

Braucht es einen islamischen Luther?

NADIA BAGHDADI

Wie kaum eine andere Religion steht der Islam in den sogenannten westlichen Ländern im Fokus emotional aufgeladener Debatten. Verschiedene Forderungen werden im Rahmen solcher Diskussionen gestellt, in den letzten Jahren wurden insbesondere Rufe nach Reformen, nach Modernisierung des Islam laut. Vorliegender Artikel geht diesen Forderungen nach Reformen als auch deren Kritik nach und analysiert darüber hinaus verschiedene islamische Reformentwicklungen und ihre Hintergründe. Dabei interessiert zum einen die subjektive Bedeutung von Religion, d.h. wie die Gläubigen den Islam verstehen, leben und reformieren wollen. Aus dieser Perspektive stellt sich zum Beispiel die Frage, was gläubige Personen denken, was im Koran steht und nicht, was tatsächlich im Koran steht (vgl. auch Roy 2017: 90) – eine Auseinandersetzung mit der Glaubenslehre und theologischen Ansätzen im engeren Sinne wird hier nicht vorgenommen. Zum anderen wird das Muslimisch sein in vorliegendem Artikel als soziale Kategorie verstanden, die in Identitäts- und Machtpraxen sowie in breitere gesellschaftliche Entwicklungen eingebunden ist. Es wird davon ausgegangen, dass die Zugehörigkeit zu einer Religion – dies gilt in besonderem Maß im Mehrheits- und Minderheitskontext – nicht nur durch Geburt respektive Konversion erfolgt und durch die persönliche Haltung de-

terminiert wird, sondern immer auch durch interaktive Prozesse und gesellschaftliche Kontexte mitbestimmt ist.

DER RUF NACH EINEM ISLAMISCHEN LUTHER IN DEN WESTLICHEN MEDIEN

In den sogenannten westlichen Ländern wird in den letzten knapp 20 Jahren immer lauter nach islamischen Reformen gerufen. Zum Beispiel debattierte *Radio SRF* vor kurzem in einer Sendung die Frage: »Braucht der Islam eine Reformation?« (Senn et al. 2017). Die *news-week* forderte etwas dezidierter: »we need a Muslim reformation« (Khader 2015). Wo das Wort Reformation fällt, ist die Assoziation mit Luther nicht weit. Beinahe jeder Medienbeitrag stellt einen solchen Bezug her.

Was soll ein »islamischer Luther« bewirken? Welche Hoffnungen werden in ihn gesetzt, welche Forderungen an ihn gestellt? Die Medienberichte gehen alle in eine ähnliche Richtung. Die westlichen Journalist*innen und Akademiker*innen erhoffen sich vom Islam eine Entwicklung wie im Christentum. »Warum schafft der Islam bis heute nichts Vergleichbares? Warum diese Widerständigkeit vieler Muslime, sich mit der Moderne wenigstens zu versöhnen, sprich: den Koran zeitgemäß auszulegen?« wundert sich Jochen Bittner in einem Artikel in der *ZEIT* im Jahr 2014. Ein islamischer Luther soll die heiligen Schriften des Islam grundlegend neu interpretieren – sozusagen als Startschuss für einen umfassenderen Modernisierungsprozess.

Die Journalist*innen erhoffen sich, dass vergleichbar mit der europäischen Entwicklung, auf eine Reformation eine Aufklärung folgen würde. Sie fordern in diesem Zusammenhang, dass sich auch Muslim*innen vermehrt an Wissenschaft und Vernunft und weniger am göttlichen Wort orientieren (vgl. auch Sarikaya 2016). Die Hinwendung zu einer rationalistischen und wissenschaftlichen Sichtweise und die Berufung auf die Vernunft gelten als zentrale Kennzeichen der Aufklärung und der Moderne. Und wie etwa in Voltaires Werken zum

Ausdruck kommt, begann man »im Zeitalter der Vernunft« an den »ewigen Wahrheiten der Religion zu zweifeln« (Parker 1995: 344). In modernen Gesellschaften hat die Religion über die letzten Jahrhunderte allmählich an Bedeutung verloren, die Gesellschaften haben sich säkularisiert. Nicht mehr religiöse Glaubenssätze, sondern bürgerliche Werte wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität sind Richtschnur politischen Handelns. Es folgten die Errichtung demokratischer Systeme und die Garantie der Menschenrechte (vgl. Brassel-Ochmann 2015).

Die historischen Zusammenhänge werden in den Medienbeiträgen in großen Sprüngen dargestellt. Vergessen bleiben die problematischen Folgen der Reformation wie die Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen, die unter anderem im Dreißigjährigen Krieg mündeten. Doch den Verfasser*innen geht es wohl weniger um einen akkuraten historischen Vergleich, als vielmehr darum, mit der Lutherfigur vom Islam eine Reform zu verlangen, in der Hoffnung, dass sich auch islamische Gesellschaften in Richtung Säkularisierung, Demokratie und Liberalismus entwickeln.

Doch weshalb die Flut an Zeitungsartikeln? Weshalb die vehementen Forderungen nach Reformen? Wahrscheinlich wird ein islamischer Luther als Rezept gegen Bewegungen gesehen, die in der Alltagssprache auch als »islamistisch«, »extremistisch« oder »radikal«¹ bezeichnet werden und die Fachleute heute unter dem Oberbegriff »Salafismus«² zusammenfassen (vgl. Lohlker 2017).³ Ein reformierter Islam, so die

-
- 1 Auf einem Kontinuum an Meinungen und Einstellungen steht das Wort »radikal« in Opposition zum Begriff »moderat«. Extremistisch meint die Ablehnung von anderen Meinungen und Interessen, es wird an unwiderlegbare Ziele und Wissensbestände geglaubt (vgl. Eser Davolio et al. 2015: 6).
 - 2 Der Begriff *salaf* bezieht sich auf die erste Generation der Muslim*innen, auf die »Altvorderen« (Lohlker 2017: 8).
 - 3 Nach Lohlker (2017) umfasst Salafismus als Oberbegriff die gegenwärtigen Strömungen des Wahabismus, des Salafismus im engeren Sinne und des Dschihadismus. Vorliegender Artikel orientiert sich jedoch an Definitionen, welche den radikalen Dschihadismus von Fundamentalismus und

Hoffnung, könne die Ausbreitung von salafistischen Tendenzen und insbesondere Terrorattentate verhindern. Doch paradoxerweise ist der Salafismus gemäß Islamwissenschaftlern wie Murtaza (2015) ein Produkt von früheren Reformbewegungen. So können Reformen nicht in jedem Fall mit Verbesserung oder einem Mehr an Freiheit gleichgesetzt werden, im Gegenteil, können sie auch zu absoluten Ansprüchen und rückwärtsgewandten Ideologien führen, wie ein Blick auf die verschiedenen Reformbewegungen der letzten rund 250 Jahre in den islamisch geprägten Ländern zeigt.

REFORMBEWEGUNGEN IN ISLAMISCH GEPRÄGTEN LÄNDERN UND DAS SCHEITERN DER MODERNISIERUNG

Islamische Reformer seit der frühen Neuzeit orientierten sich wie Luther an den anfänglichen heiligen Texten. Luther erklärte die ursprünglichen Texte der Bibel als das Maß aller Dinge und wandte sich von überlieferten Traditionen ab. »Sola Scriptura«, durch die Schrift allein, lautete die Formel; jeder solle selber in der Bibel lesen, sie beurteilen und danach handeln. Er war überzeugt, dass sich das Evangelium selbst erkläre und keiner Priester bedürfe, die eine Auslegung vorneh-

Konservativismus, zu denen sie auch den Salafismus zählen, unterscheiden (vgl. auch Eser et al. 2015). Roy (2017) zeigt in seinen Studien, dass Phänomene wie al-Qaida und der Islamische Staat (IS) nur bedingt mit Fundamentalismus und dem (radikalen) Islam erklärt werden können. Er zeigt, dass IS-Anhänger im Gegensatz zu Salafist*innen religiöse Praxen nur bedingt befolgen. Es handele sich aufgrund dessen weniger um eine »Radikalisierung des Islam«, als vielmehr um eine »Islamisierung der Radikalität«. Die Gewalt, die Revolte, sei nicht Mittel zum Zweck, sondern Zweck an sich. Der Islam stelle den narrativen Rahmen zur Verfügung, innerhalb dessen sich junge Menschen ihrer Todessehnsucht hingäben.

men. Vergleichbar forderten verschiedene islamische Reformbewegungen ein Zurück zu den Quellen des Islam. Dazu zählen bei den Sunnit*innen der Koran und die Überlieferungen des Propheten, Hadithe genannt. Diese puristischen Bewegungen hatten zum Ziel, den Islam von Traditionen und islamischer Mystik zu reinigen. Die Auslegungen der religiösen Autoritäten, der Ulema, lehnten sie ab. Den Religionsgelehrten wurde vorgeworfen, die islamischen Inhalte zu verzerren (vgl. Fuchs 2015).

Islamische Neuerer im 19. und frühen 20. Jahrhundert, sie hießen bereits damals zum Teil Salafisten, interessierten sich zwar für die sogenannte goldene Frühzeit des Islam, doch ging es laut dem Islamwissenschaftler Reinhard Schulze (2016) weniger darum, das Rad der Zeit tatsächlich zurückzudrehen, als auf der Basis eines »urislamischen« Ideals Anschluss an die Moderne zu finden.⁴ Demnach fehlt es in der islamischen Geschichte nicht wie im Westen oftmals angenommen, an einer Auseinandersetzung mit der Moderne und mit westlichen Vorstellungen.

Nach der Unabhängigkeit der arabischen Staaten Mitte des letzten Jahrhunderts waren säkulare, nationalistische und sozialistische Ideologien vorherrschend. Der Islam hatte nur einen geringen Stellenwert in diesen Ideologien, auch im Alltag der Menschen spielte die Religion eine immer unbedeutendere Rolle. Die bedeutsame Ideologie jener Epoche war der Panarabismus. Bezugspunkt war, wie der Begriff impliziert, das »Arabische«, das die Staaten des Nahen Ostens verbindet. Die Menschen waren optimistisch und glaubten an die Zukunft, an bessere Zeiten nach der Unabhängigkeit.

Doch ließ sich die Entwicklung von den Eliten nicht wie erhofft umsetzen. Statt als Demokratien endeten viele Länder als autoritäre

4 Eine zweite Bewegung begann in den 1920er Jahren in Ägypten: die Muslimbrüderschaft. Auch diese setzte sich mit Europa auseinander, allerdings genau umgekehrt: »die Muslime sollten sich nicht daran orientieren«. Die Muslimbrüder waren in jener Zeit aber eine Randerscheinung und hatten wenige Anhänger (vgl. Manea 2009: 98).

Regimes, Entwicklungsprojekte wurden nur ungenügend umgesetzt, die Niederlage der arabischen Staaten gegen Israel im Sechstagekrieg beendete den panarabischen Traum und die Einmischung und Stellvertreterkriege der USA und der damaligen UdSSR destabilisierten die Region weiter. Der Zerfall von staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen wurde spätestens seit dem Ende des Kalten Krieges unübersehbar. Verschiedenen Autor*innen folgend bot dies den Nährboden für das Erstarken von populistischen Kreisen in der islamischen Öffentlichkeit. Diese geben der sozialen Unzufriedenheit »mittels eines auf wenige Symbole reduzierten Islam« Ausdruck (vgl. Schulze 2016). Der erstarkende Salafismus im neuen Gewand wird in der Fachliteratur als Krisensymptom gedeutet (vgl. Halm 2000). Durch den Niedergang von staatssozialistischen Modellen, des Panarabismus und der Säkularisierung sei ein Vakuum entstanden, es fehlten die alternativen Diskurse und Ideologien. An die Stelle von gesellschaftspolitischen Utopien und politischer Integration traten Markt und Konsum. Wenn sich Menschen am Konsum orientierten, dieser für sie aber nicht zugänglich ist, sei dies Quelle von Unzufriedenheit und Frustration. Diese Gruppe von Menschen werde leicht Ziel und Beute einer islamistischen Propaganda, so Schulze (2016). Einen Anschluss an die Moderne zu finden ist bei den Neo-Salafist*innen kein Thema mehr. Sie haben sich in der Tendenz zu Oppositionsbewegungen entwickelt, zu den eigenen Regimes, zum »Westen« und gegen moderate Muslim*innen (vgl. Lohler 2017).

Wie zeigt sich die Situation in einer Migrationsgesellschaft wie der Schweiz? Welche Phänomene von religiöser Erneuerung konservativer, radikaler oder säkularer Art zeigen sich hierzulande?

ISLAM IN DER SCHWEIZ: ERNEUERUNGEN IN UNTERSCHIEDLICHE RICHTUNGEN

Mit den Gastarbeitenden aus der Türkei und dem damaligen Jugoslawien wanderten seit den 1960 Jahren vermehrt Personen mit muslimi-

schem Hintergrund in die Schweiz ein. Nach den Kriegen auf dem Balkan kamen Flüchtlinge aus Bosnien und dem Kosovo hinzu. Mit der wachsenden Anzahl Konvertit*innen hat der Islam auch ein schweizerisches Gesicht bekommen. Insgesamt zählen sich rund 350.000 Personen zum Islam, das sind ca. fünf Prozent der Schweizer Bevölkerung. Die große Mehrheit der Muslim*innen gehört zur sunnitischen Glaubensrichtung, kleinere Gruppen sind schiitisch bzw. alewitisches geprägt (vgl. BFS 2016).

Weil der Islam als Religionsgemeinschaft, als Körperschaft öffentlichen Rechts, nicht anerkannt ist, sind Muslim*innen auf Selbstorganisation angewiesen. Die zahlreichen Vereine, die üblicherweise nach Ländern oder nach Glaubensrichtung ausgerichtet sind, organisieren und finanzieren auch die schweizweit rund 250 Moscheen und Gebetsräume. Doch nur ein Teil der Menschen, die sich zum Islam zählen, besuchen Gottesdienste oder beten. Rund die Hälfte besucht nach eigenen Angaben nie einen Gottesdienst, nicht einmal zu hohen Feiertagen. Die andere Hälfte geht mindestens zu hohen Feiertagen in einen Gebetsraum, ein kleiner Teil davon wöchentlich. Ein Sechstel (17 Prozent) der Mitglieder von muslimischen Gemeinden gibt an, täglich oder fast täglich zu beten. Zum Vergleich: Bei den Katholik*innen sind es knapp ein Drittel, die täglich beten. (vgl. BFS 2016)

Üblichen religionswissenschaftlichen Definitionen (Allenbach et al. 2010) folgend bedeutet Praktizieren, sich an ethisch-religiösen Regeln zu orientieren. Doch diese Regeln sind entgegen gängiger Wahrnehmung nicht klar vorgegeben. Verschiedene Studien zeigen (vgl. Baumann et al. 2017; Müller 2010), dass sich Jugendliche und junge Erwachsene gerade im Migrationskontext damit auseinandersetzen (müssen), inwiefern sie ethisch-religiöse Regeln in ihrem Leben umsetzen möchten oder nicht. Die Religion der Eltern oder der Umgebung werden selten direkt übernommen, sondern individuell, kritisch und eigenständig interpretiert.⁵ Das Spektrum der Einstellungen reicht von

5 Die Mehrheit der Jugendlichen betont, dass Religion im Alltag eine relativ unbedeutende Rolle einnimmt, ihnen sind andere Themen wichtiger als Re-

salafistischen Vorstellungen bis zu einem umfassend auf Schweizer Verhältnisse zugeschnittenen Islam. Die Mehrheit der Muslim*innen bewegt sich zwischen diesen beiden Polen (vgl. Baumann et al. 2017).

Salafist*innen sehen im Verhalten des Propheten Muhammad und seiner Gefährten ein kontext- und zeitunabhängiges Vorbild und versuchen es zu imitieren. Die Einhaltung von klar definierten Vorschriften und Ritualen sind für sie zentrale Kennzeichen eines »guten Muslims«. Die säkular Orientierten hingegen plädieren für eine radikale Modernisierung und Anpassung des Islam an westeuropäische Verhältnisse. Säkulare muslimische Intellektuelle wollten den konservativen Verbänden den öffentlichen Auftritt nicht überlassen. Im Jahr 2004 gründeten Aktivist*innen das »Forum für einen fortschrittlichen Islam«. Sie setzen sich ein für eine »aufgeklärte, moderne, am Humanismus orientierte islamische Theologie«. ⁶ Das bedeutet unter anderem die heiligen Schriften in ihrem historischen Kontext zu betrachten und kritisch auf die heutige Zeit zu übertragen. Die »säkularen Muslime« verlangen Reformen, wie zum Beispiel geschlechtergemischte Gebete oder Predigten auf Deutsch. Sondermaßnahmen wie Schwimmdispens oder Schariagerichte lehnen sie hingegen strikt ab.

Vergleichbar den eingangs zitierten Luther-Artikeln möchten auch liberale und säkulare Muslim*innen den konservativen und salafistischen Islamauslegungen mit einem Reformprozess etwas entgegensetzen. Sie befürchten, dass Menschen, die sich durch die Mehrheitsgesellschaft angegriffen und entfremdet fühlten, durch Salafist*innen instrumentalisiert werden könnten. Nachfolgend wird ein Blick auf die Beschaffenheit der Mehrheitsgesellschaft geworfen.

ligionsfragen. Studien zeigen außerdem, dass Personen über mehrfache Zugehörigkeiten verfügen und sich in Bezug auf verschiedene Gruppen anders definieren (z.B. Allenbach et al. 2010, Baghdadi 2012).

6 <http://saekulare-muslime.org/>

DIE SUCHE NACH IDENTITÄT UND GEMEINSCHAFT IN ABGRENZUNG ZU DEN ANDEREN

Historische und aktuelle Studien verdeutlichen, wie die Ankunft von fremden Menschen in einer Gesellschaft mit Angst verbunden ist (vgl. Bauman 2016). Die »Alteingesessenen« – oder die »Etablierten« wie Norbert Elias (2002) sie nennt – befürchten den Verlust der eigenen Identität und den Verlust des sozialen Zusammenhalts. Da sozialer Zusammenhalt in der Regel mit der Vorstellung einer homogenen Gesellschaft verbunden wird, erscheinen die neu hinzugekommen Menschen als Bedrohung. Von den Neuangekommenen wird aus diesem Grund erwartet, dass sie sich anpassen und unterordnen, denn nur durch gleiche Werte, Normen, Verhaltensweisen und Einstellungen lässt sich der Zusammenhalt weiterhin aufrechterhalten und die Bedrohung bannen. Diversität und Pluralität werden demnach auch heute nicht selbstverständlich als Bereicherung erlebt, sondern als Bedrohung des Selbst und der Gesellschaft. (vgl. Brassel-Ochmann 2015)

In diesem Sinne kann die Ablehnung von Migration oder etwa der Widerstand gegen Minarette und Moscheebau in der Schweiz als Schutz der eigenen Gesellschaft interpretiert werden, ein Schutz des »Wir-Gefühls«. Auch wenn sich das Bild einer homogenen, konformen und kongruenten Gemeinschaft kaum mehr einlösen lässt, bleibt es in den Köpfen vieler Schweizer*innen bestehen. Gerade weil die heutige Welt divers und globalisiert sei und eine Vielzahl an Lebensoptionen möglich seien, werden Brassel-Ochmann (2015) folgend Verbindlichkeit und Eindeutigkeit vermisst. Und so sehnten sich viele Menschen nach festen Zugehörigkeiten, die ihrem Leben eine Ordnung und einen Sinn geben und eine Identität ermöglichen (ebd.: 74). Abgelehnt würden in der Konsequenz alle Menschen, die »vermeintlich offenkundig und sichtbar das gesellschaftliche Konzept von Homogenität« gefährdeten (ebd.: 75f).

Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York gilt die Ablehnung von Ausländer*innen nicht generell oder gegenüber bestimmten ethnischen Grup-

pen, sondern vorrangig Muslim*innen. Der Diskurs verschärfte sich zu einem »Wir-gegen-sie«: »Wir«, der Westen gegen »sie«, die Muslime. Die damit verbundene »moralische Panik« – »eine weitverbreitete Angst, dass ein Übel die Gesellschaft bedroht« (Bauman 2016) – wird mittels der Bedienung von Emotionen immer wieder aufs Neue angeheizt. Gerade in Bewegungen wie der Pegida oder auf Internetforen wie Politically Incorrect kommt eine solche moralische Panik, eine Angst vor islamischer Unterwanderung und dem Niedergang der westlichen, aufgeklärten Zivilisation zum Ausdruck. Auch die Initiativen und Kampagnen der Schweizerischen Volkspartei (SVP) bedienten sich immer wieder abwertender Islambilder und befeuerten negative Emotionen, am deutlichsten in der Initiative »gegen den Bau von Minaretten« im Jahr 2009. Die Kampagnenplakate zeigten Minarette als gefährliche Raketen, die die Schweizer Flagge durchbohrten, sie warben für die Initiative mit dem Slogan »keine islamischen Machtsymbole in der Schweiz«. Die Kampagne war ein Erfolg, die Initiative wurde von der Bevölkerung angenommen.

Doch nicht nur rechtsorientierte Gruppen in der Schweiz führen einen »Wir-gegen-sie« Diskurs, eine vergleichbare Rhetorik ist in salafistischen Kreisen zu finden. Laut Expert*innen sind auch Salafist*innen auf der Suche nach einer Verstärkung des »Wir-Gefühls«. Das Bedürfnis nach einer »absoluten Vergemeinschaftung« sei groß, gerade Jugendliche hätten den Wunsch, einem großen Ganzen anzugehören. Salafistische und dschihadistische Gruppen werden zu einer Schicksalsgemeinschaft, gar zu einer Art Familie, was sich zum Beispiel darin zeigt, dass sie sich als »Bruder« und »Schwester« ansprechen. Der Zulauf von jungen Menschen zu salafistischen Gruppen und ihre Suche nach Gemeinschaft und Identität kann vergleichbar der Hinwendung zu rechtspopulistischen Gruppen im Westen als Antwort auf Entwurzelung, Vereinzelung und Orientierungslosigkeit gedeutet werden. Junge Menschen finden Orientierung in Predigern, »die ihnen die Welt in einfachen, absoluten Wahrheiten und Gegensätzen erklären: richtig und falsch, rein oder unrein, Muslim oder Ungläubiger, Himmel oder Hölle« (Odehnal 2014).

Neben den bisher diskutierten Gruppen der Salafist*innen und der säkularen Muslim*innen gibt es Personen in der muslimischen Welt, die den Weg der Kritik wählen: sie kritisieren die Reformforderungen an die Adresse des Islam, entlarven »wir-gegen-sie«-Diskurse und stellen Dominanz- und Unterwerfungsgesten in Frage, wie nachfolgend gezeigt wird.

WESTLICHE REFORMRUF ALS DOMINANZANSPRÜCHE UND KRÄNKUNGSPOTENZIAL

Der zu Beginn des Buchbeitrags zitierte Journalist Jochen Bittner zieht in seinem ZEIT-Artikel einen Vergleich zwischen dem Islam und dem (christlichen) Westen. Während der Westen Religion zeitgemäß auslege, bringe dies der Islam nicht zustande. Solche Vergleiche gehen von einer Modernisierungsdifferenzthese aus, die besagt, dass sich Kulturen durch ihren Modernisierungsgrad voneinander unterscheiden würden (vgl. Gapp 2007: 133f.).⁷ Als Messlatte zur Bestimmung des Standes der (universellen) Modernisierung dient in der Regel die westliche Geschichte und Entwicklung. Im Kontext des hier diskutierten Themas gelten die Reformation und die Aufklärung als wesentliche Stationen auf dem Weg in die Moderne. Daran gemessen gilt der Islam als zurückgeblieben, er stecke noch in den Kinderschuhen, sei nicht erwachsen, wie ein Journalist der Zeitung die WELT schreibt. Der Autor bietet als Repräsentant des Westens seine »Entwicklungshilfe« an: »Die historische Verantwortung der Mehrheitsgesellschaften im Westen ist es, unsere muslimischen Schwestern und Brüder bei der Versöhnung

7 Im Gegensatz dazu geht die Kulturdifferenzthese von abgeschlossenen Kulturen aus, die sich im Wesen grundsätzlich unterscheiden und die unvereinbar sind.

des Islam mit der Aufklärung zu unterstützen, wo es nur geht« (Bus-emann 2015).

Doch nicht alle wollen an die westliche Hand genommen und zum aufgeklärten Glück geführt werden und so finden sich in den Medien zahlreiche Artikel, die sich gegen eine paternalistische und gönnerhafte Haltung aussprechen. Kritische Stimmen kontern mit Titeln wie *Der Islam braucht Veränderung, aber keine Ratschläge* (Qadhi 2015) oder *Why Islam doesn't need a reformation* (Hasan 2015). Ohne in Abrede zu stellen, dass Reformen notwendig seien, richten sie sich gegen die aktuelle eurozentrische Wahrnehmung des Islam, gegen die Beurteilung nach westlichen Maßstäben. Dem Islam werde unterstellt vormodern, rückständig, unzivilisiert, totalitär und frauenfeindlich zu sein (vgl. auch Sarikaya 2016). Dieser Blick auf den Osten, auf den Orient und den Islam steht in einer länger andauernden Wahrnehmungstradition. Das verwendete Vokabular erinnert stark an koloniale Begrifflichkeiten. Die postkoloniale Kritik (vgl. Said 1979) macht darauf aufmerksam, dass erst Vorstellungen wie Modernisierungsdefizite es dem Westen ermöglichten unter anderem Länder des Orients wirtschaftlich und politisch zu unterwerfen und auszubeuten, sprich zu kolonisieren. Der unterstellte Entwicklungsabstand, der Kontrast zwischen dem barbarischen Orient und dem zivilisierten Westen beförderte einen Diskurs, wonach dem Osten zur Zivilisation und Moderne verholfen werden musste. Auf diese Weise wurde der Islam »zum zivilisierungsbedürftigen Gegenpart des universalisierbaren Christentums« (vgl. Amir-Moazami 2016: 30). Und wie die Zeitungsartikel verdeutlichen, gilt der Islam nach wie vor als unfähig sich selber zu entwickeln.

Der Ruf nach dem islamischen Luther bzw. nach islamischen Reformen wird von Kritiker*innen wie Qadhi (2015) oder Hasan (2015) als neokoloniales Produkt verstanden: als Anspruch des Westens über den Islam zu sprechen, ihn bestimmen und beherrschen zu wollen. Vor dem Hintergrund des kolonialen Erbes zeigen die kritischen Autor*innen, dass sie nicht ohne Widerrede vom Westen bestimmt, kontrolliert und beherrscht werden wollen. Sie kritisieren damit auch die unhinterfragten und unsichtbaren Normen, die mit diesen Diskursen

verbunden sind. So habe sich das »Christentum vor allem in seinen protestantischen Spielarten in säkularisierte Konzeptionen von Staat, Nation und Religion eingeschrieben und (avancierte) damit zur unmarkierten, entkörpernten und universalistischen Norm und zugleich zum Privileg« (Amir-Moazami 2016: 31). Vor diesem Hintergrund träten Muslim*innen als die Anderen in Erscheinung, »als das Suspekte, dessen markierte Differenz dringend erklärungsbedürftig ist.« (ebd.: S. 35.) Es ist diese unmarkierte Norm, das »universalisierbare Christentum«, auch als säkular-liberale Matrix bezeichnet, welche den Rahmen der aktuellen Debatten und Fragen vorgäbe und über »die Passfähigkeit der Anderen« walte (ebd.: S. 27). Fragen, wie zum Beispiel »ist der Islam in eine liberale Gesellschaft integrierbar?« oder »ist der Islam reformierbar?« seien daher nicht neutral, sondern orientierten sich an dieser unausgesprochenen christlich-säkularisierten Norm und entsprängen einem bestimmten Verständnis von Staat, Nation und Religion. Eine Norm, die aber auch konstitutiv für den Nationalstaat sei, d.h. die »devianten Anderen«, erschaffen zugleich die Nation immer wieder von Neuem und definieren deren Grenzen.

Diese Narrative bleiben insbesondere in Migrationsgesellschaften nicht ohne Konsequenz für die auf diese Weise Positionierten. Selbst moderate und nichtpraktizierende Muslim*innen fühlen sich von »Wir-gegen-sie« Diskursen, Dominanzansprüchen und Vorurteilen gegenüber dem Islam betroffen. Denn Feindlichkeit gegenüber Muslim*innen ist nicht nur im rechten gesellschaftlichen Lager auszumachen, sondern reicht bis weit in die gesellschaftliche Mitte. Laut einer Umfrage zur rassistischen Diskriminierung in der Schweiz hegen knapp 40 Prozent der Schweizer Bevölkerung eine generelle Skepsis gegenüber dem Islam. Muslim*innen werden durchwegs negativer angesehen als Angehörige anderer Religionsgruppen. 60 bis 70 Prozent der Befragten möchten nicht mit jemandem aus arabischen Ländern, Albanien oder der Türkei zusammenarbeiten. (vgl. Fachstelle für Rassismusbekämpfung 2015)

Vor diesem Hintergrund werden auch moderate oder nichtpraktizierende Personen als »Muslim*innen« markiert und »ob sie wollen

oder nicht, müssen (sie) sich zu dieser Anrufung verhalten« (Amir-Moazami 2016: 21).⁸ Diese »Muslimisierung von Muslimen« (ebd.) bedeutet für die Betroffenen nicht nur die Angst dämonisiert und als potenzielle Bedrohung wahrgenommen zu werden, sondern auch als Muslim*in zu sprechen, sich von Gewalttaten zu distanzieren, sich zu erklären oder zu verteidigen. Sie müssten darüber hinaus »die liberalen Fundamente säkularer Ordnungen preisen, verinnerlichen und verkörpern, um glaubhaft zu sein« (ebd.: S. 28). Andere beginnen sich in einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung selbst als Muslim*innen zu sehen und sich entsprechend zu verhalten (vgl. Manea 2009). Bei Personen mit radikalen Tendenzen kann es gar zu einer kompletten Abkehr von westlichen Gesellschaften und Ideen kommen, sie ziehen sich in ihre Kränkung zurück, jegliches Zurückschlagen erscheint ihnen angesichts der westlichen Dominanzansprüche und Angriffe gerechtfertigt.

ORIENTIERUNGSSUCHE IN EINER RATIONALISTISCHEN UND ENTZAUBERTEN WELT

Für die verstärkte Hinwendung zu salafistischen Bewegungen, gerade auch in westlichen Ländern, gibt es weitere Erklärungsangebote. Der arabische Philosoph Sadik Jalal al-Azm sieht darin eine Kritik an der europäischen Moderne (vgl. Meier 2015). Damit spielt er nicht etwa auf die Ablehnung von »westlichen Lebensformen« an, wie sie von verschiedenen Salafist*innen propagiert wird. Al-Azm meint mit Bezug auf den Philosophen Martin Heidegger, dass der europäischen Moderne »etwas Hohles« anhafte. Der bekannte Soziologe Max Weber sprach in diesem Zusammenhang von einer »Entzauberung der Welt« (vgl. Brassel-Ochmann 2015: 65), die die Moderne und die Aufklärung

8 In Baghdadi (2010, 2012) werden die verschiedenen Strategien sich zur Kategorie der Muslimin zu positionieren ausführlich dargestellt.

mit sich brachte. Vielleicht sei es laut Al-Azm dieses Gefühl der Leere, welches junge Menschen empfänglich für konservative oder gar extremistische Ideologien mache. Sie würden sich die Frage stellen, was den Islam davor bewahre, genauso irrelevant zu werden wie das Christentum in Westeuropa und befürchteten, dass der Islam in ähnlicher Weise privatisiert und individualisiert werde. (vgl. Meier 2015)

Es lässt sich nicht von der Hand weisen: Der Glaube hat im christlich geprägten Westeuropa abgenommen und wurde in den Privatraum verbannt. Gute 20 Prozent der Bevölkerung (vgl. Meier 2017) in den westlichen Industrieländern bezeichnen sich als religionslos, die Kirche hat als Institution ihre traditionelle Rolle als Sinnstifter und Ordnungsinstanz eingebüßt. Der Soziologe Thomas Luckmann (1991) bezeichnete das gegenwärtige Christentum gar als »unsichtbare Religion«. Und doch scheint auch in christlich geprägten Ländern der Glaube nicht nur Teil der voraufklärerischen Vergangenheit. In wichtigen Lebenssituationen bleibt Religion für viele Menschen bedeutsam, wie verschiedene Studien zeigen (vgl. Brassel-Ochmann 2015: 65). Eine rituelle Begleitung wird bei Ereignissen wie Taufe, Hochzeit, Sterbebegleitung oder Beerdigung in Anspruch genommen, Festtage werden gefeiert, mit kleinen Kindern wird abends gebetet. Der Mensch scheint die »Interaktion mit dem Heiligen« insbesondere in Situationen zu brauchen, die er nicht bewältigen oder verstehen kann: »In solchen Situationen ist es die Sinnwelt des Heiligen, die Überzeugung, dass es neben dem rational Verstehbaren noch etwas Anderes gibt, an das ›Mensch‹ glaubt oder glauben möchte. Ein Sinnsystem, das Liebe nicht als chemische Reaktion erklärt oder das den Tod als Tür zur Öffnung einer weiteren Wirklichkeit begreift« (ebd.). Die Mehrheit der Menschen entwickelt eine »persönliche Lebensphilosophie« aus verschiedenen kulturalisierten religiösen Inhalten und Erfahrungen.⁹

9 Die klassische Säkularisierungsthese geht davon aus, dass Religion mit der Modernisierung immer mehr an Bedeutung verliert. Die seit 100 Jahren zunehmende Anzahl Personen, die sich als konfessionslos bezeichnet, scheint diese These zu bestätigen (vgl. Meier 2017). Demgegenüber steht

Trotz potenziellem Widerspruch zu einer naturwissenschaftlich orientierten, rationalistischen modernen respektive postmodernen Welt, scheinen sich religiöse Bezüge oder Glauben an höhere Mächte nicht aufzulösen. Menschen mit den unterschiedlichsten Hintergründen, ob christlich oder muslimisch, scheinen sich auch in aufgeklärten Zeiten nach dem Religiösen zu sehnen. Das Religiöse verteidigt damit quasi seinen Platz und spiegelt die Leerstellen der Moderne bzw. Postmoderne. Michael Rüegg (2016) geht noch einen Schritt weiter und sieht in der Religion keinen Gegensatz zur modernen Gesellschaft, sondern sich gegenseitig bedingende Faktoren: »In der Freiheit zur Religion liegt auch die Hoffnung, dass wir auf den ungebändigten Fortschritt und die weltanschauliche Polarisierung bessere und menschenfreundlichere Antworten finden als bisher«.

FAZIT

Der Ruf nach dem islamischen Luther steht sinnbildlich für die von christlicher wie auch islamischer Seite geäußerten Forderung nach Reformen im Islam. Er entspringt dem Wunsch nach einem Gegenrezept zu salafistischen und dschihadistischen Bewegungen. Gegen salafistische Bewegungen wird zum Beispiel von Aktivist*innen des »Forums für einen fortschrittlichen Islam« ein säkularer, modernisierter Islam ins Feld geführt. Die Schwierigkeiten dieses Rezeptes treten zutage, wenn, wie hier postuliert, beide Phänomene – säkularer und salafistischer Islam – als Produkte aktueller gesellschaftlicher Verhältnisse betrachtet werden. Zwar zeigt sich die Formierung und Sichtbarkeit einer an die säkulare Gesellschaft angepasste Religiosität insbesondere der

die hier favorisierte Erkenntnis, dass Religion und Glaube nicht verschwinden, sondern sich wandeln, religiöse Inhalte werden zum Beispiel kulturalisiert, also in kulturelle Praxen integriert (vgl. auch Brassel-Ochmann 2015).

gebildeten Mittelschichten vordergründig als Reaktion auf Attentate, Hassprediger und salafistische Bewegungen.¹⁰

Doch kann die Entwicklung eines säkularen Islam auch als Ergebnis der Säkularisierung von Gesellschaften weltweit sowie als Produkt von Globalisierung, grenzüberschreitenden Lebenswelten, Diversität und neoliberaler Wirtschaftsordnung verstanden werden. Säkulare, liberale und postmoderne Muslim*innen vertreten Werte des Humanismus und der Toleranz von Diversität. Sie fühlen sich in einer multioptionalen, vielfältigen und zunehmend entgrenzten Welt einigermaßen wohl. Sie sind in transnationale Netzwerke eingebettet, Globalisierung, Demokratie und eine neoliberale Wirtschaft geben ihnen genügend Orientierung und Lebenschancen. Dieselben Entwicklungen werden von den wachsenden populistischen und salafistischen Gruppen hingegen mit Argwohn betrachtet. Sie sehnen sich in einer globalisierten und säkularisierten Welt nach Orientierung, Eindeutigkeit, klarer Identität und Zugehörigkeit. In ihrer Ideologie finden sie genau dies: klare, einfache und verbindliche Werte (zum Beispiel gut und böse, rein und unrein) und damit verbunden einen Sinn. Die Gemeinschaft gibt ihnen den vermissten Halt und ein Gefühl des Dazugehörens.

Die Hinwendung zu salafistischen Gruppen verdeutlicht daher die Lücken und Kehrseiten der säkularen, globalen und neoliberalen Welt, in der die Einzelnen zu wenig Orientierung, Zusammengehörigkeit und Halt erfahren. Eine von Globalisierung und Diversität gekennzeichnete Gesellschaft mit ihren vielfältigen Optionen an Lebensmodellen ist offenbar nicht für alle Menschen gleichermaßen eine Bereicherung. In

10 »Man kann ergänzen, wie Tareq Oubrou, der Imam von Bordeaux, dass eine solche Reform, das Ausmaß der Radikalisierung nicht beeinflussen wird, weil die Radikalen keine jungen Leute sind, die irgendwelche Texte falsch verstanden haben, sondern Aufständische, die sich zuerst für die Radikalität entscheiden und diese danach mit einem islamischen Paradigma verbinden« (Roy 2017: 146). Doch sei die Sichtbarkeit von säkularen Muslim*innen deshalb wichtig, weil dadurch zum Beispiel der IS daran gehindert werde, sich als Sprachrohr der schweigenden Ummah zu erklären.

westlichen rechtsorientierten Kreisen drückt sich eine vergleichbare Sehnsucht nach Sinn, Orientierung und Gemeinschaft aus. Zugehörigkeiten und Identitäten werden in ihrer Mehrfachartikulation als unklar, diffus und wenig haltgebend erlebt. Klare soziale Ordnungen und die Ablehnung von Fremden und Andersgläubigen setzen den Ängsten und Unsicherheit vermeintlich etwas entgegen.

Dies setzt eine weitere soziale Dynamik in Migrationsgesellschaften in Gang, welche die Welt einteilt in »Wir« und die »Fremden«, historisch und aktuell verkörpert durch »Muslim*innen«. Erstere schließen Letztere aus und bestätigen sich dadurch zugleich als Gruppe, als Nation mit klaren Grenzen gegen »außen«, auch wenn das »Außen« nun mitten in der Gesellschaft, unter »uns« lebt. Die Ablehnung von Fremden allgemein und Muslim*innen im Besonderen können bei den so Positionierten zu Entfremdung und Kränkungsgefühlen führen. Einige reagieren mit Kritik der »Wir-gegen-sie-Diskurse« und entlarven Vorurteile und Dominanzansprüche, die an die koloniale Vergangenheit anknüpfen. Andere Menschen wenden sich ab und sind im schlimmsten Fall empfänglich für salafistisches Gedankengut. Diese lehnen Wertvorstellungen, die sie mit dem Westen assoziieren ab und wenden sich einer vermeintlich ursprünglich islamischen Glaubenspraxis als Gegenmodell zu.

Die gesellschaftlichen Verwerfungen können daher – so die hier vertretene These – ganz grundsätzlich als Krisensymptome von postmodernen und postkolonialen Gesellschaften interpretiert werden. Ausdruck findet die Krise in einer Spaltung zwischen säkularen, liberalen Gruppen und national und/oder religiös (homogen) orientierten Gruppen. Diese Spaltung verläuft meiner Meinung nach nicht nur wie etwa Samuel Huntington (1997) in seinem Buch *Kampf der Kulturen* postulierte zwischen westlich und islamisch definierten Gruppen. Einerseits ziehen sowohl rechtspopulistische Gruppen im Westen wie auch salafistische Gruppen klare Grenzen und erschaffen damit immer wieder aufs Neue eine islamische und eine christliche Gruppe, die sich scheinbar unvereinbar gegenüberstehen – obwohl die dahinterliegenden Ursachen und Sehnsüchte vermutlich eine Ähnlichkeit aufweisen.

Andererseits finden wir sowohl innerhalb der als christlich und islamisch definierten Gruppen säkulare und kosmopolitische Personen, die sich in den letzten Jahren vermehrt in die öffentliche Diskussion einmischen. Seien es linke Politiker*innen oder säkulare muslimische Intellektuelle, wie etwa das Forum für einen fortschrittlichen Islam.

Vor dem Hintergrund der sich zuspitzenden gesellschaftlichen Differenzen braucht es wahrscheinlich weniger einen islamischen Luther, als eine Diskussion darüber, welche Utopien und Maßnahmen dazu beitragen, soziale Spaltungen innerhalb als auch zwischen Islam und Christentum abzufedern. Wie lässt sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen von kultureller, religiöser und individueller Diversität das Bedürfnis der Bevölkerung nach Zusammenhalt und Orientierung stillen (vgl. Brassel-Ochmann 2015: 75f.) – ohne in starres Gruppendenken zu verfallen? Wie kann der Islam der Mittelschicht, der nach Anerkennung, Institutionalisierung und Einfluss strebt (vgl. Roy 2017), gestärkt werden – ohne andere Formen von Religiosität von vornherein auszuschließen? Wie können die historisch entstandenen ungleichen Machtverhältnisse und Dominanzansprüche aufgeweicht werden? Im Zuge dessen ist es auch notwendig, die unsichtbaren Normen und Privilegierungen eines säkularen, liberalen Christentums mit seinen Folgen – dem Bild der Anderen als abweichend und erklärungsbedürftig – zu thematisieren.

Darüber hinaus stellt sich die zentrale Frage, wie die negativen Folgen von Globalisierung und neoliberalen Kapitalismus eingeschränkt werden können? Denn die kapitalistischen Leistungsgesellschaften in Ost und West haben nicht allen Wohlstand und Aufstiegschancen beschert. Konsum, Erwerbsarbeit und individueller Erfolg taugen außerdem nicht in allen Lebensbereichen als Sinnstifter, nicht einmal für Globalisierungsgewinner. Insbesondere wenn keine alternativen gesellschaftspolitischen Utopien zur Verfügung stehen, so hat uns die Entwicklung im Nahen Osten gezeigt, suchen Menschen in einer »entzauberten« und manchmal auch als »leer« empfundenen Welt im religiösen Bereich nach Sinn. Hier wie dort auf der Welt sehnt sich nach wie vor ein großer Teil der Bevölkerung nach »göttlicher Wahr-

heit«, Ritualen und Ordnungsstiftern. Die Hinwendung zum Religiösen bis hin zu extremistischen Varianten spiegelt damit nicht nur die fehlenden gesellschaftspolitischen Modelle, sondern verweist auch auf die Leerstellen der Modernisierung und Aufklärung und verdeutlicht zum Beispiel den fehlenden Zauber und die Suche nach Erklärungen jenseits aller Rationalität. Und so können Religionen nicht einfach abgeschafft werden, im Gegenteil fördert diese Forderung mit großer Wahrscheinlichkeit extremistische Bewegungen, das Religiöse verteidigt damit quasi seinen Platz in der Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund ist demnach eher eine Diskussion angezeigt über den Zauber und die Sinn- und Gemeinschaftssuche, welche die Menschen unterschiedlicher Herkunft im religiösen Bereich und darüber hinaus ersehnen. Dabei sind Möglichkeiten gefragt im Umgang mit dem Spannungsfeld zwischen Religion und Glaube auf der einen Seite und der rationalistischen und wissenschaftlichen Weltdeutung sowie modernen Gesellschaft auf der anderen Seite. Der Vorschlag von Michael Rüegg (2016), wissenschaftliche Weltdeutung und Glaube nicht als Gegensätze, sondern als sich gegenseitig bedingende Faktoren und als gegenseitige Bereicherung, gar als gegenseitiges Korrektiv, zu betrachten, bietet eine vielversprechende Denkrichtung.

LITERATUR

- Allenbach, Brigit/Herzig, Pascale (2010): »Der Islam aus Sicht von Kindern und Jugendlichen«, in: Allenbach/Sökefeld, *Muslime in der Schweiz*, S. 296-330.
- Allenbach, Birgit/Sökefeld, Martin (Hg.) (2010): *Muslime in der Schweiz*, Zürich.
- Amir-Moazami, Schirin (2016): »Dämonisierung und Einverleibung: Die ›muslimische Frage‹ in Europa«, in: Maria do Mar Castro Varela/ Paul Mecheril (Hg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart*, Bielefeld, S. 21-39.
- Baghdadi, Nadia (2012): *Und plötzlich bist du DIE Muslimin. Migrantinnen zwischen Karrieresprung und Ausschlussverfahren*, Berlin.
- Baghdadi, Nadia (2010): »›Die Muslimin‹ im Spannungsfeld von Zuschreibung, Abgrenzung und Umdeutung«, in: Allenbach/Sökefeld, *Muslime in der Schweiz*, S. 213–240.
- Bauman, Zygmunt (2016): *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*, 3. Aufl., Berlin.
- Baumann, Martin/Endres, Jürgen/Martens, Silvia/Tunger-Zanetti, Andreas (2017): »Hallo, es geht um meine Religion!« *Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität*, Forschungsbericht, Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung.
- Bittner, Jochen (2014): »Wo bleibt ein Imam der 95 Thesen?«, in: *Die Zeit Online* (02.10.2014): <http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-10/islam-koran-auslegen-moderne-gesellschaft> vom 30.08.2017.
- Brassel-Ochmann, Andrea (2015): *Die trügerische Akzeptanz von Islam, Homosexualität und Suizid. Das doppelte Meinungsklima in Deutschland*, Wiesbaden.
- Bundesamt für Statistik (2016): *Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse zur Sprache, Religion und Kultur 2014*, Neuchâtel.
- Busemann, Bernd (2015): »Der Islam muss endlich erwachsen werden«, in: *Die Welt online* (20.01.2015): <https://www.welt.de/>

- debatte/kommentare/article136584841/Der-Islam-muss-endlich-erwachsen-werden.html vom 01.09.2017.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (2002): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a.M.
- Eser Davolio, Miryam et al. (2015): *Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz. Eine explorative Studie mit Empfehlungen für Prävention und Intervention*, Zürich.
- Fachstelle für Rassismusbekämpfung FRB (2015): *Rassistische Diskriminierung in der Schweiz – Bericht der Fachstelle für Rassismusbekämpfung 2014*, Bern.
- Fuchs, Simon Wolfgang (2015): »Braucht der Islam eine Reformation?«, in: *Frankfurter Allgemeine online* (21.07.2015): <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/braucht-der-islam-eine-reformation-13712121.html> (abgerufen am 06.09.2017).
- Gapp, Patrizia (2007): »Konflikte zwischen den Generationen? Familiäre Beziehungen in Migrantenfamilien«, in: Hilde Weiss (Hg.), *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*, S. 131-153.
- Halm, Heinz (2000): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München.
- Hasan, Medhi (2015): »Why Islam doesn't need a reformation«, in: *The Guardian online* (17.05.2015): <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/may/17/islam-reformation-extremism-muslim-martin-luther-europe> vom 01.09.2017.
- Huntington, Samuel P. (1997): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 6. Aufl., München/Wien.
- Khader, Naser (2015): »We need a Muslim Reformation«, in: *newsweek online* (26.03.2015): <http://www.newsweek.com/we-need-muslim-reformation-316906> vom 01.09.2017.
- Lerch, Wolfgang Günter (2016): »Reinhard Schulze über Modernisierung im Islam«, in: *Frankfurter Allgemeine online* (17.03.2016): <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/reinhard-schulze-ueber-modernisierung-im-islam-14124175.html> vom 06.09.2017.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.

- Manea, Elham (2009): *Ich will nicht länger schweigen. Der Islam, der Westen und die Menschenrechte*, Freiburg i.Br.
- Meier, Christian H. (2015): »Der Denker Sadik al-Azm: Kein mittlerer Weg für den Islam«, in: *Neue Zürcher Zeitung online* (17.09.2015): <https://www.nzz.ch/feuilleton/kein-mittlerer-weg-fuer-den-islam-1.18614223> vom 06.09.2017.
- Meier, Michael (2017): »Glücklich ohne Gott«, in: *Tages-Anzeiger online* (02.11.2017): <https://www.tagesanzeiger.ch/leben/gesellschaft/gluecklich-ohne-gott/story/29805045> vom 06.11.2017.
- Müller, Monika (2010): »Perspektiven männlicher Jugendlicher auf den Islam: Eine Gratwanderung zwischen Identifikation und Ausschluss«, in: *Allenbach/Sökefeld, Muslime in der Schweiz*, S. 266-295.
- Murtaza, Muhammad Sameer (2015): »Stresstest für den Islam. Muslime brauchen nicht noch eine Reform, sondern Streitkultur«, in: *The European online* (27.04.2015): <http://www.theeuropean.de/muhammad-sameer-murtaza/9793-von-vergangenen-reformationen-lernen> vom 06.09.2017.
- Odehnal, Bernhard (2014): »Schwarze Pädagogik spielt eine grosse Rolle«, in: *Tages-Anzeiger online* (24.09.2014): <https://www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Schwarze-Paedagogik-spielt-eine-grosse-Rolle-/story/30664009> vom 01.09.2017.
- Parker, Geoffrey (1995): *Große illustrierte Weltgeschichte. Eine umfassende, farbige und aktuelle Darstellung der Menschheitsgeschichte*, Wien.
- Qadhi, Yasir (2015): »Der Islam braucht Veränderung, aber keine Ratschläge«, in: *The European online* (29.04.2015): <http://www.theeuropean.de/yasir-qadhi/9763-ein-von-muslimen-reformierter-islam> vom 06.09.2017.
- Roy, Olivier (2017): »Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod«. *Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors*, München.
- Rüegg, Michael (2016): *Krise der Freiheit. Religion und westliche Welt. Plädoyer für ein gelassenes Verhältnis*, Basel.
- Said, Edward (1979): *Orientalism*, New York.

- Schulze, Reinhard (2016): Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart, überarb. und aktual. Aufl., München.
- Sarikaya, Yasar (2016): »Islamische Religionspädagogik als Medium der Erneuerung islamisch-religiösen Wissens«, in: Yasar Sarikaya/ Adem Aygün (Hg.), Islamische Religionspädagogik. Leitfragen aus Theorie, Empirie und Praxis, Münster, S.61-82.
- Senn, Bernard/Walser, Dagmar (2017). »Braucht der Islam eine Reformation«. Sendung auf Radio SRF (31.03.2017): <https://www.srf.ch/sendungen/kontext/braucht-der-islam-eine-reformation> vom 01.09.2017).
- Weiss, Hilde (Hg.) (2007): Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation, Wiesbaden.