Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 66 (2012)

Heft: 3

Artikel: Vom gesellschaftlichen Engagement für den Islam zum islamischen Engagement für die Gesellschaft : Verschiebungen in Tariq Ramadans Plädoyer für eine ganzheitliche Moderne

Autor: Zemmin, Florian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-309777

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VOM GESELLSCHAFTLICHEN ENGAGEMENT FÜR DEN ISLAM ZUM ISLAMISCHEN ENGAGEMENT FÜR DIE GESELLSCHAFT – VERSCHIEBUNGEN IN TARIQ RAMADANS PLÄDOYER FÜR EINE GANZHEITLICHE MODERNE

Florian Zemmin, Universität Bern

Abstract *

Tariq Ramadan (born 1962) is not only a leading thinker of Islamic Reformism, but also the most prominent Muslim actor in the ongoing reconfiguration of secularity in Europe. As a guiding background, the introduction to this paper establishes that by now a public role for religion in secular societies is widely accepted, albeit attached to conditions (1). After an insight into the self-positioning of Ramadan, followed by a comprehensive overview of secondary literature (2), I argue for two – discernible rather than clear-cut – phases to be identified within his discourse over 16 years: Considering secular societies as devoid of values, Ramadan promotes a distinct Islamic alternative that grounds its (modern) principles (allegedly) in revelation only, and also includes specific norms of Islamic law (3). Later, the Islam to be realized consists almost exclusively of ethics – of which the basic values are shared by, and even to be established with, all members of society (4). Ramadan's continuous plea for a holistic modernity is elaborated on at the end of this paper (5).

1. Thema, zentrale Thesen und leitende Überlegungen

Tariq Ramadan wirkt sowohl als politischer Denker wie als muslimischer Theologe. Er ist unter anderem Dozent für Islamstudien in Oxford,[1] Präsident des

* Der vorliegende Aufsatz beruht in Ausschnitten auf meiner im Jahr 2006 an der Universität Bayreuth eingereichten Bachelorarbeit (ZEMMIN, 2006). Zu deren Weiterentwicklung regte mich Prof. Dr. Anke von Kügelgen an. Neben ihr sei für inhaltliche Hinweise auch Prof. Dr. Frank Peter und Prof. Dr. Reinhard Schulze recht herzlich gedankt. Mein Dank für ihr kritisches Gegenlesen und ihre hilfreichen Anmerkungen gilt Sonja Arnold, Johannes Stephan und Constantin Wagner sowie für stilistische Verbesserungen und die Korrektur formaler Fehler Dr. Monica Corrado. Die Durchsicht des eingereichten Typoskripts übernahm Esma Arnautović.

European Muslim Network in Brüssel[2] und Direktor des *Research Centre for Islamic Legislation and Ethics* in Qatar[3]. Seine Veröffentlichungen umfassen zahlreiche CDs, DVDs und Büchlein bei dem islamischen Verlag *Tawhid* in Lyon[4] sowie Bücher, die bei *Oxford University Press* erschienen sind. Hinzu kommen unzählige Vorträge, Konferenzteilnahmen und die fortlaufende Pflege seiner Homepage[5]. Die zentralen Themenkomplexe in diesem umtriebigen und thematisch breitgefächerten Engagement sind das Verhältnis von 'Islam zu säkularen/westlichen[6] Gesellschaften' sowie von 'Islam zu (westlicher) Moderne'. Ziel dieses Aufsatzes ist es, die diesbezüglichen Ansichten Ramadans anhand seiner Hauptwerke herauszuarbeiten.[7] Auf die Selbstverortung Ramadans sowie dessen Rezeption durch die Sekundärliteratur wird im Anschluss an diese Einleitung eingegangen (2. Teil). Zuvor seien der weitere Aufbau und die zentralen Thesen dieses Aufsatzes zusammengefasst.

Die grundlegenden, miteinander verwandten Absichten in Ramadans Publikationen können als gleichbleibend bezeichnet werden: Sie bestehen in der Darlegung, dass der (zu reformierende) Islam mit der Moderne sowie der Säkularität

---

1 <http://www.theology.ox.ac.uk/people/staff-list/dr-tariq-ramadan.html> (zuletzt abgerufen am 20.03.2012).

2 <http://www.euro-muslims.eu (zuletzt abgerufen am 20.03.2012).

3 Das Zentrum wurde mit der Absicht eröffnet, die Ramadans Buch *Radikale Reform* (RAMADAN, 2009) zugrundeliegenden Ideen praktisch auszuarbeiten. Die (noch wenig gefüllte) Homepage findet sich unter <http://cilecenter.org> (zuletzt abgerufen am 20.03.2012).

4 Für eine Liste dieser Veröffentlichungen siehe <http://www.islam-france.com/recherche.asp?type=0&fulltext=Ramadan+Tariq&go.x=0&go.y=0> (zuletzt abgerufen am 20.02.2012). Zu deren Verkaufszahlen siehe HAMEL, 2007: 196.

5 <http://www.tariqramadan.com> (zuletzt abgerufen am 20.02.2012).

6 Die Attribute 'europäisch' und 'westlich' gebraucht Ramadan weitgehend austauschbar, weshalb sie auch in der folgenden Darstellung nicht unterschieden sind.

7 Als Hauptwerke verstehe ich: RAMADAN, 1998a; 1998b; 2000; 2001; 2004; 2007; 2009; 2010a; 2010b. Sofern vorhanden, wird auf die deutsche Übersetzung verwiesen, ansonsten auf die englisch- bzw. französischsprachige Ausgabe. Auf zwei mögliche Einwände bezüglich der Quellenauswahl sei kurz eingegangen: (a) Aufgrund der spezifischeren Thematiken werden in den kleineren Beiträgen Ramadans einzelne Aspekte früher deutlich, die in den Hauptwerken untergeordnete Bedeutung haben. Auch weisen (b) die jüngeren Hauptwerke wohl ein anderes Zielpublikum auf. Anzunehmen ist aber, dass Ramadans Hauptwerke seine Sichtweise am umfassendsten spiegeln und seine Themensetzung weniger der Entscheidung für eine bestimmte Zielgruppe folgt, sondern eher der Leserkreis sich gemäss der gesetzten Themen konstituiert. Ramadans weitere Beiträge wären aufgrund ihres anderen Stils für ein dezidiert diskursanalytisches Interesse zweifelsohne von Relevanz, fügen dem Thema dieses Aufsatzes aber keine wesentlichen Aspekte hinzu.

'vereinbar' sei und dass Muslime und Musliminnen[8] westliche Gesellschaften als ihre Heimat betrachten und aktiv mitgestalten sollen. Im Verständnis und der Konzeption von Islam und säkularen Gesellschaften sind aber Verschiebungen auszumachen: Säkulare Gesellschaften (wie auch die westliche Moderne insgesamt) erachtete Ramadan lange Zeit als areligiös, gar wertfrei. Auch im Westen gelte es deshalb soweit als möglich ein *islamisches* Gesellschaftsideal zu verwirklichen. Dieses zeigt merkliche Anleihen bei modernen Demokratien, gründet aber vorgeblich allein auf den islamischen Schriftquellen und beinhaltet Vorschriften, die dem islamischen Recht entnommen werden. Diese Phase bezeichne ich als *gesellschaftliches Engagement für den Islam* (3. Teil).

In der Folge verzichtet Ramadan auf konkrete Einzelnormen und betont nahezu ausschliesslich abstrakte (islamische) Werte. Diese seien zudem universell und fänden sich auch in säkularen Gesellschaften. Wiewohl weiterhin aus dezidiert muslimischer Warte plädiert Ramadan nun für ein Engagement im Namen dieser gesellschaftlich geteilten Werte, für eine Ethik der Gesellschaft. Nicht nur kleidet er seine islamische Ethik in eine allgemeinverständliche Sprache; er universalisiert darüber hinaus auch ihre Herleitung. Diese Phase bezeichne ich als *islamisches Engagement für die Gesellschaft* (4. Teil).

Als durchgehende Absicht in beiden Phasen kann Ramadans *Plädoyer für eine ganzheitliche Moderne* identifiziert werden. Damit bezeichne ich die von ihm für alle gesellschaftlichen Bereiche angestrebte Verbindung von Glaube und Vernunft, von höheren Zwecken und blossen Mitteln (5. Teil).

Die Kennzeichnung des zuvor dargelegten Wandels als 'Verschiebungen' soll ausdrücken, dass es sich hierbei nicht um Brüche handelt. Zwar ist von den Daten der Veröffentlichungen her die Grenze der ersten Phase im Jahr 2004[9] zu setzen. Wir werden aber sehen, dass spätere Sichtweisen Ramadans teils bereits in früheren Werken angelegt sind. Das *gesellschaftliche Engagement für den Islam* und das *islamische Engagement für die Gesellschaft* sollten somit nicht als sich entgegenstehende Entwürfe verstanden werden, sondern vielmehr als *Möglichkeitsräume*, wie der Islam und die säkulare Gesellschaft sowie deren Verhältnis zueinander aus muslimischer Warte konzipiert werden können. Dass die Verschiebungen in Ramadans Konzeption parallel erfolgten, entspricht einer grundsätzlichen, hier vertretenen Annahme: Weder determiniert die Islamsicht

8 In der Tat betont Ramadan die bedeutende Rolle von Musliminnen für die anvisierten religiösen und gesellschaftlichen Reformen. Wo in der Folge aus Gründen der Lesbarkeit nur die männliche Form genannt ist, ist das weibliche Pendant mitzudenken.

9 Gemäss den Veröffentlichungsdaten der hier verwendeten Ausgaben.

die Gesellschaftssicht, noch umgekehrt. Vielmehr informieren sich beide Sichtweisen wechselseitig.

Als Deutungsrahmen und Verstehenshilfe für die Verschiebungen in den Sichtweisen Ramadans soll nun die aktuelle Neuverhandlung des (Selbst)verständnisses säkularer Gesellschaften festgehalten werden: Eine bedeutende Neufassung der Säkularität legte Charles Taylor vor. *A Secular Age* – so der Titel seines epochalen Werks[10] – sieht Taylor wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sich der kollektive, selbstverständliche Bezug des Gemeinwesens zu einer transzendenten Realität gelöst habe. Die Gesellschaft organisiere ihre Angelegenheiten nun in einem radikal säkularen, d.h. jetztzeitigen Diskurs innerhalb des *immanent frame*.[11] Als individuelle Option bleibe der Bezug auf die Transzendenz aber bestehen. Auch die Stimmen der gläubigen Bürger müssten im öffentlichen – und auch parlamentarischen – Diskurs gleichberechtigt gehört werden. Eine gemeinsame, allgemeinverständliche Sprache der Gesellschaft sei lediglich für Gesetze und offizielle Erlasse erforderlich.[12]

Die Forderung Taylors kann wohl als Haupteinwand von Vertretern des Kommunitarismus gegenüber dem politischen Liberalismus gelten, wie ihn John Rawls prägte. Dessen lange vertretenes Ziel einer *durchgehenden* Übersetzung religiöser Gründe in eine allgemeinverständliche Sprache[13] wird aber mittlerweile auch von Jürgen Habermas, der das Verständnis der säkularen Öffentlichkeit wie kein zweiter prägte, kritisiert[14]. Habermas erkennt nicht nur die religiöse *Herkunft* der moralischen Grundlagen eines liberalen Staates an,[15] sondern auch die *fortlaufende*[16] Bedeutung von religiösen Beiträgen als "wichtige Ressourcen der Sinnstiftung"[17]. In eine allgemein zugängliche Sprache müssten partikulare Beiträge lediglich – dies aber zwangsläufig – übersetzt werden, um Berücksich-

10 TAYLOR, 2007. Für eine umfassende Diskussion dieses Werks siehe KOENIG, 2011.

11 TAYLOR, 2007: 15f., 539–556; prägnant zuvor: TAYLOR, 1993: 235.

12 TAYLOR, 2011: 50.

13 So noch RAWLS, 1997: 783.

14 HABERMAS, 2005b: bes. 130–134.

15 HABERMAS, 2001: 22f.

16 Martin Endreß ist der Ansicht, dass Habermas die Bedeutung religiöser Sinnstiftung weiterhin nur als vorübergehend erachtet und sich letztlich eine "vollständige Einverleibung des 'semantischen Potentials' der religiösen Sprache in den Horizont säkularer Ausdruckskapazitäten" erhofft (ENDREß, 2011: 131). Thomas Philipp zeigt jedoch, dass sich Habermas' Konzeption von Religion und säkularer Gesellschaft diesbezüglich seit den 1980ern entschieden weiterentwickelte (PHILIPP, 2009).

17 HABERMAS, 2001: 22; HABERMAS, 2005a: 11.

tigung in staatlichen Institutionen zu finden.[18] An dieser lohnenswerten Übersetzungsleistung[19] hätten sich religiöse und säkulare Bürger gleichermassen zu beteiligen.[20] Aufgrund des "Fortbestehen[s] religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung" kennzeichnet Habermas die moderne Gegenwartsgesellschaft als "postsäkular".[21] Wie seine Betonung der "sich fortwährend säkularisierenden Umgebung" andeutet, kann damit kaum die Verkündung des Endes der Säkularität gemeint sein. Plausibel erscheint dagegen, dass der Begriff 'postsäkular' helfen soll, "die säkulare Engstirnigkeit zu überwinden, von der auch Habermas' Denken lange Zeit infiziert war."[22]

Zur Überwindung dieser 'Engstirnigkeit', also der Geringschätzung der Bedeutung von Religion in säkularen Gesellschaften, haben die vorgestellten Analysen entscheidende Impulse geliefert. Charles Taylor, der zumindest über einen persönlichen Glaubenshintergrund verfügt,[23] ist sich mit Jürgen Habermas, seinerseits nahezu ein Prototyp des säkularen Intellektuellen,[24] im Grunde einig, dass auf staatlicher Ebene[25] eine allen Bürgern verständliche Sprache zu gebrauchen sei. Im öffentlichen Raum sei aber die Pluralität der Stimmen zu wahren und seien religiöse Beiträge in der Aushandlung gesellschaftlicher Themen und Ziele zu begrüssen.[26] Wir werden sehen, dass Tariq Ramadan seinen islamischen

18 HABERMAS, 2005b: 133f., 136. Für Habermas hat die Übersetzung von Beiträgen somit in der Öffentlichkeit zu erfolgen, während sie nach Ansicht Taylors auch noch im Parlament stattfinden kann. Zwischen *erwünschter* und *notwendiger* Übersetzung unterscheidet etwa GREENAWALT, 2008: 53, 63f.

19 Für die der Übersetzung lohnende Leistung religiöser Beiträge: HABERMAS, 2005b: 137.

20 Erstmals die einseitige Anforderung an religiöse Beiträge hinterfragend: HABERMAS, 2001: 21; eindeutiger dann: HABERMAS / RATZINGER, 2005: 36; HABERMAS, 2005b: 145f., 150.

21 HABERMAS, 2001: 13; nahezu identisch: HABERMAS / RATZINGER, 2005: 28.

22 PHILIPP, 2009: 57. S.a. ebd.: 64f. und vgl. JOAS, 2004: 123ff.; KAUL, 2010: 507. Als Gründe für diese 'Engstirnigkeit' wird neben historisch begründbaren Ängsten vor der Dominanz einer Religion etwa die Gleichsetzung von Religion allein mit (protestantisch-)innerlicher Frömmigkeit genannt; so von DELLWING, 2007: 142. Ob es sich bei der Verweisung der Religion ins Private darüber hinaus um ein "bürgerliche und patriarchale Interessen widerspiegelnde[s] soziale[s] Konstrukt" handelte (GABRIEL, 2003: 22), sei dahingestellt.

23 Für die Explizierung des katholischen Hintergrunds Taylors siehe TAYLOR, 1999: bes. 13.

24 Zwar verortet Bischof Wolfgang Huber Habermas in der protestantischen Tradition und bezeichnet ihn als "überhaupt nicht religiös unmusikalisch" (HUBER, 2008: 133). Im gleichen Band betont Habermas aber, dass er "alt, aber nicht fromm geworden" sei (HABERMAS, 2008: 185).

25 Für einen Unterschied zwischen Habermas und Taylor s. Anm. 18.

26 Das gilt freilich für *alle* partikularen Beiträge. Dass letztlich die Diversität der Gesellschaft das zentrale Thema und die Religion kein Spezialfall sei, betont Charles Taylor auch in

Beitrag zunehmend so gestaltet und formuliert, dass er für den gesamtgesellschaftlichen Diskurs anschlussfähig und auch nicht-religiösen Bürgern verständlich ist.

2. Tariq Ramadan – Selbstverortung und Rezeption

Sowohl für die Selbstverortung als auch für die Wahrnehmung und Einordnung Tariq Ramadans war lange dessen familiärer Hintergrund zentral: Ramadan wurde 1962 in Genf als Sohn von Said Ramadan,[27] dem Schwiegersohn Ḥasan al-Bannās geboren. al-Bannā begründete Ende der 1920er Jahre in Ägypten mit der Muslimbruderschaft die einflussreichste moderne islamische Bewegung.[28] Die Bedeutung dieses geistigen Erbes in der eigenen Familie betonte Tariq Ramadan in früheren Veröffentlichungen recht deutlich.[29] Auch seine Dissertation im Fach Islamwissenschaften – Ramadan studierte zuvor französische Literatur und Philosophie – widmete er Ḥasan al-Bannā, den er in der Tradition der Reform-Salafīya verortet.[30] Zentrales Merkmal der Reformer sei, dass sie zu den islamischen Quellen zurückkehren um von diesen mittels Vernunftgebrauch Antworten auf gegenwärtige Fragen abzuleiten. Durch eine zeitgemässe Ausgestaltung islamischer Prinzipien könne die islamische Identität auch in neuen Kontexten bewahrt werden.

Dieser Denkrichtung ordnet sich Ramadan auch selbst zu. Er grenzt sie von fünf weiteren islamischen Strömungen ab, wobei ihm als Kriterium der Unterteilung die jeweilige Bedeutung der Vernunft sowie der islamischen Quellen gilt. Die diesbezüglich nahezu identische Darstellung findet sich in *Muslimsein in Europa* (Original 1999), das wie zuvor *Les musulmans dans la laïcité* und *Der Islam und der Westen* in muslimischen Verlagen erschien, und in *Western Muslims and the Future of Islam* (Original 2002), das wie alle späteren Werke

---

Richtung Habermas (TAYLOR, 2011: 36f., 49f.). Für die Replik Habermas' und die Diskussion beider siehe HABERMAS / TAYLOR, 2011.

27 Für dessen Stellung in der Muslimbruderschaft siehe MARÉCHAL, 2008: 135ff., 176.

28 Für eine Biographie al-Bannās siehe KRÄMER, 2010; für die Entwicklung der Muslimbrüder bis zum Tod al-Bannās 1949 siehe MITCHELL, 1969; LIA, 2010.

29 Besonders prägnant RAMADAN / GRESH, 2000: 22f.; RAMADAN, 2000: 16–23.

30 Explizit benennt Ramadan dieses Ziel, das sich als roter Faden durch seine Dissertation zieht, in RAMADAN, 1998a: 23. Zu den Vorgängen rund um die Ablehnung und schliessliche Annahme der Dissertation Ramadans siehe HAMEL, 2007: 215–219.

Ramadans in renommierten nicht-muslimischen Verlagen veröffentlicht wurde.[31] Die rein "rationalistischen" oder "liberalen" Reformer kritisierte er dabei überaus deutlich und teils polemisch – vorwiegend als Produkte des Westens, dessen Vorstellungen sie sich anpassen würden.[32] Für literalistische Positionen zeigte er hingegen *ansatzweise* Verständnis,[33] auch wenn er sie zu *keinem* Zeitpunkt teilte[34]. Mittlerweile werden letztere von ihm offen kritisiert, so in seinem Buch *Radikale Reform* (Original 2008).[35] Zudem bezeichnet sich Ramadan zwar weiterhin als dem "reformist trend" zugehörig,[36] meidet aber den Begriff '*salafi*', den er tendenziell für literalistische, antiwestliche Positionen reserviert.[37] Seine gewandelte Selbstpositionierung und zunehmende Unabhängigkeit als Denker schlägt sich auch in der Wahrnehmung durch die Sekundärliteratur nieder.[38]

Als Teil der Rezeption Ramadans ist zunächst auf einige polemische bis feindselige Stellungnahmen zu verweisen, welchen eine allgemeine, diffuse Islamangst als Hintergrund unterstellt werden darf.[39] Derlei Veröffentlichungen sind heute kaum mehr zu finden;[40] gehaltvoll waren sie ohnehin nie. Das trifft auch auf den einst prominenten Vorwurf zu, Ramadan führe einen 'Doppeldiskurs'.[41]

31 RAMADAN, 2001: 292–304; nahezu identisch RAMADAN, 2004: 24–29.

32 RAMADAN, 1998a: 19ff.; 2001: 300, Anm. 233; 2004: 27ff., 233, Anm. 39, 40.

33 So sei die Position, Musik grundsätzlich zu verbieten zu "achten" (RAMADAN, 2001: 254).

34 Vollends gesichert ist dies bezüglich der für diese Studie herangezogenen Schriften. Es finden sich aber auch keine Hinweise, dass Ramadan an anderer Stelle literalistische Sichtweisen teilte. Siehe dazu den zurückgewiesenen Vorwurf des 'Doppeldiskurses'.

35 So entspreche ein Musikverbot "nicht den Lehren des Islam" (RAMADAN, 2009: 257).

36 RAMADAN, 2010b: 2.

37 RAMADAN, 2009: 27f., 224, 240; 2010b: 48f. Für die Distanzierung europäischer Muslimbrüder vom Salafismus wahhabitischer Prägung siehe MARÉCHAL, 2008: 6, 303.

38 Die folgende Übersicht kann für die deutsch-, englisch- und französischsprachige Rezeption als weitgehend umfassend gelten. Nicht berücksichtigt wurden Buchrezensionen, kürzere Zeitungsartikel und Interviews.

39 Damit gemeint sind: LÉGER, 2003; AYOUB, 2004; FAVROT, 2004; LANDAU, 2005.

40 Eine Ausnahme (fussend auf der Annahme eines tiefen Gegensatzes zwischen Islam und christlichem Abendland) bildet MEYER-SCHUBERT, 2010.

41 Der Vorwurf lautet, Tariq Ramadan offenbare seine wahren (furchterregend ausgemalten) Ziele nur einem muslimischen Publikum. Ausführlich ausgebreitet wurde diese Unterstellung von Caroline Fourest (FOUREST, 2004). Die Polemik Fourests wurde in einer koptischen Wochenzeitschrift in Ägypten aufgegriffen. Die dortigen Artikel fasst DANKOWITZ, 2006 zusammen. Für eine Widerlegung dieses Vorwurfs siehe ZEMMIN, 2006: 8–11. Es existiert sogar ein ganzes (ebenfalls polemisches) Büchlein zu Fourest und *ihren* Ansichten und Absichten (KHIARI, 2011).

Ein weniger von Vorurteilen geleitetes Interesse an der Person Ramadan und seinem Programm findet sich in den journalistischen Beiträgen Ian Burumas, Paul Bermans, Ian Hamels und Nina zu Fürstenbergs.[42] Mit einem fachwissenschaftlichen Hintergrund, aber in diesem Fall merklich voreingenommen, diagnostizierte Ralph Ghadban "die Islamisierung Europas" als Ziel Tariq Ramadans.[43] Ghadban folgerte dabei vorschnell von einzelnen Parallelen im Denken Ramadans und der – zudem selbst engführend wahrgenommenen – Muslimbrüder auf dessen übergeordnete Absichten.

Solche Parallelen sind hauptsächlich in den frühen Veröffentlichungen Ramadans offenkundig. Es gilt hier jedoch, die Bandbreite der Muslimbrüder und vor allem die kreative Weiterentwicklung der von Ḥasan al-Bannā formulierten Gedanken zu sehen. Diese können aufgrund ihrer Strahlkraft nicht einmal mehr als exklusiv für die Muslimbrüder gelten. Felice Dassetto erwähnte bereits 1996, dass Tariq Ramadan an das Engagement der ägyptischen Muslimbrüder anknüpfe, aber einen eigenständigen europäischen Weg suche.[44] Auch Franck Frégosi betonte mit Bezug auf Ramadans Dissertation dessen "intellektuelle Abstammung" von den Muslimbrüdern, deren Gedanken er aber selektiv rezipiere.[45] Überzeugend war Brigitte Maréchals Analyse von 2008: Sie verortete Ramadan aufgrund der Fokussierung auf Ḥasan al-Bannā und die ihm vorausgehenden Reformer (statt nachfolgenden Denker der Muslimbruderschaft) sowie der fortlaufenden Weiterentwicklung des geistigen Erbes, das ihm (auch) in der eigenen Familie begegnete, am Rand des weiten und heterogenen Kreises euro-

42 Ian Buruma kommt in einer ersten Annäherung an Ziele und Positionen Ramadans zu dem Schluss, dass sich ein kritischer Dialog mit ihm lohne (BURUMA, 2007a, dt.: BURUMA, 2007b). Paul Berman setzt die Umstrittenheit Ramadans in den Kontext der allgemeinen kritischen Wahrnehmung des Islam und stellt Überlegungen zu Parallelen im Denken al-Bannās, Ramadans und Sayyid Quṭbs, dem 1966 hingerichteten Vordenker der Muslimbrüder, an (BERMAN, 2007). Ian Hamel geht in seiner umfassenden Spurensuche nach 'dem wahren' Ramadan dessen Vergangenheit und Kontakten nach, lässt aber auch thematische Überlegungen einfliessen (HAMEL, 2007). Hamels Fazit ist, dass es zwar keinen Anlass gebe, Ramadan zu hassen, wohl aber ausreichend Gründe, ihn nicht zu mögen (ebd.: 22). Nina zu Fürstenberg sympathisiert trotz mancher kritischer Rückfragen im Wesentlichen mit dem Programm Ramadans – was auch daran liegt, dass sie dieses, Ramadans Selbstdarstellung folgend, als bahnbrechende Alternative zu einem vermeintlich dominanten traditionalistischen Islam sieht (FÜRSTENBERG, 2008).

43 GHADBAN, 2006.

44 DASSETTO, 1996: 225.

45 FRÉGOSI, 1999: 125, 129–136. In diesem Sinne äusserte sich knapp auch Khadija Mohsen-Finan (MOHSEN-FINAN, 2002b: 212).

päischer Muslime, die vom Gedankengut der Muslimbrüder beeinflusst sind.[46] Mittlerweile hat Ramadan sich noch stärker vom Kern dieses Gedankenguts entfernt. Dass er sich deutlich gegen die Gedanken der Muslimbrüder stelle, wie Andrew March meint,[47] ist aber eine Überbetonung.

Unabhängig vom geistigen Erbe der Muslimbrüder versuchten Ludwig Ammann und Johannes Twardella in knappen Zusammenfassungen die grundlegenden Positionen Ramadans einzuordnen.[48] Soziologische Einordnungsversuche erkannten in Tariq Ramadan einen neuen Typus religiöser Autorität in Europa:[49] Zu seiner Anerkennung unter Muslimen trage sein Familienhintergrund bei, wenn er statt traditioneller Gelehrsamkeit auch die Kenntnis des europäischen Kontextes betone.[50] Seine eigene Vertrautheit mit diesem unterscheide ihn von den meisten Imamen, die vorwiegend aus nicht-europäischen Ländern stammen würden. Das könne er auch wegen seiner perfekten Beherrschung des Französischen und Englischen glaubhaft vermitteln. Gepaart mit seinem rhetorischen Talent und persönlichen Charisma fungiere Ramadan als orientierungsstiftende "Vaterfigur",[51] wobei sowohl junge Muslime aus ärmeren Vorstadtvierteln[52] als auch die innerstädtische Mittelschicht[53] als sein vorwiegendes Publikum ausgemacht wurden. Ob sich das muslimische Publikum Ramadans mit den zwischenzeitlichen Verschiebungen in seinem Diskurs – die genannten Arbeiten reichen mindestens fünf Jahre zurück – wandelte, muss hier offen bleiben.

46 MARÉCHAL, 2008: bes. 161–167, 297.

47 MARCH, 2010: 268; 2011a: 187, 189. Gleiches gilt für die Aussage, Ramadan habe "no association whatsoever" mit den Muslimbrüdern (BAUM, 2009: 51).

48 Ludwig Ammann kennzeichnete Ramadans Programm als "konservative Reform" (AMMANN, 2006). Johannes Twardella näherte sich den beiden deutschsprachigen Hauptwerken Ramadans mit der Leitfrage, ob Ramadan ein Reformer oder ein Fundamentalist sei (TWARDELLA, 2006a; 2006b).

49 FRÉGOSI, 1999: 125–128; 2000: 207, 218; 2004: 140f.; BOUZAR, 2001; MOHSEN-FINAN, 2002a, 2002b; GEISSER, 2007: 12–18. Wo sich bei den nachfolgend genannten Punkten keine Belegstelle findet, besteht in der Literatur Einigkeit.

50 Frank Peter bemerkte, dass Ramadan damit letztlich sein eigenes "religiöses Kapital" abwerte (PETER, 2006: 722f.). Tatsächlich betont Ramadan weiterhin einerseits die Bedeutung von Laien für die anvisierte Reform (RAMADAN, 2009: 14, 348), nennt andererseits aber nur von Experten zu erfüllende Bedingungen (ebd.: 36).

51 MOHSEN-FINAN, 2002a: 136; TIETZE, 2008: 313.

52 BOUZAR, 2001: bes. 171.

53 DASSETTO, 1996; MOHSEN-FINAN, 2002a: 139.

Die Forschung setzte sich jedenfalls zunehmend mit spezifischen inhaltlichen Aspekten von Ramadans Diskurs auseinander. Wie dieser im Kontext des französischen Laizismus religiöse und politische Identität zueinander ins Verhältnis setzt, kommentierte Reinhard Schulze.[54] Speziell auf Ramadans Sicht der Säkularität ging, ebenfalls knapp, Göran Larsson ein.[55] Mit der von Ramadan reklamierten Vereinbarkeit seines Islamverständnisses und säkularer Gesellschaften setzte sich Mariella Ourghi auseinander.[56] Welches Integrationsverständnis den Sichtweisen Ramadans zugrundeliegt, erörtete Florian Remien.[57] Hansjörg Schmid befasste sich mit Ramadans Haltung zur (westlich geprägten) Globalisierung.[58] Gregory Baum, wie Schmid katholischer Theologe, betonte umfassende Gemeinsamkeiten zwischen dem theologischen Programm und der Sozialethik Ramadans mit der katholischen Reformtheologie.[59] Einen gänzlich anderen Aspekt griff sich Volker Kaul heraus, der einen knappen Vergleich von Ramadans Verhältnisbestimmung von Religion und Politik mit den – ungleich systematischeren – Entwürfen Jürgen Habermas' und Michael Walzers vornahm.[60] Als 'Vergleichspartner' Ramadans in dieser Frage eher geeignet scheint der

54 SCHULZE, 2001: 99f.

55 Larsson vergleicht die Sichtweise Ramadans mit der Yūsuf al-Qaraḍāwīs und kommt zu dem Schluss, dass beide die Allumfassendheit des Islams betonen, Ramadan aufgrund seines europäischen Bezugsfelds aber stärker die individuelle Wahlfreiheit der Muslime hervorhebe (LARSSON, 2010).

56 Ourghi fokussiert dabei auf Ramadans Verständnis von Scharia und Dschihad einerseits, und auf seine Betonung der Möglichkeit muslimischen Lebens in westlichen Gesellschaften andererseits. Sie kommt zum Schluss, dass Ramadans Sichtweisen trotz mancher Ambiguitäten mit säkularen Prinzipien vereinbar seien (OURGHI, 2010).

57 Remien vergleicht Ramadans Vorstellungen mit denen Yūsuf al-Qaraḍāwīs und Charles Taylors. Er legt vor allem dar, auf welcher Grundlage Ramadan "Muslimsein und Bürgersein" (REMIEN, 2007: 10) vereinbart.

58 Schmid kennzeichnet ihn dabei als "Exponent[en] muslimischer Gegenglobalisierung", dem "Selbstbehauptung des Islam wichtiger als eine Öffnung [gegenüber westlichen Gesellschaften] ist" (SCHMID, 2007: 13).

59 Besonders signifikante Stellen finden sich in BAUM, 2009: 128, 149, 162. Baum zeigt Sympathien für das Programm Ramadans, welches von seiner Warte aus intuitiv verständlich ist. Vorsichtig kritische Anmerkungen finden sich lediglich dort, wo Ramadan den Islam als dem Christentum überlegen oder letzteres zu homogen darstellt (ebd.: 70–73).

60 Kaul sieht dabei Einigkeit bezüglich der Grenzziehung von Religion und Politik bei Habermas und Ramadan. Die Sicht des Letztgenannten ermittelt er allerdings nur anhand eines Vortrags und eines kleineren Büchleins. Aufgrund der – auch von Kaul eingeräumten (KAUL, 2010: 512) – Ambivalenz Ramadans kann diese Gemeinsamkeit nur in der öffentlichen Rolle, die der Religion zugesprochen wird, liegen.

grüne Europaabgeordnete Daniel Cohn-Bendit. Dessen liberale Gesellschaftsvorstellung stellte Liana Giorgi dem vermeintlich kommunitaristischen Modell Ramadans gegenüber.[61] Auf weitaus fundierterer Grundlage kam Andrew March zu dem Schluss, dass Ramadans Gesellschaftsvorstellungen ausreichend Schnittmengen mit den Grundprinzipien des politischen Liberalismus' von John Rawls aufweisen, um an einem solchen Gesellschaftssystem teilzuhaben.[62] Neben diesem speziellen Zugriff, der einen Belastungstest der Theorie Rawls' zum Ausgangspunkt hat, näherte March sich auch stärker induktiv den Hauptwerken Ramadans. Hierbei stellte er den zunehmenden Wandel von Recht zu Ethik als roten Faden heraus.[63]

Von der vorgestellten Literatur besitzt die letztgenannte Diagnose Marchs für unsere Fragestellung die grösste Relevanz. Ihr ist im Grundsatz sicherlich zuzustimmen. Gleichwohl stand die ethische Dimension bei Ramadan letztlich *schon immer* im Vordergrund. Die Änderungen betreffen eher die Frage, wie die (vorwiegend) ethischen Normen begründet werden: islamisch partikular (ausgehend von den Schriftquellen und an das islamische Recht anschliessend) oder gesellschaftlich geteilt (ausgehend von universalen, auch rein rational ermittelbaren Werten). Auch hier scheint es aufschlussreich, Verschiebungen im sich wechselseitig beeinflussenden Religions- und Gesellschaftsverständnis gemeinsam darzustellen. Die Zusammenstellung der zuvor genannten Beiträge zeigt, dass dieser übergeordnete Blick auf den Diskurs Ramadans lohnt. Dass Tariq Ramadan einmal als Kommunitarist verstanden wird und einmal Gemeinsamkeiten mit Habermas herausgestellt werden, verdeutlicht, wie unterschiedlich er gelesen werden kann. Auch wenn die Umstrittenheit seiner Person nicht mehr ernsthaft Thema ist, fällt eine Einordnung seiner Positionen weiterhin nicht

61 Giorgi wird Ramadan nicht gerecht, wenn sie ihm eine prinzipielle Überordnung von Interessen der Umma über jene der Gesamtgesellschaft unterstellt (GIORGI, 2009: 467ff.). Ramadans tatsächliche diesbezügliche Sichtweise wird später deutlich werden.

62 MARCH, 2007 (Ramadan gewidmeter Aufsatz); MARCH, 2009 (Dissertation, in der einzelne Aussagen Ramadans neben Positionen weiterer muslimischer Denker und Gelehrter als Bausteine einer mit dem politischen Liberalismus kompatiblen islamischen Doktrin herangezogen werden). March bezeichnet Ramadan damit wohlgemerkt nicht selbst als politischen Liberalisten. Von Ramadan liegt lediglich eine knappe, kritische Äusserung zu Rawls vor (RAMADAN, 2009: 356f.). Für eine muslimische Position, die sich explizit einem 'overlapping consensus' im Sinne Rawls' verschreibt, siehe FADEL, 2008.

63 MARCH, 2010; 2011a. In einer weiteren Arbeit identifiziert March, erneut den politischen Liberalismus zugrundelegend, sechs islamische Modelle der Minderheitensituation in einem säkularen Staat und ordnet Ramadan als Vertreter einer religiös-politischen *Ethik* dem "religious integralist model" zu (MARCH, 2011b: bes. 31).

leicht. Das liegt, es sei ein letztes Mal erwähnt, zum einen an der selektiven, teils stichpunktartigen Rezeption seines thematisch breitgefächerten Diskurses, zum anderen an dessen systematischer Unterbestimmtheit. Diesbezüglich hat die folgende Darstellung zum Ziel, einerseits eine systematische Darstellung von Ramadans Diskurs zu liefern, und andererseits die dort vorhandenen Widersprüche und Unklarheiten nicht unter den Tisch fallen zu lassen.

3. Gesellschaftliches Engagement für den Islam

3.1. *Für ein Engagement in europäischen Gesellschaften*

Ausgangspunkt der Überlegungen Ramadans ist die Frage, wie Muslime in Europa ihrem Glauben treu bleiben können. Dort seien die Verlockungen der westlichen Lebensweise besonders gross und der Anpassungsdruck seitens einheimischer Bürger und Politiker an ihre vermeintlich universelle Ausgestaltung der Moderne dränge die Muslime in eine defensive Haltung.[64] Diese äussere sich meist in den Alternativen von Assimilation und Isolation, die nur vordergründig als einander entgegengesetzt erschienen. Beide stellten jedoch eine blosse Reaktion auf den Westen dar und würden der verzerrten Selbstsicht entspringen, dass Islam und Moderne unvereinbar seien. Der Wunsch, ihre muslimische Identität zu wahren, habe vor allem Einwanderer der ersten Generation veranlasst, sich von der als feindlich empfundenen neuen Umgebung abzuschotten. Eine solche Abschottung sei langfristig aber nicht möglich.[65] Auch ginge sie mit einer Fixierung auf die kulturellen Traditionen der Heimatländer einher, die mit dem Kern des Islams verwechselt würden. Andere Muslime glichen sich dagegen zunehmend der westlichen Umgebung an und gingen ihrer eigentlichen Identität verlustig. Häufig führe dies zu einer inneren Zerrissenheit und dem Gefühl, dass etwas Wesentliches in ihrem Leben fehle. Doch inmitten dieser als schwierig porträtierten Situation sieht Tariq Ramadan auch hoffnungsvolle Anzeichen – eine "stille Revolution" sei bereits im Gange:[66] Mehr und mehr Muslime würden sich gegen die kulturelle Überformung des Islams ihrer Eltern wenden und sich auf den Kern der muslimischen Identität besinnen. Das verhelfe ihnen zu der

64 RAMADAN, 2001: 23f., 142f., 220–230; 2004: 105–109, 216ff.

65 RAMADAN, 2004: 221. Dieser Punkt wird unten an Beispielen ausgeführt.

66 RAMADAN, 2004: 4; ähnlich: ebd.: 103ff., 215f.; RAMADAN, 2001: 15, 143f.

Einsicht, dass Islam und Moderne keinesfalls im Widerspruch stünden, sondern es vielmehr gelte, die islamische Ausgestaltung der Moderne zu entwickeln. Sie versuchten im Einklang mit ihrem Glauben zu leben und gleichzeitig an den westlichen Gesellschaften teilzuhaben.

Welches Modell des Zusammenlebens soll dieser Teilhabe zugrunde liegen? Als paradigmatisch diskutiert Ramadan die Integrationsmodelle Frankreichs und Grossbritanniens.[67] Letzteres definiere das Individuum vorwiegend über seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe. Die daraus resultierende Idee eines Nebeneinanders verschiedener Gruppen führe häufig zu Spannungen zwischen selbigen und nicht selten zur Isolation einzelner Gemeinschaften. Um eine 'Ghettoisierung' zu vermeiden, würde in Frankreich ein dem entgegengesetztes Modell verfolgt. Hier ginge es darum, "'d'intégrer' l'individu, en respectant ses spécifités religieuses et culturelles, s'il a, au préalable, fait allégeance aux lois fondamentales qui régissent le pays où il vit désormais."[68] Falsch sei daran zum einen das quasi-religiöse, dogmatische Beharren auf der kompromisslosen Akzeptanz der bestehenden, laizistischen Gesellschaftsordnung, und zum anderen die Fokussierung auf das Individuum. Sie würde dem Einzelnen den Kontakt zu seiner Gemeinschaft erschweren, was häufig zur Assimilation führe.[69]

In anderen europäischen Ländern lägen bereits Integrationsmodelle vor, die der nötigen Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft eher gerecht würden.[70] Aber auch diese Modelle gründeten auf mangelhaften Konzepten, die der westlichen Rationalität entsprungen seien. Das "Primat der Rationalität" und "die Ablehnung alles Absoluten" sei gerade der zentrale Mangel des westlichen Konzepts der Menschenrechte.[71] Eine islamische Konzeption der Menschenrechte würde zuallererst die Verantwortung des Menschen und seine Pflichten vor Gott betonen. Die westliche Idee der Toleranz wiederum beinhalte stets ein Kräfteverhältnis und stelle lediglich eine Duldung der Minderheit dar.[72] Die Konzepte Menschenrechte und Toleranz hätten die Frage der Minderheiten und des Pluralismus in allen westlichen Nationalstaaten entscheidend geprägt. Weder

67 RAMADAN, 1998b: 91–94.

68 RAMADAN, 1998b: 92. Franck Frégosi und Khadija Mohsen-Finan identifizieren das von Ramadan so beschriebene und abgelehnte französische Modell irrtümlicherweise als sein eigenes (FRÉGOSI, 2000: 214; MOHSEN-FINAN, 2002b: 213).

69 RAMADAN, 1998b: 93f., 153; 2001: 223.

70 RAMADAN, 1998b: 93.

71 RAMADAN, 2000: 145. S.a. ebd.: 254; RAMADAN, 2004: 19.

72 RAMADAN, 2000: 67, Anm. 28.

in Europa noch in den USA sei diese Frage jedoch bis heute zufriedenstellend gelöst worden.[73]

Mit Bezug auf Muslime in Europa legt Ramadan kein systematisiertes Integrationsmodell vor, sondern spricht eher vage von einer "positiven Integration", "die im islamischen Verständnis eine echte 'Integration des inneren Lebens der Herzen' bedeutet"[74]. Für sein Ideal des Zusammenlebens in pluralistischen Gesellschaften bezieht er sich auf das Medina zu Zeiten Muhammads. Dort habe das Prinzip der friedlichen Koexistenz verschiedener (religiös konstituierter) Gemeinschaften geherrscht: Alle Mitglieder der "Gesellschaft" hätten vollwertig am öffentlichen Leben teilhaben und bis auf das Amt des "Staatschefs", das einem Muslim vorbehalten gewesen sei, auch sämtliche staatliche Funktionen bekleiden können. Anhänger anderer "Konfessionen" hätten als Schutzbefohlene (sg. *ḏimmī*) unter muslimischer Herrschaft Autonomie in der Ausübung ihres Glaubens besessen. Sie hätten über die gleichen Rechte wie die Muslime verfügt, was Meinungs-, Religions- und Gewissensfreiheit betrifft, die lediglich durch die "Verfassung" beschränkt worden seien.[75] Deshalb zögerten einige Gelehrte – darunter übrigens Ramadans eigener Vater[76] – nicht, "à dire que les termes mu'ahid ou dhimmi sont l'équivalent de 'citoyen' aujourd'hui, par les devoirs et les droits que dès l'origine on associait à ces notions"[77]. Die Organisation und "Verfassung Medinas"[78] entspreche also der eines modernen Rechtsstaats.[79] Man mag diese Darstellung als historisches Zerrbild und Idealisierung des Islams abtun. Ihr liegt aber ein Vorgehen zugrunde, das uns später noch verschiedentlich begegnen wird: Die Akzeptanz moderner, vielfach als nichtislamisch eingestufter Begriffe und Konzepte soll mittels einer Rückverortung in der eigenen – freilich neu konstruierten – Tradition gesteigert werden.[80]

Denn trotz der vorgebrachten Kritik kennzeichnet Ramadan die europäischen Gesellschaften durchaus positiv. Zumindest seien dort die zur Führung

73 RAMADAN, 2000: 159–167.

74 RAMADAN, 2001: 224.

75 RAMADAN, 2000: 152–155.

76 RAMADAN, 1980: 107.

77 RAMADAN / NEIRYNCK, 2004: 161.

78 Historisch relativ gesichert ist, dass Muhammad mit Vertretern anderer Stämme ein Abkommen bezüglich des Zusammenlebens in Medina schriftlich festhielt. Dieses wird heute vielfach als 'Verfassung Medinas' bezeichnet; siehe LECKER, 2004.

79 RAMADAN, 2000: 140.

80 Diese Interpretation hebt auf die vermutete Absicht hinter Ramadans Vorgehen ab. Eine weniger 'wohlwollende' Lesart könnte selbiges Vorgehen auch als Verwässerung moderner Begriffe und Konzepte ansehen.

eines muslimischen Lebens benötigten grundlegenden Rechte gewährt: Anders als in manchem islamischen Land hätten Muslime das Recht auf (1) Ausübung des Islams, (2) Wissen, (3) Gründung von Organisationen, (4) eigenständige Repräsentation und (5) den Rechtsweg.[81] Angesichts dieser Tatsache könnten europäische Länder nicht mehr als '*dār al-ḥarb*', als 'Haus des Krieges', dem '*dār al-islām*' gegenübergestellt werden. Diese, im islamischen Recht lange prominente und teils noch vertretene, binäre Sichtweise sei angesichts der zunehmenden Verflochtenheit der Welt ohnehin überholt.[82] Da Muslime zudem gerade "im Herzen der Moderne"[83] an Gott erinnern sollten, kennzeichnet Ramadan die europäischen Länder in einer prominenten Begriffsprägung als '*dār aš-šahāda*', als 'Raum der Bezeugung'[84]. Damit soll folgendes zum Ausdruck gebracht werden:

> Die im Westen lebenden Muslime befinden sich im Zentrum, im Herzen, im Kopf des Systems, das den symbolischen Apparat der Verwestlichung produziert. In diesem spezifischen Raum, im Zentrum, und in viel anspruchsvollerer Weise als in der Peripherie müssen die Muslime Zeugnis ablegen, Zeugen sein, für das, was sie sind und für ihre Werte.[85]

Das Bezeugen ihrer Werte und ihres Glaubens diene dabei nicht nur dem Zweck, die Zahl der Muslime zu erhöhen[86] und sich für ihre Rechte einzusetzen[87]. Vielmehr sei damit ein übergeordneter Beitrag verbunden, den Muslime in

81 RAMADAN, 1998b: 100–113; 2001: 168–174; 2004: 70. Für Ramadans Bestimmung dieser Rechte im Kontext weiterer muslimischer Positionen siehe MARCH, 2011b: 46.

82 RAMADAN, 2001: 154–162; 2004: 62–68.

83 RAMADAN, 2000: 27–34. Die Formulierung 'Herzen der Moderne' findet sich hier mehrmals.

84 RAMADAN, 2001: 175–186; 2004: 69–77. Das Wort 'Raum' statt 'Haus' soll die grössere Offenheit der Welt ausdrücken. In einer gegenläufig anmutenden, im Gesamtbild aber eindeutig untergeordneten Aussage vergleicht Ramadan die Situation der Muslime in Europa mit jener der ersten Muslime in Mekka, dessen Bewohner sich mehrheitlich weigerten, die islamische Offenbarung anzuerkennen – weshalb es Mekka zu verlassen gegolten habe (RAMADAN, 2001: 179f.). Zur Diskussion dieser Stelle siehe ZEMMIN, 2006: 26f. Dass Ramadan mit dem Begriff '*šahāda*' auch auf die selbigem innewohnende Bedeutung 'Märtyrertod' referiert, kann seinen Ausführungen schwerlich entnommen werden.

85 RAMADAN, 2001: 183f.

86 RAMADAN, 1998b: 131. Den Begriff der '*daʿwa*' will Ramadan nicht wie gängig mit 'Mission' übersetzt wissen, da es nur um das Bekanntmachen der und Einladung zur islamischen Botschaft ginge, über deren Annahme durch einen Menschen nur Gott bestimmen könne (RAMADAN, 2001: 166, 240; 2004: 208, 246, Anm. 11).

87 RAMADAN, 2001: 140, 167.

europäischen Gesellschaften leisten könnten. In einer zunehmend materialistischen Umgebung liege es an ihnen, die Sinnfrage zu stellen und an Gott zu erinnern.[88] Dabei gehe es nicht nur um die Erfüllung *individueller* Sinnbedürfnisse, denen die westlichen Werte "nicht nachkommen können"[89]. In grundsätzlicher Weise stünden sich hier zwei Auffassungen von Welt und Leben gegenüber: "Der Islam ist eine Kultur der Zweckbestimmtheit im absoluten Gegensatz zur [westlichen] Kultur der Mittel."[90] So hätten die Muslime ein ethisches Denken bewahrt, das im Westen allenfalls aus Angst vor sich abzeichnenden Katastrophen wiederkehre.[91] Diese seien die Folge einer von der Religion gelösten und damit ihrer Grundlagen beraubten Moral, welche den Prozess des Fortschritts nicht leiten könne.[92] Die Frage laute deshalb: "Wird der Okzident im Islam einen Schutzwall gegen die Verfallserscheinungen einer Moderne, deren Entwicklung nicht mehr beherrschbar ist, zu erkennen vermögen?"[93]

3.2. *Die Problematik der areligiösen Öffentlichkeit*

Das Engagement für den Islam ist somit nicht nur aus religiösen Gründen geboten. Der muslimische Beitrag erscheint auch nötig angesichts der Irrwege der von der Religion losgelösten westlichen Moderne – und werde doch gerade durch deren Selbstverständnis erschwert: "Im Okzident fürchtet man, mehr als alles andere, den Bezug auf eine religiöse Moral; und so gelangt man schließlich dahin, dem Bezug auf Gott keine Wertschätzung mehr entgegenzubringen."[94] Statt Wertschätzung und Interesse rufe die neue muslimische Präsenz in der Öffentlichkeit befremdliche bis abwehrende Reaktionen hervor.[95] Hierin bestehe gerade das "grundlegend[e] Problem des Glaubens in einer säkularisierten Gesellschaft. Der öffentliche Raum ist areligiös, manchmal sogar antireligiös geworden; und immer mehr Gläubige können dieser Situation nicht länger standhalten."[96] Sofern überhaupt noch vorhanden, sei der Glaube in Europa[97]

88 RAMADAN, 1998b: 131f.; 2004: 111f., 225.
89 RAMADAN, 2000: 274.
90 RAMADAN, 2000: 313.
91 RAMADAN, 2000: 291.
92 RAMADAN, 2000: 290.
93 RAMADAN, 2000: 216.
94 RAMADAN, 2000: 293.
95 RAMADAN, 1998b: 17, 99, 125.
96 RAMADAN, 2001: 267. S.a. RAMADAN, 2000: 27, 29, 134.

strikt ins Privatleben verbannt worden.[98] Die rigorose Trennung von privater und öffentlicher Sphäre sei vor dem Hintergrund der europäischen Geschichte zu verstehen: Gegen die dogmatische Kirche habe sich die Vernunft Freiräume erkämpfen müssen. Schon in der Renaissance seien freies Denken und Religion als Widerspruch erschienen.[99] Mit der Französischen Revolution sei die Neutralität des öffentlichen Raumes staatlich garantiert worden. "Désormais la Raison est sacrée, elle est la nouvelle déesse."[100]

Die Befreiung der Vernunft als, seiner Darstellung gemäss, zentrales Merkmal der Säkularisierung bewertet Ramadan ausdrücklich positiv.[101] Diesbezüglich bestünde keine Spannung zum Islam: "Pour ce qui concerne l'espace laïque, le lien avec Dieu est amputé, mais on y défend les élaborations rationnelles et scientifiques qu'encouragent vivement les sources islamiques."[102] Dass diese Errungenschaften in Europa nur – wie der erste Teil des Zitats noch einmal verdeutlicht – gegen die Religion möglich gewesen seien, liege am spezifischen Wesen des Christentums. Im direkten Gegensatz dazu müsse im Islam, dem der (christliche) Dualismus grundsätzlich fremd sei,[103] die Vernunft nicht erst befreit werden. Hier gelte vielmehr: Je mehr der Islam verwirklicht worden sei, desto freier sei die Vernunft gewesen.[104] Auch die zweite positive Komponente der Säkularisierung, die Gewährleistung von Gewissensfreiheit und Pluralismus, sei im Islam *innerhalb* des religiösen Bezugsrahmens gegeben, aus dem sich keine eigenständige Sphäre lösen dürfe.[105] Die islamische Zivilisation habe also schon immer die positiven Prinzipien der Säkularität verkörpert, ohne der Säkularisierung zu bedürfen. Sie hätte so auch einen überaus bedeutsamen Beitrag zum

97 Gerade in seinen ersten Veröffentlichungen hat Ramadan merklich den französischen Kontext im Blick. Er erwähnt, dass dort die Beschränkung des Glaubens auf das Privatleben besonders rigoros ausgestaltet sei. Als Prinzip der Säkularität gelte diese Beschränkung aber in allen europäischen Ländern (RAMADAN, 1998b: 30, 33).

98 RAMADAN, 2000: 134.

99 RAMADAN, 1998b: 25–28.

100 RAMADAN, 1998b: 29.

101 RAMADAN, 1998b: 34.

102 RAMADAN, 1998b: 114f.

103 RAMADAN, 1998b: 59f.; 2000: 30; 2004: 14, 115; 2007: 6; abgeschwächt: 2010a: 32.

104 RAMADAN, 1998b: 60f., 69, 76–81; 2000: 135, 262, 280, 311f.

105 RAMADAN, 1998b: 77f.; 2000: 122f., 378.

'Erwachen der Vernunft' in Europa geleistet.[106] Die dortige Ausgestaltung der Säkularität sei aber ohne die Muslime erfolgt – und angesichts von deren neuer Präsenz nun zu überdenken. Denn das vorhandene Modell werde zwar der christlichen und jüdischen Religion gerecht, nicht aber dem Islam – der letztlich gar nicht als 'Religion' im westlichen Verständnis bezeichnet werden könne.[107]

Als Spezifikum des islamischen Glaubens gilt Ramadan, dass dieser untrennbar mit sozialem Engagement verbunden sei: "[T]he Islamic spiritual sources contain an extremely vigorous and demanding social message that inspires believers wherever they are on earth."[108] Wie wichtig Ramadan die soziale Dimension des Islams ist, zeigt sich am deutlichsten an seiner Polemik gegen "Muslime ohne Islam".[109] So bezeichnet er Muslime, die ihren Glauben auf abstrakte spirituelle Leitung oder religiöse Riten im engeren Sinne beschränkten und sich in der Öffentlichkeit allenfalls als Bürger engagierten. Sie würden damit den Islam dem säkularen Gesellschaftsmodell anpassen. Dabei gelte es dieses zu überdenken. Denn die vorhandene Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre möge Anhängern anderer Glaubensrichtungen die Erfüllung ihrer Identität gewährleisten. Doch auch die – sofern sie 'richtig' verstanden werde: grundlegend verschiedene – muslimische Identität habe das Recht sich entfalten zu können:

> Qui donc peut se donner le droit de fixer la norme ou la pratique acceptables de la religion ou de la culture d'autrui sans risquer de commettre une injustice, voire d'outrepasser ses compétences?[110]

Im Namen der Religionsfreiheit fordert Ramadan somit Änderungen ein, welche den Islam (hier offenbar als 'Religion' im weiteren Sinn verstanden) berücksichtigten – ein auch juristisch durchaus plausibles Argument.[111] Gleichwohl

106 RAMADAN, 1998b: 26, 35, 71f.; 2001: 305. Auch dieser – unter Muslimen im 20. Jahrhundert verbreiteten – Darstellung mag die Legitimation externer Errungenschaften durch Rückverortung in der eigenen Tradition zugrundeliegen (WIELANDT, 1984: 554).

107 RAMADAN, 1998b: 42, 59, 114; 2000: 57, 122, 287.

108 RAMADAN, 2004: 144. S.a. RAMADAN, 1998b: 36, 59, 95, 123, 128; 2000: 73; 2004: 33, 147.

109 RAMADAN, 2001: 225–228. S.a. RAMADAN, 1998b: 46; 2004: 24, 27, 29, 123.

110 RAMADAN, 1998b: 117.

111 Schliesslich besitzt die Religionsfreiheit den Status eines universellen Menschenrechts, ist also unabhängig von der Staatsangehörigkeit oder sonstigen Zugehörigkeiten zu gewährleisten. Aus der mit der Universalität verbundenen Abstraktheit der Religionsfreiheit folgt, dass die konkrete Verwirklichung ihrer Prinzipien durchaus wandelbar ist. Das gilt gerade

müssten bei der Verwirklichung des Islams aufgrund der Minderheitensituation noch Abstriche gemacht werden:

> Als Minderheit können die Muslime natürlich nicht alle Prinzipien und allgemeinen Vorschriften aus Koran und Sunna für den Bereich der sozialen Angelegenheiten (*al-mu'âmalât*) anwenden.[112]

Um dies zunehmend zu ermöglichen, gelte es die vorhandenen Spielräume in europäischen Gesetzgebungen umfassender zu nutzen.[113] Ramadan geht es explizit nicht um die Etablierung eines muslimischen Minderheitenrechts,[114] vielmehr müsse die für alle Bürger geltende Rechtssprechung die neue Bevölkerungsgruppe muslimischer Bürger berücksichtigen.[115] Dabei betont Ramadan, dass die europäischen Gesetze und Verfassungen auch dann zu achten seien, wenn sie nicht vollständig den islamischen Anforderungen entsprächen. Denn zunächst bestünde kein Zwang zu "un-islamischen" Praktiken wie Zinsnahme und Alkoholgenuss, wenn diese auch erlaubt seien.[116] Darüber hinaus sei die Achtung von Verträgen eine eindeutige Verpflichtung für Muslime. Und ein 'Vertrag' liege nicht nur der Staatsbürgerschaft, sondern auch lediglich temporären und touristischen Aufenthalten in einem Gebiet zugrunde.[117] Grundsätzlich seien staatsbürgerliche und muslimische Zugehörigkeit problemlos vereinbar, da beide Identitäten sich auf zwei verschiedenen Ebenen befänden.[118]

Mögliche rechtliche Änderungen strebt Ramadan also in einem unzweifelhaft legalen und demokratischen Rahmen an.[119] Zudem fordert er zur Entfaltung der muslimischen Identität – mithin zur Verwirklichung des Islams – nicht nur

---

für Fragen, die in einem Staat durch 'neue' Glaubensgemeinschaften aufgeworfen werden (MÜLLER-VOLBEHR, 1995: 304).

112 RAMADAN, 2001: 172.

113 RAMADAN, 1998b: 98; 2001: 139, 202, Anm. 182, 211.

114 RAMADAN, 1998b: 97. Ein prominenter Vertreter eines solchen Minderheitenrechts ist Yūsuf al-Qaraḍāwī (siehe QARAḌĀWĪ, 2001). Die Errichtung des von al-Qaraḍāwī mitbegründeten *European Council for Fatwa and Research* (ECFR/CEFR) begrüsste Ramadan als wichtigen Zwischenschritt, distanzierte sich aber zunehmend von dessen Programm; vgl. [RAMADAN / QARAḌĀWĪ] / CEFR 2002; RAMADAN, 2001: 133f.; 2009: 46f.

115 RAMADAN, 1998b: 120; 2001: 218f.

116 RAMADAN, 2001: 213f.

117 RAMADAN, 2001: 197ff. Für widersprüchliche, aber im Tenor untergeordnete Aussagen Ramadans, wann die Vertragstreue aufgekündigt werden könne, siehe ZEMMIN, 2006: 57f.

118 RAMADAN, 2001: 200.

119 Besonders deutlich: RAMADAN, 2001: 138f.

Flexibilität seitens der europäischen Öffentlichkeit und Gesetzgebung, vielmehr betont er vor allem die Flexibilität und Wandlungsfähigkeit des Islams. Die islamische Botschaft sei zwar für alle Lebensbereiche und zu allen Zeiten gültig, ihr feststehender Kern aber in unterschiedlichen Kontexten jeweils neu auszugestalten. Was zeichnet also den Islam aus, für den es sich (auch) in europäischen Gesellschaften zu engagieren gelte?

3.3. *Der zu verwirklichende Islam*

Das zentrale Konzept, um der göttlichen Offenbarung treu zu bleiben und den Islam zu verwirklichen, ist für Tariq Ramadan die Scharia. Gemäss der ursprünglichen Bedeutung des arabischen Wortes '*šarīʿa*' bilde sie den "*Weg, der zur Quelle führt.*"[120] Die Scharia sei grundlegend und übergeordnet, weshalb es falsch sei, sie auf das Strafrecht zu reduzieren:

> Die Lehren von Koran und Sunna geben eine umfassende Lebensweise vor; und eben diese ist in Wirklichkeit die Scharîʿa, die wir zu befolgen haben: von der Verrichtung der täglichen Gebete bis zum Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vom Studium bis zum Lächeln, von der Achtung der Natur bis zum Schutz für ein Tier.[121]

Den umfassenden Charakter der Scharia im Kopf behaltend, betrachten wir zunächst dennoch ihre weiterhin bedeutsame rechtliche Dimension. Diese gehe hervor aus den 200 bis 500 (von über 6600) Versen des Korans, die normativen Charakter hätten.[122] Die Sunna, die Taten und Aussprüche Muhammads, trete vorwiegend erläuternd hinzu.[123] Auf der Grundlage des offenbarten und unwandelbaren Rahmens sowie dem Vorbild des Propheten hätten die Gelehrten in ihrem jeweiligen Kontext das detaillierte Recht, das *fiqh*, auszuarbeiten. Keinesfalls dürfe das kontingente *fiqh* mit der universalen Scharia verwechselt werden.[124]

In dieser Verwechslung sieht Ramadan "eines der Hauptprobleme der Muslime in unserer Zeit".[125] Sie bildet zudem ein zentrales Motiv seiner Darstellung

120 RAMADAN, 2000: 91. S.a. ebd.: 51; RAMADAN, 1998a: 345; 2001: 67–70; 2004: 31; 2009: 362 (hier mit "Weg zum Licht" übersetzt).
121 RAMADAN, 2001: 82.
122 RAMADAN, 1998b: 56; 2000: 51; 2001: 80.
123 RAMADAN, 2001: 80.
124 RAMADAN, 2001: 82f.
125 RAMADAN, 2000: 57.

der islamischen Geschichte, die es deshalb kurz zusammenzufassen gilt: Zu Beginn sei die islamische Lehre umfassend, einheitlich und klar gewesen. Das vorbildliche Zeugnis des Propheten unmittelbar vor Augen, sei es einfach gewesen, die göttliche Botschaft umzusetzen.[126] Dies sei auch zur Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen (632–662) der Fall gewesen.[127] In der Folge seien jedoch Konflikte zutagegetreten, die eine Abgrenzung zulässiger Ansichten und Rechtsurteile erforderlich gemacht hätten. Mit diesem Ziel seien die vier sunnitischen Rechtsschulen gegründet worden. Ihre Gründer, allen voran aš-Šāfiʿī (769–820), hätten normative Rahmen für die Interpretation der Quellen gesetzt, die es erlaubt hätten diesen treu zu bleiben.[128] Doch was die grossen Denker selbst hätten vermeiden wollen, sei eingetreten: Ihre kontingenten Rechtsurteile[129] seien als absolut verstanden und – ohne den gebotenen Gebrauch der eigenen Vernunft – schlicht übernommen worden (*taqlīd*).[130] Die anschliessende Epoche der "Stagnation und des Verfalls" datiert Ramadan von 1258, dem Ende der Abbasiden-Herrschaft, bis 1870. Sie dürfe keinesfalls mit dem eigentlichen Wesen des Islams verwechselt werden. Schon mit aš-Šāṭibī und Ibn Taymīya im 14. Jahrhundert[131] hätte es Bestrebungen gegeben, den *iǧtihād*, die Anstrengung der eigenen Vernunft zur Ableitung von Rechtsurteilen aus den Quellen, wieder aufzunehmen.[132] Es sei das Verdienst der Reform-Salafīya Ende des 19. Jahrhunderts gewesen, die Bedeutung des *iǧtihāds* wieder ins breite Bewusstsein der Muslime gerückt zu haben.[133]

Zur Beantwortung gegenwärtiger Fragestellungen und für eine zeitgemässe Ausgestaltung des Islams gelte es daher, unter Berücksichtigung des heutigen

126 RAMADAN, 2001: 46.

127 RAMADAN, 2001: 52ff.

128 RAMADAN, 2001: 58.

129 aš-Šāfiʿī liefere selbst einen hervorragenden Beleg für die Kontextabhängigkeit der Rechtsprechung, habe er doch für den gleichen Rechtsfall in Kairo und Bagdad ein unterschiedliches Urteil abgegeben (RAMADAN, 2000: 56; 2004: 50. S.a. ebd.: 140).

130 RAMADAN, 2001: 63f.

131 Tariq Ramadan legt an einer Stelle Ibn Taymīya ins 15. und aš-Šāṭibī ins 13. Jahrhundert; (RAMADAN, 2001: 64). Tatsächlich starb ersterer 1327 und letzterer 1388.

132 Ramadan vertritt die Ansicht, dass 'das Tor des *iǧtihāds*' nicht geschlossen, sondern dieser nur aus historischen Gründen aufgegeben wurde. Als Beleg führt er die gleiche Stelle in Muhammad Iqbals Werk *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* an wie bereits sein Vater (RAMADAN, 2001: 120; RAMADAN, 1980: 74). Zur Kontroverse über die angebliche Schliessung des 'Tors des *iǧtihāds*' in der Islamwissenschaft siehe ALI-KARAMALI / DUNNE, 1994.

133 RAMADAN, 2001: 127f.

Kontexts, zu Koran und Sunna zurückzukehren und den *iǧtihād*[134] anzuwenden. Die geforderte Flexibilität dürfe aber keinesfalls mit Willkür verwechselt werden. Die Gefahr unerlaubter Neuerungen (*bidaʿ*) könne vermieden werden, indem man sich an die eindeutig festgelegten Richtlinien zur Entscheidungsfindung im Einklang mit den Quellen halte. Gänzlich ausgeschlossen sei die Anwendung des *iǧtihāds* bei den für alle Zeit gültigen Vorschriften konkreter religiöser Praktiken (*ʿibādāt*). Während hier verboten sei, "was nicht eindeutig vorgeschrieben ist",[135] gelte im Bereich der Anweisungen, die den sozialen Bereich betreffen (*muʿāmalāt*), das Gegenteil: "Alles ist erlaubt mit Ausnahme dessen, was einer festgelegten und anerkannten Regel widerspricht."[136] Von als eindeutig *identifizierten* Geboten[137] abgesehen, sei es hier die Aufgabe der menschlichen Vernunft, das übergeordnete Prinzip hinter einer konkreten Vorschrift zu ermitteln und im aktuellen Kontext neu zu konkretisieren.[138]

Ein bedeutendes Werkzeug für die Entscheidungsfindung in sozialen Fragen ist für Tariq Ramadan das Konzept *al-maṣlaḥa*, 'das Gemeinwohl'. Das Wohl aller Menschen sei die grundlegende Absicht des Korans. Hinter dessen konkreten Vorschriften habe am stimmigsten al-Ġazzālī (†1111) fünf übergeordnete Prinzipien bzw. Ziele (*maqāṣid aš-šarīʿa*) identifiziert, die der Bewahrung dieses Wohls dienen sollen: der Schutz der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommen und des Eigentums. Die einzelnen Rechtsurteile müssten im Sinne des durch diese Prinzipien repräsentierten Gemeinwohls verfasst werden.[139] Ramadan betont, dass dabei die Grenzen der menschlichen Vernunft klar abgesteckt seien und unterscheidet drei Arten von *maṣāliḥ* (sg. *maṣlaḥa*):

134 Für die Darlegung eines "zeitgemäßen *iǧtihāds*" zitiert Ramadan besonders ausführlich den von ihm öfter herangezogenen Yūsuf al-Qaraḍāwī (RAMADAN, 2001: 128–134).

135 RAMADAN, 2001: 88, Anm. 60.

136 RAMADAN, 2001: 88.

137 Welche Gebote dies sind, ist weniger eindeutig *im Text selbst* festgelegt als von Ramadan behauptet. Beispielsweise erachtet Ramadan das vom Koran vorgegebene Strafmass für Diebstahl als kontingent: Es gelte nur in einer (islamischen) Idealgesellschaft, die jedem ihrer Mitglieder die Versorgung seiner grundlegenden Bedürfnisse gewährleiste (RAMADAN, 2000: 50). Das – unten näher behandelte – Zinsverbot hält er dagegen für eindeutig. Dabei könnte man auch hier argumentieren, dass es sich nur gegen die zur Zeit Muhammads aussergewöhnlich hohen Zinssätze, also gegen Wucher, gerichtet habe.

138 RAMADAN, 1998b: 58; 2001: 102ff.; 2004: 22, 35.

139 RAMADAN, 2001: 105, 111; identisch: RAMADAN, 2004: 39, 42; knapp: RAMADAN, 2000: 50, 71. Zu den *maqāṣid*, die bei Ramadan später eine zentrale Rolle einnehmen, unten mehr.

> Wenn sich die *maslaha* auf einen Hinweis aus dem Text (Koran oder Sunna) stützt, so heißt sie *maslaha mu'tabara* (anerkannt) und ihre Gültigkeit steht nicht zur Diskussion. Wenn umgekehrt die *maslaha* in Widerspruch zu einem unbezweifelbaren Text (*nass qat'î*) steht, so heißt sie *mulghâ* (ungültig) und kommt damit nicht in Betracht. Der dritte Typ betrifft die Situation, in der es keinen Text gibt […]. Eine *maslaha* dieser Art wird *mursala* (unbestimmt) genannt, da sie den *'Ulamâ'* ermöglicht, auf ihre Analyse und persönliche Reflexion zurückzugreifen […].[140]

Nur für letzteren Fall, in dem 'die Quellen schweigen', könne also die menschliche Vernunft für die Entscheidungsfindung bemüht werden.[141] Die Regeln seien klar, doch gerade in jüngster Zeit hätten einige Gelehrte sich zur Rechtfertigung ihrer Urteile auf eine *maṣlaḥa mursala* berufen, obwohl ein eindeutiger, ihrer Entscheidung entgegenstehender Text im Koran vorliege, es sich also um eine *maṣlaḥa mulġā* handle. Besonders scharf ist Ramadans Kritik an der Rechtfertigung von Zinsgeschäften (*ribā*). Denn deren Verbot im Koran könnte deutlicher nicht sein und sei somit weiterhin gültig – auch im Westen.[142] Da es westlichen Muslimen aber nahezu unmöglich sei, nicht in Zinsgeschäfte verwickelt zu werden, sei ihnen die Teilhabe an solchen erlaubt – unter der Bedingung, dass ihr Ziel sei, "to leave the system"[143]. Mit diesem Vorschlag verstösst Ramadan klar gegen seine obigen Kriterien, indem er ein als eindeutig hervorgehobenes koranisches Verbot letztlich doch relativiert.

Dabei mag erstaunen, dass Ramadan sich nicht auf die vorhandenen Argumentationsfiguren beruft, die seine eigene Entscheidung rechtfertigen würden: Im 20. Jahrhundert wurde dem Konzept der *maṣlaḥa*, das im vormodernen islamischen Recht eine eher untergeordnete Rolle spielte, ganz neue Bedeutung zugeschrieben.[144] Dessen Gewichtung ist etwa bei Rašīd Riḍā (1865–1935)[145] so stark, dass das von ihm entworfene islamische Recht – mit Ausnahme der

140 RAMADAN, 2001: 107; identisch: RAMADAN, 2004: 40.

141 Für das Verständnis und die Bedeutung von *maṣlaḥa* und *maqāṣid* im sunnitischen Rechtssystem siehe grundlegend KRAWIETZ, 2002.

142 RAMADAN, 2000: 193–200; 2001: 104, 108, Anm. 95, 109; 2004: 38, 176, 191, 236, Anm. 22. Ramadan definiert '*ribā*' als "growth of capital through and upon capital itself" (ebd.: 185); identisch: RAMADAN, 2000: 193.

143 RAMADAN, 2004: 198.

144 Für den Gebrauch durch Vertreter der Reform-Salafīya und Muslimbrüder siehe ZAMAN, 2004. Zur modernen Aufwertung von *maṣlaḥa* im Verbund mit den *maqāṣid* unten mehr.

145 Rašīd Riḍā war Herausgeber der Zeitschrift *al-Manār*, die als *das* Organ des islamischen Reformismus gilt. Er wird vielfach, auch von Tariq Ramadan (RAMADAN, 1998a), als Bindeglied zwischen den Gründern der Reform-Salafīya und Ḥasan al-Bannā gesehen.

ʿibādāt – mit einem reinen Naturrecht gleichgesetzt wurde.[146] Zentral ist dabei ein Argument, dass auch Tariq Ramadans eigener Vater hervorhebt: "Alles was gemäß Koran und Sunna verboten ist, wird zulässig, sobald eine dringende Notwendigkeit dies erfordert."[147] Wie an die Ausführungen seines Vaters lehnt Ramadan sich *implizit* zudem stark an die Überlegungen Riḍās an. Dessen Ausführungen zu *maṣlaḥa* werden von ihm als übereinstimmend mit traditionellen Fassungen bezeichnet.[148] Riḍā berief sich neben aš-Šāṭibī (†1388), der auch für Ramadan eine wichtige Referenzfigur darstellt,[149] vor allem auf die Minderheitenposition Naǧm ad-Dīn at-Ṭūfīs (†1316). Dessen Gebrauch von *maṣlaḥa* wird von Ramadan wiederum als "Entgleisung" verurteilt.[150]

Das Beispiel zeigt zunächst, dass Ramadan vordergründig die Bedeutung rechtlicher Einzelnormen, hier des Zinsverbots, durchaus hervorhebt. Er wendet sich gegen dessen Relativierung und betont generell: "Die Bestimmung des Erlaubten (*ḥalāl*) und des Verbotenen (*ḥarām*) steht ausschließlich Gott zu."[151] Diese Betonung mag gerade angesichts der von Ramadan selbst als bedrohlich nahe empfundenen (und später von ihm überschrittenen) Schwelle zu einem Naturrecht erfolgen. Das würde zumindest ein Stück weit den äusserst widersprüchlichen Weg erklären, auf dem er zu dem Schluss kommt, eine Beteiligung an Zinsgeschäften sei erlaubt, wenn sie dem Ziel diene, "to leave the system". Das Ausmass der Widersprüche und die unklare Positionierung Ramadans in Fragen des Rechts zeigen, dass sich auf diesem Gebiet eine vertiefte Auseinandersetzung mit ihm kaum lohnt.

Es erscheint jedoch bereits mit Blick auf seine frühen Schriften fraglich, ob wir es noch mit Recht oder nicht vielmehr bereits mit Ethik zu tun haben.[152] Eindeutig letzterem Gebiet ordnet der Theologe Gregory Baum den Diskurs Ramadans zu.[153] Die von ihm festgestellten Parallelen zu einer christlichen

146 HALLAQ, 1997: 219; ausführlicher zuvor: KERR, 1960: bes. 174; 1966: 187–208.

147 RAMADAN, 1980: 65.

148 RAMADAN, 1998a: 136ff.

149 RAMADAN, 2001: 121ff.; 2004: 48ff. aš-Šāṭibī wird später noch bedeutender für Ramadan.

150 RAMADAN, 2001: 108; 2004: 40f. Später wird at-Ṭūfī ohne kritische Anmerkung in eine Reihe von für Ramadan vorbildliche Gelehrter aufgenommen (RAMADAN, 2009: 86, 90).

151 RAMADAN, 2001: 84.

152 Sowohl historisch als auch gegenwärtig kann für den islamischen Kontext von 'Ethik' in Abgrenzung vom Recht gesprochen werden. Für eine Widerlegung entsprechender Einwände siehe ZEMMIN, 2011: 149–156.

153 BAUM, 2009: 128, 162, 168. Für die alltägliche Ebene teilt Florian Remien diese Ansicht, sieht aber mit Ludwig Ammann bei Ramadan die Scharia im Zweifelsfall als oberste Instanz der Rechtssprechung (REMIEN, 2007: 38).

Sozialethik umfassen auch den Punkt des Zinsverbots.[154] Dieses dient Ramadan tatsächlich nicht zuletzt als Ausgangspunkt für Überlegungen zu einer alternativen, nicht allein am Profitstreben orientierten Wirtschaftsordnung: "Das Verbot zielt darauf ab, die Beziehungen unter den Menschen in Transparenz, Gerechtigkeit und Menschlichkeit zu hüllen."[155] Die anvisierte Ordnung solle sich auch der Achtung des Zinsverbots annähern,[156] sie speist sich, wie das vorangehende Zitat zeigt, aber vor allem aus bestimmten Prinzipien. Das gilt schliesslich allgemein für Ramadans Verständnis von Scharia.

Das oberste zu verwirklichende Prinzip, sowohl in islamischen als auch in europäischen Gesellschaften, ist für Ramadan eindeutig die Gerechtigkeit:

> Das Prinzip der Gerechtigkeit bildet für einen Muslim – nach seinem Glauben an die Einheit Gottes – den grundlegenden Maßstab seines sozialen, ökonomischen und politischen Engagements.[157]

Als Grundlage jeder islamischen Gesellschaft benennt Ramadan sechs Rechte, "die allesamt um den Begriff der Gerechtigkeit kreisen":[158] Das Recht auf Leben und das Lebensnotwendige, Familie, Wohnung, Bildung, Arbeit und Solidarität.[159] Jeder Einsatz für diese Rechte sei eine Anwendung der Scharia,[160] die später gar als "the path towards justice"[161] bestimmt wird. Trotz ihrer partikularen Begründung über Koranverse und Hadithe scheint es, dass ein Engagement für die genannten Rechte auch vor einem nicht-islamischen, etwa säkular-sozialdemokratischen, Hintergrund erfolgen *könnte*. Doch Ramadan betont, dass wirkliche Gerechtigkeit nur im Verbund mit tiefer Spiritualität und Gottesbewusstsein erreicht werden könne. Sie würde so "zu einem Anspruch des Herzens, der viel tiefer reicht als eine Neigung des Verstandes, die durch ein materielles, soziales oder politisches Interesse beeinträchtigt werden könnte."[162]

154 BAUM, 2009: 128.
155 RAMADAN, 2000: 199. S.a. ebd.: 182.
156 RAMADAN, 2000: 200.
157 RAMADAN, 2001: 215. Zur Bedeutung der Gerechtigkeit s.a. RAMADAN, 2004: 152.
158 RAMADAN, 2000: 87.
159 RAMADAN, 2000: 82–87; nahezu identisch: RAMADAN, 2004: 149–152.
160 RAMADAN, 2000: 95.
161 RAMADAN, 2004: 113.
162 RAMADAN, 2001: 43.

Der Bezug auf Gott mache – trotz zentraler Gemeinsamkeiten – letztlich auch den Unterschied und die Überlegenheit eines auf dem Prinzip der *šūrā*[163] gründenden, islamischen Systems gegenüber einer westlichen Demokratie aus: Während im islamischen Denken das Bewusstsein zentral sei, dass der Mensch nur Sachwalter Gottes sei und dessen Ansprüche achten und umsetzen müsse, habe sich in der westlichen Demokratie der Sachwalter zum Eigentümer erhoben.[164] Die Regelung der gesellschaftlichen Angelegenheiten allein auf Basis der menschlichen Vernunft sei aber zwangsläufig mangelhaft, denn "Gott weiß besser als der Mensch, was er meiden sollte und welches inneren und äußeren Schutzes die Menschen bedürfen"[165]. Der Bezug auf die göttlichen Prinzipien der Scharia würde die Vernunft schützen "from getting bogged down in the contradictions and incoherences of the absolute relativity of everything"[166].

Man kann sicherlich rückfragen, ob nicht auch die angeblich universalen, offenbarten Prinzipien der Scharia letztlich von der fehlbaren menschlichen Vernunft ermittelt wurden.[167] Tatsache ist, dass trotz der Allgemeinverständlichkeit der von Ramadan dargelegten Rechte und Prinzipien diese nicht nur partikular begründet werden, sondern auch ihre vollkommene Verwirklichung nur im Islam möglich erscheint. Vor dieser Annahme sieht Ramadan, wie oben dargelegt, im Islam einen "Schutzwall gegen die Verfallserscheinungen der Moderne"[168]. Mit dem Bezeugen von Gott und dem Bewahren einer Ethik wurde auch der spezifische Beitrag von Muslimen in europäischen Gesellschaften angegeben. Der angebliche gesamtgesellschaftliche Nutzen des muslimischen Engagements erscheint als Teilergebnis der Verwirklichung islamischer Prinzipien:

> The role of Muslim communities in the West is to defend principles, not interests, and if it transpires that it is in their interest to have their universal principles respected, it should be clear that their fight for these principles serves society as a whole.[169]

163 Für Ramadans Bestimmung von '*šūrā*' siehe RAMADAN, 2000: 125–131. Das Konzept der '*šūrā*', der Beratung, spielt allgemein eine zentrale Rolle in modernen, islamischen Gesellschafts- und Staatstheorien; siehe BADRY, 1998.

164 RAMADAN, 2000: 131–137.

165 RAMADAN, 2001: 96.

166 RAMADAN, 2004: 32.

167 Für ein dahingehendes 'Eingeständnis' siehe RAMADAN, 2004: 34. Gerade diesbezüglich stärkt Ramadan später *explizit* die Rolle der Vernunft.

168 S.o.: Anm. 93.

169 RAMADAN, 2004: 169.

Indem die Muslime sich für *ihre* Prinzipien und Rechte engagierten, setzten sie sich für die gesamte Gesellschaft ein. Dieses doppelte Engagement für die Belange (a) der Muslime und (b) aller Bürger und Menschen wurde unterschiedlich interpretiert.[170] Für unsere Frage ist entscheidend, dass das Wohl aller Bürger und Menschen Teil der Verwirklichung des *Islams* ist – und letztlich nur so zu erlangen sei. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass gemäss dem Primat der Prinzipien in Ramadans Islamverständnis das Wohl der Gesellschaft gegebenenfalls den partikularen Anliegen der muslimischen Gemeinschaft überzuordnen ist. Dies geht hervor aus seinen nun folgenden Ausführungen zum politischen Engagement europäischer Muslime. Als weitere Beispiele des Engagements wird anschliessend auf die Bereiche Erziehung und Alltagskultur eingegangen.

Wenn die westlichen politischen Systeme auch nicht völlig islamischen Ansprüchen genügten, hätten Muslime sich dennoch in ihnen zu engagieren. Schliesslich gelte es das Ideal der Gerechtigkeit so weit wie möglich umzusetzen.[171] Die Gerechtigkeit habe dabei über allen persönlichen und nationalen Loyalitäten[172] sowie emotionalen Bindungen und Abneigungen[173] zu stehen. Wie der Prophet gezeigt habe, sei sie auch der innermuslimischen Solidarität überzuordnen.[174] Bereits Muhammad habe zentrale Posten an Andersgläubige vergeben und ver-

170 Für die explizite Erwähnung dieses 'doppelten Engagements' siehe RAMADAN, 2001: 140, 167. Mit '*maṣlaḥa*', dem Gemeinwohl, scheint letztlich das gesamtgesellschaftliche Wohl angesprochen zu werden. Seltene Beispiele für Ramadans kaum zu findende Begrenzung auf die muslimische Gemeinschaft sind: RAMADAN, 2004: 197; 2009: 47. Andrew March sieht Ramadan als Ausnahme unter muslimischen Positionierungen, da er nicht nur eine Teilhabe an europäischen politischen Systemen *nicht* ablehne, sondern mit ihr nicht nur die Beförderung muslimischer, sondern auch gesamtgesellschaftlicher Interessen anstrebe (MARCH, 2007: 411f.). Aufgrund obiger Überlegungen wird die Einschätzung nachvollziehbar, "dass für Ramadan letztlich die Schaffung eines solidarischen Gemeinwesens nur ein Nebenprodukt der Bewahrung des Muslimseins darstellt" (REMIEN, 2007: 62). Das Wohl aller ist aber ein derart gewichtiger Bestandteil der islamischen Prinzipien, dass auch folgende Formulierung stimmig ist: "[W]hat is good for Muslims can [for Ramadan] no longer be defined purely by Islamic law but has to be oriented to what is good for humanity as a whole" (SALVATORE, 2007: 141). Nicht überzeugen kann die Kennzeichnung Ramadans als Kommunitarist, dessen staatsbürgerliches Verständnis "strong with reference to the community but weak in terms of the society as a whole" sei (GIORGI, 2009: 469).

171 RAMADAN, 2004: 164.

172 RAMADAN, 2001: 215f.

173 RAMADAN, 2001: 196.

174 RAMADAN, 2001: 40ff.

trauensvoll mit ihnen zusammengearbeitet, wenn er sie für kompetent hielt.[175] Völlig falsch wäre es deshalb, aus religiöser Verbundenheit einem muslimischen Kandidaten die Stimme zu geben.[176] Das Ziel des politischen Engagements sei klar:

> One gets involved in politics not in the name of 'my people' but before God and in conscience, in the name of inalienable principles. As a result, the community of faith is essentially opposed to any form of communitarianism.[177]

Nicht explizit als Muslime, sondern als von den islamischen Prinzipien geleitete Bürger habe man sich somit in der Politik zu engagieren. In einer markanten Formulierung kennzeichnet Ramadan dieses religiös inspirierte bürgerliche Engagement als "jihads to be carried out in the name of active and responsible citizenship"[178]. Der Unterschied zu den von ihm kritisierten "Muslimen ohne Islam", die sich nur als Bürger engagierten, ist wohl in der islamischen Einbettung und Kenntlichmachung des Engagements zu sehen.

Ein "civil jihad"[179] sei auch im Bereich der Erziehung und Bildung nötig. Denn die Lehrpläne an öffentlichen Schulen stünden teilweise im Widerspruch zu islamischen Prinzipien.[180] Der aus diesem Grund erfolgte Aufbau alternativer islamischer Schulen sei ein lobenswerter Schritt gewesen, weise aber auch nicht unbedeutende Mängel auf: Neben den unzulänglichen didaktischen Methoden und der Tatsache, dass diese Schulen wohlhabenden Familien vorbehalten seien, bekämen die Schüler in einer künstlich abgeschotteten Idealwelt nicht die Mittel an die Hand, um in der – früher oder später unvermeidbaren – Auseinandersetzung mit der westlichen Umgebung zu bestehen. Besser sei es deshalb, die staatlichen Angebote zu nutzen und wo nötig zu ergänzen. Da ausserdem jedes

175 RAMADAN, 2001: 207ff. S.a. RAMADAN, 2007: 77.

176 RAMADAN, 2004: 164.

177 RAMADAN, 2004: 147. S.a. RAMADAN, 2000: 109; 2001: 198, Anm. 179, 276.

178 RAMADAN, 2004: 114. Für Ramadan besitzt der Dschihad auch eine gewaltsame Komponente, die im Kampf gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit auch ihre Berechtigung habe, etwa in Bosnien oder Palästina. Er definiert Dschihad aber vorwiegend als alltägliche, friedliche Anstrengung (RAMADAN, 2000: 113–117; 2004: 225; 2007: 52–55, 98f.; 2010a: 10). Dass seine eigene Definition dem gängigen Verständnis unter Muslimen entspreche, scheint Ramadan selbst zu widerlegen, wenn er etwa militante Gruppen durch ihren Aufruf zum Dschihad kennzeichnet (RAMADAN, 2004: 27).

179 RAMADAN, 2004: 114.

180 Ramadan nennt hier explizit den Biologie-, Geschichts- und Philosophieunterricht (RAMADAN, 1998b: 122, Anm. 50).

Schulsystem Veränderungen durchlaufe, müssten Muslime (als Bürger) die Chance ergreifen, deren Richtung mitzugestalten.[181] Die entscheidende Prüfung für die muslimische Identität sei letztlich ohnehin die Konfrontation mit der alltäglichen Lebenswelt.[182]

Auf der Ebene der Alltagskultur[183] hat die Ausgangsfrage Ramadans, wie Muslime "im Herzen der Moderne" den rechten Weg gehen können, ihre grösste praktische Relevanz. Hier wird auch am deutlichsten, dass die spirituelle Orientierung und Anleitung sowie individuelle Ermächtigung wichtige Aspekte, wenn auch nur einen Ausschnitt, seines Diskurses darstellen. Schliesslich erfordere die Verwirklichung der islamischen Prinzipien unter anderem, dass "[…] attention be given constantly in society to the evaluation of the moral quality of actions"[184]. Diese anspruchsvolle Forderung wird dadurch gesteigert, dass es nicht primär um die Einhaltung von Einzelnormen geht – wie Ramadan denn auch selbst sagt: "Eine soziale Handlung, die islamisch sein will, muss vor allem ihre Achtung der Ethik bezeugen, sie rechtfertigt sich niemals durch ihren Formalismus."[185] Auch Ramadans spätere Prophetenbiographie enthält keine detaillierten Verhaltensvorgaben, sondern bietet eine allgemein gehaltene spirituelle Wegweisung: Eine Lehre aus Muhammads Handeln sei dessen Offenheit für nicht-islamisches Wissen, das er sich angeignet habe, sofern er es für (islamisch) gut befand.[186] Dieses Prinzip wollte Ramadan bereits zuvor im Umgang der europäischen Muslime mit der westlichen Kultur verwirklicht sehen. Die Überlegungen hinter diesem Ratschlag verdienen es, ausführlicher betrachtet zu werden.

In Bezug auf ihre Wirkung in islamischen Ländern könnte Ramadans Ablehnung der westlichen Kultur nicht entschiedener sein. Er macht sie unmittelbar für die sozialen und moralischen Krisen dortiger Gesellschaften verantwortlich. So sei das Niveau der Sicherheit in islamischen Städten traditionell "besonders eindrucksvoll" gewesen.

> Dies beginnt sich nun zu verändern, da der westliche kulturelle Einfluss immer stärker wird: die importierten Filme verbreiten ihre tägliche Ladung an Gewaltdarstellungen und nega-

181 RAMADAN, 2004: 126–133.

182 RAMADAN, 2004: 244, Anm. 3.

183 Mit 'Kultur' sind hier kulturelle Erzeugnisse wie Musik, Kunst, Filme usw. gemeint.

184 RAMADAN, 2004: 168.

185 RAMADAN, 2000: 96. S.a. RAMADAN, 2001: 267; 2004: 123.

186 RAMADAN, 2007: 138. Abgeleitet wird diese Lehre aus Muhammads Übernahme einer persischen Kriegstechnik.

> tiven sozialen Haltungen. […] Der Verlust der Werte, der Nihilismus, der Gedanke des Suizids und die blinde Gewalt sind allesamt 'Neuheiten', mittels derer die kulturelle Invasion ihr Netz ausspinnt.[187]

Angesichts der aggressiven Verbreitung westlicher Kulturgüter könne die Reaktion der Muslime, die ihre Identität wahren und sich nicht der falschen Verführung hingeben wollen, nur "heftig und gewaltsam" sein.[188] Nichts sei verständlicher, aber die Ablehnung falle manchmal doch "etwas grob" aus und so betont Ramadan (kaum minder grob, wie ich meine), dass "sich der kulturellen Invasion zu widersetzen nicht (heißt), anti-westlich zu sein; es bedeutet, […] nicht, gegen sein Dasein zu sein, sondern gegen seine Daseinsweise."[189]

Für europäische Muslime weist Ramadan Versuche, sich von der umgebenden Kultur abzuschotten, eher mit pragmatischen Argumenten als prinzipiell zurück: Zu respektieren seien die Meinungen jener Gelehrten, die sich für ein grundsätzliches Verbot von Musik und Gesang aussprächen.[190] Doch – wie bereits für den Fall der Erziehung gezeigt wurde – hält Ramadan einen derartigen Abschottungsversuch letztlich für illusorisch.[191] Es ginge deshalb darum eine "selektive und alternative" Kultur zu schaffen – "außer wir wollten im Strudel einer Un-Kultur ohne Seele und Werte untergehen."[192] Zunächst müssten die Muslime lernen, die Werke europäischer Literatur, Filme und Musik, die nicht im Widerspruch zur islamischen Ethik stünden, zu erkennen.[193] In einem zweiten Schritt ginge es dann um die Schaffung einer eigenen europäisch-islamischen Kultur. Ähnlich wie bei 'Quotenmuslimen' auf den Wahllisten europäischer Parteien warnt Ramadan vor Werken, die lediglich islamisch "übertüncht"[194] würden, inhaltlich aber die abzulehnende westliche Vorlage weiter transportierten. Massstab der Akzeptanz dürfe nur die Verwirklichung der islamischen Prinzipien sein. Diese Verbindung von Glaubenstreue und Offenheit für die Gesellschaft bildet den allgemeinen Grundsatz hinter Ramadans Absicht der Begründung eines europäischen Islams:

187 RAMADAN, 2000: 299f.
188 RAMADAN, 2000: 319.
189 RAMADAN, 2000: 321.
190 RAMADAN, 2001: 254.
191 RAMADAN, 2001: 248.
192 RAMADAN, 2001: 262.
193 RAMADAN, 2001: 260f.
194 RAMADAN, 2001: 262.

> Sustained by their faith and on the basis of their understanding of the texts, Muslims must develop an understanding of the Western context that will make it possible for them to do what all Muslims have done throughout history: to integrate whatever there is in the culture where they live that does not contradict what they are and what they believe.[195]

3.4. *Anknüpfung an frühere Entwürfe und deren Weiterentwicklung*

Das spezifisch europäische an dem dargelegten Islam wie überhaupt dessen konkrete Ausgestaltung wird sich vorwiegend in der alltäglichen Praxis herausbilden. Für diese individuelle Konkretisierung will Tariq Ramadan den Musliminnen und Muslimen eine grundlegende Orientierung an die Hand geben. Er selbst orientiert sich dabei merklich an der Strömung der Reform-Salafīya, in der er sich explizit verortet. Deren 'Vollendung' sieht er bei Ḥasan al-Bannā erreicht, der ihm auch als persönliches Vorbild dient. Betrachtet man das Bild der Ansichten und Positionen al-Bannās, das Ramadan in seiner Dissertation[196] zeichnet, so wird man merklich mit Ramadans eigenen Vorstellungen aus der ersten Phase konfrontiert. Ein genauer Abgleich der tatsächlich übereinstimmenden Punkte sowie der historisch nicht haltbaren Zuschreibungen Ramadans kann hier nicht geleistet werden.[197] Letzteres ist aber sicher der Fall bei den Aussagen Ramadans, al-Bannā habe einen gesellschaftlichen, religiösen und politischen Pluralismus dezidiert befürwortet und unter seiner Führung könne der Muslimbruderschaft kein einziger Gewaltakt zu Lasten gelegt werden.[198] Statt als blosse Apologetik sollte dies wohl eher als Legitimierung eigener Positionen mittels einer breit anerkannten Autorität[199] verstanden werden. Durchaus berechtigt versucht Ramadan hingegen engführende Beschreibungen der frühen Muslimbrüder um al-Bannā zu korrigieren, welche diese als entschieden anti-westliche und/oder nahezu ausschliesslich politische statt auch spirituelle Bewegung sehen.[200] Die Gewichtung dieser beiden Komponenten verschiebt sich im europäischen Kontext: Hier gewinnt die spirituelle, alltägliche Dimension gegenüber

195 RAMADAN, 2004: 216.

196 RAMADAN, 1998a; s.o.: Anm. 30.

197 Siehe hierzu ZEMMIN, 2006.

198 RAMADAN, 1998a: 214ff., 334–340, 380f., 439; zur Erläuterung: ZEMMIN, 2006: 78ff.

199 Bei den grossen Differenzen unter europäischen Muslimen, die vom Gedankengut der Muslimbrüder beeinflusst sind, sticht die unantastbare Stellung Ḥasan al-Bannās heraus (MARÉCHAL, 2008: bes. 102ff.).

200 LIA, 2010: bes. 4; LÜBBEN, 2004: 132; mit direktem Bezug auf die Dissertation Ramadans: FRÉGOSI, 1999: 129–136; MARÉCHAL, 2008: 105.

dem politischen Projekt zunehmend an Bedeutung.[201] Zumindest als langfristiges Ziel (bzw. utopische Referenz) bleibt aber das Ideal eines islamischen Gesellschaftsmodells bestehen. Tariq Ramadan bringt dieses Ideal in den demokratischen Diskurs ein, weshalb es in seiner Umsetzung notwendigerweise relativiert wird.

Art und Umfang der Relativierung sind dabei sicherlich von den gesellschaftlichen und politischen Strukturen, Möglichkeiten und Grenzen abhängig. Grundsätzlich ist dieses Phänomen jedoch nicht spezifisch für den Kontext Europas, sondern bereits zu beobachten, seitdem die moderne Öffentlichkeit die zentrale Arena der Aushandlung des Gemeinwohls bildet. Unter diesem Vorzeichen gilt auch für islamische Gelehrte (*ʿulamā'*) in muslimischen Ländern, die – wie Tariq Ramadan in 'seiner ersten Phase' – das Gemeinwohl als von Gott gestiftet und lediglich zu entdecken halten:

> [H]owever much the ʿulama might wish to be able to define the dominant discourses in contemporary Muslim societies, their voices are at best only one of several competing views and voices [...]. Indeed, their discourses contribute in practice to precisely the sort of contestation that constitutes not just the public sphere but also notions of its common good.[202]

Die eigene, mit einer Offenbarung begründete, vermeintlich überzeitliche Position wird also in der jetztzeitigen, öffentlichen Diskussion relativiert. Mehr noch: "Religion in der Öffentlichkeit ist insofern säkularisiert, als sie sich thematisch und theoretisch auf die Welt ausrichtet und hier ihre Normativität zu entfalten versucht [...]."[203] Ein solcher auf die Welt, mithin die Gesellschaft, ausgerichteter Diskurs wurde insbesondere von den ägyptischen Muslimbrüdern forciert.[204] Wie bereits bei ihnen ist auch Tariq Ramadans *gesellschaftliches Engagement für den Islam* zu guten Teilen ein Engagement für die Gesellschaft, insofern als das Islamverständnis gesellschaftliche Debatten und Ordnungsvorstellungen integriert.

Die im Folgenden darzulegenden Verschiebungen sind deshalb aber nicht unbedeutend: In seinem *islamischen Engagement für die Gesellschaft* setzt Ramadan letztere explizit positiv. Die Ziele und Werte, für die es sich zu engagieren gelte, erscheinen nicht mehr als exklusiv islamisch, sondern als von der Gesellschaft geteilt und gemeinsam zu formulieren.

201 CÉSARI, 2002: 42; MARÉCHAL, 2008: bes. 198f., 204f., 270, 305.
202 ZAMAN, 2004: 131. Mit ähnlicher Stossrichtung zuvor: SALVATORE, 1998: bes. 104.
203 SCHULZE, 2009: 151.
204 SCHULZE, 2009: 152f.

4. Islamisches Engagement für die Gesellschaft

4.1. *Von vereinzelten nicht-muslimischen Partnern zur Ethik der Gesellschaft*

Wie betont haben wir es im Diskurs Tariq Ramadans mit Verschiebungen, nicht mit Brüchen zu tun. Ein Aspekt, der erst hier erwähnt wird, da er zwar von Beginn an angelegt war, nun aber eine neue Qualität erlangt, ist die Hervorhebung gemeinsamer Werte mit Nicht-Muslimen. Ramadan befürwortete stets kulturellen und religiösen Pluralismus und sprach sich für einen Dialog mit Menschen anderer Überzeugungen aus.[205] Diesen erachtete er als nötig, um mittels besserer Kenntnis des Anderen Konflikte zu vermeiden.[206] *Zudem* ging es ihm um eine *konstruktive* Zusammenarbeit "mit all den Stimmen im Okzident [...], die sich weigern auf dem Altar eines blinden und entmenschlichenden Fortschritts geopfert zu werden."[207] Als mögliche Verbündete schien Ramadan anfangs vor allem die in den säkularen Gesellschaften verbliebenen 'wahren' Juden und Christen im Blick zu haben. Auch

> [d]ie authentische jüdische Spiritualität, die wahre biblische Lehre und die tiefe christliche Mystik können die Ordnung der Welt nicht hinnehmen: derart ungerechte Gesellschaften, eine derart verkommene Politik, eine derart unmoralische Weltwirtschaft. So finden wir den Ausgangspunkt für Bündnisse und die Identifikation des Gegners – des ersten.[208]

Der Kreis potenzieller Partner wird nun zunehmend erweitert und die gemeinsame Wertebasis gestärkt. Ramadan geht davon aus, dass die *islamischen* Werte aufgrund ihrer Universalität im Grunde auch von der *Mehrheit* der westlichen Bevölkerungen geteilt werden.[209] In seinem Buch *Radikale Reform* betont er schliesslich, dass die islamische Ethik selbst "nur durch Beteiligung aller Weltzivilisationen entstehen" könne.[210] Die geteilte Universalität der Werte und das Verbindende zwischen allen Menschen macht Ramadan am deutlichsten in seinem Werk *The Quest for Meaning*. Als Ausgangsüberlegung wird dort – womöglich in Anlehnung an Charles Taylor – das Streben nach Erfüllung als

205 Das betrifft auch den *inner-islamischen* Dialog (RAMADAN, 2001: 271ff.; 2004: 209ff.).
206 RAMADAN, 1998b: 87–91; 2004: 203.
207 RAMADAN, 2000: 283.
208 RAMADAN, 2000: 238. S.a. ebd.: 116f., 231–241; RAMADAN, 2004: 171ff.
209 RAMADAN, 2004: 156.
210 RAMADAN, 2009: 191.

anthropologische Konstante festgehalten.[211] Hierzu bedürfe jeder Mensch, Atheisten explizit eingeschlossen,[212] der Vernunft *und* eines wie auch immer gearteten Glaubens.[213] Die von diesem Streben motivierten Antworten auf die grundlegenden Fragen des Lebens seien als verschiedene Pfade auf einen Berg zu begreifen. Dabei dürfe man nicht annehmen, dass nur der eigene Pfad zum Gipfel, also zum Universalen oder zur Wahrheit, führe.[214]

Es ist anzunehmen, dass für Ramadan selbst das Universale weiterhin als unwandelbare göttliche Realität existiert – jene Quelle, zu der die Scharia den Weg bildet.[215] Doch der innerweltliche, vom Menschen zu gehende Weg sei eben nicht mit der ausserweltlichen Quelle,[216] der Pfad nicht mit dem Gipfel zu verwechseln. *In der Welt* wird das Universale am ehesten als Schnittmenge der verschiedenen Wege sichtbar, die alle einen Beitrag zu leisten hätten.[217] Das trifft insbesondere auf die gemeinsam zu schaffende Ethik der Gesellschaft zu. Schliesslich beinhalte *jede* Tradition auch eine soziale Botschaft. Das folgende Zitat darf hierbei als Korrektur seiner Sichtweise verstanden werden:

> So Muslims continue to find in their scriptural sources principles that inspire their social and political commitment without ever imposing a timeless code, or, more broadly, a dogma for action. In fact, these principles, form the body of an ethic that their constantly active reason must seek to respect as much as possible. On thinking about it, we realize that this approach, apparently particular to Muslims, is in fact not so: many Christians, Jews, Buddhists, agnostics, and atheists are inspired in their social and political commitments by their religious, humanist, and ethical convictions and try to act in a coherent manner. They may quote their sources less often, or less directly, than Muslims, but they are perhaps inspired by them just as much.[218]

Wenn *jede* religiöse und philosophische Tradition über eine soziale Ethik verfügt, erscheint es folgerichtig, dass *jede* Gesellschaft ein ethisches Fundament besitzt. Tatsächlich gelangt Ramadan zu der Einsicht, dass auch die säkularen

211 RAMADAN, 2010a: 10; vgl. TAYLOR, 2007: 5ff. Beide benutzen den Begriff 'fullness'.

212 RAMADAN, 2010a: 118f.

213 RAMADAN, 2010a: 29.

214 RAMADAN, 2010a: 20. Dass Ramadan den vor-islamischen Ka'ba-Kult nicht unter die anerkannte Vielfalt der Pfade reiht, sondern an anderer Stelle als Pervertierung beschreibt (RAMADAN, 2007: 177f.), ist als Sonderfall zu vernachlässigen.

215 In *The Quest for Meaning* hält Ramadan seinen eigenen Standpunkt merklich zurück.

216 RAMADAN, 2004: 37.

217 RAMADAN, 2009: 393f., 417; 2010a: 24.

218 RAMADAN, 2004: 145f. S.a. ebd.: 211ff.; RAMADAN, 2009: 349.

Gesellschaften sich nie ganz von ihren religiösen Wurzeln getrennt hätten[219] – und selbstverständlich über eine Ethik verfügten:

> Die Säkularisierung hat niemals bedeutet, dass man den moralischen Maßstab aus dem öffentlichen Leben verbannt hat [...]; sie bedeutet nicht das Verschwinden der von den Gesellschaftsmitgliedern ausgearbeiteten und verhandelten kollektiven Ethik.[220]

Heutzutage würde man grossen Wert darauf legen, dass es sich bei den Werten und Regeln der Gesellschaft um eine rational *verhandelte* Ethik handle, und nicht um ein *vorgegebenes* moralisches Gesetz. Letztlich seien beide aber gleichermassen universal und verbindlich.[221] Für die "freie Suche" der Gesellschaftsmitglieder "nach einem stimmigen Wertekosomos"[222] liefert Ramadan einen islamischen Beitrag bzw. das Angebot einer islamischen Ethik.

Deren Einbringen in die säkulare Gesellschaft erscheint in den Ausführungen Ramadans nicht nur unproblematisch, weil auch die säkulare Gesellschaft über einen Wertediskurs verfüge. Dem Islam (nunmehr eine 'Religion')[223] vertraut sei auch die Trennung von "Religion und Politik oder – allgemeiner gesprochen – von Privatsphäre und Öffentlichkeit"[224]. Für den entsprechenden Nachweis bricht Ramadan die säkulare Unterscheidung eigenständiger Sphären noch stärker als zuvor auf die Unterscheidung von (empfangendem) Glauben und (produktiver) Vernunft herunter. In *diesem* Sinne hätten schon die ersten islamischen Gelehrten zwischen dem Glauben und der religiösen Praxis (*ʿaqīda*, *ʿibādāt*) einerseits, und den sozialen Angelegenheiten (*muʿāmalāt*) andererseits unterschieden.[225]

> Der Islam kennt also durchaus eine klare Unterscheidung zwischen dem unhinterfragbaren Dogma und der verhandelnden Vernunft oder, um die westlichen Begriffe dafür zu verwenden, zwischen Religion und Politik.[226]

219 RAMADAN, 2009: 349.
220 RAMADAN, 2009: 51.
221 RAMADAN, 2010a: 99–103.
222 RAMADAN, 2009: 359.
223 RAMADAN, 2009: 239. Für die vormaligen anderslautenden Aussagen s.o. S. 766.
224 RAMADAN, 2009: 347. Ramadan unterscheidet nicht zwischen 'Öffentlichkeit' und 'Staat'; (ebd.: 357). Wie in der Einleitung dieses Aufsatzes festgehalten wurde, wäre für ein ausgearbeitetes Säkularitätsmodell diese Unterscheidung wesentlich.
225 RAMADAN, 2004: 34ff.; den Glauben (*ʿaqīda*) zu den *ʿibādāt* hinzuzählend: RAMADAN, 2009: 352f. S.a. RAMADAN, 2010a: 36.
226 RAMADAN, 2009: 354. S.a. ebd.: 350.

Unbedingt zu wahren sei aber ein übergreifender Rahmen hinter dieser Unterscheidung: Auch die Politik – wie jeder andere gesellschaftliche Bereich, in dem die Menschen ihre innerweltlichen Angelegenheiten rational aushandeln – hätte sich an höheren ethischen Prinzipien zu orientieren.[227]

Bevor dargelegt wird, wie Ramadan den islamischen Beitrag zur gemeinsamen Ethik der Gesellschaft fasst, sei noch einmal auf den Aspekt 'Verschiebungen statt Brüche' in seinem Diskurs eingegangen. Der Unterschied zwischen den eben dargelegten Überlegungen und Ramadans vormaliger Darstellung ist offensichtlich. Dort hiess es, nur der Islam könne die wertfreie westliche Moderne vor ihrer Selbstzerstörung retten. Zu seiner Verwirklichung bedürfe es Änderungen des areligiösen Verständnisses von Öffentlichkeit, das nur den anderen, einer sozialen Dimension entbehrenden, Religionen gerecht werde. Im Lichte Ramadans heutiger Veröffentlichungen sieht man die durchlaufene Entwicklung in seinen früheren – durchaus auch für andere Entwicklungsmöglichkeiten anschlussfähigen – Werken bereits angelegt: Ramadan sah schliesslich auch im Westen angesichts der sich vermeintlich anbahnenden Katastrophen der Moderne die Sinnfrage erneut aufkommen. Dabei präsentierte er *nicht nur* den Islam als Lösung. Vom vorbildlichen Zeugnis der Muslime inspiriert, sollten Nicht-Muslime vielmehr in ihrem *eigenen* Bezugsrahmen nach positiven und bereichernden Elementen suchen.[228] Wie später verstärkt betont wird, sollten die Muslime ihre nicht-muslimischen Mitbürger somit an deren eigene Wurzeln und Ideale erinnern.[229]

Im Rückblick wird auch Ramadans Betonung der geteilten Werte von islamischer und westlicher Zivilisation, die sich gegenseitig bereichern könnten, stärker ersichtlich.[230] Auch dieser Aspekt gewinnt aber eine neue Qualität: Früher wurde merklich die islamische Zivilisation als Ideal präsentiert, das alle positiven Errungenschaften des Westens schon immer besessen habe. Letztere wurden zudem massgeblich auf den islamischen Einfluss zurückgeführt, besonders was die 'Befreiung der Vernunft' betrifft. Heute nennt Ramadan als *konkreten* islamischen Beitrag zur Renaissance, die der westlichen Kultur selbst

227 RAMADAN, 2009: 354; 2004: 145 (hier heisst es noch, im Christentum hätte die Politik sich gänzlich von ihren religiös-moralischen Grundlagen lösen müssen, um die Vernunft zu befreien. Die ethischen Prinzipien stammen (vorgeblich) aus den islamischen Schriftquellen allein – was in RAMADAN, 2009 nicht mehr der Fall ist; dazu unten mehr).

228 RAMADAN, 2000: 239; 2001: 283.

229 RAMADAN, 1998b: 157; 2010b: 83; 2010c: 129.

230 RAMADAN, 2000: 142.

entsprungen sei, lediglich die positive Inwertsetzung körperlicher Liebe.[231] Zu Recht könne der Westen auf seine Errungenschaft des politischen Pluralismus stolz sein.[232] Das Modell Medinas, das Ramadan früher als Alternative zu den vermeintlich gescheiterten westlichen Nationalstaaten präsentierte, hält er für nicht mehr zeitgemäss.[233] Allgemein kritisiert Ramadan heute einen schiefen Vergleich des eigenen Ideals mit der (vermeintlichen) Realität des Anderen.[234] Darüber hinaus erkennt er, dass "die 'westliche Zivilisation' genauso wie die 'islamische Zivilisation' ein Konstrukt (ist). Keine von beiden ist monolithisch, beide haben sich gegenseitig befruchtet [...]."[235] Dass er selbst praktizierte, was er heute kritisiert, erwähnt Ramadan ebensowenig wie die Gründe für die dargelegten Änderungen.[236] Explizit spricht er hingegen den Wandel seines Verständnisses von Säkularität an: Wie viele Muslime[237] habe auch er diese zunächst als gegen die Religion gerichtet missverstanden.[238] Dazu hätten entsprechende ideologische Auslegungen durch französische Säkularisten ihren Teil beigetragen. Durch das Studium der Prinzipien der Säkularität und Debatten mit Experten habe er aber seine Ansicht geändert:

> This was when I understood that nothing in secularism opposed a free and autonomous practice of Islam: I have since been calling for a strict implementation of France's 1905 law on secularism, both in letter and spirit, equally for all citizens be they Muslim or not.[239]

Ramadan nennt kein Datum für den Wendepunkt in seinem Säkularitätsverständnis. Ein schwaches Indiz gibt es dafür, dass er schon immer die soziale Dimension *aller* Religionen berücksichtigt und deren Verwirklichungsmög-

231 RAMADAN, 2010a: 155.
232 RAMADAN, 2010b: 91.
233 RAMADAN, 2009: 30, 260. Für Ramadans vormalige Darstellung s.o.S. 763.
234 RAMADAN, 2009: 410; 2010a: 22f.
235 RAMADAN, 2009: 190.
236 Mögliche Gründe könnten neben dem anzunehmenden Erkenntnisfortschritt, basierend auf der fortwährenden Behandlung und Diskussion seiner Themen, sein, dass Ramadan persönlich stärkere Anerkennung im westlichen, insbesondere akademischen Umfeld fand und dass er sich von der Kolonialismuserfahrung emanzipierte, die er anfänglich weiterführte. Interessanterweise führt Ramadan selbst Aussagen wie 'dem Islam sei eine säkulare Unterscheidung fremd' auf die Kolonialismuserfahrung einer aufgezwungenen Säkularisierung zurück (RAMADAN, 2009: 353).
237 RAMADAN, 2010b: 31f.
238 RAMADAN, 2010b: 97f.
239 RAMADAN, 2010b: 98.

lichkeit im Namen des Islams eingefordert habe.[240] Einzelne Aussagen belegen, dass er für diese Verwirklichung schon früh an die Prinzipien, mithin das Ideal der Säkularität appelliert hatte.[241]

Diese Aussagen erschienen in seiner Skizzierung der areligiösen Umgebung aber nachrangig. Die Einsicht, dass nicht nur im Ideal, sondern auch in der Realität jede Gesellschaft über Werte verfügt, wurde später aktuell. Dass Religionen am gesellschaftlichen Wertediskurs teilhaben können, mag Ramadan durch seine Erfahrungen ausserhalb des französischen Kontexts verstärkt deutlich geworden sein. Dazu beigetragen haben dürfte auch der einleitend dargelegte Wandel des (Selbst)verständnisses säkularer Gesellschaften. Dort wurden aber auch Bedingungen für die Teilnahme einer Religion am öffentlichen Diskurs – und somit ihrer gesellschaftlichen Wirkungsfähigkeit – deutlich. Diesbezüglich wurde die Anschlussfähigkeit des Diskurses Ramadans zunehmend erweitert; insbesondere durch die Verschiebung von Recht zu Ethik, von partikularen Einzelnormen zu geteilten Werten. In *Radikale Reform* ist der Beitrag der islamischen Ethik zum Wertediskurs der Gesellschaft bereits auf allgemeinen Werten *begründet*.

4.2. *Der islamische Beitrag zu einer Ethik der Gesellschaft*

Eine *radikale Reform* hält Ramadan für nötig, da die früheren Reformbemühungen, auch seine eigenen, an einen Endpunkt gekommen seien. Vor allem da die Welt mittlerweile zu komplex sei, um von den Rechtsgelehrten intuitiv erfasst zu werden, könnten diese nur eine "Anpassungsreform" ausarbeiten, die den Entwicklungen stets hinterherhinke. Es gelte deshalb, nicht nur das islamische Recht (*fiqh*) mittels des *iǧtihāds* fortlaufend weiterzuentwickeln, sondern die Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*) selbst zu überdenken. Denn nötig sei eine "Transformationsreform", welche die Welt verändere, statt sich ihr nur anzupassen. Hierzu bedürfe es der Beherrschung *aller* Wissensgebiete statt lediglich der Expertise im (vermeintlich abgesonderten) Bereich des islamischen Rechts. In die Ausarbeitung rechtlicher – lies: ethischer – Normen müssten somit *alle* Wissenschaften einbezogen werden. Dabei ginge es nicht nur um

240 Im – sehr spezifischen – Rahmen einer interreligiösen Konferenz betonte Ramadan die Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam das soziale Engagement betreffend. Die Ansichten des Papstes und Muhammads seien diesbezüglich identisch (RAMADAN, 1992).

241 RAMADAN, 2001: 172; 2004: 70. Diesen Aspekt hob Armando Salvatore stärker hervor (SALVATORE, 2007: 140).

Konsultationen von religiösen und säkularen Gelehrten, von "Text- und Kontextgelehrten" (*ʿulamāʾ an-nuṣūṣ*; *ʿulamāʾ al-wāqiʿ*), auch wenn die bereits existierenden 'gemischten Räte' in die richtige Richtung wiesen. Vielmehr seien die säkularen Wissenschaften bereits in die *Bestimmung* der ethischen Prinzipien miteinzubeziehen. Das von ihnen untersuchte "Buch des Universums" habe eine eigenständige und gleichberechtigte Rechtsquelle neben dem Koran zu bilden.

So viel zum grundlegenden Anspruch Ramadans.[242] Der weiteren Darstellung sei vorausgeschickt, dass von einer systematischen "Neuordnung der Quellen des islamischen Rechts und der Jurisprudenz"[243] kaum die Rede sein kann. Von einer solchen würde man insbesondere erwarten, *wie genau* der – bereits früher als "zweites Buch" bezeichnete[244] und schon immer zu berücksichtigende – Kontext nunmehr als Quelle in die Normenfindung einbezogen wird. Zudem sind neben manch begrifflicher Übernahme[245] auch bezüglich der konkreten Reformvorschläge die Kontinuitäten zu früheren Werken grösser, als bei einer radikal neuen Methodik anzunehmen wäre.[246] *Radikale Reform* birgt aber durchaus relevante Neuerungen: Zunächst wird (bei allen Unstimmigkeiten im Detail) das säkulare Wissen und mit ihm die Gesellschaft als normengebende Kraft merklich aufgewertet. Dies wird am deutlichsten dadurch, dass die Scharia nun nicht mehr auf Koran und Sunna gründet, sondern auf dem Koran und dem Buch des Universums.[247] Zudem werden dem Koran keinerlei konkrete Vorschriften mehr entnommen oder *postuliert*, dass diesem umfassende Lehren für alle Lebensbereiche *inhärent* seien. Stattdessen soll der Koran vor allem grundlegende ethische Richtlinien liefern. Diese seien allen Menschen gemeinsam und unter

242 RAMADAN, 2009: 7–15, passim.

243 RAMADAN, 2009: 104. So lautet auch der Titel des zentralen Kapitels.

244 RAMADAN, 2001: 29; 2004: 14, 59f.

245 So wurden *iǧtihād* und *maṣlaḥa* als eigenständige 'Quelle' bezeichnet (RAMADAN, 2000: 91; 2001: 106, Anm. 91; 115). Auch 'Transformation' statt 'Anpassung' forderte Ramadan schon früher (RAMADAN, 2004: 55, 160). Nach der notwendigen Zusammenarbeit von Text- und Kontextgelehrten (RAMADAN, 1998b: 72f.; 2000: 128f.; 2001: 132f.) forderte er bereits deren *Gleichberechtigung* (RAMADAN, 2004: 163).

246 Andrew March stellte überaus fruchtbare Überlegungen zu dem "Paradox" einer neuen Methodik mit kaum veränderten konkreten Ergebnissen an (MARCH, 2010: 255ff., 269–273; 2011a: 196ff.). Das Paradox scheint mir aber dadurch abgemildert, dass die Methodik in *konkreter* Hinsicht so neu eben nicht ist. Ramadan selbst verweist an einigen Stellen ohne Modifikation auf seine früheren Analysen (RAMADAN, 2009: 118, Anm. 94, 143, Anm. 132, 189, Anm. 162, 311, Anm. 253, 361, Anm. 291, 371, Anm. 298).

247 RAMADAN, 2009: 401f. Für die vormalige Sicht prägnant: RAMADAN, 2001: 67.

Beteiligung der ganzen Gesellschaft, auch der Nicht-Muslime, fortlaufend zu konkretisieren und weiterzuentwickeln.

Die relevanten Neuerungen beruhen nicht zuletzt auf der Zentralstellung der *maqāṣid aš-šarīʿa*. Auf dieses Konzept hatte Ramadan zuvor bereits verwiesen,[248] misst ihm nun aber weitaus grössere Bedeutung zu. Das wird bereits daran ersichtlich, dass er die *madrasat al-maqāṣid*, die "Denkschule der höheren Ziele", als eigenständige Schule identifiziert. Als ihre wichtigsten Vertreter werden neben al-Ġazzālī dessen Lehrer al-Ǧuwaynī († 1085) und aš-Šāṭibī genannt.[249] Ramadans vormoderne Referenzfiguren bleiben also weitgehend identisch,[250] wobei aš-Šāṭibī nun in den Mittelpunkt rückt. Mit ihm betont er die Allgemeingültigkeit der *maqāṣid* in allen Religionen bzw. menschlichen Gemeinwesen. Im folgenden Zitat hebt Ramadan zudem hervor, dass diese Ziele von der menschlichen Vernunft ermittelt worden seien:

> Al-Ghazâlî hatte auf deren höheren, transversalen (sich auf alle Religionen erstreckenden) Charakter hingewiesen, doch asch-Schâtibî insistiert mit Nachdruck darauf, dass keine Religion oder zuvor offenbarte Schrift es versäumt, diese höheren Ziele explizit oder implizit zu erwähnen, oder eine Norm festlegt, die diesen widerspricht. Da das allumfassende Prinzip dieser höheren Ziele darin besteht, das Gute zu fördern und das Böse und den Schaden abzuwenden, können diese Ziele nur allgemeingültig sein und von allen auf die eine oder andere Weise geteilt werden. Folglich hat die induktive Arbeit des Verstandes es ermöglicht, eine Reihe höherer Ziele zu identifizieren, zu kategorisieren und somit den Kern des für alle Menschen Allgemeingültigen zu bestimmen. Demzufolge sind der Schutz der Religion, des menschlichen Lebens, der Familienbeziehungen, des Eigentums und der Vernunft (asch-Schâtibî schließt an mehreren Stellen seiner Analyse das Konzept der Ehre, *al-ʿirdh*, als sechste Kategorie mit ein) eine Reihe an Zielen, die allen Religionen gemein und folglich übergeordnet sind, um den Rahmen zu bilden, der für das Verständnis aller offenbarten Schriften – insbesondere des Korans – maßgeblich ist.[251]

Im Koran selbst seien die *maqāṣid* in den mekkanischen Offenbarungen (610–622) festgelegt worden. Die in Medina herabgesandten – verstärkt einzelne Normen und soziale Vorschriften beinhaltenden – Verse hätte aš-Šāṭibī lediglich als

248 S.o.S. 770.

249 RAMADAN, 2009: 82–104. Für die Sterbedaten al-Ġazzālīs und aš-Šāṭibīs s.o., Anm. 131.

250 Nunmehr in die Reihe positiver Referenzfiguren aufgenommen wird der zuvor stark kritisierte (s.o., Anm. 150) at-Ṭūfī (RAMADAN, 2009: 86, 90).

251 RAMADAN, 2009: 97. S.a. ebd.: 165.

deren Verdeutlichung gesehen. Ramadan versteht dies[252] als "Befreiung des Korans von der spezifischen, kontextbezogenen und allein durch die Medina-Epoche gebotenen Interpretation."[253] Während er sich früher gegen die Relativierung von als eindeutig bezeichneten Vorschriften aussprach, hätten auch diese nun hinter der Verwirklichung der allgemeingültigen Ziele zurückzustehen.[254]

Neben der Allgemeingültigkeit und Priorität der höheren Ziele ist die Bedeutung des Kontexts die zweite zentrale Botschaft, welche Ramadan mit seiner Darstellung der *madrasat al-maqāṣid* vermitteln will. Zwar hätten auch aš-Šāfiʿī und die ḥanafitische Schule – von Ramadan zuvor als "deduktiver" respektive "induktiver" Ansatz vorgestellt – die notwendige Berücksichtigung des sozialen Kontexts betont. Während dieser bei ihnen aber ein untergeordneter Bezugspunkt geblieben sei,[255] habe die Denkschule der höheren Ziele den Kontext "schon in die Beschreibung ihrer Methodologie" miteinbezogen.[256] Ihre Vertreter hätten sich damit wieder der Haltung der Prophetengefährten und frühen Gelehrten angenähert,[257] für die der "soziale und menschliche Kontext" ganz selbstverständlich als "Rechtsquelle an sich" fungiert habe[258]. Nachdem die *madrasat al-maqāṣid* die ursprüngliche, zuversichtliche Bezugnahme auf die Umgebung wiederhergestellt habe, hätten sich die Rechtsgelehrten aber wie zuvor auf ihr Spezialgebiet zurückgezogen.[259]

Heute sei die Welt erneut komplexer geworden und die bekannten *maqāṣid* böten nicht mehr ausreichend Orientierung. Es gelte deshalb,

> die Liste der fünf oder sechs Grundkategorien (Religion, menschliches Leben, Nachkommenschaft, Vernunft, Eigentum und gegebenenfalls Ehre) zu überprüfen und ihr weitere allgemeingültige Ziele hinzuzufügen. Denn in der Tat […] ist die Kategorisierung dieser

252 Im vorliegenden Rahmen kann über vorläufige Überlegungen hinaus kein exakter Abgleich mit den Positionen der von Tariq Ramadan herangezogenen Denker vorgenommen werden. Von Interesse ist vor allem, wie Ramadan sich für sein Vorhaben auf diese bezieht.

253 RAMADAN, 2009: 99.

254 RAMADAN, 2009: 102. Eine solche Relativierung vollzog Ramadan bereits früher – damals aber *gegen* seine eigentlichen Postulate; s.o. S.771f.

255 RAMADAN, 2009: 68, 80f., 105f.

256 RAMADAN, 2009: 108. S.a. ebd.: 103.

257 RAMADAN, 2009: 95f.

258 RAMADAN, 2009: 112. S.a. ebd.: 107ff.

259 RAMADAN, 2009: 113, 362.

> Ziele nach wie vor ein vom menschlichen Verstand hervorgebrachtes Ergebnis der Induktion.[260]

Die für die Neuerarbeitung der Ziele notwendige Berücksichtigung des sozialen und menschlichen Kontexts könne aufgrund von dessen Komplexität nicht wie früher *intuitiv* erfolgen, sondern nur, indem das Buch des Universums und das Wissen über dieses *explizit* als gleichberechtigte und eigenständige Quelle anerkannt werde. Dies stelle zwar ein absolutes Novum dar,[261] *implizit* habe der Kontext aber auch bei den Prophetengefährten [262] und der *madrasat al-maqāṣid*[263] als Rechtsquelle fungiert. Tariq Ramadan ist offenkundig darum bemüht, seine 'radikale Reform' ebenfalls als in islamischer Tradition stehend, ja gar als deren ursprünglichen Geist wieder herstellend, auszuweisen. Die Anknüpfung an das *maqāṣid*-Modell birgt dabei eine gewisse 'Ironie', die Anver Emon wie folgt zusammenfasst:

> The irony, though, is that the pre-modern jurists who articulated the *maqāṣid-maṣlaḥa* model designed it for the purpose of limiting the kind of reasoned deliberation modern reformers often seek to legitimate by reference to the *maqāṣid-maṣlaḥa* model.[264]

Tatsächlich sahen die von Emon untersuchten vormodernen Vertreter islamischer Naturrechtstheorien die Natur (mit Ramadan gesprochen: 'das Buch des Universums') grundsätzlich als eine Quelle des Wissens, die rechtlich relevante Schlüsse ermöglicht:

> Pre-modern Muslim jurists argued that because nature is created by God and thereby reflects His goodness, nature is also good, and thereby is fused with both fact and value. This fusion opens the way for reasoned observations of nature to transform into norms governing our conduct.[265]

260 RAMADAN, 2009: 104.

261 RAMADAN, 2009: 110f.

262 RAMADAN, 2009: 112.

263 RAMADAN, 2009: 104. In der dortigen Formulierung erscheint der Unterschied zwischen dem Kontext als Rechts*quelle* und seiner blossen *Berücksichtigung* besonders unklar.

264 EMON, 2010: 195. S.a. ebd.: 35f., 187f., 194f., 204f. Für Ramadans vormalige Kritik am 'zu freien' Gebrauch dieses Modells s.o. S.771.

265 EMON, 2010: 21f.

Auch die *maqāṣid* hielten etwa al-Ġazzālī und aš-Šāṭibī für durch induktive Beobachtung der Welt ermittelbar, ja gar für intuitiv einsichtig.[266] Jedoch bildeten die *maqāṣid* nach ihrer Ermittlung das notwendige Ziel jedes rationalen Nachdenkens über die Natur, welches dadurch begrenzt wurde. Es wurde jedoch hauptsächlich beschränkt, da die Verankerung der *maqāṣid* im Koran bedeutete, dass die göttlichen Vorschriften *in jedem Fall* dem menschlichen Wohl dienten[267] und auch zu respektieren seien, wenn im blossen Lichte der menschlichen Vernunft eine andere Ansicht einleuchtender erscheine.[268] Die Omnipotenz Gottes versuchten die von Emon als 'soft naturalists' bezeichneten Denker auch durch das voluntaristische Postulat zu wahren, dass Gott jederzeit ändernd in die Natur eingreifen könne. Da Gott von dieser Möglichkeit aber mit aller Wahrscheinlichkeit nicht Gebrauch machen werde, ist dieser Unterschied zu den 'hard naturalists', welche die Natur als unabänderlich gut und Gott als dem Guten *verpflichtet* sahen, in der Praxis jedoch vernachlässigbar.[269]

Soweit der notwendig selektive Einblick in die hochkomplexen rechtsphilosophischen Theorien, an die Tariq Ramadan anknüpft. Anzunehmen ist, dass er wie die 'hard naturalists' ein fortwährendes Eingreifen Gottes in die Natur für nicht möglich hält, auch wenn seine Referenzfiguren von Emon den 'soft naturalists' zugeordnet werden. Für eine klare Positionierung in dieser Frage sind die Ausführungen Ramadans aber nicht eindeutig genug.[270] Allgemein bildet seine nun darzulegende Begründung des 'Buchs des Universums' als eigenständige Quelle eine strategische Aufwertung desselben und beinhaltet keine ausgereifte Theorie. Auf der grundlegenden Ebene widersprechen sich vor allem folgende, in Varianten wiederkehrende Aussagen: (a) Das Universum legt als gleichberechtigte Offenbarung die höheren Ziele mit fest.[271] (b) Das Universum ist (lediglich) als Verdeutlichung dieser allein aus den Schriftquellen stammenden Ziele zu berücksichtigen.[272] Aufzulösen ist dieser Widerspruch nur unter Bezug

266 EMON, 2010: 135, 165f.

267 Bei genauerer philosophischer Betrachtung wäre zu verdeutlichen, dass der Mensch laut al-Ġazzālī nur jene Absichten Gottes erkennen kann, die seiner begrenzten Vernunft als (positive) Absicht einsichtig sind. Gott sei aber nicht an die menschlichen Kategorien des Nutzens gebunden – und könne auch andere Absichten haben (OBERAUER, 2010: 653).

268 Für ein diesbezügliches Fallbeispiel bei aš-Šāṭibī siehe EMON, 2010: 183.

269 EMON, 2010: 24f., 27, 32, 124, 170, 179, 185f.

270 Es könnte auch sein, dass er ein fortwährendes Eingreifen Gottes für so selbstverständlich hält, dass er die Notwendigkeit, dies zu betonen nicht sieht.

271 RAMADAN, 2009: 117, 121, 156, 164, 176, 197.

272 RAMADAN, 2009: 181, 183, 315, 352, 363, 392.

auf taktische Überlegungen: Ramadan wertet (a) die Stellung des Universums auf, ist aber (b) gleichzeitig bemüht, die von ihm – wie wir sehen werden, sehr frei – ermittelten ethischen Ziele als aus dem Koran stammend auszuweisen.

Verse des Korans dienen Ramadan in jedem Fall als Ausgangspunkt und Rechtfertigung für das Studium des Universums: Die gesamte Schöpfung sei gut und zum Wohle des Menschen – ihr Studium könne die koranische Botschaft nur bestätigen, da 'beide Bücher' sich in Übereinstimmung befänden.[273] Die weitere Argumentation ist im folgenden Zitat am stimmigsten zusammengefasst:

> Ob die schriftliche Offenbarung sich auf sich selbst bezieht, auf das Universum oder auf Verhaltensregeln, stets legt sie ein Grundgerüst in Form allgemeingültiger Prinzipien fest, durch das die höheren, allgemeingültigen Ziele bestimmt werden und das es ermöglicht, *den Weg* der Treue (*asch-schâri'a*) für alle Zeiten zu skizzieren. Also legt alles im Koran nahe, dass der ausgebreiteten Offenbarung, dem Buch der Welt, die gleiche Wichtigkeit und spirituelle Tiefe beigemessen und die gleiche analytische Sorgfalt zuteilwerden sollte wie den Schriftquellen. Demnach müssen wir das Universum und den sozialen und menschlichen Kontext der gleichen, für die Texte entwickelten Analyse, Typologisierung und Kategorisierung unterziehen, indem wir uns Schritt für Schritt auf das zuvor über die Natur Gesagte beziehen. Das Universum muss als autonome und ergänzende Quelle für die rechtliche Ausarbeitung betrachtet werden, als eigenständige Offenbarung, welche allgemeingültige Gesetze, konstante Prinzipien, spezifische Regeln und Zwischenbereiche vermittelt.[274]

Ramadan treibt die Parallelen zwischen den beiden Büchern recht weit. Etwa, wenn er auch für das Buch des Universums feststehende und veränderliche Gesetze unterscheidet.[275] Das hat jedoch keine Konsequenzen für die Ausarbeitung der Ethik und ist eher als Aufwertung des Buchs des Universums zu verstehen. Aufgewertet werden damit auch die auf das Universum bezogenen, also die säkularen Wissenschaften. Sie seien genauso 'islamisch' wie die sich mit den Schriftquellen befassenden Wissenschaften.[276] Zwar seien die Grundlagen des Glaubens (*'aqīda*) und der rituellen Praxis (*'ibādāt*) den Rechtsgelehrten im klassischen Sinne (*fuqahā'*) vorbehalten.[277] In allen anderen Fragen hätten Text- und Kontextgelehrte (*'ulamā' an-nuṣūṣ*; *'ulamā' al-wāqi'*) aber *gleichberechtigt*

273 RAMADAN, 2009: 114–121, 136f.

274 RAMADAN, 2009: 135.

275 RAMADAN, 2009: 121–130.

276 RAMADAN, 2009: 144ff., 161, 166; ähnlich: RAMADAN, 2004: 60; die 'islamischen Wissenschaften' auf den Umgang mit den Schriftquellen begrenzend: RAMADAN, 2001: 51ff.

277 RAMADAN, 2009: 32, 53, 157.

bei der Erarbeitung ethischer Ziele und Normen zusammenzuarbeiten.[278] Auch hierzu finden sich zwar widersprechende Aussagen,[279] doch die Botschaft Ramadans, der auch nicht-muslimische Wissenschaftler an der Ausarbeitung der Ethik beteiligen will,[280] bleibt eindeutig: Er vermittelt das "clear statement that knowledge from outside the Text is an independent source for reasoning to morality and for interpreting the Text in the first place."[281]

In seiner Argumentation für die Gleichberechtigung säkularen Wissens bei der Neubestimmung ethischer Ziele holt Ramadan, wie gesehen, recht weit aus. Er bezieht sich dabei vor allem auf Rechtstheorien, weil "im islamischen Bezugssystem [sic: nicht: 'im Islam'] das Rechtsdenken, wie das vorliegende Buch belegt, eine zentrale Stellung ein(nimmt)"[282]. Dabei will Ramadan den "ethischen Anspruch" des Islams gerade aus der Beschränkung auf "die rechtliche Ausarbeitung", in der er "feststecke", befreien.[283] Hierzu benutzt er die Begriffe 'Recht' und 'Ethik' nahezu austauschbar.[284] Gänzlich in den Bereich letzterer fällt seine eigene Neubestimmung höherer Prinzipien. Sie geht ihm nicht nur im Vergleich zum argumentativen Vorlauf sehr schnell von der Hand. Sofern es sich anbietet, werden einzelne Verweise auf die Schriftquellen eingeschoben, generell wird aber lediglich (ohne konkreten Beleg) betont, dass sich die ermittelten Ziele aus dem Koran und dem "Buch der Welt"[285] ergäben.

Auch da 'beide Bücher' nunmehr als Quelle der Ethik dienten, gehe sein Ansatz über vorhandene Vorschläge zur Erweiterung der *maqāṣid* hinaus, wie Ramadan betont.[286] An die "Spitze der Zwecke und Ziele *des Weges*", also der Scharia, setzt er die Konzepte *dīn* und *maṣlaḥa*. Letzteres sei zu verstehen als das "allgemeine Wohl und Interesse des Menschen und des Universums."[287] Das Konzept *dīn* findet sich auch in den fünf traditionellen *maqāṣid*. Ramadan

278 RAMADAN, 2009: 157, 161, 170.

279 So lege der islamische Glaube – die alleinige Domäne der Textgelehrten – "natürlich vorab *Gründe* (*Postulate* in der Sprache der Philosophie) im Koran und im Universum fest, welche die Sicht des Realen bestimmen und der Beziehung zu den *Zwei Büchern* Bedeutung und Ziele verleihen, die ebenfalls vorab durchdacht wurden" (RAMADAN, 2009: 167).

280 RAMADAN, 2009: 172.

281 MARCH, 2010: 260. S.a. EMON, 2010: 17.

282 RAMADAN, 2009: 362.

283 RAMADAN, 2009: 51. Diese Absicht verband sich abgeschwächt auch mit der früheren Betonung, dass die Scharia nicht auf das Recht zu begrenzen sei.

284 Zuvor hervorgehoben von: MARCH, 2010: bes. 254, 259.

285 Das 'Buch der Welt' und das 'Buch des Universums' sind Synonyme.

286 RAMADAN, 2009: 174ff.

287 RAMADAN, 2009: 179.

bemängelt, dass es dort aber auf die "Säulen des Glaubens (*'aqîda*) und des Islam (*'ibadât*)" begrenzt worden sei.[288] Tatsächlich handle es sich bei '*dīn*' in umfassenderer Weise um eine "Auffassung von Leben und Tod, die auf der Anerkennung Gottes und *des Weges* beruht."[289] Zur Wahrung der beiden obersten Ziele bedürfe es des Schutzes bzw. der Förderung "des Lebens, der Natur und des Friedens".[290] Auf einer dritten Ebene identifiziert Ramadan dreizehn weitere Ziele: "Förderung und Schutz der Würde (des Menschen, der Lebewesen und der Natur), des Wohlergehens, des Wissens, der Kreativität, Autonomie, Entwicklung, Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Liebe, Solidarität und Vielfalt."[291] Er betont, dass dies nur eine vorübergehende, keineswegs feststehende Liste sei. Für die Anwendung der eben genannten Ziele unterscheidet er "zwischen dem inneren, dem individuellen und dem kollektiven Leben".[292] Für die Ebene des Innenlebens verdeutlicht folgendes Zitat, *wie* frei Ramadan die ethischen Ziele definiert:

> In den Schriftquellen, genauso wie in der Beziehung zur Schöpfung, gibt es höhere Ziele, die dem Innenleben, der spirituellen, intimen Dimension des Herzens zuzuordnen sind, und die es unbedingt zu fördern und zu schützen gilt. Es gibt – einfach ausgedrückt – eine 'Ethik des Herzens', deren Horizonte im Lichte aller Quellen *des Weges* zu bestimmen sind. Folgende Ziele lassen sich hier benennen: Bildung (des Herzens und des Verstands), Bewusstsein (des Seins und der Verantwortung), Aufrichtigkeit, Besinnung, Ausgeglichenheit (die innere und persönliche Stabilität des Individuums) und Demut.[293]

Für die Ebenen des Individuums und der Gesellschaft werden die Ziele ebenfalls schlichtweg aufgezählt. Für letztere sind das "die Förderung und der Schutz der Rechtsstaatlichkeit, Unabhängigkeit (Selbstbestimmung), Bedachtsamkeit, des Pluralismus, der Entwicklung, der Kultur und der Überlieferung (des Vermächtnisses)."[294] Die Allgemeinverständlichkeit dieser Ziele und ihr Einbringen in den öffentlichen Diskurs ist offensichtlich gegeben. Bedeutend ist aber die Frage, *wie* Ramadan seine ethischen Vorstellungen einbringen will, welches Verhältnis von Ethik und Gesellschaft sich also ermitteln lässt.

288 RAMADAN, 2009: 177.
289 RAMADAN, 2009: 179.
290 RAMADAN, 2009: 180.
291 RAMADAN, 2009: 181.
292 RAMADAN, 2009: 184.
293 RAMADAN, 2009: 184.
294 RAMADAN, 2009: 185.

Klar ist, dass die (islamische) Ethik in allen gesellschaftlichen Bereichen wirken soll. Stets hätte das Handeln der Menschen sich an höheren ethischen Zielen zu orientieren. Angestrebt wird eine Politik, die nicht nur nach dem Prinzip Macht operiert; eine Wirtschaft, die nicht nur an Profit interessiert ist; eine Wissenschaft, die nicht alle technischen Möglichkeiten umsetzt; eine Kunst, die nicht nur unterhalten will. Die einzelnen Bereiche verfügten aber nicht nur über spezifische Ziele, sondern auch über *eigenständige* Methoden und Verfahrensweisen. Deren Autonomie dürfe von der Ethik nicht gefährdet werden: "Die Wahrheit, oder das unbestrittene Postulat der 'Schöpfung' rechtfertigt es nicht, Grenzen oder bestimmte wissenschaftliche Methoden zum Verständnis dieser Schöpfung festzulegen."[295] Es geht Ramadan darum, "dem Wissen, der Wissenschaft und der Ökonomie [usw.] die Seele *zur Seite* zu stellen."[296] Die Mittel sollen also mit Zwecken versehen werden, die ihnen Sinn und Orientierung verleihen, sie aber nicht in ihrer Wirkungsweise einschränken.

Am Beispiel der Medizin wird die Autonomie der Methoden – sowie zugleich die Höhergewichtung der universalen Ethik gegenüber partikular islamischen Normen – besonders deutlich. Den Bereich der Medizin nennt Ramadan als richtungsweisend für die gemeinsame Erarbeitung einer Ethik durch Text- und Kontextgelehrte.[297] Mittlerweile sei anerkannt, dass "die konkrete Umsetzung der islamischen Richtlinien den Medizinern mit ihrem Spezialwissen überlassen bleibt."[298] Die Mediziner *allein* hätten zu entscheiden, wann die anvisierten "Zwecke und die Moral aus dem Blick geraten oder gegen sie verstoßen wird."[299] Die Rechtsgelehrten hätten auf diesem Feld lobenswerterweise bereits "die Grenzen ihrer Kompetenz" anerkannt.[300] Wo sie vormals restriktiv Einfluss nehmen wollten, "mussten die Ärzte eingreifen und an den Moralkodex ihres Berufes erinnern, der eine offene, inklusive Ethik propagiert statt enger, exklusiver und letztlich unzulässiger Normen."[301] Diese inklusive Ethik sei keine spezifisch islamische. Sie finde sich etwa im *Code of Islamic Medical Ethics*, der "im Kern mit allen anderen wichtigen Eiden in der Geschichte der Medizin

295 RAMADAN, 2009: 167.
296 RAMADAN, 2009: 345; Hervorh. F.Z.
297 RAMADAN, 2009: 203.
298 RAMADAN, 2009: 215.
299 RAMADAN, 2009: 225.
300 RAMADAN, 2009: 225.
301 RAMADAN, 2009: 213.

überein(stimmt)."[302] Die von Ramadan genannten (islamischen?) Ziele ärztlicher Tätigkeit klingen nach Gemeinplätzen: "Unter allen Umständen sind *Leben*, *Würde*, *Wohlergehen*, *Bewusstsein*, *Ausgeglichenheit*, *körperliche Unversehrtheit* und *Gesundheit* zu bewahren."[303]

Auf nicht geringe Zustimmung dürften auch die Forderungen im Bereich der Wirtschaft stossen. Das gegenwärtige Wirtschaftsystem wurde bereits in früheren Werken Ramadans besonders stark kritisiert: "[T]his is for us an *alam al-harb*, a sphere of war, which promotes an economic logic responsible for the deaths of tens of thousands of human beings every day."[304] Den Begriff '*ʿālam al-ḥarb*' hat Ramadan mitterweile zwar aufgegeben, benutzt aber weiterhin das Wort 'radikal', um den Widerstand gegen diese Ordnung zu beschreiben.[305] Die deutliche Wortwahl ist damit zu erklären, dass die Wirtschaft wohl der gesellschaftliche Bereich ist, der am stärksten (und folgenreichsten) nach seiner Eigengesetzlichkeit operiert, in dem sich die Mittel am stärksten vom Zweck gelöst zu haben scheinen. Bereits früher ging es Ramadan *letztlich* darum, die Wirtschaft wieder an ethische Zwecke rückzubinden. Für die anvisierte Ordnung diente das Zinsverbot dabei aber zumindest als Ausgangspunkt und langfristiges Ziel.[306]

In *Radikale Reform* werden frühere Anlagen und Tendenzen expliziert und zu einem stimmigeren Schluss gebracht: Ramadan lehnt (das Zinsverbot als Komponente beinhaltende) Versuche, eine "islamische Wirtschaftsordnung" zu begründen ab. Denn:

> So wenig wie es eine 'islamische Medizin' gibt, so wenig existiert eine 'islamische Wirtschaftsordnung'. Das islamische Bezugssystem bietet zwar eine Reihe von Grundsätzen, die in groben Zügen eine Ethik, eine allgemeine Philosophie der ökonomischen Ziele und Zwecke umreißen, aber keine ihrem Wesen oder ihrem spezifischen Ansatz nach 'islamische' Ökonomie.[307]

Als Ziele der (islamischen) Wirtschaftsethik nennt Ramadan die "*Würde* des Menschen, Achtung vor der *Natur* und allen *Lebewesen*, Schutz ihres *Wohlergehens*, ihrer *Entwicklung*, ihrer *Vielfalt* und *Unterschiedlichkeit*, aber auch

302 RAMADAN, 2009: 211. Aus nicht-gläubiger Warte mag die Universalität des *Code of Islamic Medical Ethics* aufgrund von dessen durchgehender Bezugnahme auf Gott eingeschränkt sein. Entscheidend ist hier aber die Stossrichtung der Argumentation Ramadans.

303 RAMADAN, 2009: 208.

304 RAMADAN, 2004: 195. S.a. ebd.: 176.

305 RAMADAN, 2000: 187; 2004: 199; 2009: 327.

306 S.o. S. 771.

307 RAMADAN, 2009: 323.

Brüderlichkeit, *Gerechtigkeit* und *Solidarität*."[308] Wie diese Ziele umzusetzen seien, gelte es mittels "Untersuchungen aus den unterschiedlichsten Fachgebieten" zu ermitteln.[309]

Das rein an Profit orientierte, nur nach den Mitteln, dem 'Wie' fragende Wirtschaftssystem sei durch ein Wirtschaftssystem zu ersetzen, das an höheren Zielen orientiert sei, nach den Zwecken, dem 'Warum' frage. Die gleiche Absicht steht hinter dem übergeordneten Wunsch, eine 'andere Moderne' zu entwerfen: Statt blindem, gedankenlosem Fortschritt bedürfe es einer sinnstiftenden Tradition – ob nun einer Spiritualität, einer Philosophie oder einer Religion.[310] Die bestehende (westlich geprägte) Moderne wird aber nicht *grundsätzlich* hinterfragt, sondern mit der Sinnfrage *verbunden*. So soll sie gerettet werden vor den angeblich aus blindem Fortschritt resultierenden Katastrophen:

> Mehr Ethik in Wissenschaft, Politik und Wirtschaft inmitten des modernen Zeitalters ist keine Ablehnung der 'Modernität', sondern ein Ruf nach der Würde des Menschen in der Geschichte. […] Unser Ansatz […] basiert auf der Maßgabe, dass unser Überleben von der Fähigkeit abhängt, eine globale, gemeinsame und allgemeingültige Ethik aufzustellen – in Zusammenarbeit mit allen Zivilisationen, einschließlich des Islam. […] Es geht darum, herauszufinden, was Muslime mittels einer Reform ihres Denkens – ohne Dogmatismus und in Zusammenarbeit mit den anderen Traditionen – zur ethischen Reform der heutigen Welt beitragen können.[311]

Die Ausgangsfrage in *Radikale Reform* war die gleiche wie in den früheren Werken Ramadans: Wie können Muslime in der Moderne "dem ursprünglichen Bund [mit Gott] treu bleiben" bzw. "*dem Weg* treu bleiben"?[312] Für diese Treue ist heute (vom persönlichen, privaten Bereich abgesehen) die Wahrung einer ethischen Dimension entscheidend. Sie soll in den Wertediskurs der säkularen Gesellschaft eingebracht werden, die nicht mehr als 'areligiös' charakterisiert wird. Alle Gesellschaftsmitglieder hätten sich an der Erarbeitung der Ethik zu beteiligen.

Es sollte deutlich geworden sein, dass sich Ramadans Verständnis von säkularer Gesellschaft und Islam gemeinsam wandelte. In diesem kontinuierlichen Prozess konnte nicht jede Modifikation festgehalten werden. Vielmehr wurden das *gesellschaftliche Engagement für den Islam* und das *islamische*

308 RAMADAN, 2009: 325.
309 RAMADAN, 2009: 338.
310 RAMADAN, 2009: 41, 204f.; 2010a: 199.
311 RAMADAN, 2009: 192. S.a. ebd.: 15.
312 RAMADAN, 2000: 27 bzw. RAMADAN, 2009: 204.

Engagement für die Gesellschaft als *Möglichkeitsräume* identifiziert. Dass diese durch Verschiebungen verbunden, und nicht durch Brüche getrennt sind, zeigt, dass (islamische) Religion und (säkulare) Gesellschaft stärkere Verbindungslinien aufweisen als vielfach angenommen. Die durchgehende, übergeordnete Absicht hinter den dargelegten Verschiebungen besteht in Ramadans Plädoyer für eine *ganzheitliche Moderne*.

5. Das Plädoyer für die ganzheitliche Moderne

Der Unterschied zwischen der von Ramadan abgelehnten und der von ihm angestrebten Moderne ist letztlich auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft zurückzuführen. Die angebliche Befreiung letzterer aus den Zwängen eines vermeintlich repressiven Christentums sah er schon immer als den positiven Zug der europäischen Säkularisierung.[313] Deren Fehler habe aber darin bestanden, die Vernunft als gänzlich autonom zu betrachten. Im Islam sei die Vernunft dagegen schon immer autonom gewesen und hätte nicht erst befreit werden müssen.[314] Diese beiden Aussagen – die gleichzeitige Ablehnung und Befürwortung einer autonomen Vernunft – erscheinen widersprüchlich. Der vermeintliche Widerspruch ist jedoch weitgehend aufzulösen, und Ramadans Ziel wie folgt zu verstehen.[315]

Was *abgelehnt* wird, ist die rein säkulare Vernunft, die jegliche Möglichkeit transzendenter Begründungen leugnet. Ohne übergeordnete Zwecke und eine sinnstiftende Orientierung verwickle sich die völlige *Relativität* zwangsläufig in Widersprüche und könne keinen Halt bieten.[316] Eine wert- und zweckfreie Moderne führe deshalb letztlich zu ihrem eigenen Untergang. Gerettet werden könne sie nur durch die Ausrichtung an *absoluten* Werten und

313 S.o.S. 765; für die später deutlichere Verortung der Säkularität im Islam s.o.S. 783.

314 Den Konflikt zwischen Glaube und Vernunft hält Ramadan weiterhin für ein Spezifikum der westlich-christlichen Zivilisation (RAMADAN, 2010a: 34, 147).

315 Zur Auflösung der vermeintlich widersprüchlichen Aussagen tragen insbesondere die Erläuterungen in *Radikale Reform* bei. Dort wird der Vernunft zwar ein grösseres Eigenrecht und ein breiterer Wirkungsraum als zuvor eingeräumt, das grundsätzliche Plädoyer für eine harmonische *Verbindung* von Ethik/Glaube und Vernunft findet sich – weniger ausgereift – aber bereits in den früheren Werken.

316 Besonders prägnant: RAMADAN, 2000: 290; 2004: 32; 2010a: 38.

Zwecken.[317] *Befürwortet* wird deshalb eine Vernunft, die sich der höheren Zwecke ihrer Tätigkeit bewusst ist. Nur so könne sie *zielgerichtet* wirken. Damit sie aber überhaupt wirken und sich enfalten könne, bedürfe sie *ebenso* der Autonomie. Eine harmonische Verbindung sei hier möglich, da der Glaube/die Ethik auf die Frage des 'Warum' antworte, während die Vernunft sich mit der Frage des 'Wie' befasse. Nur gemeinsam könnten sie das grosse Ganze erfassen und *sinnvolle* Antworten liefern.[318]

Ramadan stellt dabei die von der säkularen Vernunft erarbeiteten Antworten nicht rundheraus in Frage. Schliesslich fordert er, die Erkenntnisse der säkularen Wissenschaften für die Erarbeitung der Ethik gleichberechtigt hinzuzuziehen, "die richtungsweisende Ethik und das beschreibende Rationale miteinander zu verbinden."[319] Die von ihm geforderte "vernünftige Vernunft"[320] ist somit nicht gänzlich von der säkularen Vernunft unterschieden, sondern bettet diese in eine umfassendere Sichtweise ein, ergänzt sie um und orientiert sie an höheren Zwecken.[321] Die anvisierte 'andere Moderne' will also auch an den positiven Impetus der westlichen *Moderne* selbst erinnern, welchen diese mit ihrem Umschlagen in den ideologischen *Modernismus* verraten habe.[322]

Entscheidend scheint mir: Mit seiner Kritik an der von der säkularen Vernunft beanspruchten Objektivität will Ramadan der religiösen Perspektive grösseren Raum verschaffen; es geht ihm aber nicht um den (illusorischen) Versuch, einen neuen (vermeintlich) objektiven Metastandpunkt zu etablieren.[323] In seinem

317 Für Ramadan ist dies das Gedenken der Schöpfung an ihren Schöpfer. Eine Orientierung an Höherem – einen wie auch immer gearteten Glauben – hält er zunehmend auch aus philosophischer oder gar atheistischer Warte für möglich. Wir haben gesehen, dass er heute nicht mehr den "Islam" und den "Westen" als eine "Kultur der Zwecke" versus eine "Kultur der Mittel" einander gegenüberstellt (s.o., Anm. 90), sondern die Verbindlichkeit der von allen Gesellschaftsmitgliedern geteilten und zu konkretisierenden ethischen Werte betont.

318 RAMADAN, 2000: 141, Anm. 90, 279; 2004: 18; 2009: 117, 132, 395; 2010a: 28.

319 RAMADAN, 2009: 133. S.a. ebd.: 121, 143, 152f., 195; RAMADAN, 2004: 56–60; 2010a: 38.

320 RAMADAN, 2000: 311.

321 RAMADAN, 1998b: 69; 2000: 54, Anm. 18; 2004: 56; 2009: passim; 2010a: 30.

322 RAMADAN, 2000: 37–44, bes.: 44; 2009: 189ff.; 2010a: 159f. Ramadan spricht allenfalls beiläufig von der 'Postmoderne' (etwa: RAMADAN, 2004: 32; 2009: 416). Ob dieser Begriff unsere Zeit besser charakterisiert, lässt er offen. Bezeichnend dafür ist seine Aussage, die 'Postmoderne' "may or may not actually exist" (RAMADAN, 2010a: 159).

323 Es mag tatsächlich stimmen, dass es nicht die objektive Vernunft gibt, die alle Menschen den gleichen Erkenntnissen zuführt oder von einer Idee überzeugen kann. Das kann eine religiöse Vernunft aber ebensowenig wie eine säkulare Vernunft.

islamischen Engagement für die Gesellschaft erkennt er nicht nur 'einen gemeinsamen Boden der Argumentation'[324] an (wie bereits früher), sondern betont auch eine geteilte Wertebasis religiöser und säkularer Bürger. Das hat eine philosophische Wurzel in seiner positiven Sicht der Natur und der (allen Menschen gemeinsamen) Vernunft. Ebenso zentral dürfte aber auch Ramadans Erfahrung des kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus sein. So verbindet sich bei ihm der Wunsch nach einem verbindlichen Wertekosmos mit der Einsicht, dass man sich an einen solchen in unserer pluralistischen Gegenwart allenfalls noch herantasten kann.

Diese Einsicht dürfte durch das einleitend festgehaltene Neuverständnis säkularer Gesellschaften befördert worden sein. Indem säkulare Vertreter wie Jürgen Habermas auch religiöse Stimmen in der Öffentlichkeit dezidiert willkommen heissen, können letztere den öffentlichen Diskurs als Aushandlungsort sozialer Werte positiv in Wert setzen. Dies wirkt sich, wie am Beispiel Ramadans gezeigt wurde, auch auf die Gestaltung und Formulierung des religiösen Beitrags aus. Dass (die zunehmend allgemeinverständlich formulierten) Beiträge mit transzendentem Bezug in den säkularen Diskurs im *immanent frame*[325] integriert werden können, stellt gerade nicht die (neu verstandene) Säkularität in Frage. Es zeigt vielmehr, dass auf sozialer Ebene der *immanent frame* tatsächlich alles ist, was in der Moderne bleibt.

Bibliographie

Die Bibliographie ist unterteilt in a) Werke von Tariq Ramadan, b) Sekundärliteratur zu Tariq Ramadan und c) weitere verwendete Literatur.

a) *Werke von Tariq Ramadan*

RAMADAN, Tariq

1992 "Centesimus Annus. Un point de vue islamique." In: INSTITUT INTERNATIONAL D'ÉTUDES SOCIALES (Hg.): *Travail, cultures, religions. L'Encyclique sociale du Pape Jean-Paul II. Centesimus Annus (1er mai 1991). Le point de vue des grandes traditions culturelles et*

324 Diese Formulierung entnehme ich SCHMIDT, 2005: 108.

325 S.o. S. 752.

religieuses contemporaines (Colloque du 9 mars 1992); préséntes par Louis Christiaens. Genf: Bureau international du travail, S. 31–36.

1998a *Aux sources du renouveau musulman: d'al-Afghānī à Ḥassan al-Bannā. Un siècle de réformisme islamique*. Paris: Bayard Editions / Centurion (Erstausgabe 1994).

1998b *Les musulmans dans la laïcité: responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon: Tawhid (Erstausgabe 1994).

2000 *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen*. Köln: MSV (französische Originalausgabe 1995).

2001 *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Köln: MSV (französische Originalausgabe 1999).

2004 *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford / New York: Oxford University Press (französische Originalausgabe 2002).

2007 *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. New York, NY: Oxford University Press.

2009 *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*. München: Diederichs (französische Originalausgabe 2008).

2010a *The Quest for Meaning: Developing a Philosophy of Pluralism*. London: Allen Lane.

2010b *What I Believe*. New York: Oxford University Press.

2010c "Manifesto for a New 'We'. An Appeal to Western Muslims and Their Fellow Citizens." In: RAMADAN, 2010b, S. 123–133. Erstmals 2006, <http://www.tariqramadan.com/Manifesto-for-a-new-WE,743.html> (zuletzt abgerufen am 23.03.2012).

RAMADAN, Tariq / GRESH, Alain

2000 *L'islam en questions*. Débat animé et présenté par Françoise Germain-Robin. Arles: Sindbad.

RAMADAN, Tariq / NEIRYNCK, Jacques

2004 *Peut-on vivre avec l'islam*? Lausanne: Favre.

[RAMADAN, Tariq / al-QARAḌĀWĪ, Yūsuf] / CEFR

2002 *Recueil de fatwas: avis juridiques concernant les musulmans d'Europe*; Présentation: Yūsuf al-QARAḌĀWĪ; Préface et comm. Tariq RAMADAN. Lyon: Tawhid.

RAMADAN, Tariq / ZEMOURI, Aziz

2005 *Faut-il faire taire Tariq Ramadan? suivi d'un entretien avec Tariq Ramadan*. Paris: L'Archipel.

b) *Werke zu Tariq Ramadan*

AMMANN, Ludwig
2006 "Tariq Ramadan, Schweiz / Frankreich: Die konservative Reform." In: K. AMIRPUR / L. AMMANN (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg i.Br.: Herder, S. 23–33.

AYOUB, Elie
2004 *Tariq Ramadan ou la tentation de Dieu*. Paris: Jacques-Marie Laffont.

BAUM, Gregory
2009 *The Theology of Tariq Ramadan: a Catholic Perspective*. Toronto: Novalis.

BERMAN, Paul
2007 "Who's Afraid of Tariq Ramadan. The Islamist, the Journalist, and the Defense of Liberalism." *The New Republic*, <http://www.tnr.com/article/who%E2%80%99s-afraid-tariq-ramadan> (zuletzt abgerufen am 23.03.2012).

BOUZAR, Dounia
2001 *L'islam des banlieues. Les prédicateurs musulmans: nouveaux travailleurs sociaux*. Paris: Syros.

BURUMA, Ian
2007a "Tariq Ramadan Has an Identity Issue." *The New York Times*, <http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all> (zuletzt abgerufen am 23.03.2012).
2007b "Wer ist Tariq Ramadan?" In: T. CHERVEL / A. SEELIGER (Hg.): *Islam in Europa. Eine internationale Debatte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 88–109.

DANKOWITZ, Aluma
2006 "Tariq Ramadan: Reformist or Islamist?" *MEMRI Inquiry & Analysis Series* 266, <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/1613.htm> (zuletzt abgerufen am 23.03.2012).

DASSETTO, Felice
1996 *La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.

FAVROT, Lionel
2004 *Tariq Ramadan dévoilé*. Lyon: Lyon Mag.

FOUREST, Caroline
2004 *Frère Tariq: discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*. Paris: B. Grasset.
FRÉGOSI, Franck
1999 "Tariq Ramadan ou les habits neufs d'une vieille rhétorique." *Chemins de Dialogue* 14: 125–151.
2000 "Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan." In: F. DASSETTO (Hg.): *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve&Larose, S. 205–222.
2004 "L'Imam, le conférencier et le jurisconsulte: Retour sur trois figures contemporaines du champ religieux islamique en France." *Archives de sciences sociales des religions* 125: 131–146.
FÜRSTENBERG, Nina zu
2008 *Wer hat Angst vor Tariq Ramadan? Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will*. Freiburg i.Br.: Herder.
GEISSER, Vincent
2007 "Préface." In: HAMEL, 2007, S. 12–18.
GHADBAN, Ralph
2006 *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*. Berlin: H. Schiler.
GIORGI, Liana
2009 "Tariq Ramadan vs. Daniel Cohn-Bendit or Why a European Model of Society Based on Weak Citizenship Is Not Such a Good Idea." *European Journal of Social Theory* 12.4: 465–481.
HAMEL, Ian
2007 *La vérité sur Tariq Ramadan: sa famille, ses réseaux, sa stratégie*. Lausanne: Favre.
KAUL, Volker
2010 "Jürgen Habermas, Tariq Ramadan and Michael Walzer in a dialogue on politics and religion." *Philosophy & Social Criticism* 36.3–4: 505–516.
KHIARI, Sadri
2011 *Sainte Caroline contre Tariq Ramadan: le livre qui met un point final à Caroline Fourest*. Paris: Revanche.
LANDAU, Paul
2005 *Le sabre et le coran: Tariq Ramadan et les Frères musulmans à la conquête de l'Europe*. Monaco: Rocher.

LARSSON, Göran
2010 "Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan on Secularisation: Differences and Similarities." In: G. MARRANCI (Hg.): *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Dordrecht u.a.: Springer, S. 47–64.

LÉGER, Jack-Alain
2003 *Tartuffe fait Ramadan*. Paris: Denoël.

MARCH, Andrew F.
2007 "Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and 'Overlapping Consensus'." *Ethics & International Affairs* 21.4: 399–413.
2009 *Islam and Liberal Citizenship: the Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press.
2010 "Review Essay: The Post-Legal Ethics of Tariq Ramadan: Persuasion and Performance in *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*." *Middle East Law and Governance* 2: 253–273.
2011a "Law as a vanishing mediator in the theological ethics of Tariq Ramadan." *European Journal of Political Theory* 10.2: 177–201.
2011b "Theocrats Living under Secular Law: An External Engagement with Islamic Legal Theory." *Journal of Political Philosophy* 19.1: 28–51.

MARÉCHAL, Brigitte
2008 *The Muslim Brothers in Europe: Roots and Discourse*. Leiden / Boston: Brill.

MEYER-SCHUBERT, Astrid
2010 "Der europäische Islam. Die 'Radikale Reform' des Tariq Ramadan." *Die Neue Ordnung* 4: 282–296.

MOHSEN-FINAN, Khadija
2002a "Promoting a Faith-based Citizenship: The Case of Tariq Ramadan." In: R. LEVEAU / K. MOHSEN-FINAN / C. W. de WENDEN (Hg.): *New European Identity and Citizenship*. Aldershot: Ashgate, S. 133–139.
2002b "Tariq Ramadan: Voice of a New Religiousness." In: W. A. R. SHADID / P. S. VAN KONINGSVELD (Hg.): *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*. Leuven: Peeters, S. 208–214.

OURGHI, Mariella
2010 "Tariq Ramadan: From a Mere Co-Existence to an Authentic Contribution of Europe's Muslims." *Journal of Religion in Europe* 3: 285–309.

PETER, Frank
2006 "Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France." *The Muslim World* 96: 707–736.

REMIEN, Florian
2007 *Muslime in Europa: westlicher Staat und islamische Identität. Untersuchung zu Ansätzen von Yūsuf al-Qaraḍāwī, Tariq Ramadan und Charles Taylor*. Schenefeld: EB.

SCHMID, Hansjörg
2007 "Muslime in Europa zwischen Globalisierung und Lokalisierung. Gesellschaftspolitische und theologische Perspektiven im Anschluss an Enes Karić und Tariq Ramadan." *CIBEDO-Beiträge* 4: 8–16.

SCHULZE, Reinhard
2001 "Westeuropäische Varianten der Säkularisierung – Anmerkungen zu den Beiträgen von Ramadan und Modood." In: T. HARTMANN / M. KRANICH (Hg.): *Muslime im säkularen Rechtsstaat*. Frankfurt a.M. / Berlin: HGDÖ Das Arabische Buch, S. 97–102.

TWARDELLA, Johannes
2006a "Tariq Ramadan – liberaler Erneuerer des Islam oder fundamentalistischer Denker?" In: C. AUGUST / J. WIENAND / C. WINKLER (Hg.): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa.* Wiesbaden: VS, S. 267–280.
2006b "Der Euro-Islam des islamischen Intellektuellen Tariq Ramadan." In: M. FRANZMANN / C. GÄRTNER / N. KÖCK (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt: theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS, S. 321–332.

ZEMMIN, Florian
2006 *Der Islam und der Westen im Werk Tariq Ramadans. Portrait eines konservativen muslimischen Reformdenkers*. Unveröffentlichte Bachelorarbeit, Universität Bayreuth.

c) *Weitere verwendete Literatur*

ALI-KARAMALI, Sheista P. / DUNNE, Fion
1994 "The Ijtihad Controversy." *Arab Law Quarterly* 9.3: 238–257.

BADRY, Roswitha
1998 *Die zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*. Stuttgart: Steiner Verlag.

CESARI, Jocelyne
2002 "Islam in France: The Shaping of a Religious Minority." In: Y. Y. HADDAD (Hg.): *Muslims in the West, from Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press, S. 36–51.

DELLWING, Michael
2007 *Die entprivatisierte Religion: Religionszugehörigkeit jenseits der Wahl?* Wiesbaden: Dt. Univ.-Verlag.

EMON, Anver M.
2010 *Islamic Natural Law Theories*. New York: Oxford University Press.

ENDRESS, Martin
2011 "'Postsäkulare Kultur'? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese." In: A. BIENFAIT (Hg.): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS, S. 123–149.

FADEL, Mohammad
2008 "The True, the Good and the Reasonable: The Theological and Ethical Roots of Public Reason in Islamic Law." *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 21.1: 5–70.

GABRIEL, Karl
2003 "Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext." In: DERS. (Hg.): *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*. Münster: Regensberg, S. 13–36.

GREENAWALT, Kent
2008 "On Religion and Politics in Liberal Democracies." In: T. M. SCHMIDT / M. G. PARKER (Hg.): *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*. Würzburg: Echter, S. 51–66.

HABERMAS, Jürgen
2001 *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
2005a "Einleitung." In: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–14.
2005b "Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den 'öffentlichen Vernunftgebrauch' religiöser und säkularer Bürger." In:

DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 119–154.

2008 "Ich bin alt, aber nicht fromm geworden [Gespräch mit Michael Funken]." In: M. FUNKEN (Hg.): *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, S. 181–190.

HABERMAS, Jürgen / RATZINGER, Joseph

2005 *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion;* mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller. Bonn: BpB.

HABERMAS, Jürgen / TAYLOR, Charles

2011 "Dialogue." In: E. MENDIETA / J. VANANTWERPEN (Hg.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, S. 60–69.

HALLAQ, Wael B.

1997 *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnī* uṣūl al-fiqh. Cambridge / New York: Cambridge University Press.

HUBER, Wolfgang

2008 "Habermas in protestantischer Tradition [Gespräch mit Michael Funken]." In: M. FUNKEN (Hg.): *Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, S. 130–139.

JOAS, Hans

2004 "Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas." In: DERS., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, S. 122–128.

KERR, Malcom

1960 "Rashīd Riḍā and Islamic Legal Reform. An Ideological Analysis; Part I: Methodology; Part II: Application." *The Muslim World* 50: 99–108, 170–181.

1966 *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley: University of California Press.

KOENIG, Matthias

2011 "Jenseits des Säkularisierungsparadigmas?" *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 63.4: 649–673.

KRÄMER, Gudrun

2010 *Hasan al-Banna*. Oxford: Oneworld.

KRAWIETZ, Birgit

2002 *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin: Duncker & Humblot.

LECKER, Michael
2004 *The "Constitution of Medina": Muhammad's First Legal Document*. Princeton, N.J.: Darwin Press.
LIA, Brynjar
2010 *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: the Rise of an Islamic Mass Movement, 1928–1942*. Reading: Ithaca Press (Erstausgabe 1998).
MITCHELL, Richard P.
1969 *The Society of the Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.
MÜLLER-VOLBEHR, Jörg
1995 "Das Grundrecht der Religionsfreiheit und seine Schranken." *Die Öffentliche Verwaltung* 48: 301–310.
OBERAUER, Norbert
2010 "Gottes Recht und menschliche Sinnvermutung: *istiṣlāḥ*, *munāsaba* und *maqāṣid aš-šarʿ* im rechtstheoretischen Denken Ġazzālīs (st. 1111)." *Asiatische Studien* LXIV.3: 649–679.
PHILIPP, Thomas
2009 "Gesellschaft und Religion. Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Zeitdiagnose der postsäkularen Gesellschaft." *Berliner Journal für Soziologie* 19.1: 55–78.
QARAḌĀWĪ, Yūsuf
2001 *Fī fiqh al-aqallīyāt al-muslima: ḥayāt al-muslimīn wasaṭ al-muǧtamaʿāt al-uḫrā*. al-Qāhira: Dār aš-Šurūq.
RAMADAN, Said
1980 *Das islamische Recht: Theorie und Praxis*. Wiesbaden: Harrassowitz.
RAWLS, John
1997 "The Idea of Public Reason Revisited." *University of Chicago Law Review* 64: 765–807.
SALVATORE, Armando
1998 "Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctness and the Making of Islam as Public Norm." In: G. STAUTH (Hg.): *Islam – Motor or Challenge of Modernity*. Hamburg: Lit, S. 87–120.
2007 "Authority in Question: Secularity, Republicanism and 'Communitarianism' in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere." *Theory, Culture & Society* 24.2: 135–160.
SCHMIDT, Thomas M.
2005 "Postsäkulare Theologie des Rechts. Eine Kritik der 'radikalen Orthodoxie'." In: M. FRÜHAUF / W. LÖSER (Hg.): *Biblische Aufklärung –*

die Entdeckung einer Tradition. Frankfurt a.M.: Josef Knecht, S. 91–108.

SCHULZE, Reinhard

2009 "Islam im öffentlichen Raum oder: der Islam als öffentliche Religion." In: M. DELGADO / A. JÖDICKE / G. VERGAUWEN (Hg.): *Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 144–166.

TAYLOR, Charles

1993 *Modernity and the Rise of the Public Sphere*. The Tanner Lectures on Human Values 14. Salt Lake City: University of Utah Press.

1999 "A Catholic Modernity?" In: J. L. HEFT (Hg.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*; with Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, Jean Bethke Elshtain; edited and with an Introduction by James L. Heft, S.M. New York / Oxford: Oxford University Press, S. 13–38.

2007 *A Secular Age*. Cambridge, Mass. / London: The Belknap Press of Harvard University Press.

2011 "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism." In: E. MENDIETA / J. VANANTWERPEN (Hg.): *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, S. 34–59.

TIETZE, Nikola

2008 "Die Muslime Frankreichs: ein gegenwartsgeschichtlicher Überblick." In: B. SCHRÖDER / W. KRAUS (Hg.): *Religion im öffentlichen Raum. Deutsche und französische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 301–317.

WIELANDT, Rotraud

1984 "Islam und kulturelle Selbstbehauptung." In: W. ENDE / U. STEINBACH (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck, S. 551–559.

ZAMAN, Muhammad Qasim

2004 "The 'Ulama of Contemporary Islam and their Conceptions of the Common Good." In: A. SALVATORE / D. F. EICKELMAN (Hg.): *Public Islam and the Common Good*. Leiden / Boston: Brill, S. 129–156.

ZEMMIN, Florian

2011 *Islamische Verantwortungsethik im 17. Jahrhundert: ein weberianisches Verständnis der Handlungsvorstellungen Kātib Čelebis (1609–1657)*. Berlin: EB.