



HAL
open science

“ Islam und Muslime im europäischen Kontext. Reden eines medienwirksamen Menschen (1993-2013): Tariq Ramadan ”

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. “ Islam und Muslime im europäischen Kontext. Reden eines medienwirksamen Menschen (1993-2013): Tariq Ramadan ”. Sabine Schmitz; Tuba Isik. Muslimische Identitäten in Europa. Dispositive im gesellschaftlichen Wandel, Transcript, pp. 267-297, 2015, 978-3-8376-2561-5. 10.14361/9783839425619 . halshs-03263263

HAL Id: halshs-03263263

<https://shs.hal.science/halshs-03263263>

Submitted on 16 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Islam und Moslems im europäischen Kontext

Reden eines medienwirksamen Menschen (1993-2013)

Tariq Ramadan

Seit Anfang der 1990er Jahre steht Tariq Ramadan für einen bis dahin ungekannten Aspekt der muslimischen Präsenz in den westeuropäischen Gesellschaften. Diese waren bis dahin eher an Repräsentationen von immigrierten Arbeitern aus dem südlichen und östlichen Mittelmeerraum oder etwa von zum Sufismus konvertierten Intellektuellen gewöhnt. Seitdem hat er an zahlreichen kollektiven, institutionellen und informellen Forschungszentren zu gesellschaftlichen Fragen mitgearbeitet. Sein Anliegen war und bleibt es, sich von einem doppelten Komplex freizumachen: gegenüber den Nicht-Moslems des Okzidents und gegenüber den Moslems des Orients.¹ Vom *Time Magazine* wurde er 2004 auf die Liste der hundert einflussreichsten Personen gewählt.² Der Autor von über dreißig Monographien und exzellente Dialektiker, der regelmäßig in den Medien präsent ist, ist äußerst charismatisch. Seine Werke sind im Internet im frankophonen Milieu weit verbreitet.³ In Frankreich, das, wie er sagt, „an seiner Identität leidet [...] stellte ich einen Spiegel und ein europäisches Kultursymbol dar, da ich aus Glauben Moslem und aus Prinzip Universalist bin.“⁴

Seine Publikationen und Beiträge geben ihm Gelegenheit, eine integralistische und holistische Konzeption der muslimischen Religion – *shumûliyyat al-islam*⁵ – voranzutreiben: „ein globaler Dschihad des Wissens, der Lehre, des Dialogs, der Kommunikation und des Widerstands“, um „zu sagen, was zum Islam gehört und was nicht (unter Achtung der Vielfalt und des Pluralismus)“⁶.

- A) Sein normatives Vorgehen widersetzt sich einer rationalen Herangehensweise an die Dinge, die das Fundament des Islam darstellen. Im Kontext einer epistemologischen Kritik der Humanwissenschaften verwendet er Hauptbegriffe des Werkes „Orientalismus“ von Edward Saïd und gibt ihnen eine konfessionelle Färbung: „ideologische Agendas oder kollektive Ängste“, beträchtliche Geldsummen, die in eine „natürlicherweise eigennützige“ Forschung investiert werden, Vorherrschaft der Wissensproduktion von Soziologen, Politologen und „Terrorismusexperten“, „Profil der Lehrenden der Islamwissenschaften“, das durch eine zu geringe Zahl von „muslimischen Lehrenden“⁷ gekennzeichnet ist.
- B) Dieses Vorgehen hinterfragt, im politischen Bereich, moderne Rechtskonzepte. Im

Zusammenhang mit der Hinterfragung der Universalität von Prinzipien, die zuerst in Europa und Nordamerika⁸ verfochten worden sind, angesichts einer „liberalen und fortschrittsgläubigen Zivilisation, die Frieden, Demokratie und Menschenrechte verteidigt“⁹ besteht sein Projekt darin, eine Alternative anzubieten, deren Werte, Pflichten und Rechte sich auf dem *tawhîd* begründen.¹⁰

In beiden Bereichen (in den Humanwissenschaften und der Liberale Demokratie) weist sein Vorgehen Ähnlichkeiten mit demjenigen heutiger protestantischer Fundamentalisten oder demjenigen der katholischen Integralisten auf, die am Ende des 19. Jahrhunderts danach strebten, der „modernen Wissenschaft“ eine „katholische Wissenschaft“ und der liberalen Demokratie eine „christliche Demokratie“ – nämlich die von Leo XIII. – entgegenzusetzen. Mehrere Gründe erklären die positive Resonanz, die seine Reden hervorrufen:

- die Wirkungskraft der Lesart „dominant/dominiert“ erlaubt es, ein Kontinuum zwischen französischer und britischer Kolonisierung und kapitalistischer Globalisierung durch die amerikanische Supermacht zu entwerfen;
- die sozialen Ungleichheiten und die fremdenfeindlichen Wahrnehmungen oder Taten, die vornehmlich die Bevölkerungsteile betreffen, die sich erst kürzlich in Europa niedergelassen haben;
- die Identitätskrisen der europäischen Gesellschaften, die mit den Migrationsphänomenen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Verbindung stehen;
- die gemeinschaftlichen konfessionellen Mobilisierungen als Reaktion auf die komplexen Prozesse der Säkularisierung und auf die politischen Entscheidungen hin zum Laizismus;
- die Bewegung des kulturellen Differenzialismus, der durch die Erinnerungsdebatten des 19. und 20. Jahrhunderts verstärkt worden ist, nach denen die „Mächte“ im Widerspruch zu den Prinzipien handelten, die sie in der Welt zu verteidigen vorgaben.

1. Eine muslimische Persönlichkeit im Schnittpunkt dreier Netzwerke

Von Freiburg nach Oxford

In den „biographischen Elementen“, die auf seiner Internetseite auftauchen, gibt Tariq Ramadan an, „an der Universität Genf studiert zu haben (Französische Literatur und Philosophie)“. Er verschweigt damit seine Laufbahn an der Universität Freiburg (im Breisgau), wo er eine Masterarbeit über Nietzsche verfasst hat. Sein Studium der Islamischen Wissenschaften in Kairo (1992) stand unter dem Einfluss des Shaykh Alî Jum'a¹¹, ohne dass er es jedoch mit einem akademischen Diplom beendete. Zurück in Genf unterrichtet Ramadan am Gymnasium. 1995 untersagen ihm die französischen Behörden einstweilig den Aufenthalt in Frankreich wegen der Attentate im Zusammenhang mit dem algerischen Bürgerkrieg. Der Verdacht erweist sich zwar als unbegründet, aber er steht am Beginn einer schikanösen Überwachung¹² und einer Polemik zwischen seinen Gegnern und Anhängern. Sein Aufenthalt in Großbritannien, der von der Islamic Foundation gefördert wird, die 1973 von Ahmed Khurshid, einem Mitglied der pakistanischen Jamaat E Islami, gegründet wurde, nährt diese Spannungen.

Tariq Ramadan verteidigt seine Dissertation vor einer neu berufenen Jury, nachdem er einige Kritikpunkte seines Doktorvaters Charles Genequand hinnehmen musste. Der Text wird bei Bayard, einem katholischen Verlagshaus, publiziert. Zu diesem Zeitpunkt vereint er die Rollen des Akademikers, des Medienmenschen und des Predigers in sich. Was seine Rolle als Akademiker betrifft, so erhält er einen Lehrauftrag an der Universität Genf und erteilt Unterricht von einer Wochenstunde an der Universität Freiburg. In seinem Unterricht, der von den Studenten geschätzt wird, behandelt er Themen aus der Philosophie, der französischen Literatur und der Islamologie. Die Universität Freiburg beendet den Arbeitsvertrag zum Universitätsjahr 2003-2004. Zu diesem Zeitpunkt erhält Tariq Ramadan eine Einladung an die katholische Notre-Dame University. Er kann das Angebot trotz internationaler Unterstützung nicht annehmen¹³, da ihm die Behörden der Vereinigten Staaten sein Arbeitsvisum entzogen haben. Der Grund hierfür ist, dass er Bildungsprojekte einer Hamas-nahen Vereinigung in den besetzten Palästinensergebieten finanziert hat.¹⁴ Die Wiedererteilung des Visums wird erst nach der Wahl von Barack Obama eingeleitet werden.

Zwischenzeitlich wird Tariq Ramadan zum Senior Research Fellow an der Universität Oxford und an der Universität von Doshisha (Kyoto) ernannt. Er ist auch Gastprofessor an der Erasmus-Universität¹⁵ und Mitarbeiter der Stadt Rotterdam, der mit der Durchführung von Integrationskursen

für Moslems und unter anderem von einer europäischen Kampagne gegen Zwangsheirat beauftragt wird. Die Zusammenarbeit verläuft schlecht. Seine Zusage zur Moderation der Sendung „Islam and Life“ auf PressTV, einem iranischen Informationskanal, sorgt für Irritationen.¹⁶ Tariq Ramadan wird 2009 entlassen und strengt einen Prozess gegen seine alten Arbeitgeber an. Die niederländische Justiz gibt ihm sowohl gegen die Universität¹⁷ als auch gegen die Stadt Rotterdam¹⁸ recht. Der Kläger analysiert seinen Fall als eine Situation, die im Zusammenhang stehe „mit der allgemeinen Atmosphäre, die im Okzident bezüglich des Islam herrsche. Der Kontext eines Generalverdachts hat es einigen (privaten und öffentlichen) Institutionen erlaubt, Entscheidungen zu treffen, die im Widerspruch zur Anerkennung der Rechte von Moslems bezüglich ihrer Anstellung, der Freiheit ihres Gewissens und ihrer Meinungsfreiheit stehen“¹⁹.

2010 richtet der Katar die Professur „Sheik Hamad Bin Khalifa al-Thani“ am St Antony's College in Oxford ein. Tariq Ramadan wird dort nach einer kontroversen Entscheidung der Berufungskommission zum Professor für Contemporary Islamic Studies ernannt.²⁰ Er ist ebenfalls Gastprofessor an der Fakultät für Islamische Studien in Doha. Dank der Hilfe Katars gründet und leitet er ferner das Research Center on Islamic Legislation and Ethics, das im September 2011 gegründet und am 15. Januar 2012 eröffnet wird. Das Ziel dieser Institution ist es, die „unabänderlichen Prinzipien“ von denen zu unterscheiden, die „überdacht werden können“, „eine Typologie der Texte, die keinen zu interpretierenden Gehalt besitzen, und der Bedingungen ihrer Anwendung in Beziehung zur prophetischen Tradition“ zu etablieren und die „islamische Ethik“ „ihrem Sinn und ihrem Zweck nach“ zu begreifen.²¹

Von der Hilfe für die Dritte Welt zur muslimischen Ethik

Im Laufe der ersten Jahre seines Berufslebens hat Tariq Ramadan an zahlreichen Projekten der Solidarität mit der Dritten Welt teilgenommen, er ist nach Lateinamerika gefahren, wo er die Befreiungstheologie kennengelernt hat. Diese Erfahrungen nähern ihn der politischen Linken²² und der katholischen Militanz an, die durch die Engagements der 1970er und 1980er Jahre gekennzeichnet sind: Kampf gegen den Kapitalismus, Förderung der Gerechtigkeit und des Friedens, Sorge um die Umwelt. In der Schweiz, wo er an Wohlfahrtsaktionen beteiligt ist, kommt er den Abgeordneten Jacques Neiryck (Christdemokrat) und Jean Ziegler (Sozialist) näher. In Frankreich freundet er sich mit dem Forscher François Burgat²³ und dem Journalisten Alain Gresh an. Er nimmt im Jahre 2001

am Forum der Globalisierungskritiker in Porto Alegre teil; danach hält er auf den Europäischen Sozialforen in Saint-Denis und Montpellier Vorträge. Er arbeitet auch mit Bernard Cassen von der Vereinigung Attac zusammen. Aus dieser Matrix entnimmt er einen Teil der Bezugsquellen, die später in sein „Manifest für ein neues Wir. Appell an die westlichen Moslems und ihre Mitbürger“ eingehen werden: „Wenn es einen Beitrag gibt, den die westlichen Moslems für ihre jeweiligen Gesellschaften leisten können, so ist es dieser: Versöhnung. [...] Es ist notwendig, dass in unseren Gesellschaften ein neues 'Wir' entsteht. Ein 'Wir', das Frauen und Männer vereint, Bürger aller Religionen und ohne Religion, die gemeinsam gegen die Widersprüche ihrer Gesellschaft vorgehen, gegen Rassismus und jegliche Diskriminierung, gegen jegliche Anfeindungen, gegen die Würde des Menschen, für das Recht auf Arbeit, auf Wohnraum, auf Respekt.“²⁴

Dieses Engagement wird von einer Teilnahme an zahlreichen, im Wesentlichen französischen Institutionen, immer unter den wachsamen Augen der Presse²⁵, begleitet: in der Menschenrechtsliga, deren Präsident Michel Tubiana ist, und in der Kommission „Laizität und Islam“ der Liga für Bildung, deren damaliger Präsident Michel Morineau ist. Es geht dabei darum, dazu beizutragen, eine neue Präsenz muslimischer Bürger innerhalb der Republik und der muslimischen Schüler innerhalb der laizistischen Schule zu denken. Das Experiment ruft widersprüchliche Standpunkte innerhalb beider Strukturen hervor; es wird beendet. Die staatlichen Schulen Frankreichs stehen zu diesem Zeitpunkt im Zentrum der Aufmerksamkeit rund um die Debatte über das Tragen des Kopftuchs, die seit der Entscheidung der Exekutive im Jahre 1989 bis zum „Verbot des Tragens auffälliger religiöser Symbole“ im Jahre 2004 einen großen gesellschaftlichen Widerhall erfahren hat. Tariq Ramadan macht sich in dieser Debatte Gegner, aber er findet auch Verbündete, wie zum Beispiel Jean Baubérot, einem Spezialisten der Geschichte des Laizismus. Er wird so zum anerkannten Experten und Berater der Kommissionen des Brüsseler Parlaments. Es folgen Einladungen vom Deutschen Orient Institut, dem British Council, dem Vienna Peace Summit und der Veranstaltung „Barcelona 2004“.

Sein Verhältnis zu den nicht-muslimischen Konfessionen ist komplex. So schreibt er, dass in Europa der „jüdische oder christliche Bezug aufgelöst oder ganz verschwunden“ sei.²⁶ Von einer Mehrheit der jüdischen Bevölkerung wird er vehement kritisiert, ja abgelehnt, zumal nach dem Erscheinen seines Artikels „Kritik der neuen gemeinschaftlichen Intellektuellen“²⁷. Auf Seiten der Katholiken und der Protestanten gibt er Anlass zu widersprüchlichen Reaktionen. Manche²⁸ interessieren sich für die Formen aktiver interreligiöser Zusammenarbeit in vernachlässigten Wohnvierteln oder für die gemeinsame Förderung spiritueller Werte angesichts einer materialistischen Konsumhaltung.²⁹ Andere äußern ihre Bedenken bezüglich der „Bruderschaft“, die

vor allem islamisch ist³⁰, wie bei Hassan al-Banna, seinem Großvater und Begründer der Muslimbruderschaft.³¹ Sie haben den Eindruck, nur eine nützliche Gewähr zu sein: Das ist der Fall bei Pater Christian Delorme, der sich noch 1995 zu seinen Gunsten geäußert hat und der anschließend auf Distanz gegangen ist, im Gegensatz zu Pater Michel Lelong. Tariq Ramadan selbst gibt zu, dass den islamisch-katholischen Begegnungen Grenzen gesetzt seien. Er äußert Bedenken bezüglich der dringenden Aufforderungen zur Anerkennung der Religionsfreiheit in den überwiegend muslimischen Gesellschaften.³²

Leidenschaft und Abwendung von den muslimischen Organisationen

Obschon er durch familiäre Bande an das Islamische Zentrum von Genf gebunden ist, das sein Vater gegründet hat, hat Tariq Ramadan dort niemals gearbeitet.³³ Sein erster öffentlicher Auftritt vor seinen Glaubensgenossen fand 1993 anlässlich eines Kongresses der UOIF (Union der islamischen Organisationen Frankreichs) statt, einer Organisation, die sich in die Bewegung der Muslimbruderschaft einschreibt. Er erlebt einen unmittelbaren Erfolg bei einer jungen Generation, die sich im Grunde in seinem Identitäts- und Normendiskurs wiedererkennt, sich aber zur Frage der Art und Weise der Anwendung nicht festlegt. Der große „Bruder“ verfißt die Anwendung eines laizistischen Rahmens für die Forderungen der Moslems. Die Aufzeichnungen seiner Vorträge sowie seine Leitartikel in der Monatsschrift *Présence musulmane* stoßen auf ein lebhaftes Echo. Im darauf folgenden Jahr veröffentlicht er ein erstes Werk im Lyoner Verlagshaus Tawhîd, das von der Union junger Muslime innerhalb des Kollektivs der französischen Muslime geführt wird. Es häufen sich die Vorträge, die eine moralische, spirituelle und intellektuelle Unterstützung für die Vereinigungen der Muslimischen Studenten Frankreichs (EMF) und der Jungen Muslime Frankreichs (JMF) darstellen. Er legt diese Art von Auftritten jedoch nicht auf Dauer an, sondern gibt dem European Muslim Network den Vorzug: „a Think Tank that gathers European Muslims Intellectuals and activists throughout Europe. They aim at fostering communication, views and expert analysis on the key issues related to the Muslim presence in Europe“³⁴.

Die Internationalisierung der Aktivitäten von Tariq Ramadan und die Priorität, mit der er manche Netzwerke behandelt und seine medialen Auftritte häuft³⁵, lösen gemischte Reaktionen aus. Das Verhältnis zur Union der muslimischen Organisationen Frankreichs ist komplex. Diese Vereinigung steht in Verhandlungen mit den französischen Behörden, da sie sich im Prozess der Institutionalisierung der muslimischen Akteure in Frankreich engagiert. Tariq Ramadan behauptet,

eine Kompromittierung und eine Instrumentalisierung zu befürchten. Er beklagt zusammen mit anderen in Bezug auf die Sache der Moslems in Frankreich die Rolle des Innenministeriums und die nachweisliche Rivalität der Konsulate Marokkos, Tunesiens und Algeriens. Der Bruch, der sich bereits im Jahre 2000³⁶ angedeutet hat, wird 2003 öffentlich, und zwar im Augenblick der Einsetzung des CFCM (Französischer Rat für die muslimische Religion) und der Regeln für die Wahl der Vertreter der muslimischen Religion in Frankreich: Er spricht dieser Instanz ihren repräsentativen Charakter ab. Die Unstimmigkeiten dauern an und schließlich verlässt die Union der Islamischen Organisationen Frankreichs das CFCM, um gegen seine Instrumentalisierung zu protestieren. Später kommt es beim Kongress von Le Bourget, der größten muslimischen Veranstaltung in Europa, zu einem Comeback von Tariq Ramadan.

Seine Darstellung der aktuellen Situation konzentriert sich sowohl auf das Entstehen einer muslimischen Elite in Europa, als auch auf die „Krise“ des „zeitgenössischen islamischen Bewusstseins“³⁷. Er erkennt die Leistung der sufistischen Bruderschaften an, aber nur unter Vorbehalt: Er unterscheidet auf der einen Seite den „Aberglauben der Massen“, der „immer mehr gewöhnliche Moslems dazu führt, ihr Herz toten 'Heiligen' zu weihen“ und auf der anderen Seite den „Elitismus zu vieler gelehrter (*ulama*) oder mystischer (sufistischer) Zirkel, der „junge, gut ausgebildete“³⁸ Menschen ins „spirituelle Exil“ treibt. Er ist ein Verteidiger der großen Bedeutung, die sunnitische, „salafistische Gruppen, die die Schrift wörtlich auslegen“ den Texten beimessen. Er distanziert sich allerdings von ihrer Normenauffassung, die nicht mehr zwischen Zweck und Mittel unterscheidet und die sich populistischer Emotionen bedient. Bis auf einige Ausnahmen, wie etwa die Ahabaches³⁹ oder der Hizb al-Tahrîr, nimmt er niemals eine Gruppe oder einen Glaubensgenossen ins Visier. Er beteiligt sich an der Erschaffung einer neuen Amtsauctorität, die auf einer „muslimischen Ethik“ gründen soll. Diese „Ethik“ hängt von juristischen Mitteln ab, deren Anwendung „extrem heikel ist und nicht jedem zur Verfügung steht“⁴⁰. Seine Positionsbestimmungen stoßen auf Vorbehalte⁴¹, und das umso mehr, als seine Kritik⁴² sich zwar auf die Außenpolitik des Katar⁴³, der ihn finanziell unterstützt, richtet, aber Tariq Ramadan niemals über das dortige Regime selbst spricht.⁴⁴

2. Das Verbot der „Texte“ und die Kontextualisierungen

Hassan al-Bannâ und Shâtibî

Mit einer Dissertation über den Werdegang seines Großvaters hat Tariq Ramadan seine Universitätslaufbahn abgeschlossen. Das Ambivalente daran ist, dass sein Thema ihm dazu dient, sein eigenes Engagement zu rechtfertigen, ein Engagement für einen „Islam der Mitte“, der zugleich eine Rückkehr zu den *salaf* [den frommen Vorfahren] ist und eine Vergegenwärtigung von kontextuellen Variationen. Seine Quellenarbeit ist selektiv. Die organisatorischen Fähigkeiten des Gründers der Muslimbruderschaft, der populäre Erfolg, den seine Bewegung hatte, und der Kampf gegen die britischen Besatzer und die – vor allem christlichen – Bildungsinstitutionen, die allesamt aus Europa stammten, sind Tatsachen, die unter den Forschern unumstritten sind. Doch ist die Doktorarbeit von Tariq Ramadan in anderer, nämlich akademischer Hinsicht nicht unproblematisch: Er weigert sich, die Konversion von al-Afghâni und von Muhammad 'Abduh zur Freimaurerei anzuerkennen; er verschweigt die intellektuellen und finanziellen Verbindungen zwischen Rachid Rida und Ibn Seoud sowie die Bewunderung seines Großvaters für den Gründer Saudi-Arabiens; er rechtfertigt Gewalt im Zusammenhang mit dem Kampf gegen Kolonialmächte und gegen den Zionismus, aber er zitiert nicht den „Brief des Dschihad“, dessen inhaltliche Reichweite viel größer ist⁴⁵; er verschweigt die Kampagnen des Kampfes für die „guten Sitten“ sowie die Attacken gegen ägyptische Intellektuelle wie etwa Taha Husayn.⁴⁶

Der Ägypten-Spezialist Rémy Leveau hat in Tariq Ramadan einen „modernen Neofundamentalisten“⁴⁷ gesehen, dessen Arbeiten unterschwellig apologetisch seien. Die Verlagsgruppe Bayard hat übrigens keine Neuauflage seiner Dissertation herausgegeben. Diese wurde vom Verlag Tawhîd übernommen. Die „Schule des reformistischen Denkens“⁴⁸, deren Idee er sich bedient, integriert zeitweise Hassan al-Tourabi. Ferner setzt er die Scheiche Youssef al-Qaradhâwî, dessen antisemitische und homophobe Aussagen, dessen Aufruf zum Ausschalten der Apostaten und dessen politische Kompromittierung mit dem Katar er verschweigt⁴⁹, und Abdessalam Yassine, dessen finanzielle Machenschaften er nicht kennt⁵⁰, miteinander in Beziehung. Er bezieht sich auch auf andere zeitgenössische Figuren: unter anderem auf den malaysischen Juristen Muhammad Hashim Kamali oder etwa auf den iranischen Intellektuellen Soroush. Seine Auffassung vom Primat des „Rechts“, das sich in eine ethische Vorgehensweise einschreibt, lässt ihn sowohl behaupten, dass „es keine islamische Theologie gebe“ als auch, bei anderer Gelegenheit, dass diese existiere.⁵¹ Dieses Primat nährt auch seinen Kampf gegen „das neoliberale kapitalistische System, [das] für uns heute eine Art 'alam al-harb, ein Universum des Krieges darstellt“⁵². Seinem Urteil nach ist „die Offenbarung im Koran explizit: Derjenige, der sich an finanziellen Spekulationen oder an Zinsgeschäften beteiligt, tritt in einen Krieg gegen den Allerhöchsten“⁵³. Mit diesem Argument

verweigert er jegliche Diskussion über dieses Thema⁵⁴, obwohl sogar Muhammad 'Abduh, einer der Verfasser des *islâh* [der muslimischen „Reform“], der er anzugehören vorgibt, diese Praktiken gerechtfertigt hat.

Da er sich in den Mainstream des Ash'arîsmus einreihet, der den Sunnismus seit dem 9. Jahrhundert beeinflusst hat, verarbeitet Tariq Ramadan keine theologisch-juristischen Debatten, die dieser Zeit vorausgehen, und er zitiert die Philosophen des 9. bis 12. Jahrhunderts nur beiläufig. Er wählt seine Quellen aus den *Muwâfaqât* [„Harmonien“] des Abû Ishâq Ibrâhîm al-Shâtibî (gestorben 1388).⁵⁵ Dessen geistiges Vermächtnis dient ihm allerdings nicht als wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand⁵⁶, sondern als methodologisches Werkzeug für sein normatives Projekt. Dies erlaubt es ihm, den Akzent, den er auf das „Recht“ setzt, mit der Verschiedenheit von Situationen zu vereinbaren, ohne die Frage nach dem Zweck zu vernachlässigen.⁵⁷ In seiner Bibliographie greift er nur auf die gängigsten Werke der klassischen muslimischen Tradition zurück, ohne diese aus einer kritischen Perspektive zu betrachten. Willentlich vernachlässigt der Autor so anderthalb Jahrhunderte wissenschaftlicher Forschung über die Geschichte dieses „Rechts“.

Ablehnung einer historisch-kritischen Exegese

Die Geschichtswissenschaft ist das Element, das im Schema der „Wissenschaften des Islam“, das Tariq Ramadan entwickelt hat, gänzlich fehlt.⁵⁸ Er ignoriert die Historizität der arabischen Sprache und ihre Veränderungen in der fernen und nahen Vergangenheit.⁵⁹ Er ignoriert ebenfalls die geschichtswissenschaftliche oder philologische Beschäftigung⁶⁰ mit dem, was er als die „Texte“ bezeichnet, namentlich der Koran⁶¹ und zumindest ein Teil des *Hadîth*, während andere Forscher dezidiert daran arbeiten, mit Hilfe von Quellen aus dem 7. Jahrhundert eine fortschreitende Unterscheidung dessen zu ermöglichen, welche Aussagen „im Koran und im Hadîth“ dem Propheten Mohammed zugeordnet werden können.⁶² Für Tariq Ramadan „wird sich der Koran niemals ändern, genauso wenig wie die Texte des Propheten Mohammed. Was sich ändern muss, ist die Art und Weise, mit der wir Dinge begreifen, die Art und Weise, mit der wir die Herausforderungen, die zu uns sprechen, lesen und verstehen.“⁶³ Seine Haltung, die sich starr auf die „Art zu lesen“ bezieht, führt dazu, dass ihn die Arbeiten junger Forscher, wie zum Beispiel von Rachid Benzine, beunruhigen.⁶⁴ In seinen Beiträgen vermeidet er eine Debatte zwischen Mu'taziliten und Ash'ariten über die Problematik eines „erschaffenen“ oder „nicht erschaffenen“ Koran. Er widerspricht der ursprünglichen Position von Muhammad 'Abduh, der am Ende des 19. Jahrhunderts geschrieben hatte, dass „man nicht verneinen könne, dass [die geäußerten Worte] einen Anfangspunkt haben und Teil der Schöpfung seien [...]. Derjenige, der behauptete, dass der Koran, den man lese, nicht erschaffen sei, befinde sich in einem unwissenden Zustand.“⁶⁵ Er ergreift Partei gegen den „rationalistischen Exzess' mancher alter und zeitgenössischer Denker“, indem er behauptet, dass ihr Vorgehen inakzeptabel sei: „Innerhalb des muslimischen Credos (*al-aqîda*) [...] findet man die Erkenntnis, dass bestimmte Bücher offenbart sind, und den Glauben daran, dass der Koran als letztgültige Offenbarung das Wort Gottes ist (*kalâm Allah*), das der Menschheit in seinem Zustand, in klarer arabischer Sprache, offenbart worden ist. [...] Eine jede Reform, die die Grundlagen des Credos – der *aqîda* – infrage stellt, könnte von den Gläubigen der muslimischen Religion weder angenommen noch gehört oder bekannt werden.“⁶⁶

Dieser kategorische Imperativ des Gläubigen, der die Arbeiten des Wissenschaftlers in Abrede stellt, ähnelt der Haltung protestantischer Fundamentalisten und katholischer Integristen. Gemeinsam ist ihnen, die alle von Ideen postmoderner Kritik profitieren⁶⁷, die Stellungnahme gegen „eine Art einseitiger Aufoktroierung moderner atheistischer oder agnostizistischer Denknormen“, wobei Tariq Ramadan hinzufügt, dass „man in manchen Debatten nicht weit von einer neuen Art von intellektueller Inquisition entfernt ist“⁶⁸. Indem er dies tut, vermeidet er eine grundlegende Debatte

über den Kreationismus – im Gegensatz zu Nidhal Guessoum, der die Frage der Evolution offen anzusprechen wagt.⁶⁹ In „Muhammad. Leben eines Propheten“ stellt Tariq Ramadan Adam als eine historische Person und sogar als den ersten Propheten dar. Die Ankunft Abrahams und Ismaels im alten Tal von Bacca, das später Mekka geworden ist, und die Errichtung des *al-Ka'ba* gehören für ihn zum Register der „einfachen Tatsachen“ und er bekräftigt, dass in „rein faktischer Hinsicht der Prophet Muhammad von den Kindern Ismaels abstammt“⁷⁰. Die Disziplinen der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, der Archäologie und der Epigraphie sind ihm fremd. So verhält es sich auch mit der Linguistik und der Semiologie, die wichtige Veröffentlichungen zum Thema der Texte des Koran ermöglicht haben, wie zum Beispiel jene von Farid Esack oder Mohamed Arkoun.⁷¹ Indem er sich darauf beschränkt, was er „die klassischen islamischen Quellen“, „die Mehrheit der Exegeten des Koran“, „die Traditionalisten“ oder etwa „die von den Gelehrten und den islamischen Wissenschaften anerkannten Normen“ nennt, verkennt Tariq Ramadan die wesentliche Frage nach dem Übergang von Mündlichkeit zur Schriftlichkeit. Er zitiert Auszüge aus dem Leben des Mohammad von Ibn Hishâm – der ungefähr zehn Generationen nach der Hedschra gelebt hat –, ohne den Text kritisch zu hinterfragen, und das trotz der mittlerweile erschienenen wissenschaftlichen Arbeiten zum Beispiel von Abdesselam Cheddadi.⁷² Sein Interesse⁷³ für eine Revision der Schriften des *Hadîth*, hauptsächlich derer von al-Bukhâri und von Muslim, die 2008 von der Türkei in Auftrag gegeben wurde, blieb ohne wirksame Folgen. Und er spricht mit keinem Wort von der Arbeit der Dekonstruktion des *Hadîth*, die von seinem Großonkel Gamâl al-Bannâ unternommen worden ist.⁷⁴

Islamische Normen und praktische Situationen

Der Hinweis auf Gamâl al-Bannâ ist insofern bezeichnend, als dass die beiden Männer miteinander Umgang hatten und dass der ältere von beiden, der in den 1930er Jahren in Ägypten aufgewachsen ist, liberalere Positionen vertritt als sein Großneffe, der in den 1970er Jahren in der Schweiz aufwuchs. Im Laufe seiner letzten zwanzig Lebensjahre in einem arabischen und mehrheitlich muslimischen Milieu hat Gamâl al-Bannâ ohne Unterlass Partei ergriffen gegen die Macht der „Menschen islamischen Glaubens“, gegen die Starrheit ihres Wissens und gegen die Sakralisierung des „Unveränderlichen“ – der Gesamtheit der Normen und Prinzipien, die in den ersten Jahrhunderten des Islam festgelegt worden sind. Zur gleichen Zeit ergreift Tariq Ramadan, der von sich sagt, dass er seinen Verwandten respektiert, ohne alle seine Meinungen zu teilen⁷⁵, in einem europäischen und minoritär muslimischen Milieu, eine entgegengesetzte Haltung. Er bringt einen normativen islamischen Diskurs hervor und setzt sich für die Entwicklung neuer referentieller Strukturen ein. Seine willkürliche Unterscheidung zwischen „Religion“ und „Kultur“ erlaubt es ihm,

Kriterien zu setzen, mit deren Hilfe er das, was „islamisch“ ist, von dem abscheidet, was es nicht ist. Die Grenze gründet sich, nach seiner Beweisführung, auf drei Dichotomien: dem sich Wandelnden und dem Unwandelbaren, den Prinzipien und den Modellen sowie der Orthodoxie-Orthopraxie und den Angelegenheiten der Polis.⁷⁶

Beispielsweise wirbt Tariq Ramadan für einen „islamischen Feminismus“, der es ablehnt, die Rolle der Frau auf die vier Wände ihres Heims zu beschränken⁷⁷, für eine „islamische Weiblichkeit“, die sich auf „der Würde und Autonomie des weiblichen Wesens, auf der gesetzlichen Gleichheit und auf der natürlichen Komplementarität“⁷⁸ gründet. Und doch ist sein Autonomiebegriff eingeschränkt: Auch wenn das, was er den „Schleier“ nennt, niemandem aufgezwungen werden darf⁷⁹, bleibt das Tragen des Schleiers für ihn eine religiöse Verpflichtung, wohingegen selbst Gamâl al-Bannâ schreibt, dass er keine Spur dieser Verpflichtung im Text des Koran finden kann.⁸⁰ Bezüglich des Rechtsprinzips der Gleichheit der Frauen oder „aller Menschen“⁸¹ widerspricht Tariq Ramadan sich selbst im Falle der Heirat einer Muslimin mit einem Nicht-Moslem: „Wenn man den religiösen Prinzipien treu bleiben will, ist diese Tendenz negativ zu bewerten, aber ich finde, die Freiheit eines jeden muss respektiert werden. Es bleibt die Frage der muslimischen Gesellschaften: Er gibt dort nur die religiöse Heirat und dies bleibt in dieser Hinsicht eine Einschränkung“⁸².

In diesem Zwiespalt zwischen Normen, die als zeitlos angesehen werden, und Situationen, die von Seiten der Moslems Anpassungen erfordern, situiert sich Tariq Ramadan auf eine exklusive Art und Weise. So zum Beispiel bei seinem Aufruf zu einem Moratorium bezüglich körperlicher Züchtigung, Steinigung und Todesstrafe⁸³: Ihre Anwendung ist abzulehnen⁸⁴, erklärt er, denn die Bedingungen für ihre Anwendung seien nicht alle erfüllt, aber es könne nicht die Rede davon sein, „die Texte und ihren definitiven Charakter (*qat'iyya*)“⁸⁵ anzuzweifeln. Neben dem, was „unabänderlich“ ist, gebe es allerdings auch diskutabile Normen, bezüglich derer widersprüchliche Positionen akzeptiert werden müssen: so zum Beispiel das Bilder- und Photographieverbot.⁸⁶ In gleicher Weise lehnt er die Attentate vom 11. September 2001 und die darauf folgenden in Europa ab⁸⁷: „Diese Gruppierungen stellen nicht die Werte des Islam dar und ihre Aktionen sind klar anti-islamisch und zu verurteilen“⁸⁸. So setzt sich Tariq Ramadan dafür ein, die Amtsautoritäten des Islam des 21. Jahrhunderts mithilfe einer regelmäßigen Konfrontation derer weiterzuentwickeln, die er die „Gelehrten des Textes“ und die „Gelehrten des Kontextes“ nennt. Dieses Vorhaben möchte er im CILE verwirklichen. Das erste Seminar gibt sich das doppelte Ziel, die „islamischen Prinzipien bezüglich der Bioethik“ zu definieren und zugleich zu untersuchen, ob die „vier großen Prinzipien der Bioethik, die im Okzident definiert worden sind, tatsächlich universell sind“⁸⁹. Die zweite

Initiative betrifft die Umwelt und das künstlerische Schaffen und findet in einem Augenblick statt, in dem in Katar ein Dichter in Arrest sitzt, der Verse verfasst hat, die nicht gefallen haben.

3. Globetrotter, Denker, Prediger und Gaukler

Über den Laizismus und die Vorstädte

Auf globaler Ebene fordert Tariq Ramadan anlässlich seiner vielen Reisen seine Glaubensbrüder dazu auf, die Folie des „Kampfes der Kulturen“ abzulehnen. Er ruft sie dazu auf, jegliche Opferhaltung abzulegen. Er schwört sie darauf ein, die juristische Sichtweise der Welt zu überwinden, die den *dâr al-islâm* [Anwesenheit des Islam] vom *dâr al-harb* [Anwesenheit von Krieg] unterscheidet, um „den Okzident zu einem eroberten Raum, zu einem Land der Moslems zu machen“⁹⁰. Im Allgemeinen fordert er, dass anerkannt werde, dass der „Islam, wie das Judentum, zur Bildung einer Seele Europas durch ihre Denker, ihre Philosophen, ihre Architekten, ihre Schriftsteller, ihre Künstler und ihre Kaufleute beigetragen hat“⁹¹. Und doch hört er nicht auf, sein Unwohlsein angesichts des „Okzidents“, angesichts „Europas“ und angesichts „Frankreichs“ auszudrücken. Die Tatsache, dass auf der ganzen Welt Männer und Frauen Prinzipien verteidigen, die in diesem geographischen und historischen Gebiet formuliert worden sind, stört ihn so sehr, dass er schreibt, die universelle Erklärung der Menschenrechte von 1948 stelle „für Muslime ein Problem dar“, da sie von „rationalistischen Überlegungen, die seit der Renaissance im Okzident entstanden sind“, herkomme.⁹² Er äußert sich nicht zum Thema der „Erklärungen der Menschenrechte“, die von den Staaten, die dem Islam nahestehen, verfasst worden sind, wie die Erklärung von Dacca (1983) oder von Kairo (1990), die die „Freiheit des Gewissens“ bestreiten, auf die er selbst Bezug nimmt.⁹³ Regelmäßig warnt er vor den Gefahren der kulturellen und religiösen Entfremdung in der mehrheitlich muslimischen Welt.⁹⁴ Und den tunesischen Intellektuellen, die nach dem Sturz von Ben Ali ihre Ablehnung des staatlichen Projekts von Ennahda bekunden, sagt er: „Manche von Euch haben einen tunesischen Körper, eine tunesische Haut und den Geist eines Pariser Salons.“⁹⁵

Was sind die Bedeutungen der Begriffe „multi-identitäres Europa“⁹⁶ oder „gemeinsamer Widerstand“⁹⁷, die Tariq Ramadan als seine Wünsche formuliert? Wenn der Islam „wie das Judentum, das Christentum und verschiedene philosophische Traditionen“⁹⁸ einen Beitrag zur Entstehung einer europäischen Identität geleistet hat, wogegen soll man dann Widerstand leisten? Wenn die mehrheitlich muslimische Welt seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem im politisch-

religiösen Bereich Konzepte verwendet, deren Herkunft auf in Europa und Amerika verfassten Schriften beruht, liegt es nicht daran, dass sie dort ein Echo findet? Im Gegensatz zum Juristen Yadh Ben Achour vermeidet Tariq Ramadan Fragen zur Gewissensfreiheit⁹⁹, weil dies bedeuten würde, den Islam mit dem gleichen Maßstab zu messen wie das Judentum und das Christentum. Anstatt die Bürgerrechte zu vergleichen, zieht er es vor, das Augenmerk auf die Situationen zu lenken: die der Moslems „im Okzident“ wird derjenigen der Buddhisten, Hindus und Christen in Malaysia angenähert¹⁰⁰, oder derjenigen der Christen in den arabischen, mehrheitlich muslimischen Ländern. Zwar stellen die sozialen Ungleichheiten und die rassistischen und diskriminatorischen Akte eine unbezweifelbare Wirklichkeit dar.¹⁰¹ Und auch die Ausschreitungen in Frankreich im Jahre 2005 und in Großbritannien im Jahre 2011 zeugen von der Dringlichkeit des Problems.¹⁰² Aber die Unklarheiten zwischen der Frage nach den Problemen der Immigration und denen der muslimischen Religion sind groß. Die Islamophobie wird als „neuer Rassismus“ aufgefasst, obwohl die Grenzen dieses Konzeptes nicht eindeutig festgelegt sind, wie die widersprüchlichen Stellungnahmen zu den Mohammed-Karikaturen zeigen.¹⁰³ Tariq Ramadan ruft die Moslems in Europa und Nordamerika dazu auf, ihre Normen und Praktiken anzupassen.¹⁰⁴ So betraut er sie, in Anlehnung an eine größere Bewegung von „vernünftigen gütlichen Einigungen“, mit der Aufgabe, bei der Neuformung eines gesetzlichen Rahmens mitzuwirken. Diesbezüglich ist Frankreich das hartnäckigste Land¹⁰⁵, auch wenn dort die Anwendung des laizistischen Prinzips manch eine Ausnahme kennt. Allerdings verstärken sich auch im angelsächsischen Raum die Spannungen, vor allem dann, wenn ein spezifisches Recht auf eine Kategorie von Bürgern angewendet werden soll.

Geopolitik und die „Sache der Palästinenser“

Tariq Ramadan hat sich generell nicht zum algerischen Bürgerkrieg der 1990er Jahre geäußert, auch wenn er, in Anlehnung an die Analysen von François Burgat, darin das Resultat der repressiven Aktionen der Armee und der FLN gesehen hat. Er hat sich schon vor dem Bruch zwischen Hassan Tourabi und Umar al-Bachir nicht mit dem Sudan beschäftigt. Über den Krieg in Ex-Jugoslawien hat er sich ausgeschwiegen. Er macht so gut wie niemals Aussagen über den indisch-pakistanischen Konflikt oder über die komplexe Situation im Libanon. Er hat die Anschläge von 2001 (New York), 2004 (Madrid) und 2005 (London) verurteilt und ist dem Aufruf von Toni Blair gefolgt, an einer Task Force mitzuarbeiten, die sich mit den Ursachen des Extremismus und möglichen Lösungen beschäftigt.¹⁰⁶ Seine Aussagen über die Politik der Vereinigten Staaten und des Nahen Ostens greifen sehr verbreitete Analysen auf und werden daher kaum in Frage gestellt.

Sein Interesse gilt insbesondere dem „israelisch-palästinensischen Konflikt“, der für ihn als „universeller Konflikt alle Dimensionen des Kampfes der Kulturen“ in sich vereint.¹⁰⁷ Er behauptet, dass die Palästinenser unter einem Regime der Apartheid leben, das hinterhältiger und grausamer sei, als das in Südafrika vor 1994.¹⁰⁸ Tatsache sei, dass Israel trotz Verletzung zahlreicher internationaler Resolutionen wie kein anderer Staat straffrei bleibe. Ferner sei es wahr, dass, selbst wenn das Regime auch liberal, es dennoch nicht demokratisch sei, da israelische Bürger je nach Nationalität nicht über die gleichen Rechte und Pflichten verfügen. Tatsache sei weiterhin, dass die Vereinigten Staaten seit 1967 ihren Verbündeten bedingungslos unterstützen, während Europa sich als ohnmächtig erwiesen hat. Tariq Ramadan hat einen offenen Brief mitunterzeichnet, der zum Dialog zwischen Moslems und Juden aufruft¹⁰⁹, während er andererseits aber schreibt, dass „die Vereinigten Staaten außer Israel keine Freunde, sondern nur Interessen, haben und dass Israel nur die Macht besitzt, die ihm die Schwäche der Araber, der Ungläubigen, der Christen und der Moslems, der Sunniten und der Schiiten, der Laien und der Islamisten verschafft.“¹¹⁰ Und er widerspricht der Wirklichkeit, indem er beteuert, dass „die Mehrheit der Führer [der Hamas] zum Dialog auffordern und niemals davon gesprochen haben, die 'Juden ins Meer zu werfen'“¹¹¹.

Er rechtfertigt den Kampf gegen den Zionismus mit der Verlängerung des Kampfes der ägyptischen Muslimbruderschaft gegen eine koloniale Aggression. Er verheimlicht die eigentlich religiöse Ausrichtung der OS (Geheimen Organisation), genauso wie die antisemitischen Worte und Akte der Zeit um 1930.¹¹² Tariq Ramadan beruft sich nicht auf die Gründung Pakistans, an der sein Vater ideologisch und diplomatisch mitgearbeitet hat. Und doch ist dieser Staat zur gleichen Zeit und aus einem ähnlichen Grunde wie Israel erschaffen worden: nämlich aus der Ablehnung einer religiösen Minderheit, die nicht innerhalb einer anderen religiösen Mehrheit leben wollte. So schweigt er bezüglich der Verbindungen, die die Muslimbruderschaft nach 1945 mit den Vereinigten Staaten unterhalten hat, während die verschiedenen Verwaltungen die muslimische Identität verschiedener arabischer oder ostasiatischer Organisationen als Vorwand genutzt haben, um gegen den „Kommunismus und Atheismus“ zu kämpfen.¹¹³ Die Veröffentlichung eines Fotos, auf dem Saïd Ramadan als Mitglied einer Delegation auftaucht, die den Präsidenten Eisenhower¹¹⁴ besucht, und die späteren Berichte über seine Kontakte zu Bob Dreher, der ein CIA-Agent in München gewesen ist, bringen ihn in Verlegenheit. Tariq Ramadan lehnt es ab, sich mit dieser Geschichte auseinanderzusetzen¹¹⁵, genauso wie mit der zwischen seinem Vater und den jordanischen Behörden. Wenn er zugibt, dass Saïd Ramadan von Saudi-Arabien finanziell unterstützt worden ist, und zwar insbesondere im Zusammenhang mit der Gründung des Islamischen Zentrums in Genf (1961), erwähnt er weder die Islamische Gemeinschaft in Deutschland, die Moslems, die aus der Roten

Armee stammten, aufgenommen hat, noch die europäischen Vertretungen der globalen Islamischen Liga (1962). Er zieht es vor, auf die spätere Isolierung seines Vaters hinzuweisen, nachdem es Saudi-Arabien nicht gelungen war, seinen Schützling zu kontrollieren.

Arabischer Frühling und Schwierigkeiten in Schwarzafrika

In den 2000er Jahren bekräftigt Tariq Ramadan, nicht an die Wirksamkeit der UNO zu glauben, „eine international ausgeglichene Ordnung herzustellen“, er entwirft eher die Idee „einer populären Mobilisierung, die eine Front des Widerstandes begründet“¹¹⁶. Zehn Jahre später begrüßt er den Sturz der Despoten Ben Ali und Mubarak, aber seine Lesart ist, dass die „Kräfte, die die Aufstände begleitet haben, weder spontan noch uneigennützig waren“¹¹⁷. Er bringt die Möglichkeit eines „von fremden oder inneren Parteien geschriebenen Szenarios“¹¹⁸ ins Spiel, von dem ausgehend er die Geschehnisse von 2003 bis 2013 als politischen Willen und Strategie der Vereinigten Staaten deutet, die er auf zwei geopolitische Kriterien hin definiert: namentlich als Willen, einen relativen Machtverlust in der Region gegenüber der BRIC-Staaten (Brasilien, Russland, Indien, China)¹¹⁹ auszugleichen und das Zentrum der Spannungen des Nahen Ostens nach Osten zu verlagern, um Israel zu entlasten.¹²⁰ Die Interventionen in Libyen und in Mali analysiert er als eine „ausgeklügelte Form einer neuen Entfremdung“ mit „den letzten Schüssen, die von diesem absterbenden Okzident abgefeuert werden, der an seinen wirtschaftlichen, politischen und identitären Zweifeln und Krisen erstickt.“¹²¹ Wenn er auch zugibt, dass „eingegriffen werden musste“, fügt er hinzu, dass die westlichen Mächte das Entstehen dieser bewaffneten islamistischen Bewegungen jahrelang zugelassen haben, nur um dann im Namen wirtschaftlicher und geopolitischer Interessen in den betroffenen Gebieten Fuß fassen zu können.¹²² Er fordert so die Reaktion von Bakary Sambé heraus, der eine Warnung an die „traditionelle afrikanische Linke“ und die „Neo-Islamisten“ ausspricht. Für den senegalesischen Islamologen haben die Araber den Europäern in Sachen Paternalismus oder Darstellung der Schwarzen in ihrer Geschichtsschreibung keine Lektionen zu erteilen, da sie sich selbst in einem Rahmen „der spirituellen Inferiorität des afrikanischen Moslems“ befinden: „[Tariq Ramadan] hat es weder vermocht noch gewollt, vehement auf den ideologischen Imperialismus der Länder und Organisationen der arabischen Welt hinzuweisen, die unter dem Deckmantel der Islamisierung Afrikas, Bewegungen und NGOs unterstützen, die heute die Existenz von Mali in Frage stellen.“¹²³

In Sachen demokratischer Referenz widerspricht Abdelwahhab Meddeb Tariq Ramadan. Meddeb fordert Ramadan dazu auf, anzuerkennen, dass die Gründungselemente der Demokratie, die

die Demonstranten in den arabischen Ländern so sehr angezogen haben, „moderne politische Erfindungen“ sind, die man nicht abstreiten kann. Ramadan behauptet nämlich, dass „sich das politische Denken der Islamisten in den letzten dreißig Jahren gewandelt hat“, und würde gerne „endogene demokratische Modelle“, die einer kulturalistischen Auffassung der Welt verpflichtet sind, zum Vorschein kommen sehen. Wie schon in mehreren seiner Schriften verteidigt er auch hier seine „fünf unveräußerlichen Prinzipien“: „den Rechtsstaat; die Gleichheit der Bürger; das universelle Wahlrecht; die Verpflichtung zur Transparenz; die Gewaltenteilung“¹²⁴. Meddeb kontert, es gebe keinen dritten Weg außer der „Volks-“ und der „Gottessouveränität“, aber Ramadan lehnt es ab, die Frage nach der Heterogenität der Rechtsquellen zu beantworten.¹²⁵ Im Anschluss an diese Debatte hat er sein Bedauern darüber geäußert, dass die Muslimbruderschaft in Ägypten zu früh aus der Rolle eines politischen Gegengewichts geschieden ist, während er für Tunesien weiterhin die Formel der „Troika“ verwendet. Er analysiert nicht die Versuche, Staaten mit „islamischer Referenz“ zu bilden. Er spricht ausschließlich von wirtschaftlichen Schwierigkeiten, der geostrategischen Bedeutung und der bremsenden Wirkung der „Laien“ (Integristen oder Populisten) oder der „wortgenauen, ja dschihadistischen Salafisten“¹²⁶ und gibt nicht zu, dass der „zivile Staat“ der ägyptischen Muslimbruderschaft ein Staat ist, der legal auf der Ungleichheit seiner Bürger aufbaut: Männer – Frauen, Molems – Nicht-Moslems. Was den Raum angeht, den man der Freiheit lässt, so steht dieser unter der Kontrolle offizieller muslimischer Institutionen (Al-Azhar, Zitouna) oder kommt von zivilen Organisationen, die ihn im Namen des „Gesetzes“ oder der „guten Sitten“ ausdeuten.

Moslems und Nicht-Moslems werden gleichermaßen von den Reden Tariq Ramadans angezogen, der seinerseits sehr häufig Opfer von substanzlosen Anschuldigungen ist.¹²⁷ Aus einer Richtung jedoch wird Kritik geäußert. Diese betrifft sowohl den sozialen¹²⁸ als auch den wissenschaftlichen und politischen Bereich.¹²⁹ Die Frage lautet: Wie kann man über ein und dieselbe Sache in der Astronomie, der Biologie, der Linguistik, der Geschichte und in anderen Disziplinen sprechen, indem man die Sprache des Glaubens verwendet? Wie kann man einerseits von „Demokratie“ sprechen und andererseits ihre Besonderheiten so definieren, dass sie im Namen von anderen „Referenzen“, einer anderen „Konzeption des Menschen“ und einer anderen „Rationalität“ ihrer Definition zuwiderlaufen?¹³⁰ Diese integralistische Haltung ist nicht nur Tariq Ramadan eigen, sondern sie existiert auch unter den Gläubigen anderer Religionen. Sie wird durch die freie Bewegung der Menschen, des Wissens und der Informationen sogar noch verstärkt. Tariq Ramadan spricht von „Freiheit“, von „staatsbürgerlicher Gleichheit“ und von „Gewaltenteilung“, aber er weigert sich,

anzuerkennen, dass die grundlegenden Prinzipien der philosophischen und politischen Moderne dieselben Herausforderungen an den Islam wie an das Christentum, das Judentum und an alle Religionen, die einen ganzheitlichen gesellschaftlichen Anspruch haben, stellen. Seinem Urteil nach muss der Islam gesondert betrachtet werden, da er eine Synthese ist, die den Ziel- und Endpunkt der Auseinandersetzung zwischen These (Olymp) und Antithese (Kirche) darstellt.¹³¹ So schreibt er 2007, dass der „post-revolutionäre Iran (1979) Prinzipien einer realen Demokratie zur Anwendung¹³² gebracht habe, die beispielsweise die Wahl der reformistischen Bewegung in Person Khatamis ermöglicht hätten“, und er fügt hinzu, dass „dieses Experiment offensichtliche Grenzen hatte, und zwar in Form der Rolle, die der 'höchsten religiösen Referenz' (dem Ayatollah Khomeiny, später Khamenei) zugedacht war, und dass es daher nötig sei, eine klare Kritik zu äußern, aber zugleich auch die Realität der Abweichung gegenüber anderen benachbarten arabischen Ländern zu sehen“¹³³. Jedoch ist das Prinzip des *wilayat al-faqih* (der Amtsautorität der Juristen)¹³⁴ nicht ein Anhängsel des Regimes, sondern sein Zentrum. Tariq Ramadan scheint diese Tatsache einzusehen, wenn er 2011 von „einer Art Theokratie“ spricht; er schreibt aber gleichzeitig, dass Yusuf al-Qaradhâwî und Rached Ghannouchi „recht schnell das Prinzip der Demokratie akzeptiert“ hätten¹³⁵ – ein Widerspruch, der eine allgemeine Verwirrung bezüglich der Wortbedeutungen nach sich zieht.

Das aktuelle Problem des muslimischen Lehramtes übersteigt den persönlichen Fall eines Mannes. Die Wiederholung des zustimmenden Ausdrucks „die überwiegende Mehrheit der muslimischen Denker und Gelehrten [sagt, dass/denkt, dass]“ kann einer Überprüfung hin auf die Fragmentierung des Wissensmonopols innerhalb wie außerhalb der mehrheitlich muslimischen Gesellschaften nicht standhalten. Die Spannungen und Konflikte zu Beginn des 21. Jahrhunderts, vor allem zwischen Sunniten und Schiiten, demonstrieren diesen Bruch, auch wenn es wichtig ist, daran zu erinnern, dass der religiöse Faktor nur ein Element unter vielen anderen zur Erklärung sein kann. Bezüglich der Orthodoxie und der Orthopraxie ist für Tariq Ramadan charakteristisch zu definieren, was der „gute Islam“¹³⁶ sei und was nicht. Er hat mehrfach das Angebot abgelehnt, am Europäischen Rat für Fatwa und Forschung oder bei der Gesellschaft muslimischer Wissenschaftler teilzunehmen, aber er hat regelmäßig Kommentare über ihre Themen verfasst und sogar das Vorwort für den ersten auf Französisch veröffentlichten Band des *fatâwâ*. In der Art der traditionellen Gelehrten, aber in moderner Sprache, möchte er dafür sorgen, dass akzeptiert wird, dass „die Texte über den *huddûd* (religiöses Strafrecht) authentisch sind und das betreffen, was als Wesen der Religion anerkannt ist“¹³⁷. Nach diesem Maß müssten zahlreiche Gelehrte, die zur Erweckung der muslimischen Philosophie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts beigetragen haben, als außerhalb des „guten Islam“ stehend angesehen werden: Mansûr Fahmy, Qâsim Amîn, Taha Husayn, Alî Abd al-Razîq, Hassan

Hanafi, Yadh Ben Achour und sogar sein Onkel Gamâl al-Bannâ... Und diese Liste ist nicht erschöpfend, sie soll nur einem europäischen Publikum, das allzu oft diese Wirklichkeit verkennt, aufzeigen, dass in der Vergangenheit das Denken im mehrheitlich muslimischen Milieu arabischer Sprache reich und verschiedenartig gewesen ist.

Université du Maine – CERHIO (UMR 6258)

¹ Ramadan, Tariq: »Pris en tenaille en Europe«, in: *Manière de voir*, 64 (2002), S. 60-62. Vgl. ebenfalls das Interview »Islam & the West«, erschienen in: *Globe&Mail* und online zu finden auf der Seite: <http://www.tariqramadan.com> vom 21.12.2006.

² Crumley, Bruce: »Tariq Ramadan [The 2004 Time 100]«, <http://www.time.com> vom 26.04.2004.

³ Beispielhaft sei die Teilnahme von Tariq Ramadan an der Sendung von Laurent Ruquier, »On n'est pas couché«, auf *France 2* vom 27.09.2009 genannt, in der er sein Buch *Mon intime conviction* vorgestellt hat. Online zu finden auf Youtube: <http://www.youtube.com/watch?v=dIeh2lKAva0>.

⁴ Barnavi, Elie/Di Falco, M^{gr}: *Tariq Ramadan, Faut-il avoir peur des religions?*, Paris: Éditions Mordicus, 2008, S. 92.

⁵ Ramadan, Tariq: *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Arles: Actes Sud-Sindbad, 2003, S. 65 und Fußnote 1, S. 211.

⁶ Ramadan, Tariq: »Etre Musulmans à l'ère de la mondialisation«, <http://www.tariqramadan.com> vom 06.08.2012.

⁷ Ramadan, Tariq: »Les défis de la recherche et de l'enseignement des Etudes islamiques dans l'actuel climat politique«, <http://www.tariqramadan.com> vom 26.11.2007, sowie *L'islam et le réveil arabe*, Paris: Presses du Châtelet, 2011, S. 217-219.

⁸ Ramadan, Tariq: *L'Islam en question* (Gespräch mit Alain Gresh, geleitet von Françoise Germain-Robin), Actes Sud-Sindbad, »Babel«, 2002, S. 230-231, vgl. auch S. 162.

⁹ T. Ramadan: *L'Islam en question*, S. 157.

¹⁰ Vgl. Ramadan, Tariq: *Islam. Le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?*, Lyon: Tawhîd, 2001 [1995], S. 287.

¹¹ Alî Jum'a wird später Mufti von Ägypten. Er bekundet 2005, auch Vorbehalte hinsichtlich des Aufrufs zur Aufschiebung von Gefängnisstrafen und körperlicher Züchtigungen zu haben (Ramadan, Tariq: »Réponse au mufti d'Égypte, le shaykh Dr. Alî Jum'a«, <http://www.oumma.com> vom 02.05.2005).

¹² Ramadan, Tariq: »La liberté d'expression? Tu parles! Et pourtant... ce temps passera«, <http://www.tariqramadan.com> vom 06.03.2007.

¹³ Ramadan, Tariq: »Je démissionne de mon poste de Professeur à l'Université Notre Dame« (Pressemitteilung), <http://www.oumma.com> vom 15.12.2004.

¹⁴ Ramadan, Tariq: »Un engagement, au-delà des atteintes à la liberté d'expression« [Übersetzung des Artikels: »What the West can learn from Islam«, in: *Chronicle for Higher Education* vom 12.02.2007), <http://www.tariqramadan.com> vom 13.02.2007. Ramadan, Tariq: »Pour la Palestine, un secret...«, <http://www.tariqramadan.com> vom 06.01.2007. Semple, Kirk: »At Last Allowed, Muslim Scholar Visits«, <http://www.nytimes.com> vom 07.04.2010.

¹⁵ Diese Ernennung löst Vorbehalte bei dem Politikwissenschaftler Gilles Kepel aus. Die beiden Männer kennen sich seit Anfang der 1990er und vertreten gegensätzliche Meinungen. Vgl. beispielsweise: »L'islamisme, fin et suite«, in: *Libération* vom 08.08.2000.

- ¹⁶ »Tariq Ramadan answers his Dutch detractors«, <http://www.vorige.nrc.nl> vom 18.08.2009. Am darauf folgenden Tag veröffentlicht die Webseite der Universität Rotterdam: »Tariq Ramadan's appointment in Rotterdam ended«.
- ¹⁷ Ramadan, Tariq: »Décision du tribunal de Rotterdam«, <http://www.tariqramadan.com> vom 08.11.2012.
- ¹⁸ »Tariq Ramadan gagne son second procès, contre la Municipalité de Rotterdam«, <http://www.tariqramadan.com> vom 19.03.2013.
- ¹⁹ Ramadan, Tariq: »Un grand merci!«, <http://www.tariqramadan.com> vom 20.03.2013.
- ²⁰ Zeugenaussage von Sajjad Rizvi, Tunis, am 24.02.2010.
- ²¹ Ramadan, Tariq: »Lancement du site de CILE: message de Tariq Ramadan«, <http://www.tariqramadan.com> vom 15.11.2012. Adresse der Webseite: <http://www.cilecenter.org>.
- ²² Mullen, John: »Les musulmans et la gauche: entretien avec Tariq Ramadan«, in: *Revue Socialisme International*, 12 (2005), <http://www.revue-socialisme.org>.
- ²³ Burgat, François: *L'islamisme en face*, Paris: La Découverte, 1996 [1995], 285 S. Die Beziehungen scheinen zu einem anderen Wissenschaftler komplexer zu sein, nämlich zu Vincent Geisser, Autor von: *La nouvelle islamophobie*, Paris: La Découverte, »Sur le vif«, 2003, 122 S. Vgl. auch das Vorwort (online: <http://www.oumma.com> vom 17.01.2007) zu seinem Werk: *La vérité sur Tariq Ramadan, sa famille, ses réseaux, sa stratégie* (Favre, November 2006), das von dem Journalisten Ian Hamel verfasst wurde (auf der Webseite <http://www.oumma.com> angekündigt, um die Unterstützung und die vorgefundenen Schwierigkeiten am 22.01. und 31.01.2007 aufzuzeigen). Das Buch hat bei Tariq Ramadan keinen Gefallen gefunden (»Une biographie très différente, 'sérieuse'?«, <http://www.tariqramadan.com> vom 01.02.2007).
- ²⁴ Ramadan, Tariq: »Manifeste pour un nouveau 'Nous'« vom 25.09.2006, abgedruckt in *Mon intime conviction*, Paris: Presses du Châtelet, »Archipoche«, 2009, S. 204. Kurzfassung in: *Le Monde* vom 21.09.2006.
- ²⁵ Unter vielen anderen Pressemitteilungen sei *Le Monde* vom 29.09.2000 genannt. Und die verärgerte Reaktion des Betroffenen: »Etre musulman, être entendu«, in: *Le Monde* vom 5./6.11.2000.
- ²⁶ T. Ramadan: *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, S. 201.
- ²⁷ Ramadan, Tariq: »Critique des (nouveaux) intellectuels communautaires«. Der Text wurde von den französischen Presseorganen im Herbst 2003 abgelehnt und online gestellt auf der Webseite: <http://www.tariqramadan.com> vom 02.08.2004. Vgl. »die Gründe der Sorge« ausgedrückt bei Olivier Gebuhrer und Pascal Lederer in: »Un soutien ambigu«, in: *Le Monde* vom 15.11.2003.
- ²⁸ Baum, Gregory: *The Theology of Tariq Ramadan. A Catholic Perspective*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2009, 184 S.
- ²⁹ Ramadan, Tariq: *L'autre en nous. Pour une philosophie du pluralisme*, Paris: Presses du Châtelet, 2009, S. 273-292.
- ³⁰ Delorme, Christian: *'L'islam que j'aime et l'islam qui m'inquiète'. Entretien avec Antoine D'abbundo* (Vorwort von Tareq Oubrou), Paris: Bayard, 2012, S. 48. Christian Delorme und Tariq Ramadan haben ein Gespräch aufgezeichnet, das auf Bitten der Beteiligten nie veröffentlicht wurde.
- ³¹ Ramadan, Tariq: *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*, Paris: Bayard, »Religions en dialogue«, 1998, S. 233 und 284.
- ³² »Le Pape Benoît XVI: comme un Bilan«, <http://www.tariqramadan.com> vom 25.02.2013.
- ³³ Mehrere Personen, darunter eine Doktorandin und der Journalist Ian Hamel haben vergeblich um Zugang zu den Archiven dieses Zentrums gebeten (»Ian Hamel: 'Tariq Ramadan n'a pas de double discours'«, <http://www.oumma.com> vom 31.01.2007).
- ³⁴ <http://www.euro-muslims.eu>.

- ³⁵ Bemerkenswerte Sendung auf *France culture* vom 10.01.2003. Vgl. auch seine Teilnahme an: *La Marche du siècle* vom 12.10.1994.
- ³⁶ Tariq Ramadan wurde, im Gegensatz zu seinem Bruder, seit 2000 nicht zum Kongress von Bourget eingeladen, vgl. Ternisien, Xavier: »Hani Ramadan, le directeur du Centre islamique de Genève, suspendu d'enseignement après avoir justifié la lapidation des femmes adultères«, in: *Le Monde* vom 15.10.2002.
- ³⁷ Ramadan, Tariq: »Crise de la Conscience islamique contemporaine«, <http://www.tariqramadan.com> vom 02.04.2013.
- ³⁸ Ramadan, Tariq: »Chemins vers la paix«, <http://www.tariqramadan.com> vom 18.02.2013.
- ³⁹ Ramadan, Tariq: *Etre musulman européen. Étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen* (aus dem Englischen übersetzt), Lyon: Tawhîd, 1999, S. 401-403.
- ⁴⁰ T. Ramadan: *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Fußnote 1, S. 220.
- ⁴¹ Seniguer, Haoues: »Décès de Gamal al-Banna: le (très) lourd silence de Tariq Ramadan«, <http://leplus.nouvelobs.com> vom 06.03.2013. Seniguer, Haoues: »Le Qatar et l'islam de France: vers une nouvelle idylle?«, in: *Confluences Méditerranée*, 84 (2012-2013), S. 101-115. Vgl. auch Stauffer, Beat: »Zwischen allen Fronten«, <http://www.nzz.ch> vom 12.11.2009.
- ⁴² http://www.saphirnews.com/Tariq-Ramadan-La-reforme-radicale-passera-par-le-Centre-de-recherche-pour-l-ethique-au-Qatar_a13947.html.
- ⁴³ Ramadan, Tariq: »Interpréter la crise au Moyen-Orient«, <http://www.tariqramadan.com> vom 09.10.2012.
- ⁴⁴ Ben Rhouma, Hanan: »Tariq Ramadan et le Qatar: réponse à ses détracteurs« (Video: <http://www.saphirnews.com> vom 04.04.2013. Vgl. auch »Libération du 27 avril 2013: Tariq Ramadan: 'Mes relations avec le Qatar'«, <http://www.tariqramadan.com> vom 29.04.2013).
- ⁴⁵ al-A'îlâ al-Mawdûdî, Abû/Quṭb, Sayyid/al-Bannâ, Hassan: *Al-Jihâd fî sabîl Allâh [Le combat pour Dieu]*, Kairo: Al-Ittihâd al-islâmî al-'âlamî li al-munazzamât al-tullâbiyya, 1970, S. 32. Sein Urteil über Sayyid Quṭb ist größtenteils auch ideologisch orientiert, vgl. Carré, Olivier: *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, Frère musulman radical*, Paris: Cerf, 1984. Die Bedeutung die Quṭb dem Begriff *jihâd* gibt, entspricht nur sehr partiell der Definition, die Tariq Ramadan diesem gibt: *Jihâd, violence, guerre et paix en islam*, Lyon: Tawhîd poche, 2002. Vgl. auch: *Islam. Le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?*, Lyon: Tawhîd, 2001 [1995], S. 76-86.
- ⁴⁶ al-Bannâ, Hassan: »Mustaqbal al-thaqâfat fî Misr... li-al-haqîqat wa al-târikh« [»L'avenir de la culture en Egypte... Pour la cause de la vérité et de l'histoire«], in: *Al-Nadhîr*, 6 (1939), Kairo (<http://www.ikhwanwiki.com> vom 29.10.2010).
- ⁴⁷ Leveau, Rémy: *Le Monde des débats*, Februar 2000, zitiert nach Ternisien, Xavier: *Le Monde* vom 29.09.2000.
- ⁴⁸ T. Ramadan: *L'Islam en question*, S. 272.
- ⁴⁹ Aschi, Youssef/Avon, Dominique: »Qui est le cheikh Qaradawi, interdit de séjour en France?«, in: *L'Express.fr* vom 05.07.2012, <http://www.lexpress.fr/actualite/mo...>
- ⁵⁰ Ramadan, Tariq: »Shaykh Abdessalam Yassine: entendre sa voix«, <http://www.tariqramadan.com> vom 24.02.2013. Über das Vermögen des Shaykh, vgl.: »Abd al-Salâm Yâsîn sajala mumtalakât al-'Adl wa al-Ihsân bi-ismi-hi«, <http://www.maghress.com/akhbarona/2865> vom 22.03.2011.
- ⁵¹ Ramadan, Tariq: *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, S. 28. Paradoxerweise ruft er in demselben Werk zu einer „Debatte über theologische Fragen“ im Rahmen einer interreligiösen Dialogs auf (Fußnote 1, S. 349).
- ⁵² T. Ramadan: *Les Musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, S. 326-327.
- ⁵³ Ramadan, Tariq: »Les musulmans et la mondialisation«, in: *Pouvoirs*, 104 (2003), S. 101-102.

- ⁵⁴ Ramadan, Tariq: *Peut-on vivre avec l'islam? Le choc de la religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes* (Gespräch mit Jacques Neiryneck), Lausanne: Favre, 1999, S. 166.
- ⁵⁵ Muhammad 'Abduh tadelt Shâtibî, da er zum Prinzip erhebt, das die „Propheten“ keine Gelehrten seien (*Risâlat al-tawhîd*, S. 282 und Fußnote 78 auf Arabisch; S. 83-84 auf Französisch).
- ⁵⁶ Vgl. die Einführung von Abû Zayd im Band 6 von al-Shâtibî, Abû Ishâq: *Al-Muwâfaqât fi Usûl al-Shari'a*. Saudi Arabia, 1996, Dâr Ibn Ayfân.
- ⁵⁷ Ramadan, Tariq: *Islam. La réforme radicale. Ethique et libération*, Paris: Presses du Châtelet, 2008, S. 83-104.
- ⁵⁸ T. Ramadan: *Etre musulman européen*, S. 65-89 (Schema, S. 86). Über seine Beziehungen vgl. Laroui, Abdallah: *Islam et Histoire*, Paris: Albin Michel, 1999.
- ⁵⁹ Vgl. seine Zurückweisung des Begriffs „Laizität“ auf Arabisch aus Furcht vor einer semantischen „Kolonisierung“. Der Begriff existiert dennoch im Arabischen: „almaniyya“; seine Bedeutung wird seit mehr als einem Jahrhundert diskutiert: Avon, Dominique/Elias, Amin: »Laïcité: navigation d'un concept autour de la Méditerranée«, in: *Droits de Cité*, am 03.01.2011 online gestellt (<http://droitdecites.org/2011/01/03/religions-secularisation-et-laicite-des-concepts-en-mouvement-dcie/#more-9529>) und erschienen in der tunesischen Zeitschrift: *Affaires stratégiques*, 2 (2011), S. 54-70.
- ⁶⁰ Idrissi, Abdellatif: *Pour une autre lecture du Coran. Les voix du verset*, Paris: L'Harmattan, »Bibliothèque de l'iReMMO«, 2012, 136 S.
- ⁶¹ Ramadan, Tariq: »Le Coran et le cœur: un dialogue«, <http://www.oumma.com> vom 19.11.2004 und »Rencontre avec le Coran«, <http://www.tariqramadan.com> vom 01.02.2006.
- ⁶² Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, Paris: CNRS éditions, 2011, 266 S.
- ⁶³ H., A.-B. (mit Apic und APS): »Au Sénégal, Tariq Ramadan appelle les musulmans à quitter leur position de 'victimes'«, in: *La Croix* vom 13.03.2013. Am 11. März 2013 Einladung von Seiten der Universität Cheikh Anta Diop in Dakar/Senegal (Ucad) zur Eröffnung des 6. Internationalen Kolloquium der Muslime im frankophonen Raum (Cimef), das für den 23.-26.08.2013 vorgesehen war. Titel des Beitrags: »L'urgente nécessité de repenser l'éthique islamique: la spiritualité et la loi«.
- ⁶⁴ Benzine, Rachid: *Le Coran expliqué aux jeunes*, Paris: Seuil, 2013, S. 167f.
- ⁶⁵ 'Abduh, Muhammad: *Rissalat al-Tawhîd*, Kairo: Imprimerie 'Amîryya, Boulâq, 1890. Die Textstelle wurde in der zweiten Auflage ausgelassen (vgl. Yousfi, Fouzia Madani: *Le rapport entre la Religion et la Science dans la pensée des artisans du réformisme musulman du XIXe et du début du XXe siècle. Jamâl al-Dîn al-Afghânî & Mohammed Abduh et son impact sur l'exégèse du Coran. Le cas de l'Ecole du Manâr*, Dissertation unter der Leitung von MM. Régis Morelon und Ahmed Hasnawi, Université Paris-Diderot Paris 7, S. 150). Vgl. auch die von B. Michel und dem Cheikh Moustapha Abdel Razik übersetzte Ausgabe: *Cheikh Mohammed Abdou. Rissalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane*, Paris: Geuthner, 1925, S. 99-103.
- ⁶⁶ Ramadan, Tariq: *Islam. La réforme radicale. Ethique et libération*, Paris: Presses du Châtelet, 2008, S. 25.
- ⁶⁷ Dominique Avon, « Intégristes catholiques et fondamentalistes protestants (fin XX^e-début XXI^e siècle), intervention au Forum islamo-chrétien de Lyon, 1^e décembre 2012, à paraître en 2013 dans la revue *Chemins de Dialogue*.
- ⁶⁸ Ramadan, Tariq: »Du bon usage des religions en général, et de l'islam en particulier«, <http://www.tariqramadan.com> vom 05.02.2013.
- ⁶⁹ Guessoum, Nidhal: *Réconcilier l'islam et la science moderne. L'esprit d'Averroès*, Paris: Presses de la Renaissance, 2009, S. 412-445.
- ⁷⁰ Ramadan, Tariq: *Muhammad. Vie du Prophète. Les enseignements spirituels et contemporains*, Paris: Presses du Châtelet, 2006, S. 16.

⁷¹ Mohamed Arkoun sagte über Tariq Ramadan: »un trésor de pédagogie ne sert à rien, il est dans des postulats de la croyance dogmatique« (*La construction humaine de l'Islam*, Gespräche mit Rachid Benzine und Jean-Louis Schlegel, Paris: Albin Michel, 2012, 224 S.).

⁷² Cheddadi, Abdessalam: *Les Arabes et l'appropriation de l'histoire. Emergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^e/VIII^e siècle*, Arles: Sindbad/Actes Sud, 2004, 394 S.

⁷³ Ramadan, Tariq: »Pas de fidélité sans évolution«, <http://www.tariqramadan.com> vom 10.03.2008.

⁷⁴ al-Bannâ, Gamâl: *L'islam, la liberté, la laïcité* und *Le crime de la tribu des 'Il nous a été rapporté'*, Vorstellung und Übersetzung von Dominique Avon und Amin Elias, Paris: L'Harmattan, »Comprendre le Moyen-Orient«, 2013.

⁷⁵ http://www.saphirnews.com/Tariq-Ramadan-Gamal-Al-Banna-un-penseur-a-contresens-des-Freres-musulmans_a16375.html vom 10.03.2013, mit Maryam al Shamiya, Interview aufgenommen am 09.03.2013 von Hanan Ben Rhouma.

⁷⁶ Ramadan, Tariq: *Islam. La réforme radicale. Ethique et libération*, Paris: Presses du Châtelet, 2008, S. 34.

⁷⁷ T. Ramadan, Tariq: *Peut-on vivre avec l'islam?*, S. 94-95; T. Ramadan: *L'islam en question*, S. 281 und S. 292.

⁷⁸ T. Ramadan: *Les musulmans d'Occident...*, S. 240 und S. 244.

⁷⁹ T. Ramadan: *Peut-on vivre avec l'islam?*, S. 92.

⁸⁰ al-Banna, Gamal (Übersetzung von G. Madbak): *La Femme Musulmane entre l'Emancipation du Coran et les Restrictions des Juristes*, Beirut: Al-Biruni, 2011: »Le noble Coran n'a ordonné, explicitement, que de cacher les ouvertures de la poitrine et d'allonger les robes«, S. 41. Ben Rhouma, Hanan: »Tariq Ramadan: Gamal al-Banna, un penseur à contresens des Frères musulmans«, <http://www.saphirnews.com> vom 09.03.2013.

⁸¹ T. Ramadan: *Peut-on vivre avec l'islam?*, S. 137.

⁸² T. Ramadan: *L'islam en question*, S. 282-283; T. Ramadan: *Peut-on vivre avec l'islam?*, S. 120-121.

⁸³ Ramadan, Tariq: »Appel international à un moratoire sur les châtiments corporels, la lapidation et la peine de mort«, <http://www.oumma.com> vom 30.03.2005. Und: »Pour un moratoire sur l'application de la charia dans le monde musulman«, in: *Le Monde* vom 31.03.2005. Aufruf, der mittels einer internationalen Petition verbreitet wurde, um die Debatte in Gang zu setzen: <http://www.petitiononline.com/PMC001/petition-sign.html>.

⁸⁴ Ramadan, Tariq: »Réactions au moratoire à travers le monde. Réponses aux savants et leaders«, <http://www.tariqramadan.com> vom 28.04.2005. »Tariq Ramadan invité de Jean-Pierre Elkabach à la Bibliothèque Médicis«, Sendung des parlamentarischen Fernsehkanals *Sénat* vom 31.10.2008. Hinweis auf der Webseite: <http://www.tariqramadan.com>.

⁸⁵ Ramadan, Tariq: »Réponse au communiqué de la Commission des recherches juridiques d'al-Azhar«, <http://www.oumma.com> vom 28.04.2005. Vgl. auch Aoussat, Noureddine: »Epître à Tariq Ramadan à propos de son appel pour un moratoire«, <http://www.oumma.com> vom 24.05.2005 und die Antwort von Tariq Ramadan: »A propos du moratoire: des arguments, une attitude«, <http://www.oumma.com> vom 25.05.2005.

⁸⁶ T. Ramadan: *Les Musulmans d'Occident...*, S. 365; T. Ramadan: *Etre musulman européen*, S. 335.

⁸⁷ Ramadan, Tariq: »Condamner et résister ensemble«, in: *Le Monde* vom 03.10.2001. »Les terroristes ont trahi l'islam«, in: *L'Histoire*, 260 (2001). »Des responsables musulmans européens affichent leur rejet du terrorisme« und »Topkapi declaration«, <http://www.tariqramadan.com> vom 02.07.2006.

⁸⁸ Ramadan, Tariq: »A propos du Terrorisme, des Salafis Jihadistes et de l'Occident«, <http://www.tariqramadan.com> vom 09.10.2012.

⁸⁹ Ramadan, Tariq: »Le Centre de recherche sur la Législation Islamique et l'Ethique organise un séminaire sur 'Les principes de la bioéthique'«, <http://www.tariqramadan.com> vom 04.01.2013.

-
- ⁹⁰ T. Ramadan: *Les Musulmans d'Occident...*, S. 101-102 und die Schemata: S. 135-136.
- ⁹¹ Ramadan, Tariq: »Le Pape Benoît XVI: comme un Bilan«, <http://www.tariqramadan.com> vom 25.02.2013.
- ⁹² T. Ramadan, *Islam. Le face à face...*, S. 348 und S. 110-113. Tariq Ramadan weist dennoch hierauf hin, um die Diskrepanz zur Realität zu bemängeln: *L'autre en nous. Pour une philosophie du pluralisme*, Paris: Presses du Châtelet, 2009, S. 246.
- ⁹³ T. Ramadan, *Peut-on vivre avec l'islam?*, S. 171; T. Ramadan: *Les Musulmans d'Occident...*, Fußnote 1, S. 249; T. Ramadan: *Islam. Le face à face...*, S. 104f. und S. 258-259; T. Ramadan: *Islam. La réforme radicale...*, S. 127. Zu dieser Frage vgl. Avon, Dominique: »Liberté religieuse, liberté de conscience. Un angle de saisie de la problématique de la conversion au XXe siècle«, in: Bakhouch, B./Fabre, I./Fortier, V.(Hg.): *Dynamiques de conversion. Modèles et résistances. Approches interdisciplinaires*, Turnhout: Brepols, »Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses«, Bd. 155, 2012, S. 101-116.
- ⁹⁴ T. Ramadan: *Peut-on vivre avec l'islam?*, S. 170. Vgl. auch S. 151.
- ⁹⁵ Ramadan, Tariq: *Conférence à Tunis*, Bayt al-Hikma, am 25.02.2012.
- ⁹⁶ Chams, Dalia: »Les voies de l'exil«, der in *Al-Ahram* erschienene Artikel wurde auf der folgenden Webseite veröffentlicht: <http://www.tariqramadan.com> vom 16.07.2007.
- ⁹⁷ T. Ramadan: *L'islam en question*, S. 226-227. Vgl. auch S. 255-257.
- ⁹⁸ Barnavi, Elie/Di Falco, M^{gr}: *Tariq Ramadan, Faut-il avoir peur des religions?*, Paris: Editions Mordicus, 2008, S. 82. Vgl. auch: »Où l'Europe pourrait perdre son âme«, <http://www.tariqramadan.com> vom 06.06.2006.
- ⁹⁹ »Yadh Ben Achour: Ce qui favorise la dictature religieuse dans la Constitution«, <http://www.mag14.com> vom 15.01.2013. Dieser tunesische Jurist, der die „Haute instance pour la réalisation des objectifs de la révolution“ leitete, ist ebenfalls Autor von: *Politique, Religion et Droit dans le monde arabe*, Tunis: Cérès Productions/Cerp, »Enjeux«, 1992, 275 S.
- ¹⁰⁰ Ramadan, Tariq: »Quels défis, quelle modernité?«, <http://www.tariqramadan.com> vom 23.07.2012.
- ¹⁰¹ Vgl. die differenziertere Umfrage (die 2013 weitergeführt wurde) und Analyse von Farhad Khosrokhavar: *L'islam dans les prisons. Voix et regards*, Paris: Balland, 2004, 285 S.
- ¹⁰² Ramadan, Tariq: »La Fracture sociale: la France et l'Angleterre en miroir«, <http://www.oumma.com> vom 08.11.2005.
- ¹⁰³ Avon, Dominique (Hg.): *La caricature au risque des autorités politiques et religieuses*, Rennes: PUR, 2010. Ramadan, Tariq: »De quelques caricatures et de quelques dérives« und »Il ne s'agit pas d'un conflit entre la liberté et le dogme«, <http://www.tariqramadan.com> vom 08-09.02.2006.
- ¹⁰⁴ Ramadan, Tariq: *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon: Tawhîd, 1998 [1994], S. 21, S. 137-141 und S. 145.
- ¹⁰⁵ Mir, Anita: »Tariq Ramadan: Dangerous thoughts«, der in *Al-Ahram* erschienene Artikel wurde auf der folgenden Webseite veröffentlicht: <http://www.tariqramadan.com> vom 15.12.2006. Ramadan, Tariq: »Seeing and understanding religious symbols«, <http://www.tariqramadan.com> vom 02.01.2007. Dhombres, Dominique: »Manuel Valls contre Frère Tariq«, in: *Le Monde* vom 16.12.2005.
- ¹⁰⁶ Ramadan, Tariq: »Au sujet de mes engagements en Grande-Bretagne«, <http://www.oumma.com> vom 07.09.2005.
- ¹⁰⁷ Ramadan, Tariq: »Palestine, Israël et la conscience planétaire«, <http://www.tariqramadan.com> vom 02.01.2007. Vgl. auch: »L'idéologie de la peur ou la globalisation du syndrome israélien«, <http://www.oumma.com> vom 27.11.2005.
- ¹⁰⁸ Ramadan, Tariq: »Leçons sud-africaines«, <http://www.tariqramadan.com> vom 12.11.2012.

-
- ¹⁰⁹ »An Open Letter: A Call to Peace. Dialogue and Understanding between Muslims and Jews«, <http://www.tariqramadan.com> vom 25.02.2008.
- ¹¹⁰ Ramadan, Tariq: »Crise en Egypte: du bon usage des islamistes«, <http://www.tariqramadan.com> vom 10.12.2012.
- ¹¹¹ T. Ramadan: *L'islam en question*, S. 123.
- ¹¹² Vgl. die Debatten über das Werk von Matthew Kuntzel: *Jihad and Jew Hatred*, ins Französische übersetzt unter dem Titel: *Djihad et la haine des Juifs* (Vorwort von Pierre André Taguieff), Paris: L'œuvre éditions, 2009, 180 S.
- ¹¹³ Johnson, Ian: *Une mosquée à Munich. Les nazis, la CIA et la montée des Frères musulmans en Occident*, Paris: Jean-Claude Lattès, »Essais et Documents« , 2011, 380 S.
- ¹¹⁴ Das Treffen fand im Juli 1953 statt. Naba, René: »Le rôle mobilisateur de Saïd Ramadan«, <http://www.oumma.com> vom 27.10.2013. René Naba hatte das Foto bereits in *Les révolutions arabes à la malédiction de Camp David* veröffentlicht.
- ¹¹⁵ »Quand la CIA finançait les Frères musulmans«, <http://www.lepoint.fr> vom 06.12.2012.
- ¹¹⁶ T. Ramadan: *L'islam en question*, S. 211.
- ¹¹⁷ Ramadan, Tariq: *L'islam et le réveil arabe*, Paris: Presses du Châtelet, 2011. Der Vorschlag wurde veröffentlicht in: »Egypte: une élection pour rien?«, <http://www.tariqramadan.com> vom 29.06.2012.
- ¹¹⁸ Ramadan, Tariq: »Egypte: des élections, et quelques questions«, <http://www.tariqramadan.com> vom 28.05.2012. Die Formulierung „in Szene setzen“ wurde kurze Zeit später verwendet: »Les Frères musulmans face à l'histoire«, <http://www.tariqramadan.com> vom 11.06.2012.
- ¹¹⁹ Ramadan, Tariq: *L'islam et le réveil arabe*, Paris: Presses du Châtelet, 2011, S. 11.
- ¹²⁰ Ramadan, Tariq: »Un étrange renversement de situation«, <http://www.tariqramadan.com> vom 08.11.2012.
- ¹²¹ Ramadan, Tariq: »Le Mali, la France et les Extrémistes«, <http://www.tariqramadan.com> vom 17.01.2013.
- ¹²² Sendung Infrarouge auf RTS: »Débat sur la France au Mali« vom 22/01/2013.
- ¹²³ Sambé, Bakary: »Occupation du Nord-Mali: l'autre vrai paternalisme occulté par Tariq Ramadan«, www.lescahiersdelislam.fr vom 26.01.2013.
- ¹²⁴ Diese „fünf Prinzipien“ wurden in mehreren Publikationen zitiert, z.B.: T. Ramadan: *L'islam et le réveil arabe*, S. 188.
- ¹²⁵ »De la charia à l'islamophobie, de l'homosexualité au statut de la femme«, <http://www.lemonde.fr> vom 22.04.2011.
- ¹²⁶ Ramadan, Tariq: »Le Moyen-Orient de tous les dangers et de l'espérance«, <http://www.tariqramadan.com> vom 03.12.2012. Und: »Crise en Egypte: du bon usage des islamistes« vom 10.12.2012.
- ¹²⁷ Taylor, Charles: »Berman is wrong, we should welcome Ramadan«, <http://www.tariqramadan.com> vom 31.12.2007.
- ¹²⁸ »Zwischen allen Fronten. Der Genfer Islamwissenschaftler Tariq Ramadan polarisiert und spaltet auch die reformwilligen Muslime«, <http://www.nzz.ch> vom 12.11.2009.
- ¹²⁹ Dies ist der Fall von Kishwer Falkner, Baronin von Margravine, einzige Muslimin im House of Lords.
- ¹³⁰ T. Ramadan: *L'islam en question*, S. 294. Vgl. auch seine Angst vor einem »Humanitarismus in Richtung auf einen Totalitarismus« in: Ramadan, Tariq: »Quel humanisme pour l'islam?«, <http://www.tariqramadan.com> vom 03.07.2006.
- ¹³¹ T. Ramadan: *Islam. Le face à face...*, Fußnote 180, S. 357.

¹³² Der Begriff wurde später verwendet in: Ramadan, Tariq: »Cessons d'entretenir la méfiance sur la révolte des peuples musulmans«, www.lemonde.fr vom 11.02.2011. Der Ausdruck «reale Demokratie» wurde bekanntermaßen von der Befehlsgewalt in Peking verwendet, um die Existenz der spezifischen „chinesischen Werte“ hervorzuheben.

¹³³ Ramadan, Tariq: »La relation de l'autorité religieuse et de l'Etat dans une démocratie. Le cas musulman«, <http://www.tariqramadan.com> vom 09.03.2007.

¹³⁴ Therme, Clément: »De la nature du régime iranien«, in: *Relations internationales*, 154 (2013). Und: Avon, Dominique/Khatchadourian, Anaïs-Trissa: *Hezbollah. De la doctrine à l'action, une histoire du 'parti de Dieu'*, Paris: Seuil, 2010, S. 234-238.

¹³⁵ T. Ramadan: *L'islam et le réveil arabe*, S. 167-173 und S. 180-182.

¹³⁶ Der Begriff wurde am 04.01.2012 während der Sendung „fil rouge“ des Radiosenders RTL verwendet.

¹³⁷ Ramadan, Tariq: »Réponse au communiqué de la Commission des recherches juridiques d'al-Azhar«, <http://www.oumma.com> vom 28.04.2005.