

Gudrun Krämer und Dan Diner

Kommentare und Diskussionsbeiträge zum Vortrag von Tariq Ramadan

Gudrun Krämer: Ich halte es für ganz entscheidend, dass sich Menschen – in diesem Fall Menschen muslimischen Glaubens – mit der von Tariq Ramadan gewünschten und geforderten Selbstverständlichkeit in erster Linie als Bürgerinnen und Bürger ihres Gemeinwesens wahrnehmen. Das lässt offen, in welcher Weise sie den Islam für sich geltend machen, und ob sie ihn vielleicht als ganz nebensächlich betrachten. Dann würden sie gar nicht unter dem Vorzeichen Muslim wahrgenommen und auch nicht unter diesem Vorzeichen politisch oder gesellschaftlich aktiv. Auch das ist vollkommen legitim, als eine mögliche Variante des Muslimseins unter vielen.

Tariq Ramadans Plädoyer, dass man sich als Muslim in die eigene nationale oder die europäische Gesellschaft einbringen soll, wirft natürlich die Frage auf, was das im Konkreten bedeutet. Gibt es einen spezifisch muslimischen Beitrag zur deutschen, schweizer oder britischen Gesellschaft – oder ist das einfach der Beitrag eines gläubigen, praktizierenden Menschen, der einer humanistisch verstandenen monotheistischen Religionstradition verpflichtet ist? Heißt es, dass man sich ebenso einbringt, wie dies ein katholischer oder protestantischer Christ, ein gläubiger Jude oder ein von humanistischen Werten beseelter Agnostiker oder Atheist tut?

In der Debatte über den Islam ist Leichtigkeit erforderlich

Die Selbstverständlichkeit, in erster Linie Bürger der Gesellschaft zu sein, ist mit Blick auf die Muslime im Moment noch schwach. Damit sie sich auf ganzer Breite durchsetzt, muss die Gesellschaft lernen, dem Islam mit einer gewissen Leichtigkeit gegenüberzutreten. Mein Eindruck ist, dass beim Thema Islam alles regelrecht erstarrt. Wenn es aber gelingen würde, all den schwierigen Fragen, die mit dem Thema zusammenhängen, nicht auszuweichen, sondern sie anzusprechen und dabei doch eine gewisse Leichtigkeit zu wahren, wäre schon viel gewonnen.

Wulff und Obama haben bemerkenswerterweise nicht gesagt, die Musliminnen und die Muslime gehörten zu unserer Gesellschaft, sondern der Islam gehöre zu ihr. Nun bin ich mir nicht ganz sicher, ob sie wirklich im Einzelnen darüber nachgedacht haben, was sie da sagen. Nimmt man die Aussage ernst, würde es heißen, dass auch bestimmte Institutionen, die von den meisten praktizierenden Muslimen mit dem Islam verbunden werden, zu unserer

Gesellschaft gehören. Dazu zählen Moscheen, Minarette, Friedhöfe und Gräber, aber auch das Kopftuch – nicht als etwas, das man als Muslima notwendigerweise tragen muss, wohl aber tragen können muss. Wenn das aber alles Teil dessen sein soll, was legitimerweise als Islam zur Gesellschaft gehört, wirft das sofort die Frage auf, wo die Grenzen liegen – und wer wo und wie darüber nachdenkt.

Susanne Stemmler: Man kann diesen Punkt vielleicht noch etwas zuspitzen. Tariq Ramadan hat in seinem Buch „Der Islam im Westen“ betont, dass die Auslegung des Islam durch die Ulama, ihre Interpretationen der Texte und Schriften, nicht mehr angemessen ist für die neuen urbanen Situationen in London, Paris oder Berlin. Dort ist die islamische Alltagskultur, die lokale Praxis, oft schon viel weiter. Meine Frage wäre demnach, wer eigentlich über den angemessenen Islam entscheidet? Im Prinzip stellt sich hier die Machtfrage: Wer hat die Deutungshoheit?

Dan Diner: Tariq Ramadan hat zwei wichtige Dinge fast beiläufig geäußert, die sowohl richtig sind, als auch eine stark polemische Note haben. Zum einen sagte er, es gehe nicht um Integration, und ich pflichte ihm bei. Zum anderen sagt er, es geht nicht um Dialog. Und auch hier pflichte ich ihm bei. Worum aber geht es dann? Ich glaube, wir haben es mit einem Prozess zu tun, der so sehr in die Tiefe, wie in die zeitliche Weite geht. In zeitlicher Dimension spricht Ramadan deshalb völlig zu Recht nicht von einer, zwei, drei oder vier Generationen. Es geht also um einen Prozess, der vieles in Frage stellt. Es handelt sich um weit mehr als die Frage nach diesem oder jenem Populisten, nämlich um eine Strukturfrage, die durch die muslimische Präsenz in Europa, im Westen, herausgefordert wird.

Ich will dies in Abwandlung einer ikonischen Formulierung von Carl Schmitt in einem Satz zum Ausdruck bringen, der auf den ersten Blick etwas enigmatisch klingt: Der Islam ist unsere eigene Frage als Gestalt. Diese Frage bringt zum Ausdruck, dass die grundlegenden Traditionen unseres europäischen, westlichen, will heißen: christlich-säkularen Selbstverständnisses zur Debatte stehen.

Wir gehen davon aus, dass die Begriffe, Institutionen und Werte, die wir seit den großen Umbrüchen des 16. und 17. Jahrhunderts pflegen und wertschätzen, anthropologisch selbstverständlich sind und damit universelle Realitäten darstellen. Aber vielleicht sind sie nicht so universell, wie wir glauben; vielleicht müssen sie sich noch als universell erweisen. Ich möchte jetzt nicht als Historiker auf das 19. Jahrhundert zurückgehen, um herauszustellen, welche gewaltigen geistesgeschichtlichen Erschütterungen die Judenemanzipation ausgelöst hat – und dies als eine Emanzipation einer in ihrer Zahl geringfügigen Bevölkerung. Denn es ging dabei im Kern auch um die Frage des christlichen Staates: In dem Augenblick, da die Gleichheit der Menschen jenseits der religiösen Zugehörigkeit verkündet wird, bedeutet dies auch eine Erschütterung im gesamten staatlichen und rechtlichen Gebäude des Gemeinwesens.

Schauen wir zurück: Unsere gesamte Staatstheorie, jedenfalls ihre Tradition, ist letztendlich christlich imprägniert. Zwar sicherlich säkularisiert, aber als eine Säkularisierung der christlichen Form. In einer der Grundschriften

unseres Selbstverständnisses, im „Leviathan“ des Thomas Hobbes, ist zwar davon die Rede, dass nicht die konfessionelle Wahrheit, sondern die staatliche Autorität die Grundlage des Rechtes zu sein habe; doch gleichzeitig heißt es dort allein 40 Mal, dass Jesus der Christus ist. Das bedeutet, alle Denominationen, also Religionszugehörigkeiten, mögen ihren Wahrheitsanspruch zurücknehmen für das Gesamte, für den Staat – aber doch stets auf der Grundlage des Christentums. Ich will damit zum Ausdruck bringen, dass wir zwar in einem Gemeinwesen mit einer politisch institutionalisierten Rechtskultur leben, aber diese ist letztendlich christlich säkularisiert imprägniert. Insofern ist die Präsenz von Muslimen – oder genauer: die Präsenz des Islam – eine fundamentale Herausforderung. Diese Präsenz stellt nämlich die Frage, inwieweit unsere Werte und Institutionen wirklich universell offen sind.

Religiöse Konflikt- und Bürgerkriegslinien

Wenn wir zurückschauen, erkennen wir auch die grundlegenden Bruch- und Konfliktlinien der westlichen Entwicklung. In Deutschland galt über Jahrhunderte ein offener, später ein untergründiger Konfessionalismus, eine Konfliktlinie zwischen Katholizismus und Protestantismus – und dies von der Alltagskultur über das Vereins- bis zum Parteienwesen. Schauen wir auf Frankreich: Die historische Scheidelinie zwischen dem Katholizismus, genauer: dem politischen Katholizismus, und dem Laizismus und damit dem Republikanismus, ist recht eigentlich eine die neuere französische politische Kultur durchziehende Bürgerkriegslinie. Untergründig wird sie – wenn auch verschoben – aufs Neue evoziert.

Bei der Präsenz des Islam in Europa geht es also nicht nur um Fragen der Integration, wiewohl diese sicherlich wichtig sind. Die eigentliche Frage indes reicht in jene erwähnte Tiefe und damit zeitlich auch in die Weite von der eingangs die Rede war; jedenfalls reicht sie weit über unsere biologische Lebensdauer hinaus, ist mithin mehr als politisch. Die Konfessionalisierung des Christentums und damit der Prozess, der die Religion verinnerlichen ließ und sie weitgehend dem Feld der Politik und damit der Öffentlichkeit entzog, war letztendlich ein Phänomen der Neutralisierung und Kind des konfessionellen Bürgerkrieges.

Bei „dem Islam“, wenn diese Verallgemeinerung einmal erlaubt ist, haben wir es dagegen nicht nur mit einer Konfession zu tun, sondern mit einem Gefüge von Rechtsprinzipien, Institutionen und im Prinzip alle Lebensbereiche durchdringenden Regulierungen. Was bedeutet es, wenn Menschen aus einer derartig die Transzendenz im Innerweltlichen und damit sakral durchdrungenen Kultur in unsere säkularisierte, aber irgendwie doch christlich säkularisierte Welt eintreten? Was bedeutet es für den Islam, wenn an ihn die ultimative Forderung gerichtet wird, er möge doch ebenfalls eine *confessio* unter anderen, vornehmlich christlichen Konfessionen werden? An dieser Stelle, so meine ich, verläuft die eigentliche Bruchlinie im gegenwärtigen Diskurs, auch wenn seine Tiefenwirkung noch nicht die ihr angemessenen

Begriffe hervorgebracht zu haben scheint. Und dass wir aus eben diesem Grund in einer intellektuell hochinteressanten Zeit leben, zumal wir gehalten sind, unseren gesamten, seit der frühen Neuzeit gewachsenen Werte-, Begriffs- und Institutionenkanon noch einmal Revue passieren zu lassen und dabei zu überprüfen, inwieweit jener Kanon wirklich universell bzw. universalisierungsfähig ist. Aus diesem Grunde ist der Islam unsere eigene Frage als Gestalt.

Gudrun Krämer: Diese Gegenüberstellung von säkularisierter und verinnerlichter Religion auf der einen, der europäischen Seite und von Musliminnen und Muslimen, die aus einer „sakral durchtränkten“ Gesellschaft kommen, halte ich für hoch problematisch, ja mehr noch: Ich halte sie für falsch. Das mag für manche Regionen stimmen, für andere stimmt es nicht. Natürlich haben wir in Westeuropa eine bestimmte Art der Säkularisierung durchlebt und damit eine bestimmte politische Erfahrung gemacht, die andere Weltregionen und -religionen nicht kennen. Aber Teile des Osmanischen Reiches waren, was Gesellschaft, Wirtschaft und Politik angeht, über Jahrhunderte nicht wesentlich religiöser geprägt als große Teile Westeuropas.

Die falsche Gegenüberstellung von säkularisiertem Christentum und sakralisiertem Islam

Worüber wir aber auf jeden Fall nachdenken müssen, ist etwas anderes, das auch oftmals angesprochen wurde: wie nämlich Religion in Deutschland wie auch in anderen westeuropäischen Ländern so stark Teil der politischen Rede, des politischen Arguments oder, modisch gesprochen: des politischen Diskurses werden konnte. Inzwischen ist ja manchmal schon von einer Übersättigung der öffentlichen Rede durch Religion die Rede.

In Westeuropa, jedenfalls in der Bundesrepublik, wird heute in erheblich größerem Maße als noch vor wenigen Jahren über Religion als politisches Phänomen und als Teil eigener Identität gesprochen. Deutlich wird dies etwa in der Diskussion über die Diskriminierung nichtmuslimischer Minderheiten in islamisch geprägten Ländern, die regelmäßig mit der Aufforderung einhergeht, wir müssten uns dem widersetzen. Damit wird Deutschland implizit als christliches Land dargestellt, das sich einer angeblich weltweiten Christenverfolgung entgegenstellen muss.

Dan Diner: Wenn ich von der Konfessionalisierung des Islam jedenfalls in unseren, europäischen Breiten spreche, dann vor allem, weil dies Menschen aus muslimischen Ländern im europäischen Kontext vor Herausforderungen und Erschwernisse stellt, die weit über die eher sozial konnotierten Fragen der Integration hinausgehen.

In den Vereinigten Staaten oder erst recht in Kanada sind ähnlich gelagerte Probleme weit weniger scharf. Die Vereinigten Staaten sind von ihrer Entstehung her *a priori* ein Gemeinwesen, in dem kirchliche Organisationen nicht diese herrschaftliche Bedeutung annahmen wie in Europa. In Amerika konnten alle Denominationen, alle Konfessionen, alle Religionen nach ihrem eige-

nen Gusto selig werden. Wenn es dort Probleme gab, dann waren es eher ethnische Probleme, die nur peripher mit Religion und Integration in Verbindung standen – und dies auch nur für eine Phase des Übergangs. Die Sklaverei und später die Segregation wiederum sind ein andernorts angesiedeltes Problem.

In Europa sind die Probleme der Zugehörigkeit indessen viel grundsätzlicher. Mehr noch: Für Muslime mag es übrigens bei weitem leichter sein, sich als Europäer zu empfinden denn als Deutsche oder Franzosen. Und dies vor allem deshalb, weil mit dem Europäischen ein Erwartungshorizont angesprochen wird, der in Zukunft seinerseits Zugehörigkeiten überwinden könnte, die mit der Akkumulation von Gedächtnis und Kultur, also Vergangenheit zusammenhängen. Ein Erwartungshorizont also, der seinerseits all das neutralisiert, was mit dem Nationalen einhergeht. In den nationalen Gemeinwesen zu einem neuen „Wir“ zu gelangen, wie es hier durchaus angemessen gefordert wird, ist daher ein ganz erhebliches Unternehmen. So ist etwa das deutsche kollektive „Wir“ auf ganz bestimmte historische Ereignisse bezogen, etwa auf den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust. Kann aber ein deutscher Staatsbürger muslimischen Glaubens und türkischer Herkunft sich mit einem derartigen „Wir“ identifizieren? Für ihn stellt sich vor einem solchen Hintergrund ein durchaus relevantes Problem der Zugehörigkeit; und dies noch vor der weitaus grundlegenden Frage der Religion bzw. der Konfession. Schließlich bezieht sich die gesamte Choreographie des Gedächtnisses in diesem Land wie auch in anderen europäischen Ländern auf Geschichte.

Das Problem gemeinsamen Gedenkens

Tariq Ramadan hat die französische Kolonialerfahrung angesprochen. Diese ist nur ein Beispiel dafür, warum wir auch mit dem gemeinsamen Gedenken und Erinnern Probleme haben.

Am 8. Mai 1945, das ist ubiquitär, hat Deutschland kapituliert. Doch an demselben Tag haben französische Sicherheitsstreitkräfte in Algerien, in Sétif, ein gewaltiges Massaker angerichtet. An was soll man sich am 8. Mai erinnern? Hier mögen sich Gedächtnisse als gegenläufig erweisen. Daraus folgt in einer globalisierten Welt ein gewaltiger Aushandlungsbedarf: Wie weit gehen Gemeinsamkeiten, was kann in einen gemeinsamen Kanon konvertiert werden?

Das aber ist nur Teil einer noch umfassenderen Entwicklung: Im Zuge der globalen Kultur der Beschleunigung gelangt der Westen – ohne dass man das nur gutheißen müsste – unter Umständen näher an das heran, was man als Menschheitskultur bezeichnen kann. Die Muslime, die bislang in einer Entschleunigungskultur lebten, werden nun mit den Folgen der westlichen Beschleunigungskultur konfrontiert. Was sich daraus ergibt, ist freilich offen.

Jedenfalls bin ich darauf gespannt, wie westlich-europäische Philosophen, Staatswissenschaftler und Juristen die Fragen beantworten: Was gehört nun angesichts einer solchen Entwicklung in die Sphäre des Intimen, des Privaten, und was gehört in die Sphäre des Öffentlichen? Was kann, was darf sichtbar sein, vor allem welche Anteile des Religiösen, und dies in einer gemeinsamen

Öffentlichkeit? Wie viel oder wie wenig verträgt eine solche gemeinsame Öffentlichkeit? Was ist zu neutralisieren, was lässt sich exponieren?

Das sind die eigentlichen Debatten, um die es geht. Viel weniger als um das Kopftuch als solches geht es um die Frage, wie der öffentliche Raum neu gestaltet wird. Dabei haben wir es nicht mit einem bloß aktuellen, zeitgeistigen Problem zu tun, sondern mit eben jener tiefen strukturellen Frage, die uns alle angeht – Muslime oder nicht.

Susanne Stemmler: An Stelle des „christlichen Abendlandes“ ist seit kurzem vom „christlich-jüdischen Abendland“ die Rede. Doch einen christlich-jüdischen Dialog hat es erst nach 1945 gegeben. Haben wir es hier also mit einer Kombination aus Philosemitismus und Islamophobie zu tun, die aus dem kollektiven Trauma der Deutschen resultiert? Oder was halten Sie von dieser Formel?

Dan Diner: Diese Kombination ist recht eigentlich eine neue Erfindung. Sie geht unmittelbar auf die Zeit nach 1945 zurück. Eigentlich ist es eine leere Hülse, mittels derer versucht worden war, nach den Massenverbrechen der Nazis Christen und Juden näher aneinander zu rücken, also Gemeinsamkeiten zu erfinden. Dabei waren die Juden in Europa historisch der signifikant Andere gewesen, an dem entlang sich die christlich durchdrungene Welt definierte. Jetzt aber sind die Muslime hier; die Juden treten dagegen in ihrer Bedeutung als sinngebende Projektionsfläche zurück. Aber die große Frage bleibt die des Grundsätzlichen: Ebenso wie der Islam sich den Tendenzen der Säkularisierung und Profanierung öffnen wird, so gilt es, den christlich imprägnierten Säkularismus unserer Breiten universell weiter zu öffnen.

Der innere und der äußere Fremde

Susanne Stemmler: Sehen Sie also tatsächlich eine Parallele zwischen Islamophobie und Antisemitismus? Eine Parallele, die bekanntlich auch von Wolfgang Benz, dem Leiter des Zentrums für Antisemitismusforschung gezogen wird, wofür er sehr viel Kritik geerntet hat.

Dan Diner: Der Antisemitismus – und der „Ismus“ im Namen belegt, dass es sich um ein Phänomen des 19. Jahrhunderts handelt – bezieht sich eigentlich auf den unsichtbaren Juden. Es handelt sich eher um ein Phänomen der Bebilderung des Abstrakten, der Rationalisierung des Unverstandenen der Moderne; und deshalb geht er mit Verschwörungstheorien der Welterklärung einher. Eigentlich sind sie sein Kern. Bei der verstockten Feindlichkeit Muslimen gegenüber geht es hingegen um einen sichtbaren Anderen. Diese Feindlichkeit ist, soweit dies heute überschaubar ist, keine weltanschauliche Feindschaft, die mit den Verwerfungen der Moderne einhergeht, sondern eine Form der übersteigerten Xenophobie. Meines Erachtens will man mit einer solchen Gleichsetzung die in beiden Fällen auch zur Geltung gelangenden Momente der Fremdenfeindlichkeit zum Ausdruck bringen. Dies ist aber nicht der Kern des Antisemitismus. Man könnte hier auch Unterschiede, wenn auch keine Wertungen, zwischen dem inneren und den äußeren Fremden feststel-

len. Schon der historischen Genauigkeit und der Wirkungsgeschichte halber, würde ich die beiden Phänomene eher auseinanderhalten wollen.

Gudrun Krämer: Wenn Sie gerade vom „inneren“ und vom „äußeren“ Fremden gesprochen haben, halten Sie die Muslime doch wieder draußen. Oder war das bloß ein Missverständnis?

Dan Diner: Damit will ich zum Ausdruck bringen, dass die jüdische Bevölkerung vornehmlich in Mitteleuropa ungefähr 1500 bis 2000 Jahre unter Christen gelebt und die Selbstdefinition der Christen mitbestimmt hat. Im Unterschied dazu besteht eine durchaus historisch verankerte christliche Feindlichkeit dem Islam als einem äußeren Feind gegenüber – von den Kreuzzügen über die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen bis zu den Türkenkriegen. Das ist eine Komponente, die eher als von außen kommend imaginiert wird. Sonst könnte man gar nicht verstehen, dass noch immer eine gewisse Xenophobie in Europa aufbricht, wenn es heute heißt, die Türken stünden zwar nicht *vor* Wien, befänden sich aber bereits *in* Berlin. Damit werden Bilder evoziert, die mit diesen vergangenen Dispositionen etwas zu tun haben. Deswegen die Unterscheidung zwischen „innen“ und „außen“.

Gudrun Krämer: Die Unterscheidung zwischen dem inneren jüdischen und dem äußeren muslimischen Feind verkennt meines Erachtens, dass die Wahrnehmung des Jüdischen gerade im 20. Jahrhundert häufig mit dem „Kaftan tragenden Ostjuden“ verbunden war, der gerade nicht in die westeuropäische Gesellschaft passen sollte. Die Parallele in der Feindschaft gegenüber Juden und Muslimen besteht, da stimme ich Ihnen zu, tatsächlich in Gestalt der Xenophobie und natürlich auch in der Essenzialisierung des Anderen, der in einer bestimmten Kultur und Tradition gewissermaßen gefangen und von Religion durchtränkt ist.

Bezogen auf die Frage, wie man heute über Geschichte spricht und wie man sich unterschiedlicher Ereignisse erinnert, die manchmal sogar auf denselben Tag fallen, haben wir das Problem bekanntlich schon mit dem mehrfach belegten 9. November. Hier wird es tatsächlich schwierig werden, eine Erinnerung an den Militarismus des 19. Jahrhunderts, den Ersten und den Zweiten Weltkrieg, aber auch den Kolonialismus und die Judenverfolgung zu schaffen, die offen für eine Republik ist, die sich in ihrer ethnischen und religiösen Zusammensetzung ständig verändert.

Dadurch entfällt aber jenes Element der Schuld, mit dem Nachfolgende sich quasi stellvertretend für ihre Vorfahren schuldig fühlen. Warum aber sollte jemand, dessen Vorfahren aus Algerien gekommen sind oder aus Mali oder aus Indonesien, eine im weitesten Sinne an die deutsche Staatsbürgerschaft geknüpfte Schuld empfinden?

Hier wird bei der Erinnerung die Abstraktion in den Vordergrund treten müssen, die auf das allgemeine Xenophobe, auf Rassismus und gegebenenfalls auf den Totalitarismus abhebt, während der Bezug auf die subjektive Schuld mehr und mehr entfällt. Die Verurteilung von Rassismus aber und die Erinnerung daran, wie er funktioniert, kann man in einer multireligiösen und multikulturellen deutschen, französischen oder niederländischen Öffentlichkeit sehr wohl schaffen und pflegen.