

## RELIGIONSMIGRATION

### Der Islam in Frankreich und Deutschland\*

*Astrid Reuter*

#### *Einleitung*

Seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert ist Migration ein Schlüsselthema der europäischen Kultur- und Sozialwissenschaften. Dies lässt sich als Reflex eines breiteren öffentlichen Bewusstseinswandels begreifen, der in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren zunächst zögerlich einsetzte, sich vor allem nach 1989 aber zügig durchsetzte: In dieser Zeit begann Europa, das sich seit der transatlantischen Massenauswanderung des 19. Jahrhunderts<sup>1</sup> – die ja ganz wesentlich auch eine Auswanderung von Religionen war – stets als *Auswanderungskontinent* verstanden hatte, *Einwanderung* als epochale Herausforderung zu begreifen.

Angesichts der aktuellen Hochkonjunktur der Migrationsforschung ist es auffällig, dass das Thema Migration noch bis vor Kurzem selten mit dem Thema Religion in Verbindung gebracht wurde.<sup>2</sup> Die jahrzehntelange Vernachlässigung des Faktors Religion in der Migrationsforschung hängt auch mit dem säkularen Selbstverständnis (West-)Europas zusammen. Denn unabhängig von den sehr verschiedenen religionsrechtlichen Arrangements, die in den einzelnen Staaten vor dem Hintergrund verschiedener religionshistorischer und -kultureller Konstel-

---

\* Der vorliegende Beitrag lehnt sich an zwei an anderer Stelle erscheinende Auseinandersetzungen mit dem Thema an: *Reuter, A.*, Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: *Kippenberg, H. G. / Rüpke, J. / von Stuckrad, K.* (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein doppelter Pluralismus, Göttingen, im Erscheinen; *dies.*, Religionskulturen „mit Migrationshintergrund“. Zum Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland und Frankreich in der *longue durée* nationaler Religionspolitiken, in: *Graf, F. W. / Große Kracht, K.* (Hg.), Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts, Köln u. a. 2007, 375–399.

<sup>1</sup> Zwischen 1840 und 1914 emigrierten deutlich mehr als fünfzig Millionen Menschen aus Europa nach Nord- und Südamerika; vgl. *Page Moch, L.*, Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650, Bloomington <sup>2</sup>2003, 147–160; auch *Sassen, S.*, Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa, Frankfurt a. M. 1996.

<sup>2</sup> So auch die Einschätzung von *Lehmann, H.*, Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Einführende Bemerkungen, in: *ders.* (Hg.), Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung, Göttingen 2005, 7–13, 7.

lationen getroffen wurden,<sup>3</sup> verstehen sich doch alle (west-)europäischen Gesellschaften als säkulare bzw. fortschreitend säkularisierende. Mit diesem Selbstverständnis verknüpft sich die Erwartung, Religion, auch die der Immigrantinnen und Immigranten, werde sich im Laufe der Zeit verlieren, zumindest aber aus der öffentlichen in die private Kommunikation zurückziehen.

Vor diesem Hintergrund konnte Religion in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Gegenwartsforschung, und also auch in der Erforschung der Migrationen des 20. Jahrhunderts, kaum als zukunftsrelevantes Thema erscheinen. Das hat sich inzwischen geändert. Die neu erwachte Aufmerksamkeit für Religion steht allerdings auch im Zeichen eines neuartigen Bedrohungsgefühls: Denn was in der Forschung als *postsäkulare Gesellschaft*,<sup>4</sup> *Rückkehr der Religionen*,<sup>5</sup> *Wiederkehr der Götter*,<sup>6</sup> *Desäkularisierung*<sup>7</sup> oder *öffentliche Religion*<sup>8</sup> bezeichnet wird, wird gesellschaftlich nicht selten als heraufziehende Gefahr eines nicht nur globalen, sondern – immigrationsbedingt – auch innereuropäischen *clash of civilizations*<sup>9</sup> bzw. *clash of religions* wahrgenommen. Es ist nicht zuletzt diese Sorge eines ‚Zusammenpralls‘ von ‚islamischem Orient‘ und ‚christlichem‘ bzw. ‚kulturchristlich-säkularem Okzident‘, die das Thema Religion auf die aktuelle Aufmerksamkeitsagenda befördert hat.

Die nachfolgende Analyse der Arbeitsmigration aus Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung nach Deutschland und Frankreich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und ihrer religionskulturellen Begleitumstände soll exemplarisch Entwicklungsdynamiken von Religionen im Migrationsprozess nach Westeuropa aufzeigen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der Bedeutung, die

<sup>3</sup> Vgl. etwa *Robbers, G.* (Hg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden 1995. *ders.*, *Status und Stellung von Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*, in: *Minkenberg, M. / Willems, U.* (Hg.), *Politik und Religion* (Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33), Wiesbaden 2003, 139–163; *Basdevant-Gaudemet, B. / Messner, F.*, *Les origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'Union européenne*, Paris 1999; für Frankreich detailliert: *Messner, F. / Prélôt, P.-H. / Woehrling, J.-M.* (Hg.), *Traité de droit français des religions*, Paris 2003; *Basdevant-Gaudemet, B.*, *Droit et religions en France*, in: *Revue internationale de droit comparé* 50, 2 (1998) 335–366; zum deutschen ‚Staatskirchenrecht‘: *Jeand'Heur, B. / Koriath, S.*, *Grundzüge des Staatskirchenrechts*, Stuttgart 2000; *Listl, J. / Pirson, D.* (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 2 Bände, Berlin <sup>2</sup>1994 und <sup>2</sup>1995, sowie *Frhr. von Campenhausen, A.*, *Staatskirchenrecht*, München <sup>3</sup>1996.

<sup>4</sup> *Habermas, J.*, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001.

<sup>5</sup> *Riesebrodt, M.*, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2000.

<sup>6</sup> *Graf, F. W.*, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

<sup>7</sup> *Berger, P. L.* (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

<sup>8</sup> *Casanova, J.*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

<sup>9</sup> *Huntington, S. P.*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

den jeweils partikularen religionskulturellen, soziopolitischen, ökonomischen und nicht zuletzt rechtlichen Rahmen der Ankunftsgesellschaften für den Gestaltwandel von Religionen im Prozess ihrer Migration zukommt.<sup>10</sup> Nach einigen Überlegungen grundsätzlicher Art zum Thema Migration, Generation und Religion (1.) werde ich einen knappen historisch-statistischen Überblick über die muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich geben (2.). Im dritten Teil sollen die Entwicklungslogiken religiöser Selbstthematization von muslimischen Migrantinnen und Migranten sowie die Dynamiken des (Form-)Wandels religiöser Institutionen im Prozess der Migration erhellt werden (3.).

### *1. Migration, Generation, Religion*

Migration ist ein mehrgenerationeller Prozess.<sup>11</sup> In den klassischen Arbeiten der amerikanischen Migrationssoziologie der 1920er bis 1950er Jahre wurde die Generationenfolge als von Stufe zu Stufe fortschreitender Assimilationsprozess beschrieben.<sup>12</sup> Danach verharren die Migranten der ersten Generation weitgehend in ihren Herkunftskulturen. Die zweite Generation trägt die migrationsbedingten kulturellen Konflikte aus; ihr wird – mit dem Konzept des *marginal man*<sup>13</sup> – eine psychopathologische Zerrissenheit zwischen widersprüchlichen kulturellen Wertsystemen und soziokulturellen Erwartungshorizonten unterstellt. Erst die dritte

---

<sup>10</sup> Gegenüber Studien, die die unbestreitbaren ‚postnationalen‘ Konvergenzen akzentuieren (vgl. v. a. Koenig, M., Incorporating Muslim Migrants in Western Nation States – A comparison of the United Kingdom, France and Germany, in: *Journal for International Migration and Integration* 6, 2 [2005] 219–234; ders., Politics and Religion in European Nation-States: Institutional varieties and contemporary transformations, in: Giesen, B. / Šuber, D. (Hg.), *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Leiden / Boston 2005, 291–315), liegt der Akzent demnach im Folgenden auf den fortbestehenden Differenzen. Vgl. dazu auch den Befund von Rath, J. / Penninx, R. / Groenendijk, K. / Meyer, A., *Western Europe and its Islam*, Leiden 2001, 287: „the outcome of the process of institutionalization is to a far greater degree determined by the societies in which Muslims settle, than by Muslims themselves. In this sense, every society gets the brand of Islam it deserves“; ähnlich auch Fetzer, J. S. / Soper, J. C., *Muslims and the state in Britain, France and Germany*, Cambridge 2004.

<sup>11</sup> Durch die im vorliegenden Beitrag vorgenommene Fokussierung auf die Generationenfolge im Migrationsprozess wird das faktische Nebeneinander verschiedener Generationen ebenso vernachlässigt wie die Tatsache, dass die Generationendifferenzierung insgesamt zunehmend durch (vielfach solitäre) transnationale (Pendel-)Migration durchbrochen wird. Gleichwohl hat das generationelle Gefüge für die hier im Zentrum der Betrachtung stehenden Migrantenkulturen – die Muslime in Deutschland und Frankreich – nach wie vor hohe Bedeutung.

<sup>12</sup> Vgl. etwa Park, R. E. / Burgess, E. W., *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago 1921; Park, R. E., *Race and Culture*, Glencoe, IL 1950.

<sup>13</sup> Vgl. Park, R. E., *Human Migration and the Marginal Man*, in: *American Journal of Sociology* 33 (1928) 881–893; Stonequist, E., *The Problem of the Marginal Man*, in: *American Journal of Sociology* 41 (1935) 1–12; ders., *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, New York 1937.

Generation schließlich assimiliert sich, so die Theorie, an die Kultur der Aufnahmegesellschaft und privatisiert verbleibende Reste ihrer Orientierung an der Herkunftskultur.

Diesem Assimilationsmodell, das heute nicht zuletzt angesichts des ihm zugrunde liegenden statisch-essentialistischen Konzepts homogener Kulturen fragwürdig erscheint, ist bereits zeitgenössisch widersprochen worden. Die Befunde, auf die sich dieser Widerspruch stützt, sind auch mit Blick auf die muslimische Migration nach Europa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufschlussreich und sollen daher kurz erläutert werden. Dabei stütze ich mich vorrangig auf zwei Autoren: den über die Fachgrenzen hinaus wenig bekannten Historiker Marcus Lee Hansen (1892–1938) sowie den Soziologen Will Herberg, der vor allem durch seine Studie *Protestant – Catholic – Jew*<sup>14</sup> aus dem Jahr 1955 ein größeres Publikum erreicht hat.

In ihrer kritischen Revision des Assimilationsmodells kommen Hansen und Herberg in Bezug auf die zweite Generation von Immigranten in den USA zu ähnlichen Schlüssen wie die Assimilationstheoretiker, d. h. auch nach ihrer Diagnose lebt die zweite Generation *zwischen* zwei Welten<sup>15</sup> und sucht diesen Konflikt durch eine Flucht aus der Herkunftskultur der Eltern, durch eine „policy of forgetting“,<sup>16</sup> zu lösen. Was Hansen und Herberg jedoch in der dritten Generation beobachten, steht in deutlichem Widerspruch zum Assimilationsmodell. Denn gerade die dritte Generation, so ihre Beobachtung, widersetzt sich vehement der an sie gerichteten Assimilationserwartung: „[W]hat the son wishes to forget the grand-son wishes to remember“,<sup>17</sup> so lautet Hansens Befund. Und die Religion erhält dabei, wie Herberg im Anschluss an Hansen zeigt, zentrale Bedeutung: Die religiöse Gemeinschaft wird für die dritte Generation „the over-all medium in terms of which remaining ethnic concerns are preserved, redefined, and given appropriate expression“,<sup>18</sup> Nun führt aber nach Herbergs Diagnosen und Prognosen die Wiederaneignung des religionskulturellen Erbes der ersten durch die dritte Generation nicht zu soziokultureller Gettoisierung. Vielmehr dient nach seiner Auffassung gerade die religiöse Bindung – zumindest die Bindung an eine der drei großen Religionsgemeinschaften (Protestantismus, Katholizismus, Judentum), die er im Blick hat – „as a context of self-identification and social location

---

<sup>14</sup> Herberg, W., *Protestant – Catholic – Jew. An essay in American religious sociology*, Garden City, NY <sup>2</sup>1960, insbesondere 27–45.

<sup>15</sup> Vgl. Hansen, M. L., *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, IL 1938, 7.

<sup>16</sup> Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, 10.

<sup>17</sup> Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, 9.

<sup>18</sup> Herberg, W., *Protestant*, 34.

in contemporary American life“.<sup>19</sup> Denn die religionsfreundliche US-amerikanische Gesellschaft erwarte von Immigrantinnen und Immigranten zwar, ihre Muttersprache und ihre Nationalität aufzugeben, nicht aber ihre Religion.<sup>20</sup>

Es ist instruktiv, die muslimische Migration nach Frankreich und Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Licht dieser migrationssoziologischen Debatten zu betrachten, die in den USA zwischen den zwanziger Jahren und der Hochzeit der Bürgerrechtsbewegung in den sechziger Jahren, in deren Verlauf sich die Akzente von Assimilation auf die Affirmation religionskultureller und ethnischer Partikularität verschoben, geführt wurden. Dabei fällt eine europäische Besonderheit ins Auge: Anders als die USA pflegt (West-)Europa ein säkulares Selbstverständnis. Zwar stößt man innerhalb Europas auf divergierende Modelle von Säkularität (oder eben Laizität). Im transatlantischen Vergleich jedoch tritt eine entscheidende Gemeinsamkeit hervor, denn anders als in den USA wurde in Europa die Trennung von Staat und Kirchen maßgeblich gegen die eng in die staatlichen Machtstrukturen eingeflochtenen Kirchen errungen. Dieser Prozess wurde von leidenschaftlichen ideologischen Auseinandersetzungen begleitet, die einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Säkularisierungsprozess in Gang gesetzt haben, der bis heute andauert. Diese historische Erfahrung gibt der Migration von Religionen in die ‚Alte Welt‘ eine eigene Gestalt. Angesichts des hohen Stellenwerts von Säkularität bzw. Laizität in den deutschen und französischen Selbstverständigungsdiskursen kann Religion hier kaum ein Integrationsfaktor für Migranten sein. An diese richtet sich vielmehr die Erwartung, religiöse Bindungen aufzugeben bzw. ins Private zurückzunehmen, während – in geradezu diametralem Gegensatz zu den USA – die Bewahrung ihrer Muttersprache und (v. a. in Deutschland) ihrer Staatsbürgerschaft noch bis vor sehr kurzer Zeit nicht nur akzeptiert, sondern institutionell sogar gestützt wurde.

Doch ähnlich wie in den Vereinigten Staaten die Erwartung enttäuscht wurde, Assimilation sei ein gleichsam zwingend fortschreitender, in der dritten Generation zum Abschluss kommender Prozess, so wurde auch die Säkularisierungserwartung enttäuscht, mit der westeuropäische Gesellschaften religiöse Immigrantinnen und Immigranten konfrontierten. Und so wie sich in den USA die Assimilationsdebatte in dem Moment ausweitete, als die Assimilationserwartung enttäuscht wurde, so koinzidiert auch in Europa der Konjunkturaufschwung der Forschungen zu Religionen im Prozess von Migration mit der Enttäuschung der

---

<sup>19</sup> Herberg, W., Protestant, 36.

<sup>20</sup> Herberg, W., Protestant, 27f. Ähnlich argumentiert heute etwa Hirschman, Ch., The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States, in: International Migration Review 38, 3 (2004) 1206–1233.

Säkularisierungserwartung durch die selbstbewusste Wiederaneignung des Islam durch die zweite, vor allem aber die dritte Generation muslimischer Migrantinnen und Migranten.

Dass gerade die Religiosität dieser jungen Generationen, die selbst keine Migrationserfahrung gemacht haben bzw. als Kinder nach Deutschland oder Frankreich kamen, ein so eminent hohes gesellschaftliches Irritationspotential birgt, hat nicht allein und nicht primär mit der Gestalt dieser Religiosität selbst zu tun. Es hat seine Gründe auch in der französischen und deutschen Mehrheitsgesellschaft selbst, namentlich in der weit verbreiteten Säkularisierungserwartung. Der Religiosität der ersten Generation hatte man noch mit Indifferenz begegnen können. Nicht nur rechnete man mit der baldigen Rückkehr der vermeintlichen ‚Gastarbeiter‘ in die Herkunftsländer,<sup>21</sup> auch hatte ihre Religiosität – selbst im Licht der Säkularisierungserwartung – eigentlich gar nichts Irritierendes. Sie fügte sich im Gegenteil in die säkularen westeuropäischen Identitätskonstruktionen ein, die einen nicht zu unterschätzenden Teil ihres Potentials aus dem Kontrastbild ‚säkulare Modernität des (jüdisch-christlichen) Abendlandes‘ vs. ‚vormoderne islamischer Orient‘ beziehen. Vor diesem Hintergrund waren enge, unlösbar mit den Sozialstrukturen verwobene religiöse Bindungen geradezu integraler Teil des Bildes, das man sich von den traditionellen Lebenswelten machte, denen die muslimischen Migranten der ersten Generation (tatsächlich oder vermeintlich<sup>22</sup>) entstammten. Die Religiosität der ersten Generation wurde entsprechend kaum als beunruhigend empfunden; vielmehr konnte sie sogar zu einer Quelle säkularer Selbstbestätigung werden. Gegenstand migrationssoziologischer und -ethnologischer Forschung wurde sie allenfalls punktuell.

Durch das unvermutete religiöse *awakening* der zweiten und dritten Generation wurde die selbstbewusste Säkularisierungserwartung jedoch erschüttert. Die

---

<sup>21</sup> Vgl. Jamin, M., Die deutsch-türkische Anwerbevereinbarung von 1961 und 1964, in: dies. / Eryılmaz, A. (Hg.), Fremde Heimat. Eine Geschichte der Einwanderung aus der Türkei, Essen 1998, 69–82; dies., Fremde Heimat. Zur Geschichte der Arbeitsmigration aus der Türkei, in: Motte, J. et al. (Hg.), 50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte, Frankfurt a. M. 1999, hier 145–164; 146–150. Lebensgeschichtliche Forschungen zeigen, dass auch die Migranten selbst lange in der Absicht baldiger Rückkehr lebten; vgl. Schiffauer, W., Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart 1991; Yurtas, H., Pionierinnen der Arbeitsmigration in Deutschland. Lebensgeschichtliche Analysen von Frauen aus Ost-Anatolien, Hamburg 1996.

<sup>22</sup> Türkische Migrantinnen und Migranten stammten sehr viel häufiger als angenommen aus städtischen Kontexten: Nach einer bereits 1965 durchgeführten Stichprobenuntersuchung hatten mehr als die Hälfte der ‚Gastarbeiter/innen‘ vor Verlassen der Türkei ihren Wohnsitz in Izmir, Ankara oder Istanbul und weitere knapp 13% in Städten mit mehr als 50000 Einwohnern; vgl. Hum, K., ‚Nächstes Jahr kehren wir zurück...‘. Die Geschichte der türkischen ‚Gastarbeiter‘ in der Bundesrepublik, Göttingen 2005, 71; gleichwohl dürfte in vielen dieser Fälle der Emigration eine Binnenmigration vom Land in die Stadt vorangegangen sein.

aufgeregten öffentlichen Debatten und politischen Auseinandersetzungen um den Islam, die wir seit einigen Jahren beobachten können, sind zugleich Ausdruck dieser Irritation wie ein Modus ihrer Verarbeitung. In ihrem Verlauf kann es sowohl zur trotzigem Verfestigung hergebrachter Selbstbilder kommen als auch zu ihrer Verflüssigung. Religionen im Prozess von Migration wandeln demnach nicht nur sich selbst, sondern stoßen auch religionskulturelle und -rechtliche Wandlungsprozesse in den Aufnahmegesellschaften an.

## 2. Historisch-statistischer Überblick

Die Geschichte des Islam in Deutschland und Frankreich beginnt bekanntlich nicht erst mit der staatlich geförderten Arbeitsmigration in den 1950er und 1960er Jahren.<sup>23</sup> In Frankreich lässt sie sich nicht von der kolonialen Vergangenheit lösen, die für das ‚soziale Imaginäre‘, das den Islam dort umgibt, bis heute prägend ist.<sup>24</sup> Bereits im 19. Jahrhundert gab es im kleineren Maßstab Arbeitsmigration aus dem Maghreb nach Frankreich, die sich im Laufe des Ersten Weltkrieges ausweitete; denn als durch die Mobilmachung der männlichen Bevölkerung akuter Arbeitskräftemangel auftrat, wurden zum Ausgleich ausländische Arbeitskräfte auch aus dem Maghreb angeworben.<sup>25</sup> Zudem rekrutierte die französische Armee knapp 300.000 maghrebinische Soldaten.<sup>26</sup> Der französische Staat sah sich daher in den zwanziger Jahren zu symbolischen Gesten des Dankes gegenüber den Muslimen veranlasst. So wurde in Paris – ungeachtet des seit 1905 geltenden Prinzips der *laïcité*<sup>27</sup> – in staatlichem Auftrag eine Moschee errichtet und 1926 eingeweiht.<sup>28</sup> Auch in der Zwischenkriegszeit ging die Migration aus dem Maghreb nach Frankreich weiter; nach dem Zweiten Weltkrieg aber erreichte sie,

<sup>23</sup> Vgl. *Caldini, F.*, Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses, München <sup>2</sup>2004.

<sup>24</sup> Vgl. *Gillette, A. / Sayad, A.*, L’immigration algérienne en France, Paris <sup>2</sup>1984; *Grandguillaume, G.*, Les singularités de l’islam français, in: *Esprit* 239 (1998) 52–64.

<sup>25</sup> Vgl. *Bade, K. J.*, Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München 2000, 236. Die Arbeitskräfte aus dem Maghreb (Algerier, Marokkaner, Tunesier) stellen danach die zweitgrößte Gruppe (nach den Spaniern).

<sup>26</sup> Vgl. *Bade, K. J.*, Europa in Bewegung, 235; die Überlebenden wurden allerdings nach Kriegsende umgehend repatriert (*Gillette / Sayad*, L’immigration, 50).

<sup>27</sup> Stellvertretend für die unüberschaubare Literatur: *J. Baubérot*, Histoire de la laïcité française, Paris 2000; *ders.*, Laïcité 1905–2005, entre passion et raison, Paris 2004; *Poulat, E.*, Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité, Paris 1987; zur ambivalenten laizitären Politik in der algerischen Kolonie während der III. Republik: *Dimier, V.*, La Laïcité: un produit d’exportation? Le cas du rapport Combes (1892) sur l’enseignement primaire indigène en Algérie, in: *Bandouin, J. / Portier, P.* (Hg.), La laïcité, une valeur d’aujourd’hui. Contestations et renégociations du modèle français, Rennes 2001, 65–82.

<sup>28</sup> Vgl. *Boyer, A.*, L’Institut Musulman de la Mosquée de Paris, Paris 1992.

gestützt durch die Wiederaufnahme staatlicher Anwerbung und verstärkt durch den Prozess der Dekolonialisierung, ein bis dahin ungekanntes Ausmaß.

Bis zur Einstellung sämtlicher staatlicher Anwerbeprogramme im Juli 1974 gab es eine stetige Fluktuation unter den Arbeitsmigranten.<sup>29</sup> Durch den Anwerbestopp jedoch wurden sie mit der Alternative ‚rein oder raus‘ konfrontiert und entschieden sich in großer Zahl für Ersteres: So wurde, vor allem seit Ende der siebziger Jahre, als die Familienzusammenführung erleichtert wurde, aus vielfach solitärer Pendelmigration zunehmend familiär motivierte Immigration. Der Anwerbestopp hatte daher paradoxe Folgen: Statt zu einer Reduktion der Immigration führte er zu einem beachtlichen Anstieg.<sup>30</sup> Aus Migranten wurden Immigranten, und durch den Familienzuzug kam ein sozialstruktureller Wandlungsprozess in Gang, der dem Institutionalisierungsprozess des Islam erhebliche Schubkraft gab.<sup>31</sup>

Die historischen Verbindungen Deutschlands zur ‚islamischen Welt‘ sind gegenüber denen Frankreichs eher loser Art: Sie reichen von muslimischen Kriegsgefangenen im 16. und 17. Jahrhundert über muslimische Soldaten in der preußischen Armee im Jahrhundert darauf. Im Ersten Weltkrieg gab es erneut muslimische Kriegsgefangene, für die in Wünsdorf und Zossen bei Berlin zwei eigene Lager eingerichtet wurden, wobei in dem Wünsdorfer Lager die erste Moschee auf deutschem Boden entstand. In den 1920er Jahren gab es v. a. in Berlin ein reges, von Anhängern der Ahmadiya-Bewegung dominiertes muslimisches Leben. Die von ihnen gegründete ‚Moslemische Gemeinschaft‘ ließ 1925 im Berliner Stadtteil Wilmersdorf eine stattliche Moschee erbauen, die bis heute besteht, im islamischen Feld Berlins jedoch, das sich im Zuge der Arbeitsmigration tiefgreifend gewandelt hat, nur noch eine marginale Rolle spielt.<sup>32</sup>

Bis Anfang der sechziger Jahre blieb der Islam hierzulande ein gesellschaftlich und religionskulturell marginales Phänomen. Das änderte sich erst mit der

---

<sup>29</sup> Exemplarisch für Algerien: *Gillette / Sayad*, L’immigration, 257–259.

<sup>30</sup> Wiederum exemplarisch für Algerien: *Gillette / Sayad*, L’immigration, 259; ohne Herkunftsdifferenzierung *Weil, P.*, La France et ses étrangers. L’aventure d’une politique de l’immigration de 1938 à nos jours, Paris <sup>2</sup>2004, 533–537.

<sup>31</sup> Zur sprunghaften Zunahme der Zahl islamischer Gebetsstätten und Vereine in den späten siebziger Jahren *Kepel, G.*, Les banlieues de l’Islam. Naissance d’une religion en France, Paris <sup>2</sup>1991, 229–234.

<sup>32</sup> Zu dieser ‚Frühgeschichte‘ muslimischer Immigration nach Deutschland vgl. *Abdullah, M. S.*, Geschichte des Islams in Deutschland, Graz 1981; *Höpp, G.*, Muslime in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924, Berlin 1997; *Kahleys, M.*, Muslime in Brandenburg. Kriegsgefangene im 1. Weltkrieg. Ansichten und Absichten. <sup>2</sup>2000; *Lemmen, T.*, Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Baden-Baden 1999, 17–28; *Spuler-Stegemann, U.*, Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen, Freiburg i. Br. 2002, 127–140.

staatlichen Anwerbung von Arbeitskräften aus Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung. 1961 wurde eine entsprechende Vereinbarung mit der Türkei abgeschlossen, 1963 mit Marokko und 1965 mit Tunesien, wobei die beiden Letztgenannten quantitativ unbedeutend blieben, anders als die Vereinbarung mit Jugoslawien 1968, in deren Folge zahlreiche bosnische und albanische Muslime als Arbeitsmigranten nach Deutschland kamen.<sup>33</sup> Im November 1973 beendete die Bundesregierung sämtliche Anwerbeprogramme. Ähnlich wie im Jahr darauf in Frankreich bewegte diese Maßnahme jedoch viele Migranten nicht zur Rückkehr, sondern im Gegenteil dazu, sich für einen langfristigen Aufenthalt mit ihren Familien in Deutschland zu entscheiden. So kam es Ende der siebziger Jahre auch in Deutschland zu einem deutlichen Anstieg des Bevölkerungsanteils mit Wurzeln in der ‚islamischen Welt‘ sowie zu einem sozialstrukturellen Wandel des islamischen Feldes.<sup>34</sup> Neuere Studien haben zwar die weit verbreitete Annahme widerlegt, die Arbeitsmigration der fünfziger und sechziger Jahre sei ein exklusiv männliches Phänomen gewesen, und gezeigt, dass Familienmigration nicht erst ein Phänomen der späten siebziger und achtziger Jahre war,<sup>35</sup> doch hat diese Entwicklung, wie der markante Anstieg der türkischen Wohnbevölkerung bei gleichzeitigem Rückgang der türkischen Beschäftigten in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre belegt, nach dem Ende der staatlichen Anwerbung deutlich an Signifikanz gewonnen.<sup>36</sup>

Statistische Daten zum Islam in Deutschland und Frankreich lassen sich nur schwer ermitteln, was unter anderem damit zu tun hat, dass der Islam weder einen der christlichen Taufe vergleichbaren öffentlichen Aufnahmeeritus noch kirchen-

---

<sup>33</sup> Vgl. *Steinert, J.-D.*, Arbeit in Westdeutschland: Die Wanderungsvereinbarungen mit Italien, Spanien, Griechenland und der Türkei und der Beginn der organisierten Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 35 (1995) 197–209; *Jamin*, Anwerbevereinbarung; *Schömwälder, K.*, Einwanderung und ethnische Pluralität. Politische Entscheidungen und öffentliche Debatten in Großbritannien und der Bundesrepublik von den 1950er bis zu den 1970er Jahren, Essen 2001, 251–257; *Humm, K.*, Asymmetrische Beziehungen: Türkische ‚Gastarbeiter‘ zwischen Heimat und Fremde. Vom deutsch-türkischen Anwerbeabkommen bis zum Anwerbestopp (1961–1973), in: *Archiv für Sozialgeschichte* 42 (2002) 145–172; *dies.*, Nächstes Jahr, 29–70.

<sup>34</sup> Vgl. die Zahlen bei *Herbert, U.*, Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge, München 2001, 198f.

<sup>35</sup> Vgl. v. a. *Mattes, M.*, ‚Gastarbeiterinnen‘ in der Bundesrepublik. Anwerbepolitik, Migration und Geschlecht in den 50er bis 70er Jahren, Frankfurt a. M. 2005; *dies.*, Zum Verhältnis von Migration und Geschlecht. Anwerbung und Beschäftigung von ‚Gastarbeiterinnen‘ in der Bundesrepublik 1960–1973, in: *Motte et al.* (Hg.), 50 Jahre, 285–309; *dies.*, Hindernisse und Strategien der staatlichen Anwerbung von ‚Gastarbeiterinnen‘ in der Bundesrepublik 1955–73, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 42 (2002) 105–121. Der Anteil der Frauen bei den Vermittlungen aus der Türkei lag im Durchschnitt bei 25% (vgl. *Mattes*, Gastarbeiterinnen, 49). Zurückhaltender bewertet die Bedeutung der Arbeitsmigration türkischer Frauen *Humm*, Nächstes Jahr, 77f.

<sup>36</sup> Vgl. *Herbert*, Ausländerpolitik, 198f.

analoge Mitgliedschaftsstrukturen kennt.<sup>37</sup> Im Bewusstsein dieser Schwierigkeiten veranschlagen Demographen, Soziologen und Historiker weitgehend übereinstimmend die Zahl der um die Jahrtausendwende in Frankreich lebenden Muslime auf 4 bis 4,5 Millionen; damit ist der Islam nach dem Katholizismus und vor den protestantischen Kirchen die zweitgrößte Religionsgemeinschaft im Land. Die Mehrheit der Musliminnen und Muslime in Frankreich, etwa 3 Millionen, stammt nach diesen Erhebungen aus dem Maghreb, davon wiederum etwa die Hälfte aus Algerien, ein gutes Drittel aus Marokko und der Rest aus Tunesien.<sup>38</sup> Etwa 50% der in Frankreich lebenden Musliminnen und Muslime sind französische Staatsbürger. Letzteres unterscheidet die Situation der Muslime in Frankreich deutlich von der ihrer Glaubensbrüder und -schwestern in Deutschland, wo nach jüngeren Schätzungen um die Jahrtausendwende etwa 3 bis 3,5 Millionen Muslime lebten, von denen wiederum nur 10% deutsche Staatsbürger sind. Die Muslime bilden damit in Deutschland nach den Protestanten und Katholiken die drittgrößte Religionsgemeinschaft. In ihrer überaus großen Mehrheit – nämlich 2,7 Millionen – stammen sie aus der Türkei.<sup>39</sup>

Nun haben diese Zahlen keinerlei Aussagekraft hinsichtlich der räumlichen Verteilung der muslimischen Bevölkerung, ebenso wenig sagen sie etwas über ihre interne konfessionelle, sozialkulturelle oder politische Differenzierung. Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland haben sich regional Zentren muslimischen Lebens gebildet: in Deutschland bekanntlich vor allem im Ruhrgebiet und in Berlin, aber auch in Baden-Württemberg, einigen Regionen Bayerns sowie in Hamburg und Hessen; in Frankreich im Raum Paris, in der Umgebung von Lyon

---

<sup>37</sup> Statistische Erhebungen schließen daher in der Regel von der Herkunft aus einem Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit pauschal auf die Religionszugehörigkeit. Dabei werden jedoch konkurrierende muslimische Vorstellungen, individuelle Selbstzuschreibungen und konfessionelle Differenzierungen sowie die tatsächliche religiöse Bindung nicht berücksichtigt; auch muslimische Minderheiten aus Ländern mit nichtmuslimischer Bevölkerungsmehrheit werden nicht erfasst, ebenso wenig Konvertiten. Schließlich werden mit dieser Methode nicht-muslimische Minderheiten (etwa Christen aus der Türkei, Syrien, dem Libanon etc.) statistisch als Muslime erfasst.

<sup>38</sup> Die nächst großen Gruppen stellen Muslime aus dem übrigen Afrika und aus der Türkei (je ca. 350000) sowie Asylbewerber und illegale Einwanderer, Muslime aus dem Mittleren Osten (ca. 100000) und Konvertiten (ca. 40000). Alle Übrigen (175 000) stammen aus anderen Regionen der Welt, v. a. aus Asien; vgl. *Landman, N.*, Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika. 1. Westeuropa, in: *Ende / Steinbach* (Hg.), *Islam*, 560–572, 562; *Haut Conseil à l'Intégration*, *L'Islam dans la République*, Paris 2000, 26.

<sup>39</sup> Andere wichtige Herkunftsregionen sind der Balkan (167000), Iran (116000), Pakistan und Afghanistan (110000), die Maghrebstaaten (110000), Libanon (54000) sowie Irak (51000) und Syrien (24000). Die Zahl der muslimischen Einwanderer aus anderen als den genannten Ländern wird auf etwa 107000 geschätzt. Mit 10000 bis 120000 wird die Zahl der deutschstämmigen Konvertiten extrem unterschiedlich veranschlagt; vgl. *Landman*, *Islam*, 562; *Şen, F. / Aydın, H.*, *Islam in Deutschland*, München 2002, 15; *Spuler-Stegemann*, *Muslime*, 27–31.

und Marseille sowie in den östlichen Departements. In beiden Ländern stellen die Sunniten mit Abstand die größte Gruppe. Ihnen sind 80% bzw. 90% der Muslime zuzurechnen.<sup>40</sup> Mit einem Anteil von etwa 15% bilden die Aleviten in Deutschland die zweitgrößte Gruppe,<sup>41</sup> gefolgt von den Schiiten (4%),<sup>42</sup> die in Frankreich die zweitgrößte muslimische Gruppe stellen. Die übrigen gehören kleineren islamischen Gemeinschaften an.<sup>43</sup>

### 3. Religion, Identität, Institution

Über die Religiosität der Arbeitsmigrantinnen und -migranten der ersten Generation wissen wir wenig. Das Interesse der Ethnologie, der Sozial- und Religionswissenschaften an ihnen war, von wenigen Ausnahmen abgesehen, gering.<sup>44</sup> Es ist zweifellos problematisch, von der Herkunft aus einem Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit kurzerhand auf religiöse Bindungen zu schließen; dennoch darf man annehmen, dass für einen großen Teil der Migrantinnen und Migranten jener ersten Generation Muslimsein tatsächlich gewissermaßen selbstverständlich war, weil in ihrem Herkunftsmilieu kulturelle, gesellschaftliche und religiöse Strukturen eng miteinander verwoben waren.<sup>45</sup> Es ist diese Selbstverständlichkeit, die im Prozess der Emigration verloren ging: Denn mit der Emigration nach Westeuropa brachen, um an die Terminologie von Maurice Halbwachs anzuknüpfen, die ‚sozialen Rahmen des religiösen Gedächtnisses‘ zusammen, die

<sup>40</sup> Weltweit wird ihr Anteil auf etwa 85% beziffert. Zum sunnitischen Islam vgl. Radtke, B., Der sunnitische Islam, in: Ende / Steinbach (Hg.), Islam, 55–69.

<sup>41</sup> Sie sind damit in Deutschland (wie auch in der Türkei) im weltweiten Vergleich überrepräsentiert. Der Anteil der Aleviten (historisch betrachtet eine Untergruppe der Schiiten) an der muslimischen Bevölkerung wird in der Türkei auf 15–20% veranschlagt (vgl. Şen / Aydın, Islam, 20–22); zu den Aleviten vgl. Dressler, M., Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Würzburg 2002.

<sup>42</sup> Weltweit sind etwa 10–15% der Muslime Schiiten, die demnach hierzulande unterrepräsentiert sind. Zur Schia vgl. Halm, H., Die Schia, Darmstadt 1988; Ende, W., Der schiitische Islam, in: Ende / Steinbach (Hg.), Islam, 70–89.

<sup>43</sup> Wie etwa der Ahmadiya-Bewegung oder der Gemeinschaft der Ismailiten; letztere sind historisch ein Zweig der Schia. Zu den Zahlen vgl. etwa Şen / Aydın, Islam, 17–27; Cholvy, G. / Hilaire, Y.-M., Le fait religieux aujourd’hui en France. Les trente dernières années (1974–2004), Paris 2005, 106–109.

<sup>44</sup> Zu den Ausnahmen gehören Schiffauer, W., Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf, Stuttgart 1987; ders., Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie, Stuttgart 1991; ders., Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsemigranten, in: Schweizer Zeitschrift für Soziologie 2 (1984) 485–516; ders., Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000, und Sayad, A., Les trois ‘âges’ de l’émigration algérienne en France, in: Actes de la recherche en sciences sociales 15 (1977) 59–82.

<sup>45</sup> Vgl. Schiffauer, Bauern, 63–72, 244–271; ders., Migranten, 140–144; ders., Religion, 500.

die religiöse Lebensführung und die religiösen Vorstellungen im Herkunftsland sozialmoralisch abstützen.<sup>46</sup> Das ‚religiöse Feld‘ war demnach für die ersten Migranten zunächst weitgehend unstrukturiert. Die Logiken des (Re-)Strukturierungsprozesses, die der Konstruktion individueller religiöser Identitäten sowie den kollektiven religiösen Selbstthematizierungen zugrunde liegen und den Prozess der (Re-)Institutionalisierung steuern, sollen im Folgenden untersucht werden.

Die ‚sozialen Rahmen des religiösen Gedächtnisses‘ waren vielfach bereits im Zuge der Binnenmigration vom Land in die industriellen Zentren der Herkunftsländer, die der Emigration nach Europa oftmals voranging, brüchig geworden. Im Prozess der Emigration schließlich zerbrachen sie ganz: Kultur, Gesellschaft und Religion verwiesen nun nicht mehr unmittelbar aufeinander. Religion wurde zu einer von Kultur und Gesellschaft losgelösten und damit zu einer individuellen Angelegenheit, zu einer Angelegenheit von Wahl.<sup>47</sup> Damit änderten sich nicht zwingend auch die äußeren Formen religiöser Lebensführung; diese blieben im Gegenteil häufig intakt oder wurden nach einer Phase der Abstinenz wieder aufgenommen. Es änderten sich jedoch die Begründungen, die für die jeweilige Lebensführung gegeben wurden – und damit änderte sich ihr Sinn, ihre Bedeutung: So trägt eine bestimmte Handlung, etwa das Tragen einer Kopfbedeckung, in der Migration, anders als im Herkunftsland, „ihren Sinn nicht mehr“, wie Werner Schiffauer unterstreicht, „in sich, sondern gilt als Ausdruck eines Wertes oder Sinns, der außerhalb von ihr liegt.“<sup>48</sup> Auf diese Weise wird die religiöse Handlung als solche relativiert, und es wird möglich, sie in Bezug auf den Wert, den sie ausdrücken soll, zu reflektieren. Die Emigration begünstigt demnach gewissermaßen die wertrationale, ethische Dimension religiöser Lebensführung: Nicht mehr das äußere Befolgen eines religiösen Gebots ist entscheidend, sondern die innere Haltung zu dem Wert, den es ausdrückt. Es kommt zu einem, wie Olivier Roy konstatiert, „recentrement de la religion sur l’individu“.<sup>49</sup> Der Islam löst sich also im Prozess der Migration aus seiner engen Einbindung in die sozialkulturellen Rahmen der Herkunftsländer und wird zu einer individuellen Werte begründenden und Sinn stiftenden Instanz.<sup>50</sup>

Dieser Prozess begann in der ersten Generation. Für die nachfolgenden Generationen war die Ausgangslage eine andere: Sie trafen auf ein bereits – wenn-

---

<sup>46</sup> Vgl. *Halbwachs, M.*, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a. M. 1985; *ders.*, Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1985. Zum Zusammenbruch der sozialmoralischen Rahmen der Religion in der Migration vgl. *Schiffauer*, Religion.

<sup>47</sup> *Roy, O.*, L’islam mondialisé, Paris 2002, 80f; *ders.*, Naissance d’un islam européen, in: *Esprit* 239 (1998) 10–35, 26; *Schiffauer*, Migranten, 366; *ders.*, Religion, 511ff; *ders.*, Bauern, 63.

<sup>48</sup> *Schiffauer*, Religion, 503.

<sup>49</sup> *Roy*, Naissance, 24.

<sup>50</sup> Vgl. *Schiffauer*, Religion, 504.

gleich fragmentarisch und unübersichtlich – (re-)strukturiertes religiöses Feld, das zudem von den sozialkulturellen Erwartungen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft und ihren politisch-rechtlichen Institutionen gerahmt war. Als „signifikante Andere“, wie Werner Schiffauer sie nennt,<sup>51</sup> sind die nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaften von großer Bedeutung für die Selbstthematizierung muslimischer Migranten, deren religionskulturelle Anerkennungskämpfe stets zwischen zwei Polen oszillieren: dem Wunsch nach Anerkennung als rechtlich Gleiche und als religionskulturell Andere. Die Anerkennungskämpfe muslimischer Migrantinnen und Migranten werden also im Spannungsfeld von Gleichheit und Differenz ausgetragen. Dies soll im Folgenden in loser Anlehnung an Pierre Bourdieus Konzept des ‚symbolischen Kapitals‘ erläutert werden.<sup>52</sup>

Immigrierte Religionen wie der Islam verfügen, so ließe sich mit Bourdieu sagen, in Deutschland und Frankreich zunächst über kein oder nur über geringes ‚symbolisches Kapital‘. Sie müssen dieses, d. h. die gesellschaftliche Anerkennung ihres Weltbildes, ihrer Werte und ihrer Lebensführung, zunächst ‚erwirtschaften‘. Nicht selten rücken sie dabei gerade die von der Mehrheitsgesellschaft stigmatisierten religionskulturellen Merkmale, etwa die Kopfbedeckung muslimischer Frauen, ins Zentrum. Von Seiten der Mehrheitsgesellschaft wird dies in der Regel als gezielte Provokation interpretiert. Doch lässt es sich auch als Kampf um die Transformation ‚importierter‘ (und daher in der religionskulturellen Ökonomie der Aufnahmegesellschaft zunächst ungültiger) religiöser ‚Währungen‘ in gültige religionskulturelle ‚Zahlungsmittel‘ beschreiben.<sup>53</sup>

Nun kommt es allerdings zu dieser Art öffentlicher Anerkennungskämpfe erst seit den achtziger und insbesondere seit den neunziger Jahren, beim Übergang also von der ersten Generation muslimischer Immigranten zur zweiten und dritten Generation. Dies deutet auf einen Wandel in der Logik religiöser Anerkennungskämpfe hin: Für die erste Generation waren die Ankunfts-gesellschaften noch, wie Werner Schiffauer es formuliert, ‚entsymbolisierte‘ Räume.<sup>54</sup> Entsprechend richteten sich ihre symbolischen Anerkennungskämpfe nicht auf die deutsche und französische Gesellschaft, sondern auf ihre jeweiligen Herkunftsgesellschaften. Anders stellt sich die Lage aber für die nachfolgenden Generationen dar. Sie

<sup>51</sup> Vgl. *ders.*, *Migration*, 55f.

<sup>52</sup> Vgl. etwa *Bourdieu, P.*, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000; *ders.*, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1998; *ders.*, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1993, 97–121, 205–221.

<sup>53</sup> Vgl. stellvertretend für die ausufernde Literatur zum Thema: *Amir-Moazami, S.*, *Politisierter Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld 2007.

<sup>54</sup> *Schiffauer, W.*, *Migration und kulturelle Differenz*, Berlin 2003, 17; *ders.*, *Auf der Suche nach Anerkennung im Spagat zwischen zwei Kulturen*, in: *Der Bürger im Staat (Themenheft Islam in Deutschland)* 4 (2001) 226–232.

haben „ein doppeltes Anerkennungsproblem zu lösen“:<sup>55</sup> Annäherungsversuche an die nicht-muslimische Umwelt, in der sie aufgewachsen sind, werden von den Eltern nicht selten misstrauisch beobachtet. Eine Auflehnung gegen die Eltern bleibt vielfach aus, weil die Kinder und Jugendlichen ‚mit Migrationshintergrund‘ in den jeweiligen Mehrheitsgesellschaften als die unwiderruflich ‚Anderen‘ gesehen werden (obwohl diese zugleich die Erwartung kultureller Annäherung an sie richten) und sich zudem oft mit einer ablehnenden Haltung gegenüber der Herkunftskultur und -religion ihrer Eltern konfrontiert sehen. Sie befinden sich also in der Lage des *marginal man*: Sie werden von beiden Seiten als ‚Andere‘ gesehen und können zu keiner der beiden Seiten ‚Gleiche‘ sein. Hierauf antworten sie nicht selten mit einer bewussten Selbstinszenierung ihres ‚Andersseins‘ nach beiden Seiten. Das Mittel hierzu ist eine (im Vergleich zu den Eltern) religiöse Radikalisierung, die ihnen erlaubt, sich aus ihrer Defensivlage zu befreien und – in beide Richtungen – sowohl Opposition als auch Identifikation zu signalisieren: Dem oft unreflektiert-traditionellen Islam der Eltern stellen sie in einer Art Rebellion im Schutze des ‚Über-Ich‘ den ‚wahren‘ Islam gegenüber. Im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft demonstrieren sie durch die kognitive Wiederaneignung der Religionskultur ihrer Eltern sowie durch eine konsequente islamische Lebensführung selbstbewusst Differenz. Ihr Recht auf Differenz aber artikulieren sie im Namen der beiden dem säkular-demokratischen Rechtsstaat zugrunde liegenden Leitideen (Religions-)Freiheit und Gleichheit.<sup>56</sup> So verbirgt sich auch im Kampf um die Freiheit zu religionskultureller Differenz ein Kampf um Gleichheit, um Anerkennung als rechtlich Gleiche.

Ein Blick auf den Prozess der Etablierung islamischer Institutionen zeigt, dass der Umgang mit Freiheit und Gleichheit als den fundamentalen Leitprinzipien der Moderne in Deutschland und Frankreich von verschiedenen Logiken gesteuert wird.

Der Aufbau institutioneller Strukturen<sup>57</sup> wurde von der breiten Öffentlichkeit lange kaum zur Kenntnis genommen, zumal er keinem ‚Masterplan‘ folgte, sondern

---

<sup>55</sup> Ders., Migration, 20.

<sup>56</sup> Vgl. ders., Alles ist eines. Demokratische Kultur und extremistischer Islam, in: Kursbuch 149 (2002) 107–120; Roy, O., Vers un islam européen, Paris 1999.

<sup>57</sup> Als Überblick vgl. Lemmen, T., Islamische Vereine und Verbände in Deutschland, Bonn 2002; ders., Muslime, 52–128; Feindt-Riggers, N. / Steinbach, U., Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandaufnahme und Analyse, Hamburg 1997; Şen / Aydın, Islam, 49–84; Jonker, G., Eine Wellenlänge zu Gott. Der ‚Verband der Islamischen Kulturzentren‘ in Europa, Bielefeld 2002; Kepel, G., Les banlieues; J. Cesari, Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées, Paris 1994; Frégozi, F., France: le culte musulman et la République, la régulation publique de l’islam dans un cadre laïque, in: Leveau et al. (Hg.), L’Islam, 63–80; de Gallembert, C., France et Allemagne: l’islam à l’épreuve de la dérégulation étatique du religieux, in: Leveau et al. (Hg.), L’Islam, 81–97; Diop, M., Le mouvement associatif islamique en France, in: Croire aujourd’hui 98 (2000) 23–26; Leveau, R., France: changement et continuité de l’islam, in: Leveau et al. (Hg.), L’Islam, 51–62.

mehr von unten nach oben als von oben nach unten verlief.<sup>58</sup> Diese Unübersichtlichkeit kennzeichnet vor allem die Anfänge des Institutionalisierungsprozesses, blieb aber auch für die Konsolidierungsphase charakteristisch. Denn es waren überwiegend lokale, teils wenig beständige Initiativen, die Gebetsräume anmieteten oder kauften, Moscheevereine und eine Vielzahl anderer islamischer Organisationen gründeten, Aktivitäten in der Kinder-, Jugend- und Frauenarbeit, im Wohlfahrtssektor, in der Altenpflege, im medialen Bereich usf. entfalteten. Viele dieser Initiativen bewahrten zunächst informellen Charakter und gaben sich erst im Laufe der Zeit rechtsförmige Gestalt.

In Frankreich haben sie mehrheitlich den mit dem Vereinsgesetz von 1901 geschaffenen Status einfacher *associations* („Vereine“). Einige haben die (mit gewissen steuerlichen Vorteilen verbundene) Rechtsform von *associations culturelles* („Kultvereine“) erworben, einen Religionsgemeinschaften vorbehaltenen Vereinsstatus, der 1905 mit dem Gesetz zur Trennung von Kirchen und Staat geschaffen wurde, seinerzeit vor allem mit dem Ziel, die katholische Kirche durch den Zwang zu transparenten Organisationsstrukturen von innen her zu demokratisieren. Die katholische Kirche widersetzte sich jedoch erfolgreich,<sup>59</sup> so dass sich schließlich v. a. die Protestanten in „Kultvereinen“ organisierten. *Associations culturelles* unterliegen den allgemeinen Vorgaben des Vereinsgesetzes von 1901, dürfen sich aber ausschließlich der Organisation und öffentlichen Durchführung von „Kulthandlungen“ widmen. Nicht wenige islamische *associations culturelles* haben daher, ebenso wie die protestantischen, zusätzlich so genannte *associations culturelles* („Kulturvereine“) gegründet, die ebenfalls Vereinigungen nach dem Vereinsgesetz von 1901 sind, jedoch ausdrücklich *kulturelle* Ziele verfolgen, wofür sie auch öffentliche Subventionen erhalten können. Ob zu diesen kulturellen Aktivitäten auch die Errichtung bzw. Unterhaltung von Gebäuden, und zwar auch von religiös bestimmten Gebäuden wie Kirchen, Synagogen und eben auch Moscheen, gehören kann, ist ein vehement umstrittener Punkt im französischen Religionsrecht.

---

<sup>58</sup> Eine v. a. für die deutsche Situation wichtige Ausnahme von dieser Regel bildet die organisatorisch bei den türkischen Konsulaten angesiedelte DİTİB, die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion“ (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*), ein für die Betreuung der im Ausland lebenden türkischen Staatsbürger zuständiger Ableger des DİB, des „Staatlichen Amtes für Religionsangelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) in der Türkei. Die DİTİB agiert ihrem Selbstverständnis nach als offizielle Repräsentanz der türkischen Muslime. Vgl. Seufert, G., Die „Türkisch-Islamische Union“ (DİTİB) der türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation, in: ders. / Waardenburg, J. (Hg.), *Turkish Islam and Europe: Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim discourse & Turkish Muslim life in the diaspora*, Stuttgart 1999, 261–293.

<sup>59</sup> Es gelang ihr, 1923 in einem Konkordat eine alternative Vereinigungsform auszuhandeln (*association diocésaine*), die es ihr erlaubte, ihre Organisationsstrukturen beizubehalten.

Auch in Deutschland wählen islamische Organisationen, wenn sie aus dem informellen Sektor des religiösen Feldes heraustreten, meistens die privatrechtliche Form des Vereins.<sup>60</sup> Die deutsche Rechtslage unterscheidet sich jedoch von der französischen u. a. insofern, als das deutsche Verfassungsrecht nach Art. 137 Abs. 5 WRV, der durch Art. 140 GG ins Grundgesetz inkorporiert ist, auch einen öffentlich-rechtlichen Status für Religionsgemeinschaften kennt,<sup>61</sup> den aber islamische Organisationen bislang nicht erlangt haben.<sup>62</sup>

Während die Bildung lokaler Gebets- und Moscheevereine sowie kultureller und sozial-karitativer islamischer Vereine in Frankreich und Deutschland v. a. seit Ende der siebziger Jahre zügig voranschritt, kamen höherstufige Organisationsbestrebungen, d. h. die Bildung von Dachverbänden und vor allem von übergreifenden Spitzenvertretungen, zunächst nur zögerlich in Gang. Erste Initiativen dieser Art sind zwar seit den 1980er Jahren zu beobachten, nehmen aber erst in jüngerer Zeit konkretere Gestalt an – nicht ohne Bedenken auf muslimischer Seite und nicht ohne Hindernisse staatlicher- und behördlicherseits. Analog zum Institutionalisierungsprozess auf lokaler Ebene orientierte sich die Gründung von Dachverbänden in beiden Ländern zunächst weiterhin an ethnisch-nationalen, religiös-theologischen und politischen Differenzen. Spitzenverbände oberhalb dieser Differenzen bildeten sich hingegen in beiden Ländern erst in jüngerer Zeit heraus. Während auf den niederstufigen Organisationsebenen die Ähnlichkeiten zwischen Frankreich und Deutschland überwiegen, weist dieser höherstufige Institutionalisierungsprozess bemerkenswerte Unterschiede auf, die im Zusammen-

---

<sup>60</sup> Das „Gesetz zur Regelung des öffentlichen Vereinsrechts“ von 1964 dient der Ausgestaltung der grundrechtlich garantierten Vereinigungsfreiheit (Art. 9 GG, Abs. 1). Der Art. 9 GG formuliert jedoch in Abs. 2 einen Vorbehalt, nach dem „Vereinigungen, deren Zwecke oder Tätigkeit den Strafgesetzen zuwiderlaufen oder die sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder gegen den Gedanken der Völkerverständigung richten“, verboten sind. Von diesem Vorbehalt waren nach § 2 Abs. 2 Nr. 3 des Vereinsgesetzes wegen des besonderen Ranges der Religionsfreiheit im Grundgesetz als Vereine organisierte Religionsgemeinschaften ausgenommen. Dieses so genannte ‚Religionsprivileg‘ wurde am 19.9.2001 von der Bundesregierung gestrichen – allerdings nicht als überstürzte Reaktion auf ‚9/11‘. Die Streichung des ‚Religionsprivilegs‘ war vielmehr bereits 1998 empfohlen worden (vgl. *Endbericht der Enquête-Kommission ‚Sogenannte Sekten und Psychogruppen‘* des Deutschen Bundestages, Drucksache 13/10950, 9.6.1998, 132f). Die erste von der Streichung des ‚Religionsprivilegs‘ betroffene islamische Organisation war im Dezember 2001 der „Kalifatstaat“ (vgl. *Schiffauer, Gottesmänner*).

<sup>61</sup> Art. 137 Abs. 5 WRV regelt: „Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten [...]“

<sup>62</sup> Vgl. dazu etwa *Klinkhammer, G.*, Auf dem Weg zur Körperschaft des öffentlichen Rechts? Die Integration des Islam in Deutschland im Spannungsfeld von säkularer politischer Ordnung, Religionsfreiheit und christlicher Kultur, in: *dies. / Frick, T.* (Hg.), *Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration in demokratischen Gesellschaften*, Marburg, 181–202.

hang mit den spezifischen religionshistorischen und vor allem rechtlichen Konstellationen in den beiden Vergleichsländern stehen.

In Frankreich sind bereits seit Ende der 1980er Jahre von staatlicher Seite direkte Maßnahmen ergriffen worden, um die Bildung einer nationalen Repräsentationsinstanz der Muslime zu fördern und so den unübersichtlichen Institutionalisierungsprozess des Islam staatlicherseits zu kanalisieren. Mit diesem Ziel hatte 1988 der damalige Innenminister Pierre Joxe eine Kommission aus Vertretern des Staates und der Muslime einberufen, den so genannten *Conseil de réflexion sur l'islam en France* (CORIF). Die Initiative wurde von den nachfolgenden Innenministern fortgeführt. Doch konnten die konkurrierenden Interessen und Widerstände von Seiten verschiedener islamischer Organisationen, an deren Spitze sich die von den politischen Eliten favorisierte, eher liberal-laizitär orientierte *Mosquée de Paris* und die der Muslimbruderschaft nahe stehende *Union des Organisations Islamiques en France* (UOIF) setzten, erst 15 Jahre später und nach zähen Verhandlungen zu einem überdies instabilen Ausgleich gebracht werden: Im Mai 2003 wurde der *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) mit seinen 25 regionalen Gliederungen, den *Conseils Régionaux du Culte Musulman* (CRCM), gegründet. Sein Aufgabenbereich reicht vom Moscheebau über die Ausbildung von Imamen und die Entsendung von Krankenhaus-, Gefängnis- und Schulseelsorgern, die Überwachung von Schächtungen und die Organisation religiöser Feste bis hin zur Verwaltung islamischer Friedhofsdistrikte. Die Auseinandersetzungen, die den Entstehungsprozess des Rates begleiteten, endeten jedoch mit seiner Gründung nicht. So wird im islamischen Feld selbst sein Repräsentativitätsstatus immer wieder in Frage gestellt.<sup>63</sup> Zugleich erfüllt der Rat auch nicht alle Erwartungen, die von staatlich-politischer Seite in ihn gesetzt wurden, so dass inzwischen quer durch die politischen Lager erwogen wird, diesem für den ‚culte musulman‘ zuständigen Rat ein weiteres Organ zur Seite zu stellen, einen, so die vorgeschlagene Bezeichnung, *Conseil Représentatif des Institutions Musulmanes* (CRIM), der als Ansprechpartner für alle nicht unmittelbar religiösen Angelegenheiten zu dienen sowie die durch den CFCM nicht repräsentierten laizitär orientierten ‚Kulturmuslime‘ zu vertreten hätte.<sup>64</sup>

Das Vorgehen des französischen Innenministeriums schreibt sich in die *longue durée* staatlicher Religionspolitik in Frankreich ein. Zum einen fallen die

---

<sup>63</sup> Zum Entstehungsprozess vgl. die Sondernummer von *French Politics, Culture & Society* 23, 1 (2005) (Special Issue: Le Conseil français du culte musulman).

<sup>64</sup> Vgl. etwa Smolar, P. / Ternisien, X., Le ministre de l'intérieur souhaite faire émerger une instance représentative d'un 'islam laïque', in: *Le Monde*, 7.12.2004; Hollande, F., Défendre la paix, in: *Revue de l'Institut de recherches internationales et stratégiques* 58 (2005) 25–30, 28.

Parallelen zur (doppelten) Organisationsweise des französischen Judentums ins Auge: Per Dekret hatte Napoleon im Dezember 1808 das jüdische Zentralkonsistorium, den *Consistoire de Paris*, ins Leben gerufen, der seither für sämtliche Angelegenheiten zuständig ist, die den jüdischen Kultus betreffen. Die Gründung des *Consistoire* ist Teil des 1801 eingeführten napoleonischen Systems der ‚cultes reconnues‘, der staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften (zu denen neben der jüdischen Gemeinschaft die katholische Kirche sowie die reformierten und lutherischen Kirchen gehörten). Heute steht dem *Consistoire* als der religiösen Repräsentanz der 1943 klandestin gegründete *Conseil Représentatif des Institutions Juives de France* (kurz: CRIF) als politische Repräsentanz zur Seite. Das jüdische Zentralkonsistorium hatte bereits bei der Gründung des für religiöse Angelegenheiten zuständigen *Conseil Français du Culte Musulman* Modell gestanden; die jüngeren Vorschläge zur Gründung eines für allgemeine politisch-gesellschaftliche Fragen zuständigen *Conseil Représentatif des Institutions Musulmanes* orientieren sich bis hin zur abkürzenden Bezeichnung CRIM am Modell des CRIF.

Mindestens ebenso wichtig wie diese Anleihen bei dem religionsrechtlichen und -politischen napoleonischen System der ‚cultes reconnues‘, das durch die laizitäre Neuordnung 1905 außer Kraft gesetzt wurde, ist die Orientierung an einem anderen historisch erprobten Handlungsmuster: dem Umgang mit der katholischen Kirche im Rahmen laizitärer Religionspolitik seit der Dritten Republik. In der Tat scheint der Islam in dem Maße, in dem die katholische Kirche als feindliches Gegenüber von Demokratie und *laïcité* ausdiente – ein Umbruch, der sich bereits in der Zwischenkriegszeit ankündigte, aber erst in der Nachkriegszeit durchsetzte und nur zögerlich ins öffentliche Bewusstsein trat<sup>65</sup> – an die vakante Stelle des Hauptwidersachers laizitär-republikanischer Ideale getreten zu sein. Entsprechend wurden nun Handlungsmuster aus der Konfliktgeschichte mit der katholischen Kirche aktiviert. Von der katholischen Kirche aber hatte sich die Dritte Republik nicht nur zu trennen versucht, vielmehr hatte sie versucht, Einfluss auf ihre innere Organisationsgestalt zu nehmen, für die das Gesetz von 1905 konkrete Vorgaben machte. Die Rolle, die das Innenministerium bei der Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* spielte, scheint einer vergleichbaren Logik zu folgen.

---

<sup>65</sup> Von zentraler Bedeutung für den Aussöhnungsprozess war die päpstliche Verurteilung der antisemitisch-monarchistischen und militant katholischen *Action française* 1926; vgl. Fouilloux, E., *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*, Paris 1998, 67–84; außerdem Talin, K., *Les évêques français et la laïcité: entre attestation et contestation*, in: Baudouin / Portier (Hg.), *La laïcité*, 189–204.

Auch in Deutschland orientieren sich die Bestrebungen zur Bildung einer bundesweiten islamischen Repräsentationsinstanz an historischen Erfahrungen. Hier steht das Modell der als ‚Körperschaften öffentlichen Rechts‘ anerkannten christlichen Kirchen im Vordergrund, das aus der Weimarer Reichsverfassung 1949 ins Grundgesetz übernommen wurde. Es ist jedoch ein im deutsch-französischen Vergleich hervortretendes Merkmal der religionsrechtlichen Kultur in Deutschland, das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gegenüber den Eingriffsmöglichkeiten seitens des Staates zu akzentuieren. So gehen die Einigungsbemühungen der Muslime in Deutschland anders als in Frankreich primär von muslimischer Seite aus.<sup>66</sup>

Bereits in den 80er Jahren bildeten sich mit dem „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland“ und dem „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ (ZMD) zwei Spitzenverbände,<sup>67</sup> d. h.: es gibt hierzulande auf der Spitzenebene bislang eine Doppelstruktur.<sup>68</sup> Die Tendenz zur Zusammenarbeit ist jedoch unverkennbar. Schubkraft erhält sie durch die Dringlichkeit, in konkreten Sachfragen gemeinsame Regelungen zu finden. So haben der Islamrat und der Zentralrat 1999 bzw. 2002 gemeinsame Kommissionen etwa für den islamischen Religionsunterricht (KIRU) und für die islamische Schlachtung (KIS) gebildet. Die hohe Bedeutung, die Sachzwänge für den Prozess der institutionellen Zusammenarbeit und möglicherweise Einigung haben, mag ein Blick auf den Rechtsstreit um die vom Islam- und Zentralrat gemeinsam geforderte Einführung islamischen Religions-

---

<sup>66</sup> Die vom Innenminister Wolfgang Schäuble im September 2006 ins Leben gerufene „Deutsche Islam Konferenz“ (DIK) scheint mit dieser Haltung zu brechen; allerdings versteht sich die DIK primär als Dialoginstanz, hat also offiziell einen anderen Auftrag als ihn der CORIF in Frankreich hatte (s. o.). Teilnehmer der DIK sind zu gleichen Teilen Vertreter des Staates und Vertreter der Musliminnen und Muslime in Deutschland. Die religiös organisierten Muslime werden repräsentiert durch Vertreter der DITB, des Zentral- und des Islamrats, des VIKZ sowie der „Alevitischen Gemeinde Deutschlands“ (vgl. Anm. 57 und 58); um auch die religiös nicht organisierten Muslime sowie die säkular orientierten ‚Kulturmuslime‘ in der DIK repräsentieren, wurden zudem Persönlichkeiten mit islamischem ‚Hintergrund‘ aus Gesellschaft, Wissenschaft und Kultur eingebunden.

<sup>67</sup> Der Islamrat wurde 1986 ins Leben gerufen und wird heute von der „Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş“ (IGMG) dominiert. Der Zentralrat wurde zwar erst 1994 gegründet, geht aber auf den bereits 1989 gegründeten „Islamischen Arbeitskreis in Deutschland“ zurück. Bis zum Jahr 2000 war der „Verband der Islamischen Kulturzentren“ (VIKZ), eine in ihren Ursprüngen mystisch ausgerichtete Bewegung, im Zentralrat die stärkste Kraft; ihr Austritt im Februar 2000, der im Kontext eines Führungswechsels innerhalb des VIKZ steht, hat die Gewichte im Zentralrat verschoben und diesen gegenüber dem Islamrat geschwächt.

<sup>68</sup> Aufgrund der föderalen politischen Gliederung haben sich in Deutschland, ebenfalls im Unterschied zu Frankreich, neben landesweiten islamischen Spitzenverbänden auch mehrere Spitzenverbände mit föderalem Vertretungsanspruch gebildet, darunter die „Schura. Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg“, die „Schura Niedersachsen“ oder die „Islamische Föderation Bremen“.

unterrichts nach Art. 7 Abs. 3 GG<sup>69</sup> in Nordrhein-Westfalen zeigen. Das nordrhein-westfälische Oberverwaltungsgericht in Münster hatte im Dezember 2003 eine entsprechende Klage mit der Begründung abgewiesen, bei den Klägern, dem Islam- und Zentralrat, handle es sich nicht um Religionsgemeinschaften, da sie keine Vereinigungen von natürlichen Personen und überdies nicht mit der umfassenden Pflege religiöser Angelegenheiten befasst seien.<sup>70</sup> Diese Auffassung wurde jedoch im Februar 2005 vom Bundesverwaltungsgericht zurückgewiesen. Nach Meinung der Bundesverwaltungsrichter muss eine Vereinigung, um als Religionsgemeinschaft angesehen werden zu können, zwar tatsächlich, da das religiöse Bekenntnis als eine zutiefst persönliche Angelegenheit angesehen wird, auf natürliche Personen zurückzuführen sein sowie auf allen Gliederungsebenen genuin religiöse Aufgaben wahrnehmen. Doch kommen sie zu dem Schluss, dass diese Voraussetzungen grundsätzlich auch bei mehrstufigen Organisationen wie den klagenden islamischen Spitzenverbänden erfüllt sein können.<sup>71</sup> In diesem Urteil kündigt sich eine neue Rechtsprechung an, die für den weiteren Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland folgenreich sein könnte. Denn hier wird eines der bisherigen Hauptargumente gegen die Anerkennung islamischer Spitzen- und Dachverbände als ‚Körperschaften öffentlichen Rechts‘, die vermeintlich fehlende Eigenschaft als Religionsgemeinschaft, höchststrichterlich entkräftet.<sup>72</sup> Das Bundesverwaltungsgericht kommt damit den Musliminnen und Muslimen in einem wichtigen Aspekt ihres religiös-theologischen Selbstverständnisses, ihrer vom kirchlichen Organisationsmodell abweichenden organisatorischen Verfasstheit, einen großen Schritt entgegen.

Der Islam- und Zentralrat haben das Signal aufgenommen und gemeinsam mit anderen islamischen Dach- und Spitzenorganisationen umgehend ihre Bemühungen verstärkt, konkurrierende Interessen zum Ausgleich zu bringen, um die in

---

<sup>69</sup> Art. 7 Abs. 3 GG regelt: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. [...]“ Islamischer Religionsunterricht auf dieser grundrechtlichen Basis wird bisher nicht erteilt; allerdings sind verschiedene andere Modelle ‚islamischer Unterweisung‘ (rechtlich und didaktisch höchst unterschiedlich ausgestaltet) in allen ‚alten‘ Bundesländern mit Ausnahme des Saarlands eingeführt worden oder werden derzeit erprobt; vgl. *Anger, T.*, Islam in der Schule. Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen, Berlin 2003, 299–350, 350–398; *Bock, W.* (Hg.), Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe, Tübingen 2006.

<sup>70</sup> Vgl. OVG Münster 19 A 997/02 vom 2. Dezember 2003.

<sup>71</sup> Vgl. BVerwG 6 C 2.04 vom 23. Februar 2005.

<sup>72</sup> Wobei erwähnt sei, dass nach verbreiteter Rechtsauffassung eine Religionsgemeinschaft, um Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG erteilen zu können, nicht zwingend Körperschaftsrechte haben muss; vgl. *Anger, Islam*, 370–372.

rechtlicher Hinsicht hinderliche multiple Organisationsstruktur zu überwinden und eine einheitliche islamische Repräsentationsinstanz mit föderalen Gliederungen ins Leben zu rufen.<sup>73</sup> Im März 2007 konnten sie erste konkrete Ergebnisse präsentieren: Gemeinsam mit Vertretern des „Verbandes der Islamischen Kulturzentren“ (VIKZ)<sup>74</sup> und der „Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion“ (DİTİB)<sup>75</sup> haben Vertreter des Islam- und des Zentralrats in Köln das Gründungsdokument des „Koordinierungsrates der Muslime“ (KRM) unterzeichnet. Obwohl der Repräsentativitätsstatus des Rates für die in Deutschland lebenden religiösen Muslime höchst umstritten ist, dürfte der Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland damit einen „Quantensprung“ gemacht haben.<sup>76</sup>

Der deutsch-französisch vergleichende Blick auf den Prozess der Etablierung islamischer Institutionen zeigt, dass Freiheit und Gleichheit als die beiden fundamentalen Leitprinzipien der Moderne in den religionskulturellen Anerkennungskämpfen von Migranten in Deutschland und Frankreich unterschiedlich akzentuiert werden. So ist in Frankreich, obwohl der französische Staat als laizitärer keinen öffentlichen Rechtsstatus für Religionsgemeinschaften vorsieht, unter staatlich-politischem Druck eine einheitliche Repräsentationsinstanz der Muslime geschaffen und als offizieller Ansprechpartner des Staates anerkannt worden: Das laizitär-republikanische, von Gleichheitspathos getragene Integrationsmodell sucht die Muslime zu ‚Gleichen‘ unter ‚Gleichen‘ zu machen und die Artikulation von Differenz zu unterbinden. In Deutschland hingegen, dessen Religionsrecht einen öffentlichen Rechtsstatus für Religionsgemeinschaften kennt, verhält es sich, vereinfacht gesprochen, umgekehrt: Hier begegnete man den Bestrebungen islamischer Organisationen, Körperschaftsrechte zu erhalten, lange vorwiegend mit Skepsis und Misstrauen: In einer Gesellschaft, die das Selbstbild einer kulturchristlichen ‚Wertegemeinschaft‘ pflegt, werden Muslime auf ihr ‚Anderssein‘ festgelegt, was ihre öffentliche Wahrnehmung und rechtlich-politische Anerkennung als ‚Gleiche‘ erschwert.<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Vgl. die gemeinsame Erklärung ‚Neue Strukturen für den Islam in Deutschland‘ vom 28. Februar 2005: <http://www.islamrat.de/presse/p2005/strukturen.htm>, die außer vom Islam- und Zentralrat vom „Verband der Islamischen Kulturzentren“ (VIKZ), der „Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen“ (IRH), der „Schura“ Hamburg und Niedersachsen sowie der „Islamischen Glaubensgemeinschaft Baden-Württemberg“ unterzeichnet wurde.

<sup>74</sup> Zum VIKZ vgl. *Jonker*, Wellenlänge.

<sup>75</sup> Vgl. Anm. 58.

<sup>76</sup> So *Farin, T. / Parth, Chr.*, Einer für alle, in: *Die Zeit*, 12.4.2007. Dass die Gründung des KRM nur ein halbes Jahr nach Einberufung der DIK (vgl. Anm. 66) erfolgte, dürfte kaum Zufall sein; man könnte hierin den Versuch der Muslime erkennen, ihren Einigungsprozess auch weiter in Eigenverantwortung voranzutreiben und nicht unter allzu starken politischen Druck zu geraten, wie er von Seiten der DIK zu erwarten ist.

<sup>77</sup> Vgl. zu dieser Problematik auch: *Tietze, N.*, Islamische Identitäten, Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2001.

Der kurze Abriss des Institutionalisierungsprozesses zeigt aber auch, dass die Entwicklungen in Frankreich und Deutschland im Ergebnis – der Tendenz zur Bildung zentraler landesweiter islamischer Repräsentanzen mit regionalen bzw. föderalen Unterinstanzen – gewissermaßen aufeinander zulaufen. Diese Konvergenzen werden jedoch von divergenten religionskulturellen und -rechtlichen Entwicklungslogiken gesteuert: Für die französische Entwicklung ist der hohe politische Druck und direkte Einfluss seitens des laizitär verfassten zentralistischen Staates kennzeichnend. In Deutschland hingegen agiert der dezentral organisierte Staat, trotz oder gerade wegen des auf Kooperation angelegten Systems ‚hinkender‘ Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, zurückhaltender. Einfluss wird hier nicht direkt ausgeübt, sondern durch die Schaffung gemeinsamer Handlungsfelder, wie sie etwa mit der grundrechtlichen Garantie von Religionsunterricht in öffentlichen Schulen nach den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften gegeben sind. Den konvergierenden Entwicklungen in Frankreich und Deutschland liegen demnach divergierende Dynamiken zugrunde.

### *Schluss*

Religionen im Prozess ihrer Migration – dies kann das Fallbeispiel des Islam in Frankreich und Deutschland zeigen – wandeln nicht nur sich selbst, sondern stoßen auch religionskulturelle und -rechtliche Wandlungsprozesse in den Aufnahmegesellschaften und Verschiebungen in deren Selbstbild an. Zu diesen Verschiebungen könnte auch ein Wandel des angesprochenen säkularen Selbstbewusstseins der westeuropäischen Gesellschaften gehören, d. h. eine selbstkritische Infragestellung der Vorstellung, dass der Prozess säkularer gesellschaftlicher Modernisierung zwingend mit einem Niedergang religiöser Bindungen einhergeht. Von einem solchen Bewusstseinswandel könnte auch eine Neujustierung des Verhältnisses zum christlichen Erbe Europas ausgehen. So finden derzeit nicht nur in Deutschland, wo die Berufung auf kulturell-christliche Wurzeln der Verfassungsordnung stets eine wichtige Identitätsressource war, sondern auch im laizitären Frankreich jene Stimmen zunehmend öffentliche Resonanz, die Europa als ein dezidiert christliches bzw. jüdisch-christliches Projekt betrachten. Ob dies mittel- oder langfristig zu einer Abkehr vom säkularen Grundtenor des gesellschaftlichen Selbstverständnisses führt, bleibt abzuwarten; ausgeschlossen scheint es nicht. Denkbar ist freilich auch die umgekehrte Entwicklung: die Verfestigung und Vertiefung säkular-laizitärer Selbstbilder, d. h. die Stärkung des Abwehrgestus gegenüber religiösen Ansprüchen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.