs für den sozialen Frieden und den Zusammenhalt einer pluralistischen Gesellschaft immer deutlicher. Durch den interreligiösen Dialog besteht die Chance, vorhandene Vorurteile abzubauen und die eigene Religion in der Begegnung mit anderen Religionen immer wieder neu zu erleben, so dass die Vielfalt der Kulturen und Religionen als Wille Gottes verinnerlicht und im Alltag sichtbar gemacht wird.

5.4 Die konfessionelle Vielfalt unter den Menschen ist gottgewollt

Der Koran spricht davon, dass Vielfalt, auch die konfessionelle Vielfalt Gott gewollt ist: „Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht [...]“ (Koran 5:48) Wenn nun die Vielfalt von Gott gewollt ist, dann ist der Islam nicht bestrebt, Vielfalt zu eliminieren, oder lediglich zu tolerieren, im Gegenteil, er würdigt die Vielfalt, auch die weltanschauliche und konfessionelle, und will sie fördern. Der Koran beschäftigt sich daher weniger mit einer Homogenisierung der Welt, sondern damit, die Menschen dahingehend zu erziehen, mit der Vielfalt konstruktiv, im Sinne von Empathie, Respekt und Würdigung des Anderen in seiner „Andersheit“, umzugehen. Der Koran betont zudem, dass das Streben nach Beseitigung von Vielfalt ein Streben nach Unheil auf der Erde ist: „[...] und wenn Gott nicht die einen Menschen durch die anderen zurückgehalten hätte, wäre die Erde dem Unheil verfallen [...]“ (Koran 22:40). Die Geschichte der Religionskriege legt mehrfach Zeugnis davon ab, dass die Bekämpfung von Vielfalt Unheil bedeutet. Der Koran lädt die Menschen daher dazu ein, konstruktive Wege zu suchen, wie sie ihre Interessen untereinander aushandeln, ohne in einen Exklusivismus zu verfallen. Die Vielfalt muss gewürdigt und geschützt bleiben. Der Koran lehrt, dass es zum muslimischen Wahrheitsanspruch gehört, dass Gott Vielfalt will und sie auch schützen will. Darin ist keineswegs eine Relativierung des eigenen Wahrheitsweges zu erkennen, er muss aber nicht zwangsläufig der einzig richtige sein. Der Mensch kann nur frei sein, wenn er die Freiheit des anderen bejaht, sich dem anderen öffnet. Verschließt er sich aber, beraubt er sich selbst seiner eigenen Freiheit.

5.5 Gott allein richtet am Tage des Gerichts zwischen den Menschen

Der Koran spricht eine klare Sprache und unterstreicht, dass nur Gott die Kompetenz zukommt, unter den Menschen bezüglich ihrer weltanschaulichen und konfessionellen Zugehörigkeit am Tage des Gerichts zu richten. Daher wird das Jenseits im Koran als Tag der Entscheidung (*Yawm al-Fasl*) bezeichnet (Koran 37:21, 44:40, 77:11–15, 77:38). Dies impliziert eine klare Absage an all diejenigen, die sich selbst die Kompetenz zuschreiben, über die Menschen richten zu wollen und die einen ins Paradies, die anderen in die Hölle zu schicken. Der Koran unterstreicht die alleinige Befugnis Gottes, über die Menschen zu richten u. a. in den folgenden beiden Versen: „Wahrlich, zwischen den Muslimen, den Juden, den Sabäern und den Christen und den Magiern und den Polytheisten wird Gott richten am Tag der Auferstehung. Wahrlich, Gott ist aller Dinge Zeuge.“ (Koran 22:17) Und: „Dein Herr wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen entscheiden über das, worüber sie (in ihrem Erdenleben) uneins waren.“ (Koran 32:25) Wenn der Koran sagt: „Und die Juden sagen: ‚Den Christen fehlt die Sachkunde‘, und die Christen sagen: ‚Den Juden fehlt die Sachkunde‘. Dabei lesen sie doch die Schrift. Sie reden wie diejenigen, die kein Wissen haben. Am Tag der Auferstehung wird Gott zwischen ihnen richten, worüber sie uneins waren“ (Koran 2:113), dann will er damit die grundsätzliche Haltung, anderen die ihnen gebührende Anerkennung abzusprechen, kritisieren. Am Ende des Verses betont der Koran, dass es lediglich in der Kompetenz Gottes liegt, zwischen den Menschen und den Konfessionen zu richten.

5.6 Der Koran verbietet Zwang in religiöser Hinsicht

Der Koran verbietet jeglichen Zwang im Glauben: „In der Religion soll es keinen Zwang geben.“ (Koran 2:256) In diesem Zusammenhang kritisiert der Koran die Haltung des Zwangs als Haltung der Leugner, nicht jedoch der Propheten und der Gläubigen. Er führt viele Beispiele an, wie Propheten und deren Anhänger wegen ihrer Religionszugehörigkeit verfolgt, gefoltert und zum Teil getötet worden sind. Und wenn der Koran Kritik an bestimmten Völkern ausübt, dann nicht, weil es ihm um diese Völker geht, die uns manchmal völlig unbekannt sind; der Koran übt vielmehr Kritik an bestimmten Haltungen. Hier wird religiöser Zwang als solcher scharf kritisiert. Adressaten dieser Botschaft sind die Adressaten des Korans. Heute sind wir, die heutigen Leser des Korans, das, und muslimische Extremisten müssen verstehen, dass sich die koranische Kritik gegen jegliche Form von Zwang an sie direkt richtet. Hier ein Beispiel aus dem Koran: Der Koran verbietet dem Propheten Mohammed, Menschen zum Glauben zu zwingen: „Und wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Willst nun du die Menschen (dazu) zwingen, dass sie glauben?“ (Koran 10:99)

5.7 Nicht jeder, der nicht an Gott oder an den Islam glaubt, ist ein Leugner (*kāfir*)

Nicht jeder, der sich gegen Gott entscheidet, ist ein Leugner (arab. *kāfir*). Denn es gibt Menschen, die Gott ablehnen, weil sie nichts von ihm gehört bzw. nur ein verzerrtes Bild von ihm haben. Sie sind keine Leugner, denn das, was sie leugnen, ist nicht Gott, ist nicht der Islam. Ihnen muss Hoffnung gemacht werden, dass sie potenzielle Zugehörige der

Gemeinschaft mit Gott sind, denn ihre ablehnende Haltung dem Gottglauben gegenüber entspringt nicht einem bewussten Leugnen, sondern der Nichtüberzeugung bzw. Unwissenheit.

Muslime dürfen also Menschen nicht verdammen, nur weil sie meinen, nicht an Gott zu glauben, da sie womöglich nach der *fitra* (Anthropologischer Grundzustand des Menschen, sein Leben auf das absolut Gütige, also auf Gott hin auszurichten, man kann auch von einer anthropologischen Sehnsucht nach dem Transzendenten sprechen) leben, ohne je von Gott gehört zu haben bzw. nur in einer verzerrten Form, sodass das, was sie ablehnen, nicht eigentlich Gott ist, sondern das, von dem sie glauben, es sei Gott. Es reicht nicht, dass jemand einfach irgendetwas von Gott bzw. vom Islam gehört hat, um dann von ihm zu erwarten, dass er daran glaubt, denn der Koran spricht davon, dass der Prophet so zu verkünden hat, dass sein Wissen mit dem Wissen seiner Adressaten, zu denen er die Verkündung bringt, auf derselben Stufe steht (Koran 21:109). Und umgekehrt ist jeder, der lediglich mit der Zunge meint, an Gott zu glauben, jedoch Liebe und Barmherzigkeit nicht durch sein Handeln bezeugt, kein gläubiger Muslim. So sagte der Prophet Mohammed: „Keiner ist gläubig, wenn er seinem Bruder nicht das wünscht, was er sich selbst wünscht.“ Und: „Derjenige, der satt schläft, aber weiß, dass sein Nachbar hungert, der glaubt nicht an meine Botschaft.“

5.8 Der Koran fordert Respekt vor anderen Religionen

Der Koran vertritt eine inklusivistische Haltung, wenn er sagt: „Die Muslime, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabäer, – (alle) die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und Rechtschaffenes tun, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.“ (Koran 2:62) Und:

„Sie sind (aber) nicht (alle) gleich. Unter den Leuten der Schrift gibt es (auch) eine Gemeinschaft, die (andächtig im Gebet) steht, (Leute) die zu (gewissen) Zeiten der Nacht die Verse Gottes verlesen und sich dabei niederwerfen. Sie glauben an Gott und den jüngsten Tag, gebieten, was recht ist, verbieten, was verwerflich ist, und wetteifern (im Streben) nach den guten Dingen. Die gehören (dereinst) zu den Rechtschaffenen. Für das, was sie an Gutem tun, werden sie (dereinst) nicht Undank ernten. Und Gott weiß Bescheid über die, die (ihn) fürchten.“ (Koran 3:113–115)

Der Koran würdigt Thora und Bibel und ruft den Propheten auf, zwischen den Juden und den Christen gemäß deren Bücher zu richten: „Aber wie können sie dich zum Schiedsrichter machen, wo sie doch die Thora haben, in der die Entscheidung Gott vorliegt [...]“ (Koran 5:43) Er würdigt auch die Anhänger Jesu und verspricht ihnen einen besonderen Stellenwert:

„(Damals) als Gott sagte: ‚Jesus! Ich werde dich (nunmehr) abberufen und zu mir (in den Himmel) erheben und rein machen, sodass du den Leugnern entrückt bist. Und ich werde bewirken, dass diejenigen, die dir folgen, den Leugnern bis zum Tag der Auferstehung überlegen sind. Dann (aber) werdet ihr (alle) zu mir zurückkehren. Und ich werde zwischen euch entscheiden über das, worüber ihr (im Erdenleben) uneins waret.‘“ (Koran 3:55)

Der Koran versteht sich keineswegs als Abbruch, als Zäsur der heiligen Bücher vor ihm, im Gegenteil sieht er sich als deren Bestätigung:

„Und wir haben die Schrift mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätigt, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewissheit gebe. [...] Für jeden von euch haben wir ein (eigenes) Brauchtum und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins wart.“ (Koran 5:48)

Der Koran würdigt die Thora als Rechtleitung, als Barmherzigkeit und Licht (Koran 5:44; 6:91; 6:154; 7:154), ebenso wird die Bibel als Rechtleitung und Licht gewürdigt (Koran 5:46). Der Koran bezeichnet jeden, der sein Leben auf Gott hin ausrichtet als Muslim, daher wird zum Beispiel Abraham im Koran als Muslim bezeichnet (Koran 3:67 und 2:131–134) sowie auch Lot (Koran 51:36), Noah (Koran 10:72), Josef, der Sohn Jakobs (Koran 12:101), Moses (Koran 10:84), Salomon (Koran 27:91) und die Anhänger Jesu (Koran 5:111).

Und wenn der Koran sagt: „Die Religion bei Gott ist der Islam [...]“ (Koran 3:19), dann bezeichnet der Begriff „Islam“ im Koran keine bestimmte Religion, sondern den Glauben an den einen Gott. Mohammed sah seine Verkündigung in einer Linie mit Judentum und Christentum. Er begriff sich nie als Stifter einer neuen Religion, sondern als Verkünder des Monotheismus, zu dem alle anderen Propheten vor ihm aufgerufen hatten. Daher sind die Muslime angehalten, an die Botschaften aller Propheten Gottes zu glauben.

5.9 Die Herausforderung durch den religiös begründeten Exklusivismus

Der religiös begründete Exklusivismus besteht darauf, dass außerhalb der eigenen Religion keine heilshafte Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit bzw. Offenbarung vermittelt werden kann. Anderen Religionen kommt somit keine heilsvermittelnde Funktion zu. Der Exklusivismus ist allerdings nicht mit dem eigenen Wahrheitsanspruch zu verwechseln, dieser kann zwar, muss aber nicht exklusivistisch vertreten werden. Denn wenn ich daran glaube, dass meine Religion der Weg zur Wahrheit ist und für sich die Wahrheit beansprucht, bedeutet dies nicht zwangsläufig, dass es nicht andere Wege zur Wahrheit gibt. Damit relativiere ich keineswegs meinen Wahrheitsanspruch.

Exklusivisten meinen, dass Gottes Gnade und seine Zuwendung exklusiv ihnen und niemandem sonst gälten. Für einen Exklusivisten ist klar: Wenn ich ernsthaft daran glaube, dass meine Religion konfessionelle Vielfalt ablehnt, ich diese aber dennoch zulasse oder dulde, dann lasse ich etwas zu, was Gott nicht will. Ich sollte im Sinne meiner exklusivistischen Haltung die Vielfalt mit allen Mitteln zu verhindern suchen. Wobei ich hiermit keineswegs Menschen, die eine exklusivistische Haltung einnehmen, als potenziell gewalttätige hinstellen möchte. Ich will nur darauf hinweisen, dass im Exklusivismus an sich schon eine Grundlage für Gewalt steckt, denn Exklusivismus ist nichts anderes als

eine Form der Ablehnung des „Anderen“. Und wenn diese Ablehnung im Namen Gottes geschieht, dann nimmt sie absolute Züge an, und wir wären nicht mehr weit entfernt von dem, was man Religionskriege nennt. Die Geschichte der drei monotheistischen Religionen kennt das zur Genüge.

Auch wenn diese Form des Exklusivismus in der – zumindest christlichen – akademischen Theologie in Deutschland kaum Freunde hat und auch aus katholisch-lehramtlicher Sicht ausgeschlossen ist,

„stellt sie weltweit gesehen keine irrelevante Position dar, da sie von einer großen Anzahl evangelikaler Christen und der sich stark ausbreitenden Pfingstkirchen geteilt wird. Man denke nur an die Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission von 1970, die die bis heute gültige Missionstheologie evangelikaler Kreise auch in Deutschland auf den Punkt bringen dürfte. Hier tritt der umfassende Exklusivismus in scharfer, sonst nicht mehr so oft vertretener Deutlichkeit hervor: ‚Ebenso wie der Glaube in Buße und Taufe das ewige Leben empfängt, führt der Unglaube durch seine Ablehnung des Heilsangebotes in die Verdammnis.‘“⁹

Auch im islamischen Kontext ist diese Haltung längst nicht nur unter Salafisten und Wahhabisten verbreitet. Man fragt zu Recht, wie man diese Position mit der Rede von einem allen Menschen in bedingungsloser Liebe zugewandten Gott zusammenbringen kann.

6. Mehr Spiritualität für Europa?

Wenn europäische Muslime einen Islam vertreten, der sich primär als Quelle von Spiritualität und Ethik versteht, dann können sie einen Beitrag leisten, sich für Spiritualität als Wert, der Europa heute bereichern kann, stark einzubringen. Spiritualität im Islam, verstanden als Hervorhebung des Göttlichen im Menschen, ist keineswegs vom gelebten Leben zu trennen, denn sie kann sich nur in der Konfrontation im Alltagsleben entfalten. Gute Eigenschaften im Menschen zu fördern und schlechte zu lenken, ist keine rein kognitive Aufgabe, sondern vielmehr eine Auseinandersetzung mit sich selbst in verschiedenen Lebenssituationen. Der Gelehrte und Mystiker Al-Ġazālī (gest. 1111) spricht vom „Schmücken des Herzens mit guten Charaktereigenschaften“ wie Geduld, Dankbarkeit, Liebe, Hoffnung, Gottvertrauen usw.

Spiritualität in diesem Sinne ist keineswegs ein speziell islamischer Wert, denn auch das Christentum sowie das Judentum streben die Erfüllung von Spiritualität und damit die Gottesgemeinschaft auch hier im Diesseits an. Die Betonung vom Stellenwert von Spiritualität im Islam kann einen Beitrag dafür leisten, dass Europa spiritueller wird. Das soll keineswegs so missverstanden werden, dass Europa spirituell homogen werden soll, denn jede Konfession hat ihren eigenen Weg zu Spiritualität. Diese Vielfalt der Angebote zur

⁹ Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 62.

Erfüllung spiritueller Bedürfnisse soll geschützt werden, denn Vielfalt ist nach dem Koran gottgewollt: „Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht [...]. Wetteifert nun nach den guten Dingen!“ (Koran 5:48).

Ein Islam, der dem Wertepluralismus unserer Gesellschaft gerecht werden will, wie ich ihn verstehe, fragt nach dem Menschen, nach seiner Freiheit, nach seiner Selbstbestimmung, nach seinem Wohl, nach seiner Glückseligkeit und nach seiner Verantwortlichkeit für sich und für das Kollektiv. Aus einer islamischen Perspektive ist Gott der absolute Humanist, der einen absoluten Glauben an den Menschen und seine Souveränität hat. Für den Gläubigen selbst bedeutet dies, dass der Glaube an Gott den Glauben an den Menschen als solchen, unabhängig von seiner Weltanschauung, beinhaltet.¹⁰

7. Verunsicherte Identitäten und die Angst vor der Nähe

Nur wenn ich weiß, wer ich bin, und mir meiner Identität sicher bin, habe ich keine Angst, mich dem „Anderen“ zu öffnen, in ihm das „Neue“ zu sehen. Die Begegnung des Islam mit Europa im Zuge der Arbeitermigration führte jedoch zu Identitätsverunsicherungen auf beiden Seiten, was statt Nähe Distanz hervorrief.

Gerade Angehörige der sogenannten zweiten und dritten Generation der Muslime fühlen sich mit der hiesigen Gesellschaft stark verbunden, ihre Distanz zur Heimatkultur ihrer Eltern und Großeltern ist groß. Je stärker sie sich integriert fühlen, desto größer sind auch ihre Erwartungen an das Aufnahmeland; das zeigt sich vor allem im Anspruch auf Gleichbehandlung und Chancengleichheit in allen gesellschaftlichen Institutionen (Bildung, Arbeits- und Wohnungsmarkt), aber auch in der Erwartung, anerkannt und akzeptiert zu sein.¹¹ Die Erwartungen der Jugendlichen an die europäischen Gesellschaften sind hoch. Hier, wo sie geboren und aufgewachsen sind, wünschen sie sich eine Heimat, die ihnen nicht nur Chancengleichheit im Bildungssektor, am Arbeitsmarkt und am Wohnungsmarkt bietet, sondern auch eine innere Heimat, in der sie sich als anerkannte Menschen entfalten können. Werden diese Erwartungen nicht erfüllt und haben die Jugendlichen das Gefühl, diskriminiert zu sein, dann kommt es zu verschiedenen Reaktionen. Manche kapseln sich ab, sie gehen zu beiden Systemen – zur Kultur der Eltern und zur Mehrheitsgesellschaft – auf Distanz. In der Literatur werden sie meist als „Marginalisierte“ bezeichnet. Andere Jugendliche nutzen allerdings die ihnen in den europäischen Gesellschaften gebotenen Chancen, sich in sie einzubinden und entsprechend aufzusteigen. Sie verharren nicht in einem Opferdiskurs, der ihnen einreden will, dass die Gesellschaft ihr Feindbild sei, sondern entfalten ihre Identität, auch ihre Zugehörigkeit zum Islam auf eine Art und Weise, die ihnen erlaubt, in ihrem Glauben sogar eine Ressource zu sehen, sich aktiv an der Mitgestaltung ihrer Gesellschaft zu beteiligen. Diese Jugendlichen nehmen ihre Verantwortung für sich und für die Gesellschaft ernst und definieren sich selbst als Teil der europäischen Bevölkerung.

¹⁰ Vgl. *Mouhanad Khorchide*, *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg i. Br. 2015.

¹¹ Vgl. *Ursula Mehrländer*, *Türkische Jugendliche – keine beruflichen Chancen in Deutschland?*, Bonn 1983.

Viele Jugendliche greifen aber auch reaktiv bei der Suche nach einem sicheren „Wir-Gefühl“ auf die Religion zurück. Auf die Frage, als was sie sich fühlen, geben sie an, hauptsächlich als Muslime, der Islam würde für sie sehr viel bedeuten. Diese Form der islamischen Identität bezeichne ich als „Schalenidentität“.¹²

Für die Konstruktion einer kollektiven Identität bedienen sich diese Jugendlichen eines Islam „ohne Inhalt“; der Islam, den sie leben, ist mit einer leeren Schale zu vergleichen. Die Religion dient der Konstruktion einer kollektiven Identität, die auch Schutz vor dem „Anderen“ bietet. Schalenmuslime stützen sich also auf ausgehöhlte (entkernte) Identitäten. Diese Jugendlichen fühlen sich als unwillkommene Ausländer und als benachteiligte Außenseiter. Durch den Islam, der vor allem als Bindeglied zu anderen Migrantenjugendlichen gleicher Herkunft bzw. Religion gesehen wird, können sie ein gewisses Gefühl der Sicherheit aufbauen.

Diese religiöse kollektive Identität ist also als Reaktion zu verstehen – einerseits auf die Erwartungen der Eltern und der eigenen Community, andererseits auf das Gefühl der Nicht-Anerkennung seitens der Mehrheitsgesellschaft. Gerade aus dem letztgenannten Punkt wird diese Identität über die Beschreibung des Anderen und weniger über die Beschreibung des Eigenen skizziert. Das heißt: Wenn Jugendliche beschreiben, was sie als Muslime ausmacht, geben sie weniger an, was sie sind, sondern vielmehr, was sie nicht sind.

8. Ein notwendiger Perspektivenwechsel

Ich spreche lieber vom „Neuen“ und nicht vom „Fremden“. Denn das Fremde wird assoziiert mit Unbehagen und Verunsicherung; es ist das vermeintlich Andere, das man auf Distanz halten will. Sieht man hingegen im „Anderen“ das „Neue“, geht man darauf zu, denn das „Neue“ macht *neugierig*, und was neugierig macht, ist auch aneignungswert. In „Die Zeit bedenken“ schreibt Vilém Flusser:

„Möglichkeiten erweitern sich, wenn ich den anderen in meine Zeit einbeziehe, d. h. wenn ich ihn anerkenne und liebe [...] ich bin nicht allein auf der Welt, sondern andere sind auch dort [...]. Indem ich meine eigene Zukunft dem anderen zur Verfügung stelle, verfüge ich über die seine.“¹³

Das Dasein des Eigenen ist erst durch die Ankunft des Fremden möglich. So könnte man Hegels Aussage bezüglich der Entstehung der griechischen Kultur verallgemeinern. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Bd. 12) sagte er: „Wir haben soeben von der Fremdartigkeit als von einem Element des griechischen Geistes gespro-

¹² Vgl. *Mouhanad Khorchide*, Die Bedeutung des Islam für MuslimInnen der „zweiten Generation“, in: Hilde Weiss (Hg.), *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*, Wiesbaden 2007, 217–242 sowie *Mouhanad Khorchide*, Die Dialektik von Religiosität und Gesellschaft – Zur Identitätskonstruktion junger Muslime in Europa, in: Bülent Ucar (Hg.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt a. M. 2010, 365–385.

¹³ *Vilém Flusser*, Die Zeit bedenken, in: *Kunsthochschule für Medien Köln* (Hg.), *Lab. Jahrbuch für Künste und Apparate* 2001/02, Köln 2001, 126–130, hier 126.

chen, und es ist bekannt, dass die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in Griechenland zusammenhängen.“¹⁴ Auch Europa ist eine ostwestliche Fusion. Dazu bemerkt wiederum Herder in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, „die ganze Kultur des nord-, ost- und westlichen Europas“ sei „ein Gewächs aus römisch-griechisch-arabischem Samen“¹⁵. Man darf nicht vergessen, dass der Islam im Mittelalter eine konstitutive Rolle für Europa spielte. Gerade zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert fand eine Hellenisierung des Islam statt. Von dieser führt eine direkte Linie zur europäischen Renaissance: Die Muslime retteten das antike griechische Erbe vor dem Vergessen und bereicherten es. Darauf konnte die Renaissance aufbauen.

Wenn heute von der europäischen Renaissance bzw. der europäischen Aufklärung oder gar den europäischen Werten gesprochen wird, impliziert dies eine Selbstgenügsamkeit der europäischen Kultur und somit eine Verdrängung der Ankunft des „Neuen“. Die historischen Einflüsse des Islam auf die Entwicklungen in Europa werden verdeckt und vergessen.

Der Soziologe Joachim Matthes bemerkt zur europäischen Kultur:

„Die Fähigkeit, die Erfahrung von Fremdheit zu verarbeiten und in Verhaltensformen zu übersetzen, scheint mit der Vermehrung dieser Erfahrung nicht Schritt zu halten. Das europäische Prinzip der kulturellen und territorialen Sortierung von Fremdem und Eigenem hat sich bis in die ‚tiefsten‘ Schichten des Alltagslebens und des Alltagswissens hinein in die Vorstellung- und Handlungswelt der Europäer eingelassen. Im Zuge dieser Entwicklung hat die neuzeitliche europäische Welt etwas verloren, worüber sie zuvor durchaus verfügte: ein Verständigungs- und Regelwerk für die Koexistenz mit Fremdem im ‚eigenen Haus‘, in räumlicher Mischung.“¹⁶

Es hängt von unserer Sichtweise ab, ob wir im „Anderen“ das Fremde oder das Neue erkennen wollen. Sind wir bereit, auf dieses „Andere“ zuzugehen oder ziehen wir uns ins „Eigene“ zurück? Wer sich für die zweite Variante entscheidet, beginnt, das „Eigene“ so zu konstruieren, als wäre es essenziell, immer und unverrückbar statisch nachweisbar so gewesen. Unter welchen Voraussetzungen aber führt Nähe zur Öffnung dem Anderen gegenüber?

Der Islam benötigt ein Europa, das ihm Raum gibt, in dem er sich entfalten kann. Anders kommen Muslime aus der Rechtfertigungsposition nicht heraus, um sich selbst die zentrale Frage stellen zu können: „Wie können wir die Gesellschaft bereichern, was können wir beitragen?“ Ich habe mehrfach die Erfahrung gemacht, dass, wenn muslimische Jugendliche in Begegnungen mit Jugendlichen nicht-muslimischen Glaubens von ihrer religiösen Praxis, von ihrem Moscheebesuch, von ihrem Fasten sprechen, sich die nicht-muslimischen Jugendlichen fragen: „Und wie ist es eigentlich bei uns, in unserer Religion?“ Durch die Ankunft des Islam entdecken viele ihre eigene Religiosität wieder, und

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Kap. 18, Leipzig 1924 [1848], online unter: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1657/18> (Zugriff am 08.01.2015).

¹⁵ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. v. Wolfgang Proß, Bd. III/1, München 2002 [1784–1791], 651.

¹⁶ Joachim Matthes, Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften?, in: IMIS-Beiträge 15 (2002) 13.

zwar nicht im Sinne einer christlichen Identität als Gegenpol zur islamischen Identität, sondern im Sinne einer Erweiterung der europäischen Identität, die nicht mehr als jüdisch-christlich zu sehen ist, sondern als jüdisch-christlich-muslimisch. Die (Wieder-)Ankunft des Islam in Europa ruft auch christliche Werte in Erinnerung, die der Islam genauso vertritt: Nächstenliebe, Verantwortlichkeit für die Schöpfung, soziale Verantwortlichkeit, aber auch Familie.

Ob Europa im Islam das „Fremde“ und somit eine Bedrohung oder aber das „Neue“ sieht, und ob die Muslime in Europa eine Heimat oder eine Diaspora sehen, hängt von der Perspektive des jeweiligen Betrachters ab. Das „Fremde“ für sich gibt es nicht, es ist ein Konstrukt in unseren Köpfen. Fremdheit ist keine Eigenschaft einer Person oder einer Gruppe, sondern das Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses. Ein Perspektivenwechsel – „neu“ statt „fremd“, „aufeinander zugehen“ statt „sich zurückhalten“, „sich dem Anderen öffnen“ statt „verschließen“ verlangt jedoch selbstsichere Identitäten, keine ausgehöhlten. Der Prozess beginnt also mit der kritischen Reflexion des Eigenen, um sich dann mit dem notwendigen Selbstbewusstsein offen und ohne Angst dem Anderen, dem Neuen zuzuwenden, mit und von ihm zu lernen, es zu bereichern und sich von ihm bereichern zu lassen.

9. Ausblick: Gemeinsame Werte als Leitkultur

In den pluralen Gesellschaften Europas begegnen sich unterschiedliche Wertevorstellungen zum Teil auf engstem Raum. Durch die jüngsten Flüchtlingsströme aus Syrien, dem Irak und anderen Ländern ist die Frage nach dem Wertekonsens in unserer Gesellschaft, der eine Orientierung für ein konstruktives und friedliches Zusammenleben darstellt, wieder aktuell geworden. Die Rede von einer Leitkultur könnte allerdings dahingehend missverstanden werden, dass dadurch angestrebt werden soll, allen in Europa lebenden Menschen dieselben kulturellen Bräuche und Traditionen zu oktroyieren. Damit so ein Missverständnis nicht entsteht, spreche ich lieber von gemeinsamen unveräußerlichen Werten. Diese zeigen sich in der Praxis des Zusammenlebens; sie müssen entsprechend eingeübt werden. Dabei handelt es sich um Prozesse, die auch ihre Zeit benötigen. Das heißt, wenn wir von der Unantastbarkeit der Menschenwürde sprechen, und von Flüchtlingen und anderen Menschen erwarten, diese ebenso als unveräußerlichen Wert zu leben, dann müssen wir diesen Wert selbst vorbildlich vorleben, damit die Flüchtlinge die Möglichkeit haben, diesen und andere Werte zu erfahren. Nur so können Werte angeeignet werden. Wir benötigen heute statt einer Zeigefinger-Mentalität, wie sie sich zum Teil in der öffentlichen Debatte um Flüchtlinge darstellt, eine Kultur der Empathie und der Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit mit gleichzeitiger Bewahrung gemeinsamer Werte, indem diese als handlungsleitend gelebt und erfahren werden, ohne sie zu relativieren. Auf der anderen Seite benötigt ein Wertekonsens den Willen der betroffenen Personen, vor allem der Menschen, die nach Europa aus Gesellschaften eingewandert sind, die zum Teil andere Wertevorstellungen vertreten, sich den „neuen“ Werten zu öffnen, um sich diese anzueignen. Wenn ich an die Muslime in Europa denke, dann stellt sich die Frage nach der Bereitschaft, sich als Teil Europas zu definieren. Solange wir in

Europa zum Beispiel weiterhin auf Imame und Geistliche angewiesen sind, die aus dem Ausland angeworben werden, besteht die Gefahr, dass diese religiösen Autoritäten nicht in der Lage sind, den Muslimen in Europa ein offenes Islambild zu vermitteln, das den Muslimen erlaubt, ihren Glauben so zu leben, dass dieser keineswegs im Widerspruch zum konstruktiven Zusammenleben in den europäischen Gesellschaften steht. Die Rede von einem Wertekonsens benötigt Akteure, die bereit sind, an der Gestaltung dieses Konsenses aktiv zu partizipieren. Daher sehe ich die Notwendigkeit der Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten, um hier einen reflektierten Zugang zum Islam zu verschaffen, um sich mit den heutigen Herausforderungen auch an die islamische Theologie auseinanderzusetzen. Europa benötigt einen Islam, der sich hier Zuhause sieht, einen Islam, der in seinem Selbstverständnis einen Beitrag zum Wertekonsens in Europa leistet. Die Errichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie an Universitäten mehrerer europäischer Länder, wie in Österreich, Deutschland und der Schweiz, ist ein wichtiger Schritt, um MultiplikatorInnen auszubilden. Diese werden eine schwere Aufgabe haben, die muslimische Basis zu erreichen, um sie über einen reflektierten Islam aufzuklären. Es liegt letztendlich in der Verantwortung der Muslime selbst, den Islam als Teil Europas zu definieren und ihn entsprechend zu leben.

While Islam is indeed a revealed religion, it did not just appear from nowhere. Rather, Islam as we know it today with its variety of schools and positions is a product of Muslims historical engagement with Koran and the prophetic tradition (Sunnah). Therefore, Islam remains open and is by no means enclosed. This understanding of Islam opens up the space for Muslims to perceive their religion not as a static accumulation of instructions, but first and foremost as a medium for the unfolding of love and mercy, namely in the respective historical context. In particular, this affects the question concerning the cohabitation of Muslims with adherents of other world views.