

Nilüfer Göle

ISLAM UND EUROPÄISCHE ÖFFENTLICHKEIT

Die Rolle der Religion bei der Integration Europas stellt sich mir als Islamwissenschaftlerin mit türkischem Hintergrund anders dar als den meisten anderen Beiträgern zu diesem Thema. Erstens und vor allem ist für uns die gesellschaftliche Rolle der Religion im allgemeinen und des Islam im besonderen gewöhnlich negativ besetzt und erscheint als Integrationshemmnis. Zweitens wird eine Person türkischer Herkunft das Problem auf ganz spezifische Weise angehen. Wie Sie wissen, waren die türkischen Modernisten nach der Gründung der türkischen Republik im Jahre 1923 kompromisslos säkularistisch und sind es bis heute geblieben. Für jene Türken, die sich den Werten der europäischen Moderne verpflichtet fühlen, bedeuten deshalb die Vereinigung Europas und die Bildung einer europäischen Identität die Vollendung eines Säkularisierungsprojekts. Aus diesem besonderen historischen und kulturellen Blickwinkel wirkt es verblüffend, wenn die Religion als integrativer Faktor bei der Bildung einer Gemeinschaft europäischer Bürger in Betracht gezogen wird. Andererseits ist es aber eine interessante Herausforderung, die Rolle der Religion bei der Schaffung eines europäischen Bewusstseins nicht nur aus der vorherrschenden Perspektive der christlichen Tradition, sondern auch im Blick auf die Präsenz des Islam neu zu überdenken.

Religion und Integration

Die Rolle der Religion in der Integration Europas ist ein Thema, das uns dazu einlädt, das Phänomen Religion als eine positive Kraft, einen positiven Wert neu ins Auge zu fassen – Danièle Hervieu-Léger spricht in diesem Zusammenhang von Religion als »Zivilisationsarbeit«. Aus islamischer Sicht erscheint dies ein sehr viel schwierigeres Unterfangen, nicht nur, weil heute der Islam von muslimischen Kräften als Mittel zum politischen Widerstand gebraucht (und missbraucht) wird, sondern auch weil viele Europäer im Islam das fremde »Andere« sehen, auf das sie mit Abschottung und Ausgrenzung reagieren. Die Präsenz, die der Islam durch

die Migration aus muslimischen in europäische Länder gewonnen hat, stellt die westlichen Demokratien vor neue Probleme der Abgrenzung und der Toleranz. Die Tatsache, dass sich die Türkei um die Mitgliedschaft in der Europäischen Union bewirbt, hat in vielen europäischen Ländern öffentliche Debatten ausgelöst und deutlich werden lassen, welche wichtige Rolle der Islam dabei spielt. Vielleicht war dies das erste Mal, dass die Identität der Europäischen Union und die Frage, was es bedeutet, Europäerin oder Europäer zu sein, Diskussionsgegenstand nicht nur für Politiker und Technokraten, sondern auch für die breite Öffentlichkeit wurde. Die Frage, ob die europäische Einheit über das gemeinsame Erbe der christlichen Religion und der westlichen Kultur definiert werden soll oder ob man sie besser auf politische Wertvorstellungen, Multikulturalismus und demokratische Integration gründet, spaltete die öffentliche Meinung in Europa. Es war interessant zu beobachten, wie sich beim türkischen Versuch einer Annäherung an Europa in der europäischen Öffentlichkeit Besorgnis hinsichtlich des Islam artikuliert und wie auf Seiten vieler Politiker, Intellektueller und Privatpersonen die Forderung laut wurde, die Grenzen Europas präziser zu definieren.¹

Der Titel des Essays von Paul Scheffer, »Eine offene Gesellschaft braucht Grenzen«², dürfte diesen unausgesprochenen Wunsch und die Ängste, die – in diesem Fall in den Niederlanden – durch die Migration wachgerufen werden, gut zum Ausdruck bringen. Angesichts der Tatsache, dass die Frage der Grenzen nicht bloß eine Frage der geographischen Zugehörigkeit, sondern auch der kulturellen und zivilisatorischen Unterschiede ist, erweist sich der Umgang der europäischen Staaten mit der Präsenz des Islam als entscheidend für die Schaffung eines politischen Wertesystems für Europa.

Wenn wir den Islam einen Augenblick beiseite lassen und uns fragen, welche Rolle die Religion in der heutigen modernen Welt spielt und ob sie gemeinsame Werte für die Definition einer europäischen Staatsbürgerschaft liefern kann, dann sehen wir uns mit dem Problem konfrontiert, dass sich Religion nicht mehr durch die Institutionen fassen lässt, die sie repräsentieren. Wie Marcel Gauchet und Charles Taylor geltend machen, sind wir heute Zeugen eines Prozesses der Entinstitutionalisierung des Religiösen. Religion in der modernen Welt ist zu einer viel persönlicheren und spirituelleren Erfahrung geworden. Das bedeutet indes nicht, dass sie auf die Privatsphäre beschränkt wäre. Menschen können die Religion persön-

lich erleben und gleichzeitig einem religiösen Kollektiv oder einer Bewegung angehören. Charles Taylor erklärt die soziale Entwurzelung zur Voraussetzung einer anderen Art von gesellschaftlicher Imagination, nämlich jener »typisch modernen, ›horizontalen‹ Formen der sozialen Vorstellung, in denen die Menschen sich selbst und andere in großer Zahl als gleichzeitig existierend und handelnd begreifen«³. Im modernen Zeitalter ist religiöse Erfahrung Teil eines »expressiven Individualismus« geworden; das heißt, die Menschen lehnen Muster, die von außen – von der Gesellschaft, der vorangehenden Generation oder einer religiösen Autorität – oktroyiert werden, ab und legen Wert darauf, ihren eigenen Weg zu gehen.⁴ Taylor erinnert aber zu Recht daran, dass die starke individualistische Komponente der religiösen Erfahrung unserer Zeit nicht unbedingt Individuierung bedeutet: Viele Menschen treten im Gegenteil mächtigen religiösen Gemeinschaften bei.⁵

Die neuen Muslime

Welche Religion meinen wir eigentlich im Zusammenhang mit dem Projekt Europa? Meistens ist hier eher vom Erbe des Christentums als von den gegenwärtigen religiösen Praktiken und Wertvorstellungen die Rede. Meine These ist, dass der Prozess der Entinstitutionalisierung religiöser Erfahrung auch den Islam ergriffen hat. Vormalig eine bindende Kraft für lokale, konfessionelle oder nationalstaatliche Gemeinschaften, verwandelt sich der Islam heute in ein imaginäres Band zwischen sozial entwurzelten Muslimen. In dieser Hinsicht weist der heutige Islamismus Züge auf, die ihn mit religiösen Erfahrungsformen der Moderne verbinden: Auch er repräsentiert Formen einer sozial entwurzelten Religiosität, die ihn zu einer Sache der persönlichen Entscheidung werden lassen. Statt sich von überkommenen religiösen Strukturen, Autoritäten oder nationalen bzw. konfessionellen Abhängigkeiten abzuleiten, funktioniert die islamische Erfahrung heute als Instrument einer horizontalen imaginären Vergemeinschaftung, die zahlreiche, in den verschiedensten Zusammenhängen lebende Muslime als gemeinsam und im Gleichtakt Handelnde zusammenbringt. Im Islamismus geht es um die Erzeugung, Entfaltung und Ausbreitung dieser horizontalen imaginierten Gemeinschaft, ohne Rücksicht auf die historischen Unterschiede zwischen dem spirituellen Sufismus und dem kanonisierten Islam der *scharia*, zwischen schiitischem und sunniti-

schem Islam, zwischen dem konservativen Saudi-Arabien und dem revolutionären Iran.

Hinzu kommt, dass die derzeitige Politisierung des Islam die Autorität der religiösen Führungsschicht (*Ulema*) untergraben hat. Das hat einerseits zur Folge, dass die Interpretation religiöser Texte nun breiten Bevölkerungsschichten offen steht, zum Beispiel militanten Politikern, islamischen Intellektuellen oder auch Frauen. Andererseits hat das freilich auch eine Vulgarisierung religiöser Quellen und Lehren zur Folge, die im Interesse der politischen Ideologie des Islamismus nutzbar gemacht bzw. missbraucht und aus dem Zusammenhang gerissen werden. Der radikale Islamismus ist deshalb weit davon entfernt, die traditionellen religiösen Deutungen zu respektieren; sein Diskurs ist simplifizierend, ahistorisch und dem Koran entfremdet. Der Islamismus funktioniert als eine Art von ideologischem Amalgam aus verschiedenen Islamschulen, Nationalkulturen und Volksbräuchen. Laien, die ohne die institutionelle Ermächtigung durch religiöse Schulen die Sprache des Islam verwenden, leiten das Recht dazu aus ihrem Aktivismus ab. Aktivismus und Terrorismus bieten oder, besser gesagt, dekretieren eine neue Legitimationsquelle für die Verwendung des islamischen Idioms. Wer entscheidet, was im Islam erlaubt ist und was nicht? Wer ist befugt, religiöse Texte auszulegen? Wer kann eine *fatwa* aussprechen und einen *dschihad* verkünden? In dem Maße, wie der Islam in den Händen des Islamismus im besonderen und unter dem Eindruck der modernen säkularisierten Welt im allgemeinen seine Bindungen an die Tradition verliert, gewinnen Fragen wie diese an Brisanz.

Umgestaltet, neu gedeutet und ins öffentliche Leben hineingetragen wird der Islam heute nicht durch religiöse Institutionen, sondern durch politische Akteure und kulturelle Bewegungen. Gleichzeitig nimmt die Präsenz des Islam im öffentlichen Leben und seine Bedeutung für die Gestaltung der gesellschaftlichen Vorstellungen und der alltäglichen Verhaltensweisen der Muslime zu. Wir beobachten, wie sich Einzelpersonen und Kollektive den Islam aneignen. Auch wenn dies nicht auf institutioneller bzw. politischer Ebene stattfindet, gewinnt in Europa und andernorts der Islam zunehmend an öffentlicher Sichtbarkeit und erhebt wachsenden Anspruch auf Präsenz.

Der Islam dringt in neue Lebensräume vor, während wir immer noch dazu neigen, ihn als regionales Phänomen zu betrachten und ihm jeden Anspruch auf universale Geltung abzuspochen. Man braucht nur empi-

risch die Laufbahnen muslimischer Akteure von heute zu verfolgen, um zu sehen, wie sie aus den ländlichen Regionen in die Ballungszentren, aus den Randzonen ins politische Zentrum und natürlich auch durch Migration in die großen Städte des Westens vordringen. Wir beschreiben diese Bewegung oft als negativen Prozess und legen den Akzent auf die soziale Entwurzelung der Betroffenen, die sie einer entfremdeten Existenz und dem Terrorismus in die Arme treibe. Wie wir indes aus der klassischen soziologischen Literatur wissen, stellt soziale Mobilität zugleich eine Voraussetzung für die Ausbildung einer modernen Identität dar.

Welche Auswirkungen hat das auf die Religion? Die soziale Mobilität entfremdet die betroffenen Muslime von ihren sozialen Herkunftsmilieus und Heimatgemeinden. Das gilt nicht nur für die muslimischen Migranten in Europa, sondern auch für soziale Gruppen, die in letzter Zeit in muslimischen Ländern vom Land in die Städte gewandert sind. Sie machen eine neue Art von religiöser Erfahrung, die ihnen nicht mehr durch die Gemeinde oder durch geistliche und staatliche Institutionen vermittelt wird, sondern bei der es sich um eine imaginäre Vergemeinschaftung handelt, die ihr Zugehörigkeitsgefühl zum Islam neu bestimmt. Ihr Islam ist nicht mehr an einen Ort oder eine Tradition gebunden wie der schiitische oder der sunnitische Islam. Was wir beobachten, ist das Aufkommen einer Art von synkretistischem Islam.

Ich halte es daher für wichtig festzuhalten, dass Muslim zu sein und Islamist zu sein nicht dasselbe ist. Was wir heute beobachten, ist der Wechsel von einer muslimischen zu einer islamistischen Identität. Das neue Phänomen, dem wir im Islamismus begegnen, lässt sich nicht auf konfessionelle oder nationale Richtungen des Islam zurückführen. Was wir in den heutigen Formen des politischen Islam vielmehr beobachten, ist die affirmative Re-Konstruktion islamischer Identität in Gestalt eines imaginierten Kollektivs. Die Präsentation des religiösen Selbst wird aus der Privatsphäre in den öffentlichen Raum verlagert und gegen die westlichen, säkularen Wertvorstellungen der Moderne geltend gemacht. Eben jene Muslime, die in radikalierter Form auf ihrer religiösen und kulturellen Identität bestehen, sind es, die ihre beschränkten Herkunftsmilieus hinter sich lassen und in den neuen Erfahrungshorizont des öffentlichen, urbanen, europäischen Lebens überwechseln.

Von der Stigmatisierung zur Selbstdarstellung

Hinter dem Phänomen Islamismus verbirgt sich ein soziologisches Paradox. Nicht die Ferne zu modernen Formen der Lebensgestaltung, Bildung und Politik, sondern im Gegenteil die Vertrautheit mit diesen Formen und die Nähe zu ihnen löst die Rückwendung auf eine identitätsstiftende Religion und die dazugehörigen politischen Ausdrucksformen aus. In den meisten Fällen ist der Radikalismus Kennzeichen jener Gruppen, die dank Mobilität und Ortswechsel mit den säkularisierten, westlichen Formen des politischen Denkens und städtischen Lebens vertraut geworden sind. In öffentlichen Räumen wie Schulen, Vereinen, großstädtischen Milieus und Medien eignen sich die muslimischen Akteure moderne Techniken der Selbstdarstellung und Kommunikation an. Dennoch verharren sie in Opposition zu den jeweiligen nationalen und säkularen Spielregeln dieser öffentlichen Räume und pochen offen auf ihre religiöse Identität und Lebensführung.

Der Islam bietet einen Rahmen für die Selbstgestaltung des einzelnen und die kollektive Orientierung der Bewegung – eine Reihe von Unterscheidungsmerkmalen, die das Gefühl vermitteln, einer besseren, höheren Form des Lebens teilhaftig zu sein.⁶ Damit der Islam diese Funktion aber erfüllen kann, muss er nach Überzeugung der Radikalen aus seiner traditionell unterwürfigen, passiven und fügsamen Haltung gegenüber den Mächten der Moderne befreit werden. Die Religion eröffnet den Muslimen einen unabhängigen, alternativen Raum für ihr Bemühen, sich in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne selbst zu bestimmen. Politisierung der Religion und personalisierte Religiosität gehen Hand in Hand, wobei Bedingung der Möglichkeit dieses Prozesses die Schwächung der Bindungen an den traditionellen Kontext, an die Autorität der Geistlichen und an die kanonischen Deutungen ist.

Dank der Sichtbarkeit der religiösen Symbole und Verrichtungen ist die Öffentlichkeit gut informiert über den derzeit vor sich gehenden tiefgreifenden Wandel der muslimischen Identität von verborgener Praxis zu öffentlichem und kollektivem Bekenntnis. Durch das Tragen des Schleiers bzw. die Barttracht, durch den Anspruch auf das Recht, am Arbeitsplatz ihre Gebete zu sprechen, durch die Einhaltung bestimmter Speisegebote usw. werden die Muslime als solche erkennbar und legen ein öffentliches Bekenntnis zu ihrem Glauben ab. Sie geben zugleich zu verstehen, dass sie

gläubenseifriger und gewissenhafter in der Befolgung religiöser Regeln sind als andere, die ihre Religiosität auf die Privatsphäre beschränken.

Schleier oder Kopftuch werden gewöhnlich als Indiz für die Unterdrückung der Frau im Islam betrachtet. Nun wird dieses Symbol weiblicher Fügsamkeit und Einschließung in die häusliche Sphäre heute auch von muslimischen Frauen übernommen, die gar nicht mehr auf eine traditionelle Rolle und das Leben in der Familie beschränkt sind. Diese Frauen haben Zugang zu höherer Bildung, zum großstädtischen Leben und zu öffentlichen Tätigkeiten. Der Schleier ist hier gleichermaßen persönlicher und kollektiver Ausdruck islamischer Religiosität. Er wird als persönliches Symbol getragen; gleichzeitig aber schöpfen die Frauen aus ihm die Kraft des Kollektivs und der horizontalen Bindung an all jene, die sich als Muslime, genauer gesagt, Islamisten verstehen. Der Schleier verwandelt sich vom Attribut öffentlicher Diskriminierung in das Wahrzeichen eines neuen Selbstbewusstseins. Indem der Schleier Einzug in moderne Lebenssphären hält, verändert er seine Bedeutung. Aus einem Stigma, einem Zeichen der Rückständigkeit und Ungleichheit der Geschlechter, transformiert er sich in ein positives Identifikationsinstrument nach dem Muster »black is beautiful« und wird Ausdruck des Anspruchs auf ein mit der muslimischen Identität verknüpft höheres Selbstsein. Durch die kollektive Bekräftigung der islamischen Identität verwandelt sich das Gefühl der Deklassierung und Demütigung in ein Streben nach Ansehen und Macht (das beste Beispiel hierfür bietet die Revolution im Iran).

Das Tragen des Schleiers bzw. des Kopftuchs steht also nicht in Kontinuität mit herrschenden muslimischen Kulturbräuchen und etablierten religiösen Konventionen. Einerseits widerspricht es zwar den liberalen Vorstellungen von der Rolle der Geschlechter, andererseits aber sprengt es auch den Rahmen der traditionellen muslimischen Wertvorstellungen. Am Beispiel des Kopftuchs, das junge muslimische Frauen in Europa tragen, lässt sich der Wandel im Symbolgehalt gut deutlich machen. Junge Mädchen aus Zuwandererkreisen, die in französischen und deutschen Schulen das islamische Kopftuch tragen, stehen in vieler Hinsicht (in ihrer Orientierung an der Jugendkultur, ihrem Modebewusstsein und ihrer Sprache) ihren Klassenkameraden näher als ihren familiengebundenen ungebildeten Müttern aus der ersten Zuwanderergeneration. Die jungen Mädchen, die das Kopftuch selbstbewusst im öffentlichen Raum tragen und ihren Bedürfnissen anpassen, verändern zugleich seinen Symbolgehalt und das Bild

der muslimischen Frau. Diese neuen Erscheinungsformen europäischer Muslime weisen eine doppelte Zugehörigkeit auf, verfügen über ein doppeltes kulturelles Kapital. Einerseits definieren sich diese Frauen durch ihre Religiosität, andererseits aber haben sie Techniken der Selbstdarstellung in der Öffentlichkeit erlernt und universales, säkulares Wissen erworben. Dank dieses zweifachen kulturellen Kapitals sind sie imstande, zwischen unterschiedlichen Aktivitäten und Sphären wie etwa ihrem Zuhause, ihrer Schulklasse, Jugendverbänden und den großstädtischen Freizeiteinrichtungen hin und her zu wechseln.

Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?

Fassen wir zusammen. Ich habe erstens skizziert, auf welche Weise der Islam zum identitätsstiftenden Bezugspunkt für jene neuen Muslime wird, die mit einem doppelten kulturellen Kapital ausgestattet sind, in dem sich Säkulares und Religiöses miteinander verbinden. Zweitens habe ich versucht, die Perspektive unserer Analyse zu verlagern von persönlichen und gruppenspezifischen Überzeugungen und Wertvorstellungen hin zu der Vorstellung eines gemeinsamen Raums, einer öffentlichen Sphäre. Die Präsenz des Islam in der Öffentlichkeit stellt daher die strenge Scheidung zwischen der Privatsphäre als Ort der Religion und der öffentlichen Sphäre als säkularisiertem Raum in Frage. Die Religion wird ins öffentliche Leben hineingetragen, ein Vorgang, durch den es zu einer Vermischung von profaner und sakraler Sphäre kommt. Die Verhaltensregeln, die im öffentlichen Raum gelten, werden strittig. Schulen, Universitäten, Betriebe, das Parlament, aber auch Parks, Friedhöfe und Badestrände werden zu Orten möglicher Konflikte, wenn Muslime ihre im Einklang mit den religiösen Geboten des Islam stehenden Verhaltensregeln einbringen.

Das politische Problem, mit dem wir uns heute konfrontiert sehen, ist die Frage der öffentlichen Sichtbarkeit der Religion. Der öffentliche Raum ist Wandlungen unterworfen, wir dürfen in der Öffentlichkeit keine ein für allemal feststehende, unwandelbare Sphäre mehr sehen. Die Einbeziehung neuer sozialer Gruppen in diese Sphäre macht eine Neubestimmung ihrer Grenzen und normativen Werte nötig. Die Neuhinzukommenden lassen die Beschränkungen deutlich werden, denen die Öffentlichkeit in dem ihr von der Gesellschaft und ihren Gesetzgebern jeweils verliehenen Zuschnitt unterliegt. Die »Kopftuchdebatte« in Frankreich zum Beispiel hat eine

breite öffentliche Diskussion über das Schulsystem und die religiöse Neutralität des Staates (*laïcité*) provoziert, die als französische Besonderheit betrachtet wird. Die Forderung, dass alle religiösen Symbole aus den Schulen verbannt bleiben, stützt sich auf das historische Erbe der *laïcité* und das Prinzip der konfessionellen Neutralität staatlicher Bildungseinrichtungen.

Das staatliche Vorhaben, einen Rat der Muslime in Frankreich zu schaffen,⁷ sorgt allerdings bereits für eine Veränderung der Beziehungen zwischen dem französischen Staat und dem Islam. Zum einen bedeutet die Schaffung einer für den Islam zuständigen religiösen Organisation die öffentliche Anerkennung der islamischen Präsenz in Frankreich, sprich, die politische Anerkennung des Islam als eines vom Problem der Zuwanderung unabhängigen Faktums. Zum anderen bedeutet eine solche Organisation aber auch, dass der Religion in der öffentlichen Sphäre ein Platz eingeräumt wird, und dies sogar dank einer vom Staat ausgehenden Initiative. Die säkularistische Konzeption der öffentlichen Sphäre und ihre Abgrenzung sind in der französischen Öffentlichkeit zum Gegenstand von Kontroversen geworden und unterliegen im Hinblick auf die mit der Integration muslimischer Zuwanderer verknüpften Probleme einem radikalen Wandel. Allerdings bewegt sich die Diskussion im nationalen Rahmen, und der Akzent wird auf den französischen Exzeptionalismus gelegt, statt dass man sich um eine zukunftsorientierte europäische Perspektive bemüht. Die gegenwärtigen Debatten in anderen Ländern Europas zeigen, dass es sich um ein allgemeineres Problem handelt.

Im Blick auf Europa aber lautet die Frage: Sollen wir versuchen, das Problem durch eine Art »didaktische Demokratie« zu lösen, durch eine Art von gesetzgeberischer Erziehung oder autoritärer Einflussnahme, etwa in Gestalt eines gesetzlichen Kopftuchverbots? Das erinnert an den türkischen Säkularismus, der sich historisch am französischen *laïcité*-Konzept orientierte und dessen Formen einer staatlichen Kontrolle der Religion sich heute ironischerweise umgekehrt den Europäern als Modell anbieten. Oder lassen sich auf dem Boden der Demokratie auf andere Weise neue Formen der Gemeinsamkeit stiften? Der Versuch, Gemeinsamkeit neu zu bestimmen, setzt voraus, dass wir über das Problem einer *europäischen* Öffentlichkeit nachdenken. Bislang wurde der öffentliche Raum durch den jeweiligen Nationalstaat und die institutionalisierten Religionen konstituiert. Staatliche Institutionen und Kirchen haben Grenzen

gezogen, die Europa jetzt zu überschreiten sucht. Den hergebrachten öffentlichen Raum setzen wir freilich immer noch als Gegebenheit voraus. Können wir ihn aufbrechen? Können wir dieses Öffentlichsein, diese Gemeinsamkeit in eine europäische Dimension überführen? Gesetzgebung allein genügt da nicht; was nützt ist ein Raum gemeinsamer Wertvorstellungen. Eine europäische Öffentlichkeit und ein europäisch gesinntes Bewusstsein der Bürger könnten uns helfen, die nationalen Beschränkungen und konfligierenden Bestimmungen der Kulturen hinter uns zu lassen und uns auf die Lebenserfahrungen und zwischenmenschlichen Beziehungen der alltäglichen Wirklichkeit zu konzentrieren. Was spricht gegen eine europäische Öffentlichkeit, die den moralischen und praktischen Rahmen für die Entwicklung eines gemeinsamen Bürgersinns abgibt, der sich gleichermaßen aus einem liberalen Pluralismus und der Pluralität religiöser Erfahrungen speist?

Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz

Anmerkungen

- 1 Vgl. die Presseartikel, die während des Kopenhagener Gipfels im Dezember 2002 in Deutschland, Frankreich und der Türkei erschienen; siehe auch im Internet die Webseite www.ataturquie.asso.fr.
- 2 Erschienen in: *Transit* 25 (2003), S. 172-188.
- 3 Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2002, S. 75. Vgl. auch »Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesellschaft«, in: *Transit* 19 (2000), S. 84-104.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd., S. 98.
- 6 Vgl. hierzu Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M. 1994.
- 7 Der französische Innenminister Nicolas Sarkozy konnte die rivalisierenden muslimischen Organisationen zur Schaffung eines Rats der Muslime bewegen (CFCM), dessen Mitglieder am 13. April 2003 erstmals gewählt wurden. Der Große Sanhedrin, der 1806 von Napoleon einberufene jüdische Rat, gilt als Musterbeispiel dafür, wie der französische Staat sein Verhältnis zu anderen großen Religionen regelt. Der muslimische Repräsentativrat stellt die erste Körperschaft dar, die befugt ist, im Namen der fünf Millionen Mitglieder umfassenden muslimischen Gemeinde in Frankreich zu sprechen. Ziel des Projekts ist die Entwicklung eines landeseigenen, liberalen Islam.