

Sprachrohr der Muslime im Westen

Tariq Ramadan und sein Konzept einer zeitgemäßen islamischen Ethik

Tariq Ramadan gehört zu den bekanntesten Muslimen weltweit. Er betrachtet den Islam und den Westen nicht als unvereinbare Gegensätze. Das islamische Erbe übersetzt er in eine zeitgemäße und interdisziplinär anschlussfähige Ethik. Ramadan ist mehr als ein gewöhnlicher islamischer Denker – er ist eine Symbolgestalt und gleichzeitig in hohem Maß umstritten.

Wer europäische Muslime nach *Tariq Ramadan* (geb. 1962) fragt, bekommt ganz unterschiedliche Antworten: „Er ist ein mitreißender Lehrer, wir bräuchten mehr von dieser Art.“ „Er ist nicht tiefgründig und nicht sehr wissenschaftlich.“ „Er ist keine offizielle islamische Autorität.“ „Er sitzt in einem Elfenbeinturm und ist auch nach fünf Jahren in Großbritannien weit weg von konkreten Diskussionen.“ „Er kann Brücken bauen.“ „Er tritt in keinen Dialog ein, er will der Lehrer sein, der Scheich.“ „Er trifft das Lebensgefühl junger muslimischer Intellektueller.“ „Er sagt das, was die Politiker erwarten.“

Ein Grund für derart unterschiedliche Einschätzungen liegt darin, dass Tariq Ramadan eine Fülle an Funktionen wahrnimmt:

Dr. Hansjörg Schmid (geb. 1972) ist Studienleiter an der Akademie der Diözese Rotenburg-Stuttgart mit Arbeitsschwerpunkt christlich-islamischer Dialog. Im Rahmen seines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts „Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik“ hat er sich unter anderem mit Tariq Ramadan beschäftigt und Gespräche mit ihm in Oxford geführt.

als Hochschullehrer, Buchautor, Prediger, islamischer Intellektueller, Vortragsredner, Talkshowgast, Fernsehmoderator, Politik- und Integrationsberater. Auch wenn ein Teil von Ramadans Ruhm seinen populären Vorfahren geschuldet ist, kann er über weite Strecken als *self-made man* gelten, der sich medial hervorragend zu inszenieren weiß und bisweilen zu einem Superstar stilisiert wird. Sein Weg vom Hinterhof-Prediger zum Oxford-Professor ist

durchaus eindrucksvoll. Wer so gefragt ist wie Tariq Ramadan, wird zu einer Art Institution, auch wenn er als muslimischer Intellektueller nur für sich selbst sprechen kann (vgl. auch www.tariqramadan.com).

Eine medial präsente Symbolgestalt

In den Urteilen über Ramadan bildet sich auch die innerislamische Vielfalt ab: den einen ist er zu liberal und zu freischwebend, den anderen zu sehr an Traditionen gebunden und mit islamischen Netzwerken verwoben. Dass der sunnitische Islam über keine kirchenähnliche Institution verfügt, gibt erst

Raum dafür, dass das Phänomen Tariq Ramadan derart zur Geltung kommen kann. Es gelingt ihm hier, zwei Lücken zu füllen: Die etablierten islamischen Autoritäten schaffen es oft nicht, Muslime im Westen anzusprechen und deren Belange zum Ausdruck zu bringen. Außerdem fehlen dort nicht selten Personen und Institutionen, die den Nicht-Muslimen den Islam und die Befindlichkeiten der Muslime erklären können.

Auf diese Weise wird Tariq Ramadan zu einem gefragten Gast bei zahllosen Veranstaltungen. Während die meisten islamischen Denker nur in einem Land oder Sprachraum rezipiert werden, gelingt es Ramadan, in den unterschiedlichsten Ländern präsent zu sein, gelesen und gehört zu werden (vgl. etwa die fünfsprachige Ausgabe: *Globalisation. Muslim Resistan-ces*, Lyon 2003).

So manche sehen in ihm die Symbolgestalt einer neuen muslimischen Identität. Dagegen erlangen offizielle islamische Autoritäten wie etwa der bosnische Großmufti *Mustafa Cerić* keine derartige translokale Wirkung. Allenfalls vergleichbar sind andere medial sehr präsente muslimische Persönlichkeiten wie der Prediger *Amr Khaled* (geb. 1967) oder der Rechtsgelehrte *Yusuf al-Qaradawi* (geb. 1926), an denen sich weltweit viele Muslime orientieren (vgl. *Bettina Gräf*, *Medien-Fatwas@Yusuf al-Qaradawi*. Die Popularisierung des islamischen Rechts, Berlin 2010).

Ähnlich kontrovers wie die Auffassungen von Muslimen sind Außensichten auf Tariq Ramadan – was wiederum symptomatisch für die Islamdebatten der letzten Jahre ist: Während *Ralph Ghadban* Ramadan für einen doppelzüngigen Islamisten hält und den hermeneutischen Schlüssel für seine Äußerungen in Ramadans Beziehung zur Muslimbruderschaft sieht (*Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*, Berlin 2006), betrachtet *Nina zu Fürstenberg* Ramadan als streitbaren Reformen (Wer hat Angst vor Tariq Ramadan? Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will, Freiburg 2008).

Um Tariq Ramadan einschätzen zu können, ist eine kritische Analyse seiner Texte und Äußerungen erforderlich. Dabei dürfen ideologische Hintergründe nicht ausgeblendet werden. Es wäre jedoch unlauter, etwas in die Texte hineinzulesen, was dort nicht steht und auch nicht durch andere Aktivitäten Ramadans

gedeckt ist. Betrachtet man Ramadan nicht nur im Kontext des islamischen Denkens, sondern auch im Vergleich mit Debatten in der christlichen Ethik und Sozialethik, ergibt sich schließlich noch eine weitere Möglichkeit, seine Positionen einzuordnen (vgl. *Gregory Baum*, *The Theology of Tariq Ramadan. A Catholic Perspective*, Toronto 2009). Hier soll dabei der Schwerpunkt auf Ramadans Beiträgen aus den letzten Jahren liegen.

Ein Leben zwischen islamischer Welt und Europa

Tariq Ramadan hat berühmte Vorfahren: Sein Vater *Said Ramadan* (1926–1995) war Generalsekretär des islamischen Weltkongresses. Nach seiner Vertreibung aus Ägypten gründete er 1958 das Islamische Zentrum in München und 1961 das Islamische Zentrum in Genf. Sein Sohn verdankt ihm das Interesse am islamischen Recht (vgl. *Said Ramadan*, *Das islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1980) und ein weltweites Kontaktnetz.

Sein Großvater *Hasan al-Banna* (1906–1949) war Begründer der ägyptischen Muslimbruderschaft. Tariq Ramadan teilt mit ihm das Anliegen, einerseits auf islamische Quellen zurückzugreifen, andererseits Kritik an der Wirtschaft zu üben und soziale Aktivitäten sowie die Perspektive einer Befreiung in den Mittelpunkt zu stellen. In seiner von Kritikern als apologetisch bezeichneten Dissertation ordnet Ramadan al-Banna in die Linie des islamischen Reformismus ein (*Aux sources du renouveau musulman. D'Afghani à Hassan al-Banna un siècle de réformisme islamique*, Lyon 1998). Es ist also unverkennbar, dass hier zumindest eine zentrale Wurzel des Denkens von Tariq Ramadan liegt.

Brückenschläge ziehen sich durch Ramadans Biographie hindurch; vielfach vermengen sich Einflussfaktoren des Westens und der so genannten islamischen Welt. Er wurde 1962 in Genf geboren und ist Schweizer Staatsbürger. In Genf studierte Ramadan Philosophie und Literaturwissenschaft. An der Al-Azhar-Universität in Kairo erhielt er 1992/1993 Einzelunterricht, unter anderem beim heutigen ägyptischen Großmufti *Ali Gomaa* (geb. 1952). Ramadan arbeitete zunächst als Lehrer für Philosophie und war daneben als Lehrbeauftragter an der Universität Fribourg tätig. 1996/1997 war er ein Jahr Gastwissenschaftler an der Islamic Foundation in Leicester, einer mit internationalen Netzwerken eng verbundenen islamischen Studieneinrichtung, und verfasste dort seine ersten Bücher in englischer Sprache. Für Vorträge und Konferenzen bereiste er zahlreiche Länder des Westens und der islamischen Welt.

2004 bekam er einen Ruf an die katholischen Notre Dame Universität in Indiana (USA). Aufgrund des Patriot Act wurde ihm allerdings die Einreise verweigert, da er an eine palästinensische Hilfsorganisation gespendet hatte, die nach Angaben der amerikanischen Regierung die palästinensische Hamas unterstützte. Erst 2010 konnte er nach einer Gerichtsentscheidung wieder in die USA einreisen. Zeitgleiche Einreiseverbote in verschiedene islamische Länder illustrieren, dass

Ramadan sich nicht nur als Mittler inszeniert, sondern manchmal wirklich zwischen den Stühlen sitzt.

Ab 2007 war Ramadan Gastwissenschaftler an der Universität Oxford und von 2007 bis 2009 außerdem Integrationsberater in Rotterdam. Die Stadt und die Universität beendeten allerdings die Zusammenarbeit mit ihm, nachdem Ramadan begann, eine wöchentliche Fernsehsendung im von London aus sendenden regierungsnahen iranischen Kanal „Press TV“ zu moderieren (vgl. www.presstv.ir). Auch bei schwierigen Gesprächspartnern wirkt Ramadan in dieser Sendung ausgleichend, wobei fraglich ist, ob in diesem Rahmen noch ein Brückenschlag zwischen Sichtweisen des iranischen Regimes und aufgeschlosseneren Islaminterpretationen gelingen kann.

Seit Oktober 2009 hat Ramadan schließlich einen Lehrstuhl in Oxford inne, den nach dem gegenwärtigen Emir von Qatar benannten „Sheikh Hamad Bin Khalifa Al-Thani Chair in Contemporary Islamic Studies“ (vgl. www.orinst.ox.ac.uk/staff/iw/tramadan.html). Gestiftet wurde der Lehrstuhl von der Qatar Foundation, die vor allem wissenschaftliche Projekte fördert (vgl. www.qf.org.qa). Damit geht einher, dass Ramadan jedes Jahr zusätzlich zwei Monate an der Fakultät für Islamische Studien in Qatar lehrt.

Ramadan stieß in Oxford auf ein aufgeschlossenes Umfeld und auf ein weit weniger kontroverses Klima als in Frankreich. Oxford ist ein Ort der Tradition: Wenn es so etwas wie das christliche Abendland gibt, so wird es an der ältesten Universität Großbritanniens greifbar. Tariq Ramadan unterrichtet hier ebenso wie der jüdische Historiker *Guy Stroumsa* an der Theologischen Fakultät. Hier kommen Dialoge zustande, die Ramadan prägen, etwa über den Nahostkonflikt oder über die islamische Sicht auf das Judentum. Seine Professur ist am St. Anthony's College verortet, das eine stark politikwissenschaftliche Ausrichtung aufweist. Dabei ist er einer der wenigen Professoren in Oxford mit einer Assistentin, die seine zahllosen Verpflichtungen und Termine koordiniert.

Diskursive Ethik in Lehre und Forschung

Ramadans Anliegen werden in der Art und Weise seiner universitären Lehre sichtbar: So geht es zum Beispiel in einer Seminarstunde um die Rolle der Frau. Die Teilnehmer sind je zur Hälfte Muslime und Nicht-Muslime. Ramadan beginnt einleitend mit der Frage, wieso es sich um ein ethisches Thema handle. Es entspannt sich eine lebhaft diskursive Diskussion unter den Studierenden darüber, ob eine weitgehende Gleichheit oberstes Ziel sein soll oder ob es eher um eine „natürliche“ Komplementarität unterschiedlicher Rollen von Mann und Frau geht. Ramadan lockt die Studierenden immer wieder mit kontroversen Fragen aus der Reserve. Während sonst er der kritisch Befragte ist, genießt er es, journalistische Fragestrategien auf seine Studierenden anzuwenden zu können. Gehört Kochen zu den Aufgaben der Frau? Warum wird heute Sklaverei, nicht

aber eine bestimmte Rollenverteilung zwischen Mann und Frau als historisch gebunden angesehen?

In den Diskussionen wird deutlich, dass es nicht nur eine einzige islamische Position gibt. Es geht um Unterscheidungen zwischen Gleichheit vor Gott und sozialer Gleichheit, um Quellentexte und kulturelle Prägungen. Wie kann es übergreifende ethische Prinzipien geben? Wie sind Korantexte angemessen kontextuell zu verstehen? Am Ende der Seminarsitzung fasst Ramadan zusammen und stellt Bezüge zwischen den Auffassungen der Studierenden und den verschiedenen Positionen der islamischen Tradition her. Ramadan unterrichtet nie *ex cathedra*, wie er es nennt, sondern immer in einem dialogischen Stil. Das Seminar ist damit eine Vorbereitung auf kontroverse Diskussionen, wie sie außerhalb der Universität stattfinden.

Er übt also mit seinen Studierenden eine diskursive und problemorientierte Ethik ein, die der Stoßrichtung seiner provokant betitelten Monographie zur islamischen Ethik entspricht (Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009). Das Buch fügt sich in das Votum vieler islamischer Reformdenker ein, vom kasuistischen islamischen Recht zu einer prinzipienorientierten Ethik überzugehen (vgl. zum Beispiel *Fazlur Rahman*, Law and Ethics in Islam, in: *Richard G. Hovannisian* [Hg.], Ethics in Islam, Maibu 1985, 3–15). Für Ramadan kommt mit diesem Schritt zum Ausdruck, dass die Muslime sich zunehmend an der Gesellschaft als Ganzes beteiligen wollen.

Ramadan wurde bekannt mit Überlegungen dazu, wie Muslime in Europa heimisch werden können, ohne ihre Identität als Muslime aufgeben zu müssen (Muslimsein in Europa Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext, Köln 2001). Er wurde daher in erster Linie als Vordenker eines europäischen Islams wahrgenommen. In den letzten Jahren verlagerte sich sein Fokus weg vom stark von Integrationsfragen geprägten europäischen Islamdiskurs hin zu einer globalen Ebene. Dies geht damit einher, dass Ramadan selbst inzwischen weit über Europa hinaus wirkt.

Sein Anliegen der „Radikalen Reform“ formuliert Ramadan folgendermaßen: „Es ist ein Aufruf, die Quellen neu zu überdenken, indem man sie mit der Welt und deren Entwicklung sowie dem menschlichen Wissen vereinbart“ (55). Während er in antithetischer Gegenüberstellung die von ihm abgelehnte Form von Ethik als weltfremd, formalisiert, reaktiv und ängstlich charakterisiert, strebt er eine den Werten treue, anpassungsfähige, veränderliche und bezüglich Umfeld und Wissenschaften kenntnisreiche Ethik an. Indem diese Ethik gesellschaftliche und wirtschaftliche Zusammenhänge mit berücksichtigt, ist sie im hohen Maße kontextuell geprägt.

Theologischer Grundgedanke für Ramadans Konzeption ist die auch in christlichen Traditionen geläufige Vorstellung, dass es zwei Offenbarungen gibt, Schrift und Universum, das „geschriebene Buch“ und das „offene Buch“. Beide Offenbarungen dienen der Förderung des Guten und sind somit ethisch relevant. Mit den beiden Offenbarungen korrespon-

dieren zwei Wissenschaftszweige: einerseits die (theologischen) Textwissenschaften, andererseits die Natur-, Sozial- und Humanwissenschaften.

Anders als im islamischen Recht bisher üblich, sollen die nicht-religiösen Wissenschaften als eigenständige Quelle dienen, was jedoch ihre Autonomie voraussetzt. Entsprechend der Eigenständigkeit beider Quellen sollen nicht nur Textgelehrte, sondern auch Kontextgelehrte in ethische Entscheidungsfindungsprozesse einbezogen werden. Die Programmatik einer „radikalen Reform“ umfasst somit eine Öffnung nach außen wie eine verstärkte Kritik nach innen.

Dynamik und Gesprächsfähigkeit gewinnt die islamische Ethik für Ramadan dadurch, dass sie sich nicht an Einzelbestimmungen, sondern an übergeordneten Zielen und Prinzipien orientiert: „Im Laufe der Geschichte müssen Muslime versuchen, diesen Prinzipien treu zu bleiben, und danach streben, sie entsprechend der Erfordernisse ihrer Zeit bestmöglich umzusetzen“ (30). Hierbei wird der Charakter von Ramadans Reformversuch deutlich: Er knüpft an einen unter anderem von al-Ghazali (1058–1111) vertretenen klassischen Prinzipienkanon an (Schutz der Religion, des Lebens, der Nachkommenschaft, des Eigentums, des Verstands), modifiziert diesen aber im Blick auf eine veränderte Situation nicht unerheblich. Im Unterschied zu anderen islamischen Denkern orientiert er sich dabei nicht verstärkt am Koran, sondern entwickelt auf spekulativem Weg ein komplexes Schema aus Prinzipien und Zielen mit vier hierarchischen Ebenen. An oberster Stelle stehen in Ramadans nicht unumstrittener Interpretation die „globale Auffassung von Leben und Tod“ (*dīn*) sowie das „Gemeinwohl“ (*maṣlaḥa*). Es folgt der Schutz von Leben, Natur und Frieden. Auf der dritten Ebene stehen unter anderem so unterschiedliche Dinge wie Kreativität, Autonomie, Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe, Brüderlichkeit und Solidarität. In ethischen Fragen lässt sich somit nicht einfach auf vorgegebene Regeln und Gebote zurückgreifen; vielmehr sind komplexe Abwägungen und Reflexionen mit Bezug auf die verschiedenen Ziele und Prinzipien erforderlich.

Im zweiten Teil seines Buches finden sich sechs Fallstudien zu Fragen angewandter Ethik, an die Ramadan auch mit einem neuen interdisziplinären Forschungsprojekt mit dem Arbeitstitel „Integrative Ethics“ anknüpft. Teilweise setzt Ramadan hier provozierende Akzente: So fordert er eine paritätische Mitwirkung von Frauen in islamischen Gelehrtenräten und Moscheen. Allerdings hält er nichts von weiblichen Vorbetern vor gemischtgeschlechtlichen Gruppen.

Analoge Entwicklungen zur christlichen Ethik

Medizin, Kunst, Bildung und Ökologie eröffnen weitere Debatten, in denen Ramadan Stellung bezieht. Eine zentrale Rolle spielen für ihn Fragen der Wirtschaft: Für Ramadan kann es keine „islamische Wirtschaftsordnung“ geben, sondern nur

eine „islamische Wirtschaftsethik“. Aufgrund seiner Nähe zur Antiglobalisierungsbewegung vertritt er hier sehr kritische Positionen und macht die islamischen Traditionen des Zinsverbots und der Almosensteuer als Ausdruck von Solidarität stark (vgl. auch *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004, 177–191). Auch wenn Ramadan in der angewandten Ethik immer wieder punktuell auf Erkenntnisse der Bezugswissenschaften eingeht, so bilden doch vielfach islamische Quellen seinen Ausgangspunkt. Dem eigenen Anspruch, Erkenntnisse anderer Wissenschaften als gleichberechtigt mit einzubeziehen, wird er folglich nicht immer gerecht.

Grenzen des Brückenbaus

Ramadans Methode weist Entsprechungen zum in der christlichen Sozialethik und anderen theologischen Disziplinen gängigen Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ auf. Diese Methode umfasst folgende Schritte: (1) die Wahrnehmung einer sozialen Situation – (2) eine Beurteilung bestehend aus (a) sozialwissenschaftlicher und (b) theologischer Analyse – (3) die Klärung der Konsequenzen für das Handeln. Auch wenn diese drei Schritte eng miteinander verbunden sind, kann sich doch die methodische Trennung als Vorteil erweisen. Bei Ramadan findet sich für die Vermittlung der verschiedenen disziplinären Perspektiven keine Reihenfolge in den methodisch entfalten Schritten. Es stellt sich auch die Frage, welche Kriterien bei Ramadan im Fall von Dissens und Konflikt zwischen den verschiedenen Ebenen zur Geltung kommen. Ist wie im Konzept von „*Gaudium et spes*“ eine „Anerkennung der Autorität des Außen heutiger Welt für das Innen des Glaubens“ (Hans-Joachim Sander) gegeben, oder bleibt bei Ramadan der religiöse Rahmen nicht doch in einem autoritativen Sinn übergeordnet?

Der Dreischritt wird in der christlichen Sozialethik (schon von seinem Entstehungskontext in der Bildungsarbeit mit der Arbeiterjugend her) in der Regel verbunden mit einer spezifischen Kompetenz der Gläubigen insgesamt. Bei Ramadan ist das nicht der Fall. Interessanterweise bezieht er sich in hohem Maße auf „Gelehrte“, denen damit eine quasi lehramtliche Rolle zukommt, obwohl der sunnitische Islam keine Kirchenstruktur aufweist. Damit kommt die Reflexions- und Entscheidungskompetenz des Einzelnen, die im Islam vor allem in rationalistischen Entwürfen und bei Reformdenkern wie *Nasr Hamid Abu Zaid* (1943–2010; vgl. HK, Juli 2008, 340ff.) eine zentrale Rolle spielen, nicht zur Geltung. Ramadans Sichtweise würde katholischerseits eine kritische Position gegenüber dem Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*) entsprechen, dessen altkirchliche Tradition in der Neuzeit wiederbelebt und der im Zweiten Vatikanischen Konzil erstmals lehramtlich anerkannt wurde (Lumen gentium, Nr.12).

In pluralen Gesellschaften ist der Austausch zwischen verschiedenen Gruppen und Perspektiven unverzichtbar, da ansonsten isolierte Eigenwelten entstehen. Auffällig ist, dass Ra-

madans Konzept relativ stark binnenorientiert ist. Seine Adressaten sind in erster Linie Muslime. Es kommt bei ihm nur eine Richtung der Kommunikation zur Geltung, indem er fordert, dass Experten für nicht-religiöse Wissenschaften Teil islamischer Gremien werden. Von der zweiten Möglichkeit, dass Theologen und Ethiker nach außen gehen und in nicht-religiösen Gremien mitarbeiten, ist nicht die Rede. Dies würde im Sinne der Verständlichkeit eine auch außerislamisch rezipierbare, stärker philosophische Argumentation erfordern.

Auch hier fällt auf, dass Ramadan bei der Konzeption seiner Ethik kaum an Debatten der allgemeinen Ethik anknüpft, sondern lediglich aus islamischen Quellen schöpft. Wenn er etwas gelegentlich auf den Kommunitarismus Bezug nimmt, den man vor allem im französischen Kontext auch seinem Ansatz vorgeworfen hat, geht er nicht weiter in die Tiefe. Mit der Prinzipienorientierung ist schließlich eine weitere Entsprechung zur christlichen Sozialethik gegeben, für die die Sozialprinzipien Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit als „Baugesetzlichkeiten entwicklungsöffener Gesellschaft“ (Alois Baumgartner/Wilhelm Korff) eine zentrale Rolle spielen. Ähnlich wie Ramadan eine Aktualisierung traditioneller Prinzipien verlangt, werden die Sozialprinzipien im christlichen Kontext weitgehend als Reaktionen auf gesellschaftliche Veränderungen verstanden.

Im Unterschied zu Ramadans theologischem Zugang knüpfen die Sozialprinzipien in der christlichen Sozialethik jedoch eng an philosophische Konzepte an. Mit „Gemeinwohl“ (*maṣlaḥa*) als höchstem Maßstab setzt Ramadan einen Kontrapunkt zu einer Überhöhung des Individuums. Am „Gemeinwohl“ als Zielvorstellung wird auch der teleologische Charakter islamischer Ethik erkennbar – im Unterschied zu einem Verständnis von Prinzipien als ersten Größen. Ob dieses „Gemeinwohl“ bei Ramadan wirklich über den Islam und die Religionen hinaus universal anzusehen ist – was eine Mitgestaltung durch Nicht-Muslime einschließen müsste – oder doch eher eine vorgegebene, aus der Tradition ableitbare Größe, bleibt offen.

Bei allen kritischen Anfragen muss gewürdigt werden, dass Tariq Ramadan dem „weltlichen“ Bereich und seinen Wissenschaften einen breiten und relativ autonomen Raum einräumt. Dieser Schritt ist vergleichbar mit der Öffnung der christlichen Ethik für sozialwissenschaftliche Erkenntnisse bereits vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Es wäre vereinnahmend, die Positionen Ramadans und anderer zeitgenössischer islamischer Denker an christlichen Positionen zu messen oder gar ein übergeordnetes Entwicklungsschema der Modernisierung von Religion zu postulieren. Ramadans Entwurf kann vielmehr als eine von zahlreichen spezifisch islamischen Rezeptionen der Moderne gesehen werden.

Tariq Ramadan bereichert die islamische Landschaft im Westen erheblich. Indem er die Ethik in den Mittelpunkt stellt, greift er die zentrale Herausforderung für Muslime in der Gegenwart auf. So könnten in einer neuen Phase des christlich-islamischen Dialogs gemeinsame ethische Fragen im Vorder-

grund stehen. Dabei nur auf den kleinsten gemeinsamen Nenner abzielen, wird die Mehrheit islamischer wie christlicher Denker nicht überzeugen. Vielmehr geht es darum, ethische Entwürfe in ihrer Vielfalt und Komplexität wahrzunehmen und danach zu suchen, wo sich Anschlussmöglichkeiten, gegenseitige Kritik oder analoge Probleme finden.

Für ein solches Anliegen kann Tariq Ramadan ein anregender Gesprächspartner sein. An vielen Stellen gelingt es ihm in der Tat, Brücken zu bauen. An anderen Stellen wiederum misslingt dies. Auch wenn Ramadan an interreligiösen Dialogen mitgewirkt hat, ist hier seine Wirkung begrenzt. Er ist in seinen Werken zunehmend selbstreferenziell und rezipiert nur ein relativ schmales Spektrum an Literatur. Werke christlicher

Theologen gehören nicht dazu. So sind seine Bezugnahmen auf die Befreiungstheologie, die eine interessante Brücke zwischen den Religionen bilden könnte, nur schlagwortartig.

Ramadans Erfolg führt möglicherweise zur Selbstüberschätzung. So bleibt sein jüngstes Buch (*The Quest for Meaning. Developing a Philosophy of Pluralism*, London 2010) über weite Strecken an der Oberfläche und wird in Rezensionen meist negativ aufgenommen. Die Symbolfigur Ramadan wird dadurch bislang noch nicht beschädigt. Inwieweit von ihm auch in Zukunft wichtige Anregungen ausgehen und ob im Rahmen der fortschreitenden Beheimatung des Islams in vielen Ländern des Westens nicht andere Autoritäten einen Teil seiner Funktionen übernehmen werden, bleibt abzuwarten. *Hansjörg Schmid*