

## Islamische Mission in den säkularisierten Gesellschaften Europas: zwischen Bereicherung und Konflikt

Henning Wrogemann

Das Thema der Religionen hat in der bundesdeutschen Öffentlichkeit einen ambivalenten Stellenwert. Einerseits werden religiöse Werte als moralische Ressourcen der Gesellschaft gewürdigt, andererseits werden Ausdrücke religiösen Lebens kritisch auf jede Form von Fanatismus durchleuchtet. Ebenso ambivalent ist das Thema der Mission. Während UN-Missionen in der Öffentlichkeit als positive oder zumindest als wertneutrale Aktivitäten betrachtet werden, wird an religiöse Missionen die Frage gestellt, ob es sich dabei nicht grundsätzlich um Formen der Ignoranz, der Besserwisserei und der Manipulation handelt. Dabei kommt immer wieder der Verdacht ins Spiel, bei religiösen Missionen werde versucht, auf dem Hintergrund einer *hidden agenda* andere Menschen über den Tisch zu ziehen.

Wie steht es also um religiöse Missionen in den säkularisierten Gesellschaften Europas? Bevor ich mich dieser Frage unter besonderer Berücksichtigung der islamischen Missionen zuwenden werde, genauer gesagt dem „Ruf zum Islam“ (*da'wa*), um den aus dem christlichen Bereich stammenden lateinischen Begriff „Missio“, zu deutsch „Sendung“, zu vermeiden, will ich kurz die Frage streifen, was denn genauer unter „Säkularisierung“ zu verstehen sein könnte, denn der Titel dieses Vortrags spricht ja von den „säkularisierten Gesellschaften Europas“.<sup>1</sup> Man kann mit Gudrun Krämer drei Dimensionen des Phänomens „Säkularisierung“ unterscheiden:<sup>2</sup> Es kann sich dabei erstens um den „*Bedeutungsverlust von Religion* für die individuelle Weltdeutung und Lebensführung“ handeln. Die Bindekräfte von Religion lassen für das alltägliche Leben nach, und sie verlieren damit, vermittelt über die religiösen Individuen, auch für das öffentliche und politische Leben an Bedeutung. Diesem Bedeutungsverlust, der allgemein religions- und kulturwissenschaftlich zu untersuchen wäre, steht als zweite Dimension ein Begriff von Säkularisierung gegenüber, der die „*Zurückdrängung* oder [den] *Rückzug* von Religion in die Privatsphäre“ bezeichnet. Nach diesem Verständnis vollzieht sich nicht nur mehr oder weniger bewusst ein gesellschaftlicher Wandel, sondern es geht um aktives Handeln, sei es das Agieren, welches auf Zurückdrängung von Religion in die Privatsphäre zielt, sei es der aktive Rückzug der Religion

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu u.a. **Hans Joas; Klaus Wiegandt** (Hg.) (2007): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M.

<sup>2</sup> Zum Folgenden vgl. **Gudrun Krämer** (2007): Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, in: Hans Joas; Klaus Wiegandt (Hg.) (2007): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M., 172-193, hier: 178 f.

selbst aus dem Bereich von Öffentlichkeit und Politik. Als dritte Dimension kann man Säkularisierung verstehen als die „*institutionelle und konstitutionelle Trennung von Kirche und Staat*“, wobei natürlich sofort hinzugefügt werden muss, dass es eine Institution wie die christliche Kirche im Islam nicht gibt, weshalb dieser Begriff nur mittelbar auf den Islam anwendbar ist. Weiter formuliert geht es um die institutionelle und konstitutionelle Trennung von Staat (Legislative, Judikative, Exekutive) und Religion.

Was aus dieser Perspektive als Bereicherung für säkularisierte Gesellschaften Europas angesehen werden kann und was als Konfliktpotential zu deuten ist, ergibt sich aus der Wahl des Säkularisierungsbegriffes. Ich vertrete im Folgenden den Standpunkt, dass natürlich Konflikte vorprogrammiert sind, wenn der Ruf zum Islam die Trennung von Religion und Staat in Frage stellt, eine Trennung, wie sie in den Verfassungen der meisten europäischen Staaten ungeachtet ihrer Verschiedenheit zu den rechtlichen Standards gehört. Was an bereichernden Impulsen gegeben sein könnte, wird zu diskutieren sein. Ich werde auf diese Fragen zurückkommen, indem ich zunächst einige Aspekte zu christlichen Sendungsverständnissen anreißer, mich in einem zweiten Teil mit verschiedenen Modellen des Aufrufs zum Islam auseinandersetze, um dann in einem Schlussteil der Frage nachzugehen, in welchem Rahmen religiöse Missionen als Beitrag zu einer pluralistischen Gesellschaft gewürdigt werden können. Zunächst also einige kurze Bemerkungen zu verschiedenen Sendungsverständnissen aus christlicher Sicht.

## **I. Christliche Sendungsverständnisse**

Wie bereits erwähnt, bedeutet das lateinische Wort „*missio*“ übersetzt „Sendung“. Es geht nach dem Jesuswort „Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh. 20,21), darum, dass Christinnen und Christen verheißen ist, als „Salz der Erde“ und als „Licht der Welt“ zu wirken (Mt. 5). Im Blick auf den Inhalt dieser Sendung und die Art und Weise ihrer Durchführung haben sich jedoch im Laufe der Christentumsgeschichte ganz unterschiedliche Verständnisse herausgebildet. Während den einen der *Verkündigungsauftrag* im Mittelpunkt steht, der dazu führen soll, dass einzelne Menschen sich dem christlichen Glauben zuwenden und sich dann einer christlichen Gemeinde anschließen, haben andere, etwa die französischen Arbeiterpriester in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg den Weg der so genannten „missionarischen Präsenz“ gewählt. Sie wollten durch ihren *Lebensstil* ein glaubwürdiges Zeugnis ihres Glaubens ablegen, über den sie nur dann Auskunft zu geben gedachten, wenn sie danach gefragt würden. Man sieht, dass es im Blick auf die verbale Verkündigung zwei vollkommen unterschiedliche Ansätze sind, ein Ansatz verbaler Verkündigung und ein Ansatz

zeugnishaften Lebensstils, die jedoch beide darin übereinstimmen, dass sie auf die Bildung einer christlichen Gemeinde zielen. Andere Modelle sehen von Gemeindegründung und Gemeindeaufbau ab und sehen das Ziel der christlichen Sendung ganz in einem „Dasein-für-andere“, das heißt in einem Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und Bewahrung der Schöpfung. Dies wurde durch den hebräischen Begriff des Schalom, des Friedens und der Teilhabe der Menschen, umschrieben und mit dem wenig geglückten Begriff der „Schalomatisierung“ bezeichnet. Christliche Sendungsverständnisse oszillieren zwischen den Polen Verkündigung und Lebenszeugnis, Gemeindeaufbau und sozialdiakonischem Einsatz, individualistischen oder auch kollektiv ausgerichteten Ansätzen, zwischen Revitalisierung nach innen und Grenzüberschreitung nach außen.

Den meisten christlichen Sendungsverständnissen ist es jedoch gemeinsam, dass weniger die umgebende Gesellschaft *als solche* den Referenzrahmen des Handelns darstellt als vielmehr die christliche Gemeinde und Kirche, *über die vermittelt* ein Handeln zugunsten des gesellschaftlichen Ganzen begründet wird. Diese Sendung wird einesteils von Menschen der lokalen Ortsgemeinden wahrgenommen, und zwar in den üblichen Arbeitsformen des Gottesdienstes, des sozialdiakonischen Handelns, der Kampagnenarbeit, der Glaubenskurse usw. Andererseits wird das grenzüberschreitende Handeln durch Missionare bzw. heute ökumenische Mitarbeiter/innen wahrgenommen, die in anderen Kulturen ihren Dienst tun, indem sie entweder schon bestehenden christlichen Kirchen in diesen Ländern unterstützen oder aber neue Gemeinden zu gründen versuchen. Es handelt sich dabei im protestantischen Bereich weltweit derzeit (je nach statistischer Zählung) um etwa 150.000 Personen.<sup>3</sup>

Eine Rechristianisierung des säkularisierten Europa wird zwar von vielen Kirchen und Organisationen für wünschenswert gehalten, die demokratische und menschenrechtliche Verfassung dieser Länder mit ihrer säkularen Grundierung wird jedoch nicht in Frage gestellt. (Beispiel für den Versuch, der eigenen Konfession Vorrechte zu verschaffen: Russisch-orthodoxe Kirche.) Das verstärkte Einbringen christlicher Werte wird zwar gewünscht, nicht jedoch mit Vorstellungen einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung verbunden. In erster Linie geht es hier also um eine *Reaktion auf den ersten Säkularisierungsbegriff*, es geht darum, religiöse Identität zu stärken und *einem Bedeutungsverlust des christlichen Glaubens nach innen (in die Kirche hinein) und außen (für die Gesellschaft) entgegen zu wirken*.

---

<sup>3</sup> Weltweit gibt es im protestantischen Bereich schätzungsweise 3500 Missionsgesellschaften mit etwa 100.000 Auslands- und noch einmal etwa 100.000 Inlandsmissionaren. Große Zusammenschlüsse im us-amerikanischen Bereich sind etwa die Interdenominational Foreign Mission Association“ (sie vertritt ca. 44 Missionsorganisationen ohne kirchliche und ohne ökumenische Bindungen mit etwa 8500 Missionare) oder aber die „Evangelical Foreign Mission Association“ (sie vertritt ca. 60 Missionsorganisationen mit etwa 6000 Missionare). In den letzten Jahrzehnten haben sich etliche Missionsgesellschaften in Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas entstanden.

## II. Muslimische Verständnisse des Aufrufs zum Islam (da'wa)

Wendet man sich den muslimischen Perspektiven eines Rufs zum Islam zu, so wird man zunächst festhalten müssen, dass es organisierte Unternehmungen in dieser Richtung für lange Zeit nicht gegeben hat. Islamische Herrschaftsgebiete haben sich durch militärische Unternehmungen ausgebreitet. Zu einem permanenten Islamisierungsdruck ist es dann über Jahrhunderte dadurch gekommen, dass Nichtmuslime rechtlich schlechter gestellt waren (dhimmi-Status) als Muslime. Auf die Fragen der Zwangsbekehrungen will ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Es hat auf christlicher wie auf muslimischer Seite traurige Beispiele für diese Praxis gegeben. Dennoch wird man nicht sagen können, diese Religionen hätten sich hauptsächlich durch eine solche Praxis ausgebreitet.

Der Aufruf zum Islam war lange Zeit *nach innen* gerichtet ein Ruf zum „wahren“ Islam, das heißt zu einer aus Sicht einer bestimmten Richtung als verbindlich angesehenen Form des Islam. Insofern kann man sagen, er sei mit Revitalisierungs- und Reinigungsanstrengungen verbunden gewesen, in christlicher Terminologie würde man dann von einer Art „Innerer Mission“ sprechen. Auch heute noch bezieht sich die Masse der da'wa-Anstrengungen auf den innerislamischen Bereich, wobei verschiedene Islamverständnisse miteinander konkurrieren.

Der Islam wurde nach außen über Jahrhunderte von Händlern entlang der Handelswege verbreitet, andererseits durch Sufis, also muslimische Mystiker, die immer wieder von der herrschenden Orthodoxie verfolgt wurden und dann in Gebiete außerhalb der islamischen Reiche auswichen. Auf diese Weise wurden sie zu grenzüberschreitenden Akteuren der Ausbreitung des Islam. Ihre Nähe zur Volksreligiosität tat ein Übriges, um die Akzeptanz des Islam bei der nichtmuslimischen Bevölkerung zu erhöhen.

Wie dem auch sei: Im 20. Jahrhundert änderte sich die Situation für die Muslime grundsätzlich, da nun große Diasporagemeinden in nichtislamischen Gebieten entstanden.

### Der Ruf zum Islam

Was bedeutet da'wa, also der „Aufruf zum Islam“ oder in anderer Übersetzung: die „Einladung zum Islam“? In Europa leben derzeit ca. 15-20 Millionen Muslime, in vielen Gesellschaften als Minderheiten von 1-5 % der Bevölkerung. Die Herkunft der Muslime ist dabei von Land zu Land sehr unterschiedlich. Drei Länder zum Vergleich: Deutschland hat einen Anteil von Muslimen an der Gesamtgesellschaft der bei ca. 3,9 % liegt, wobei ca. 72% aus der Türkei stammen, Großbritannien hat einen Anteil von ca. 4,5 %, wobei ca. 70 % der Muslime aus Pakistan, Indien und Bangladesch stammen, in Frankreich liegt der Anteil bei ca.

8 % der Gesamtbevölkerung, wobei ca. 67 % aus den Maghrebstaaten Algerien, Marokko und Tunesien stammen.<sup>4</sup>

Wie wird von diesen Muslimen mit ihrem je eigenen ethnischen, kulturellen, theologischen und biographischen Gepräge die eigene Situation als Minorität in einem nichtmuslimischen Gesellschaftskontext gedeutet? Und was bedeutet das für den Aufruf zum Islam nach innen wie nach außen? Auf diese Frage eine Antwort zu geben, würde für jedes Land und jede muslimische Bevölkerungsgruppe, sowohl ethnisch wie milieuspezifisch, altersspezifisch usw. umfangreiche soziologische Studien erfordern. Hier eröffnet sich ein ebenso breites wie wichtiges Forschungsfeld der Zukunft.

Im Rahmen dieses Vortrages konzentriere ich mich demgegenüber auf einige *theologische Deutungsmuster* der Situation, wie sie von prominenten muslimischen Autoren vertreten werden und Einfluss auf viele Organisationen, Bewegungen und Gruppen ausüben. Allgemein bekannt sind sicherlich ältere Deutungsschemata, nach denen die Muslime im Hause des Islam leben (*dar al-islam*), während das nichtislamische Gebiet als *dar al-harb*, als Haus des Krieges gedeutet wurde. Später kam als dritte Kategorie das Haus des Vertrages (*dar as-suhl*) hinzu, also solche Gebiete, in denen es den Muslimen nicht verwehrt ist, ihren Glauben zu leben und ihren religiösen Pflichten nachzukommen. Solange dies möglich ist, haben nach islamischem Recht Muslime das jeweilige Recht des betreffenden Landes zu respektieren, wenn sie es auch nicht uneingeschränkt gutheißen müssen.

Ein wichtiger Denker im Bereich des europäischen Islam, Tariq Ramadan, der an der Universität Fribourg (Schweiz) Philosophie lehrt, hat die letztgenannte Kategorie durch den Begriff *dar ad-da'wa* (in seiner Diktion: Raum des Aufrufs zum Islam) ersetzt: Europa und alle Gebiete, die nicht mehrheitlich von Muslimen bewohnt werden, sind demnach das Haus des Aufrufs zum Islam.<sup>5</sup>

Was aber ist mit einem solchen Aufruf gemeint? Hier nun kommen - sowohl was den Inhalt als auch was die Form angeht - verschiedene Denkmodelle ins Spiel. Es war der Religionswissenschaftler *Jacques Waardenburg*, der darauf hingewiesen hat, dass man religiöse Phänomene nicht allein religionssoziologisch, religionspsychologisch usw. untersuchen sollte, sondern immer auch die Selbstdeutung der betreffenden Gruppen einzubeziehen habe. In der Selbstdeutung einer Gruppe aber haben theologische Lehren einen

---

<sup>4</sup> Zahlenmaterial entnommen aus: **Muslimen in Europa**. Die muslimische Bevölkerung in Europa und ihre konkrete Situation in Großbritannien, [www.Orientdienst.de/muslimen/muslimeneuropa.shtml](http://www.Orientdienst.de/muslimen/muslimeneuropa.shtml), Internetausdruck vom 25.06.07, 4 S.

<sup>5</sup> Zur Person vgl. „Tariq Ramadan“, unter [http://de.wikipedia.org/wiki/Tariq\\_Ramadan](http://de.wikipedia.org/wiki/Tariq_Ramadan), abgerufen am 25.06.07, 4 S.; Als Quelle vgl. **Tariq Ramadan** (2001): *Muslimsein in Europa: Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Aus dem Franz. Von Yusuf Kuhn. Mit einem Vorwort von Richard Friedli, hg. von der Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland e.V. – Medienreferat, Marburg.

bedeutenden Stellenwert. Das Handeln von Mitgliedern religiöser Gruppen, etwa junger Fundamentalisten, kann dann nicht mehr einlinig dadurch erklärt werden, dass man feststellt, sie seien gut ausgebildet, hätten aber keine Aussicht auf eine berufliche Anstellung usw. Neben solchen durchaus zutreffenden Feststellungen muss auch nach den theologischen Ansichten gefragt werden, um das Verhalten solcher Menschen deuten zu können.

Ich beginne mit einer auf den ersten Blick sehr einfachen Frage: Was eigentlich meint für bestimmte Muslime der Begriff „Islam“ bzw. „Muslim-Sein“, zu dem man dann aufrufen soll? Je nach dem, wie diese Frage beantwortet wird, kann man von einer Differenzierung zur umgebenden Gesellschaft ausgehen. Oder anders gesagt: Die theologische Selbstdeutung bietet einen Schlüssel zum Verständnis dessen, was bestimmte religiöse Individuen an einer sie umgebenden Gesellschaft anerkennen bzw. ablehnen. Ist also Islam für eine bestimmte Person oder Gruppe

(1.) auf die *Innerlichkeit der religiösen Erfahrung* begrenzt? Kann man dann von einem islamischen Ethos sprechen, das es zu leben und zu bezeugen gelte? Oder wird darunter

(2.) die *Einhaltung der religiösen Pflichten* verstanden. Und wenn ja, wie genau sind diese einzuhalten? Genügt es zum Beispiel, nur das Fasten im Monat Ramadan zu halten aber dem Pflichtgebet nur ab und zu nachzukommen? Für das Verständnis von Muslim-Sein im Sinne religiöser Erfahrung oder aber religiöser Observanzen stellen plurale Gesellschaften nur sehr begrenzte Reibungsflächen dar. Es handelt sich hier um eine Reaktion auf den ersten Säkularisierungsbegriff, nämlich um eine Reaktion auf den Bedeutungsverlust von Religion.

Doch fragen wir weiter: Ist Muslimsein von einer bestimmten Gruppe oder Organisation so verstanden, dass dies nur möglich ist, wenn

(3.) der *öffentliche Raum religiös – und also islamisch – geprägt ist*? Und wie weit würde dies gehen? Bis hin zu Kleidungsvorschriften und Sitzordnungen in öffentlichen Verkehrsmitteln? Dies wäre eine Reaktion auf den zweiten Begriff von Säkularisierung, nämlich der Versuch, Religion aus der Bedeutungsbegrenzung der Privatsphäre heraus und zurück in die Öffentlichkeit zu holen.

Wird Muslimsein darüber hinausgehend

(4.) an die *Geltung islamischen Rechts* gebunden? Und wenn ja, in welchem Umfang und in welcher Diktion? Oder versteht man schließlich

(5.) Islam als eine umfassende *Ideologie, die wirklich alle Bereiche von Staat und Gesellschaft zu bestimmen habe*? Die Optionen 4 und 5 stellen die Trennung von Religion und Staat ganz deutlich in Frage, wären also dem dritten Begriff von Säkularisierung zuzuordnen.

Man sieht: Je nach theologischem Selbstverständnis von Muslim-Sein ergeben sich im Blick auf das gesellschaftliche Umfeld andere Deutungs- und Handlungsmuster. Die Reichweite des religiösen Geltungsanspruches nimmt in den genannten Deutungsmustern mehr und mehr zu: Von der Innerlichkeit religiöser Erfahrung über den äußeren Ausdruck religiöser Pflichten zur Forderung nach einem öffentlichen Raum, der nach den Bestimmungen islamischer Ordnung geprägt sein soll bis hin zu den Fragen des materialen Rechts und schließlich des gesellschaftlich-politischen Gesamtsystems.

*Die unterschiedliche Reichweite dieser Geltungsansprüche findet sich wieder in verschiedenen Theorien des Aufrufs zum Islam.* Ich werde dies nun anhand einiger weniger Beispiele skizzenhaft mit vier Modellen erläutern und beginne mit der letztgenannten Option, einer allumfassenden islamischen Ideologie.

(Modell 1) Einflussreiche Autoren wie der Ägypter *Sayyid Qutb* (1966 von der ägyptischen Regierung hingerichtet), damals Vordenker der Muslimbruderschaft, oder aber der pakistanische Denker und Aktivist *Abu-l a-la Maududi* (gest. 1979) haben den Ruf zum Islam als ein *gestuftes Vorgehen* beschrieben. Im einzelnen sind diese Modelle zwar unterschiedlich ausgestaltet, sie orientieren sich jedoch an der Biographie des Propheten Muhammad und sehen die Phasen seines Wirkens als Phasen einer *über alle Zeiten hinweg unverändert gültigen da'wa-Strategie*: Nach einer Phase der Verkündigung, besonders im Kreise der Familie und der Freunde, müsse eine zweite Phase des öffentlichen Aufrufs zum Islam eintreten. Diese zweite Phase werde mit Sicherheit gesellschaftliche Anfeindungen hervorrufen, die es aber zu ertragen gelte, wie damals auch seitens der ersten Muslime, die den Druck der noch nicht zum Islam bekehrten Einwohner Mekkas hatten aushalten müssen. Danach werde eine Auswanderung aus dieser Gesellschaft der Unwissenheit und des Unglauben (*ğahiliyya*) folgen ebenso, wie Muhammad mit den ersten Muslimen von Mekka nach Medina auszog. Danach schließlich werde der Kampf für eine islamische Gesellschafts- und Staatsordnung einsetzen, entsprechend dem Kampf, den Muhammad von Medina aus gegen Mekka führte, um schließlich Mekka zu erobern und für den Islam zu gewinnen.

Diese Theorie hat, wie man leicht sieht, weit reichende Implikationen. Große Organisationen wie etwa die pakistanische *Gam'at-i Islami*, vertreten in mehr oder weniger starkem Maße diese Theorie. Was bedeutet dies für das Gebiet des säkularen Europa? Ich kann die Frage im Rahmen dieses Vortrages nur stellen und lediglich einige wenige Indizien angeben: Was bedeutet es beispielsweise, dass Schriften von Sayyid Qutb und auch von Maududi etwa durch die *Muslim Studentenvereinigung in Deutschland* (MSV) mit Sitz in Marburg in ihrem

Schriftenangebot geführt werden? Wird hier nicht nahe gelegt, sich aus der ungläubigen Gesellschaft der Bundesrepublik zurückzuziehen, also eine Parallelgesellschaft aufzubauen? Nach dem Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen ist die *Muslim Studentenvereinigung in Deutschland* (MSV) eine Nebenorganisation der *Islamischen Gemeinschaft in Deutschland e. V.* (IGD), die als Hauptrepräsentantin der Muslimbruderschaft in Deutschland angesehen wird. Die *Islamische Gemeinschaft in Deutschland e. V.* ist ihrerseits Gründungsmitglied der *Föderation islamischer Organisationen in Europa* (FIOE), die als Dachorganisation der Muslimbruderschaft für den europäischen Raum angesehen wird. Man sieht demnach sehr schnell die gedankliche Kontinuität, die durch die oben genannten Schriften hergestellt wird. Theorien von Qutb und Maududi sind darum auch nicht bloße Theorie, sondern sie haben – immer noch – praktische Auswirkungen, die es allerdings genauer zu erforschen gilt. An der *International Islamic University of Kuala Lumpur* beispielsweise sind vor einiger Zeit Pflichtkurse für alle Studierenden eingerichtet worden zum Thema „Abirrungen vom Islam“, um diesem ideologischen Islamverständnis der so genannten Qutbtisten zu begegnen.

(Modell 2) Andere da'wa-Theorien zielen eher ab auf das reinigende Wirken, zielen auf die korrekte Praxis der Pflichtenlehre und geben sich vordergründig als unpolitisch. Politische Agitation, so heißt es hier, sei der Einladung zum Islam abträglich. Ich werde auf diesen Ansatz hier nicht näher eingehen, will jedoch betonen, dass es auch für Vertreter dieses im Blick auf die Gesamtgesellschaft eher unpolitischen Modells nur auf die *Durchführungsmodalitäten* des Aufrufs zum Islam ankommt, dass es dessen ungeachtet eine islamische gesellschaftliche Ordnung geben soll, steht außer Frage. Zudem wird ein „reines Verständnis“ des Islam gegen andere muslimische Richtungen (etwa Sufiorden, Volksreligiosität usw.) in Anschlag gebracht, was innermuslimisch zu erheblichen Konflikten geführt hat und weiterhin auch führen wird. Fazit: Beide da'wa-Modelle richten sich in unterschiedlicher Intensität gegen den dritten Säkularisierungsbegriff, nämlich die strukturelle Trennung von Staat und Religion.

(Modell 3) Eine Reihe muslimischer Denker – wie der Ägypter *Mahmoud Zakzouk* oder der gebürtige Palästinenser *Isma'il al Faruqi* – versteht den Islam als eine Religion, die der Natur des Menschen entspricht (*dīn al fitra*). Das Argument lautet, dass Gott seine Schöpfung nach den Prinzipien der Rationalität erschaffen und von Anfang an dem Menschen eine Religion eingegeben habe, die von dieser Schöpfungsrationalität durchdrungen sei. Von Anbeginn der Welt habe Gott jedes Volk durch einen Propheten zur Praktizierung eben dieser rationalen Religion aufgerufen. Die wiederholte Verweigerung und Abirrung der Menschen habe Gott



veranlasst, durch den Propheten Muhammad diese ursprüngliche Religion wiederherzustellen. Deshalb wird Muhammad auch als das „Siegel der Propheten“ (Sure 33:40) bezeichnet.

Der Islam als „rationale“ Religion könne dem Menschen aufgrund der *Kongruenz* zu seiner menschlichen Schöpfungsrationalität in besonderer Weise einleuchten. Darüber hinaus jedoch wird der Islam auch als Motor menschheitlicher Entwicklung verstanden. Der Islam habe, so das geschichtstheologische Argument, die Errungenschaften der vorislamischen Kulturen in sich aufgenommen und weiterentwickelt. Der technische Vorsprung des Westens sei, hier wendet sich das Argument ins Apologetische, dadurch zustande gekommen, dass der Westen die Ideen und Konzepte aus der Islamischen Welt übernommen habe. Gleichzeitig aber fehle es dem Westen an ethischer Kraft, um mit diesen technischen Errungenschaften so umzugehen, dass Gesellschaft und Umwelt nicht gefährdet werden.

Im Blick auf diese Herausforderungen sei der rationale Dialog zwischen den Religionen und Kulturen unabdingbar. Muslimische Autoren sind dabei von der rationalen Überlegenheit des Islam zutiefst überzeugt. Sie räumen jedoch auch gewisse Lernprozesse ein, die allerdings eher für den instrumentell-technischen Bereich erwartet werden. Ein Verfasser bemerkt: „Alle religiösen Traditionen [...] kommen [...] von einer gemeinsamen Quelle her, der Religion Allahs.“<sup>6</sup> Die Islamisierung der Gesellschaft wird im Bildungssektor durch islamische Parallelinstitutionen und durch eine sog. „Islamisierung des Wissens“ erstrebt. Es geht um die Umarbeitung von Curricula, die Umarbeitung von Lehrmaterialien usw., um die Islamisierung des Medienbereiches und nicht zuletzt eine Islamisierung (und oft auch Arabisierung) der Sprache. Was das im Blick auf säkulare Gesellschaften bedeutet, wird später noch einmal zu bedenken sein, es wird jedoch schon hier deutlich, dass es um religiöse Geltungsansprüche für den Bereich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit geht. Hier steht die Umkehrung von Säkularisierung im Sinne des zweiten Begriffs der Säkularisierung in Rede.

(Modell 4) Es bleiben Theorien, die den Ruf zum Islam als einen Beitrag zu einer interreligiösen gesellschaftlichen Kooperation verstehen wollen. So hoffnungsvoll manche dieser Ansätze auch zu lesen sind: Es handelt sich dabei um erste Entwürfe, denen eine breitere Implementierung in islamischen Bildungssystemen erst noch folgen müsste. Der Islam wird von Autoren wie dem südafrikanischen sunnitischen Muslim Farid Esack oder dem Syrer Muhammad Shakhurur eher als ein Ethos gewertet, der zu einem moralischen Leben ver helfe. Der exklusive Wahrheitsanspruch islamischer Tradition wird hier geweitet in einen inklusiven Ansatz: Soweit andere Religionen in der Anerkennung des einen Gottes, in der Betonung von Frömmigkeit und auch von gerechter gesellschaftlicher Praxis (was das genau

---

<sup>6</sup> M. Shafiq (1996): Islamic Da'wah, 31.

heißt, müsste dann diskutiert werden) einstimmen können, eröffnen sich Felder der interreligiösen Kooperation.

Es wäre aus Sicht europäischer demokratischer Traditionen nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig, dass sich verschiedene islamische Bildungsträger offiziell zu solchen Ansätzen bekennen bzw. zumindest über solche Ansätze diskutieren würden. Dies ist meines Wissens bisher allerdings so gut wie gar nicht geschehen.

### **III. Islamische Mission in den säkularisierten Gesellschaften Europas: zwischen Bereicherung und Konflikt**

Ich komme auf das mir gestellte Thema zurück und schließe mit einigen allgemeinen Bemerkungen. Die Beurteilung, in wie weit islamische Missionen eine Bereicherung oder ein Konfliktpotential für säkulare Gesellschaften Europas darstellen, hängt nicht zuletzt von der Sichtweise ab.

Zunächst handelt es sich um das Phänomen, dass muslimische Immigranten in Europa, je nach Einwanderergeneration mit unterschiedlichen Akzenten, sich in ihrer gesellschaftlichen Umwelt orientieren und sich ihr gegenüber positionieren. Es bilden sich Formen heraus, die eigenen kulturellen und religiösen Traditionen und Werte aufrecht zu erhalten, sie neu zu formulieren und sich zwischen den Polen Gettoisierung einerseits und ein Assimilation andererseits zu verorten. Insofern zielen viele da'wa-Aktivitäten auf eine *innere Festigung der jeweils kultur- und milieuspezifischen, theologischen oder sonstigen muslimischen Identität*.

Diese Identität ist jedoch umstritten, so dass sich verschiedenste islamische da'wa-Akteure in einem *innerislamischen Konkurrenzverhältnis* zueinander befinden. Die Netzwerkstruktur vieler Organisationen oder Bewegungen ist ausgesprochen schwer zu durchschauen und es gibt viele Überlappungen. Auch die Einflussnahme von außen, sei es durch Gelder aus Saudi-Arabien, Pakistan, Libyen oder dem Iran, um nur einige wenige Länder zu nennen, die Einflussnahme durch Regierungen oder durch reiche Geschäftsleute, durch Organisationen oder Einzelpersonen, sind schwer durchschaubar.

Im Bereich der islamischen da'wa sind als internationale Akteure zu nennen etwa (a) staatlich kontrollierte Einrichtungen wie die libysche *Islamic Call Society* oder die wesentlich durch Saudi-Arabien bestimmte *Islamische Weltliga*, (b) große Bildungseinrichtungen wie die ägyptische *Al-Azhar-Universität*, die pakistanische *dawah-Academy* an der *International Islamic University of Islamabad* und andere, (c) große Bewegungen wie die vom indischen Subkontinent stammende *Tabligh-i Jamaat* oder große Organisationen wie die

*Muslimbruderschaft*. Sie alle sind bereits auf dem Feld religiöser Mobilisierung als Global Player von nicht zu unterschätzender Bedeutung. (d) Dazu kommt in vermehrtem Maße die da'wa von Kleingruppen und Einzelpersonen, die über das Internet laufen, ein Bereich, in dem es derzeit zu einer besonders starken Außenorientierung, namentlich da'wa unter Nichtmuslimen, und Pluralisierung der Islamverständnisse kommt.

Da'wa, der Aufruf zum Islam, geschieht heute allgemein zunächst innerhalb der muslimischen Gemeinden, wobei fast jede Tätigkeit als da'wa-Engagement gewertet werden kann, von der Erfüllung religiöser Pflichten als Zeugnis für die Umwelt über die Freitagspredigt bis hin zum Tag der offenen Moschee und öffentlichen Diskussionsforen. Da'wa geschieht über die Ausbildung von Emissären und Predigern, die durch die Vergabe von Stipendien an verschiedene Lehrorte geholt werden, so etwa bei den Islamischen Universitäten, bei der Al-Azhar-Universität und vielen anderen renommierten islamischen Bildungseinrichtungen. Da'wa geschieht durch Buchpublikationen und Buch- sowie Medienvertrieb, im Internet, über Stiftungen, über Gelder für den Bau von Schulen, von Bildungseinrichtungen, von Moscheezentren und vieles mehr. Da'wa geschieht zudem über islamische Nichtregierungsorganisationen in vielfältiger Weise, wobei der Aktionsradius sich über den innerislamischen Bereich in den letzten Jahrzehnten deutlich geweitet hat auf die da'wa unter Nichtmuslimen.

Es zeigt sich eine Vielzahl divergierender Ansätze, die sozialwissenschaftlich weiter zu untersuchen sind. Dass dabei auch theologische da'wa-Vorstellungen eine bedeutende Rolle spielen, hat dieser Vortrag nahe gelegt. Ich gehe noch einmal auf die Frage nach Konflikt und Bereicherung ein:

**Konflikte** treten besonders dort auf, wo die eigene islamische Identität auf Kosten anderer kultureller und religiöser Werte und Traditionen mit einem Ausschließlichkeitsanspruch in Anschlag gebracht wird. Dies gilt natürlich zunächst für religiöse und weltanschauliche Positionen ganz allgemein. Im Umfeld muslimischer Revitalisierung wird sich jedoch zeigen müssen, wie sie sich in Zukunft gegenüber gesamtgesellschaftlichen Tatbeständen und Ereignissen verhalten. Auch wird zu untersuchen sein, ob durch da'wa-Anstrengungen in bestimmten Gruppen und an bestimmten Orten ein innerislamischer Gruppendruck aufgebaut wird, der eine zu den Freiheitsrechten der Menschenrechtserklärung von 1948 und der Menschenrechtspakte von 1966 gegenläufige Tendenz erkennen lässt. Wenn etwa Vertreter anderer Islamauffassungen bedrängt werden oder ein Konformitätsdruck aufgebaut wird, der die negative Religionsfreiheit für einzelne Individuen innerhalb dieser Gruppen einschränkt.

Eine **Bereicherung** kann man demgegenüber dann erwarten, wenn die eigene kulturell-religiöse Identität so gestärkt wird, dass diese Stärkung es ermöglicht, sich selbstbewusst in den gesellschaftlichen Diskussions- und Gestaltungsprozess einzubringen, ohne andere Positionen abwerten zu müssen.

*Eine solche Bildung zu vermitteln, die einerseits die eigene Identität zu formulieren und zu stärken hilft, andererseits jedoch auch zur offenen und lernbereiten Begegnung mit anderen Positionen befähigt, ist ein anspruchsvolles Unternehmen. Die entscheidende Frage ist: Wo wird eine solche Bildung geleistet?*

*Es müssten gerade in den religiösen Bildungssystemen offiziell und nachprüfbar diejenigen Standards gelten, die seitens der säkularen Gesellschaften von allen ihren Bürgern einzufordern sind. In Großbritannien etwa sind bisher ca. 100 muslimische Schulen mit ca. 10.000 Schülern eingerichtet worden (bei derzeit ca. 300.000-400.000 muslimischen Kindern in Großbritannien). Was bedeutet dies für die Beschulung dieser Kinder, was bedeutet dies auch für die Unterrichte, die in Koranschulen und anderen Bildungseinrichtungen geleistet werden?*

Müssten nicht viel deutlicher als bisher diese Schulen und Bildungseinrichtungen sich zu denjenigen Werten und rechtlichen Standards bekennen, die für die Gesamtgesellschaft gelten? Ich nenne nur drei dieser Standards:

(1) Neutralität des Staates: Es geht zunächst um die *weltanschauliche Neutralität des Staates*, bzw. der staatlichen Institutionen, die eine „strenge Unparteilichkeit [des Staates] im Umgang mit den Religionsgemeinschaften“ sichert.<sup>7</sup> Zivilgesellschaftliches Engagement der Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgruppen ist möglich und erwünscht, solange es diese Standards – Neutralität des Staates und Verfassungstreue – respektiert.

(2) Übersetzung: Dies bedeutet für den öffentlichen Vernunftgebrauch innerhalb einer Gesellschaft mit pluralistischem Gepräge, dass zwar *religiöse Geltungsansprüche* seitens der Religionsgemeinschaften in den Diskurs eingebracht werden dürfen, dass sie jedoch *im politischen Diskurs in säkulare Begründungsmuster hinein zu übersetzen* sind. Religionsgemeinschaften müssen demnach willens und fähig sein, ihre Geltungsansprüche in säkulare Begründungsmuster hinein zu übersetzen oder übersetzen zu lassen. Politisches Handeln kann demnach nur auf solchen Rechtfertigungen basieren, die weltanschauungs- und religionsübergreifend *allen* Bürgern argumentativ zugänglich sind. Die Verweigerung einer solchen allgemeinverständlichen Rechtfertigung seitens einer Religionsgemeinschaft durch

---

<sup>7</sup> J. Habermas (2005): Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M., 129.

den Rekurs auf rein innerreligiöse und thetisch gesetzte Normen („Gott will es...“) ist daher nicht zulässig.

(3) Wechselseitige Begründungsschuld: Der Zusammenhalt einer plural verfassten Gesellschaft kann nach dieser Konzeption nur dadurch gesichert werden, dass die Bürger sich als gleichberechtigte Teilnehmer des politischen Prozesses verstehen, in dem sie sich gegenseitig Begründungen für Beiträge politischer Willensbildung schulden. Diese geschuldete Wechselseitigkeit ist eine wesentliche Voraussetzung für die dauerhafte Akzeptanz des demokratischen Gemeinwesens. Dies verlangt von den Bürgern allerdings auch, die von der jeweils anderen Seite vorgebrachten Begründungsmuster ernsthaft zu prüfen. Dies gilt für säkular eingestellte Bürger gegenüber religiös eingestellten Bürgern ebenso wie für verschiedene Religionsanhänger/innen zueinander. Geteilt werden muss in jedem Falle der Vorrang säkularer Begründungsmuster für das staatliche Handeln.

Um nicht missverstanden zu werden: Die Bereicherung durch religiöse Missionen kann durchaus in den moralischen Ressourcen bestehen, die in den Diskurs der Gesamtgesellschaft eingespeist werden. Die in diesen moralischen Ressourcen mit gesetzten Geltungsansprüche müssen sich jedoch der Diskussion aussetzen, sich befragen lassen und auf andere Geltungsansprüche diskursiv Bezug nehmen. Religiöse Missionen in Europa haben sich diesen Ansprüchen zu stellen. Für die islamischen *da'wa*-Anstrengungen wird es aus Sicht einer europäischen Tradition säkularer Gesellschaften darauf ankommen, dass diese sich über ihre Position in Bezug auf diese demokratischen Traditionen erklären.

### **Literaturauswahl**

- Dehn, Ulrich** (Hg.) (2005): Islam in Deutschland – quo vadis?, EZW-Texte 180, Berlin.
- Habermas, Jürgen** (2005): Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M.
- Harms, Florian** (2007): Cyperda<sup>c</sup>wa. Islamische Mission im Internet. Voraussetzungen, Analyse und Vergleich von *da<sup>c</sup>wa*-Sites im World Wide Web, Aachen.
- Joas, Hans; Wiegandt, Klaus** (Hg.) (2007): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M.
- Jonker, Gerdien** (2002): Eine Wellenlänge zu Gott: der >Verband der Islamischen Kulturzentren< in Europa, Bielefeldt.
- Klein-Hessling, Ruth; Nökel, Sigrid; Werner, Karin** (Hg.) (1999): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld.

- Klinkhammer, Gritt** (2001): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland, Marburg.
- Körner, Felix** (2004): Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam, Würzburg.
- Kraft, Sabine** (2002): Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten, Münster / Hamburg u.a. (Lit Verlag).
- Muslimen in Europa.** Die muslimische Bevölkerung in Europa und ihre konkrete Situation in Großbritannien, [www.Orientdienst.de/muslimen/muslimeneuropa.shtml](http://www.Orientdienst.de/muslimen/muslimeneuropa.shtml) , Internetausdruck vom 25.06.07, 4 S.
- Ramadan, Tariq** (2001): Muslimsein in Europa: Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext. Aus dem Franz. Von Yusuf Kuhn. Mit einem Vorwort von Richard Friedli, hg. von der Muslim Studenten Vereinigung in Deutschland e.V. – Medienreferat, Marburg.
- Reetz, Dietrich** (2007): Islamische Missionsbewegungen in Europa, Konferenz „Islam in Europa“, Diplomatische Akademie Wien, 23. März 2007, Redefassung im Entwurf, Internetausdruck vom 25. Juni 2007, 11 S.
- Schulze, Reinhard** (2002): Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München.
- Tiemann, Sophia** (2004): Die Integration islamischer Migranten in Deutschland und Frankreich – ein Situationsvergleich ausgewählter Bevölkerungsgruppen, Berlin.
- Wrogemann, Henning** (1997): Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart. Das Missionsverständnis deutschsprachiger protestantischer Dogmatiker im 20. Jahrhundert, Göttingen.
- Wrogemann, Henning** (2006): Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zu Begründung und Praxis des Aufrufes zum Islam (*da'wa*) im internationalen sunnitischen Diskurs, Frankfurt /M.