

## Religion – Identitätsressource von Migranten? Eine religionssoziologische Studie\*

### Einleitung

Das Thema Migration hat in ganz Europa Hochkonjunktur. Nicht nur in den Kultur- und Sozialwissenschaften, auch in der nicht-wissenschaftlichen Aufmerksamkeitsskala behauptet es anhaltend einen Spitzenplatz. Das war nicht immer so. Die aktuelle Hochkonjunktur lässt sich als Reflex eines öffentlichen Bewusstseinswandels begreifen, der in den späten 1970er und frühen 1980er Jahren einsetzte, sich dann zunächst zögerlich, nach Ende des ‚Kalten Krieges‘ jedoch zügig durchsetzte. Denn nunmehr begann man in Europa, Einwanderung als epochale Herausforderung zu verstehen. Dieser Bewusstseinswandel ist erheblich, hatte sich Europa doch seit der transatlantischen Massenemigration des 19. Jahrhunderts stets als Auswanderungskontinent begriffen. Der Exodus von etwa 50 Millionen Menschen, die zwischen 1840 und 1914 Europa in Richtung ‚Neue Welt‘ verließen,<sup>1</sup> hatte die enormen europäischen Binnenmigrationen, die der transatlantischen Massenauswanderung vorausgegangen waren und sie begleiteten, ebenso wie frühere Einwanderungsbewegungen aus dem ‚kollektiven Gedächtnis‘ der ‚Alten Welt‘ verdrängt. So dürfte es auch mit der *longue durée* dieses auf historischer Erfahrung gründenden Selbstbildes zu tun haben, dass der historische Wandel Europas von einem Aus- und Binnenwanderungs- zu einem Einwanderungskontinent sowie – im Zuge der wachsenden transnationalen Migrationsströme – auch zu einer Durchgangsstation für Migranten erst verzögert wahrgenommen wurde.

Der epochale Wandel hatte bereits Mitte der 1950er Jahre begonnen; in den 1960er Jahren setzte er sich durch: Während des Zweiten Weltkriegs und im ersten Nachkriegsjahrzehnt war es infolge von Flucht, Vertreibung, Deportation, Zwangsarbeit und Kriegsgefangenschaft zunächst erneut zu gewaltigen Bevölke-

---

\* Der vorliegende Text basiert auf zwei Beiträgen, die an anderer Stelle erschienen sind bzw. erscheinen: Astrid Reuter, Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Konzepte, Entwicklungspfade und Vermittlungsformen eines doppelten Pluralismus, Göttingen i.E.; dies., Religionskulturen ‚mit Migrationshintergrund‘. Zum Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland und Frankreich, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion und Gesellschaft im Europa des 20. Jahrhunderts, Köln, 375–399.

<sup>1</sup> Vgl. Leslie Page Moch, *Moving Europeans. Migration in Western Europe since 1650*, Bloomington 2003<sup>2</sup>, 147–160; Saskia Sassen, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt a.M. 1996.

rungsverschiebungen innerhalb Europas sowie zu beträchtlichen Auswanderungsbewegungen gekommen.<sup>2</sup> Seither jedoch haben sich jene Länder Europas, die sich wirtschaftlich zügig vom Krieg erholten, rasch in Einwanderungsgesellschaften verwandelt.<sup>3</sup> Dazu beigetragen haben der Anstieg der Arbeitsmigration, postkoloniale Zuwanderung, Fluchtbewegungen von Süd nach Nord, aber auch von Ost nach West sowie die allgemein erhöhte internationale Mobilität und nicht zuletzt die zunehmende illegale Immigration. Ihren Niederschlag findet diese Entwicklung auch in der gegenwärtigen Hochkonjunktur der kultur- und sozialwissenschaftlichen Migrationsforschung in Europa.

Nun ist allerdings das Thema Migration, wie Hartmut Lehmann mit Blick auf den Forschungsstand zu Recht anmerkt, „in den letzten Jahren und Jahrzehnten mit vielerlei Problemen und Fragen in Verbindung gebracht [worden], nicht aber, oder jedenfalls nur höchst selten, mit dem Thema Religion“.<sup>4</sup> Diese Vernachlässigung des Faktors Religion in der Migrationsforschung hängt nicht zuletzt mit dem säkularen Selbstverständnis Europas zusammen. Denn unabhängig von den im einzelnen zum Teil deutlich divergierenden religionsrechtlichen Arrangements, die in den europäischen Staaten vor dem Hintergrund verschiedener religionskultureller und -historischer Konstellationen getroffen wurden, verstehen sich alle (west-)europäischen Gesellschaften als säkulare bzw. als fortschreitend säkularisierende. Damit verknüpft sich neben der Vorstellung religiös-weltanschaulicher Neutralität staatlicher Institutionen die Erwartung, Religion ziehe sich zunehmend aus der öffentlichen in die private Kommunikation zurück.

Vor diesem Hintergrund konnte Religion kaum als zukunftsrelevantes Thema erscheinen. Es überrascht daher nicht, dass sie in der Erforschung der Migrationen des 20. Jahrhunderts, wie in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Gegenwartsforschung überhaupt, lange weitgehend ausgeblendet wurde. Inzwischen jedoch ist Religion als Thema der Zukunft entdeckt worden, auch in der europäischen Migrationsforschung.<sup>5</sup> In Deutschland und Frankreich, den

---

<sup>2</sup> Vgl. Klaus J. Bade, *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2000, 284–300; Johannes-Dieter Steinert, *Migration und Politik. Westdeutschland – Europa – Übersee 1945–1961*, Osnabrück 1995; Patrick Weil, *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Paris 2004<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. Klaus J. Bade, *Europa und die Migration am Ende des 20. Jahrhunderts*. Akademievorlesung gehalten am 4. Juli 2000. Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 2000.

<sup>4</sup> Hartmut Lehmann, *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*. Einführende Bemerkungen, in: ders. (Hg.), *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung*, Göttingen 2005, 7–13, 7.

<sup>5</sup> Vgl. etwa Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle. Rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York/London 1999; Helen Rose Ebaugh/Chafetz, Janet, *Religion across borders: Transnational religious networks*, Walnut Creek 2000; Pnina Werbner, *The*

beiden Ländern, auf die sich der Blick im Folgenden vor allem richten wird, hat zum Bewusstseinswandel nicht zuletzt der Umstand beigetragen, dass die religionskulturellen ‚Spätfolgen‘ der muslimischen Arbeitsmigration der 1950er bis 1970er Jahre gegen Ende des 20. Jahrhunderts allmählich unübersehbar wurden.<sup>6</sup> Damit verknüpft sich ein neuartiges Bedrohungsgefühl. Denn was in der Forschung als *postsäkulare Gesellschaft*,<sup>7</sup> *Rückkehr der Religionen*,<sup>8</sup> *Wiederkehr der Götter*,<sup>9</sup> *Desecularization of the World*<sup>10</sup> oder *Public Religions in the Modern World*<sup>11</sup> bezeichnet wird, nimmt die breitere Öffentlichkeit nicht selten als heraufziehende Gefahr eines nicht nur globalen, sondern immigrationsbedingt auch innereuropäischen *Clash of civilizations*<sup>12</sup> wahr: als Gefahr eines Zusammenpralls von ‚islamischem Orient‘ und ‚christlichem Okzident‘ im christlichen Okzident selbst.

Die Analyse muslimischer Migration nach Deutschland und Frankreich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und ihres religionskulturellen Nachspiels soll im Folgenden als Fallstudie exemplarisch Entwicklungsdynamiken von Religionen im Prozess ihrer Migration nach Europa aufzeigen. Zwei Erklärungswege bieten sich an: Man kann versuchen, die skizzierten Entwicklungen durch die (religiösen) Herkunftskulturen der muslimischen Migranten zu erklären. Man kann den Weg aber auch – wie es im Folgenden geschehen soll – von der anderen Seite beschreiten und also versuchen, die Bedeutung herauszuarbeiten, die den religionskulturellen, soziopolitischen, ökonomischen und nicht zuletzt rechtlichen Rahmen der jeweils aufnehmenden Gesellschaften für den Gestaltwandel von Religionen im Prozess ihrer Migration zukommt.

Zu diesen Rahmenkonstellationen gehören auch die kollektiven Identitätskonstruktionen der Aufnahmegesellschaften sowie die Vorstellungen, die diese sich von den immigrierenden Kulturen bzw. Religionen machen. Dabei sind, wie

---

place which is diaspora: Citizenship, religion and gender in the making of chaotic transnationalism, in: *Journal for Ethnic and Migration Studies* 28, 1, 2002, 119–133.

<sup>6</sup> Zwar wurden staatlicherseits die allgemeinen sozial- und integrationspolitischen Begleiterscheinungen der Arbeitsmigration bereits seit etwa 1962/63 wahrgenommen (vgl. etwa Karen Schönwälder, *Zukunftsblindheit oder Steuerungsversagen? Zur Ausländerpolitik der Bundesregierungen der 1960er und 1970er Jahre*, in: Jochen Oltmer (Hg.), *Migration steuern und verwalten. Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Göttingen 2003, 123–144), doch verkannte man lange deren spezifisch religionskulturelle Implikationen.

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001.

<sup>8</sup> Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*, München 2000.

<sup>9</sup> Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

<sup>10</sup> Peter L. Berger (Hg.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

<sup>11</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

<sup>12</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

die Gegenüberstellung ‚christlicher Okzident‘/‚islamischer Orient‘ zeigt, Selbstbild und Fremdbild nicht selten spiegelbildlich aufeinander bezogen.<sup>13</sup> Nun variieren die kollektiven Identitätskonstruktionen von einer europäischen Gesellschaft zur nächsten zwar im Detail nicht unerheblich, allerdings haben sie – zumindest wenn man Westeuropa im Blick hat – doch etwas Entscheidendes gemeinsam: Alle pflegen ein letztlich säkulares Selbstbild. Selbst in der Vorstellung vom ‚christlichen Abendland‘ wird das säkulare Selbstbild noch bekräftigt, erscheint doch das Christentum hier – ganz im Unterschied zum Islam – als eine Religionskultur, die die Säkularisierung und Demokratisierung der Gesellschaft gleichsam aus sich selbst herausgesetzt und ein konsensfähiges Kulturchristentum destilliert hat. Was die religionskulturellen Identitätskonstruktionen und die Formen der Institutionalisierung der Migranten angeht, so stößt man dennoch, wie der deutsch-französische Vergleich zeigt, auch innerhalb Europas auf signifikante Differenzen, die nicht zuletzt als Antworten auf die spezifische Gestalt, die die Säkularisierung in der jeweiligen Gesellschaft historisch angenommen hat, verstanden werden müssen.<sup>14</sup>

Der Beitrag ist in drei Teile gegliedert: An Überlegungen grundsätzlicher Art zum Thema Migration, Generation und Religion (1.) schließt sich ein sehr knapper historisch-statistischer Überblick über die muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich an (2.). Im dritten Teil sollen die Entwicklungslogiken religiöser Selbstthematisierung von muslimischen Migrantinnen und Migranten sowie die Dynamiken des (Form-)Wandels religiöser Institutionen im Prozess der Migration erhellt werden (3.).

## 1. Migration, Generation und Religion

Migration ist ein mehrgenerationeller Prozess. In den klassischen Arbeiten der amerikanischen Migrationssoziologie der 1920er bis 1950er Jahre wurde die Generationenfolge als von Stufe zu Stufe fortschreitender Assimilationsprozess beschrieben: 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>15</sup> –

<sup>13</sup> Dazu als ‚Klassiker‘ Edward W. Said, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 1981; ferner: James G. Carrier, *Occidentalism: the world turned upside-down*, in: *American Ethnologist* 19, 2, 1992, 195–213; ders. (Hg.), *Occidentalism. Images of the West*, Oxford 1995.

<sup>14</sup> Vgl. auch das Fazit von Jan Rath/Rinus Penninx/Kees Groenendijk/Astrid Meyer, *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 der Befund von Joel S. Fetzer/J. Christopher Soper, *Muslims and the state in Britain, France and Germany*, Cambridge, UK 2004.

<sup>15</sup> Vgl. Robert E. Park, *Human Migration and the Marginal Man*, in: *American Journal of Sociology* 33, 1928, 881–893; Everett Stonequist, *The Problem of the Marginal Man*, in:



eine psychopathologische Zerrissenheit zwischen widersprüchlichen kulturellen Wertsystemen und soziokulturellen Erwartungshorizonten unterstellt. Die dritte Generation schließlich assimiliert sich, so die Theorie, an die Kultur der Aufnahmegesellschaft bzw. privatisiert verbleibende Reste ihrer Orientierung an der Herkunftskultur.

Das Assimilationsmodell erscheint heute nicht zuletzt aufgrund des statisch-essentialistischen Konzepts homogener, klar unterscheidbarer Kulturen, das ihm zugrunde liegt, äußerst fragwürdig. Doch auch zeitgenössisch ist ihm bereits 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 (vgl. unten 3.) und sollen daher kurz erläutert werden. Dabei stütze ich mich vorrangig auf Marcus Lee Hansen (1892–1938) und Will Herberg (1901–1977),<sup>16</sup> die in ihrer kritischen Revision des Assimilationsmodells für die erste und zweite Generation von Immigranten zunächst zu ähnlichen Schlüssen kommen wie die Assimilationstheoretiker: Auch nach ihrer Diagnose bleibt für die erste Generation die Herkunftskultur der mentale Bezugsrahmen, während die zweite Generation unverzöhnt zwischen zwei Welten lebt und diesen Konflikt durch eine Flucht aus der Herkunftskultur der Eltern, durch eine „policy of forgetting“,<sup>17</sup> zu lösen versucht. Was Hansen und Herberg jedoch in der dritten Generation beobachten, steht in markantem Widerspruch zum Assimilationsmodell. Denn 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>18</sup> so Hansens Befund. Herberg zeigt, dass die Religion dabei zentrale Bedeutung erhält: Waren religiöse Traditionen für die erste und zweite Generation von Immigranten allenfalls ein Aspekt ihrer Gruppenkultur, so wird die Religion für die dritte Generation ihm zufolge „the over-all medium in terms of which remaining ethnic concerns are preserved, redefined, and given appropriate expression“.<sup>19</sup> Nun führt allerdings nach Herbergs Diagnosen und Prognosen die Wiederaneignung des religionskulturellen Erbes der ersten Generation durch die dritte Generation nicht zu soziokultureller Gettoisierung. Im Gegenteil: Nach seiner Beobachtung dient gerade die Bindung an die herkömmliche Religionskultur „as a context of self-identification and social location in contemporary American life“, zumindest dann, wenn es sich um eine der drei

---

American Journal of Sociology 41, 1935, 1–12; ders., *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*, New York 1937.

<sup>16</sup> Letzterer ist v.a. durch seine Studie *Protestant – Catholic – Jew. An essay in American religious sociology*, Garden City, NY 1960<sup>7</sup> [zuerst 1955] einer größeren wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt.

<sup>17</sup> Marcus Lee Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, IL 1938, 10.

<sup>18</sup> Ebd., 9.

<sup>19</sup> Herberg, *Protestant* (wie Anm. 16), 34.

großen Religionsgemeinschaften – Protestantismus, Katholizismus oder Judentum – handelt.<sup>20</sup> Herberg führt dies auf die prinzipielle Religionsfreundlichkeit der US-amerikanischen Gesellschaft zurück, die von Immigrantinnen und Immigranten zwar erwarte, ihre Muttersprache und ihre Nationalität aufzugeben, nicht aber ihre Religion.<sup>21</sup>

Betrachtet man die muslimische Migration nach Frankreich und Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Licht dieser migrationssoziologischen Debatten, die in den USA zwischen den 1920er Jahren und der Blüte der Bürgerrechtsbewegung in den 1960er Jahren (in deren Verlauf sich die Akzente von Assimilation auf Affirmation religionskultureller und ethnischer Partikularität verschoben) geführt wurden, so tritt das Profil des religionsgeschichtlichen ‚Sonderwegs‘ Europas deutlich hervor: die Tatsache, dass Europa, anders als die USA, ein säkulares Selbstverständnis pflegt. Der langwierige und schmerzhafteste Prozess der Trennung von Staat und Kirchen wurde in Europa von leidenschaftlichen ideologischen Auseinandersetzungen begleitet, die ihrerseits einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Säkularisierungsprozess in Gang gesetzt haben, der bis heute andauert. Diese historische Erfahrung gibt auch der jüngeren Immigration von Religionen eine eigene Gestalt. So kann angesichts des hohen Stellenwerts von Säkularität in den westeuropäischen Selbstverständigungsdiskursen, anders als Will Herberg es für die USA beschrieben hat, in Europa Religion kaum ein Integrationsfaktor für Migranten sein. An diese richtet sich vielmehr die Erwartung, religiöse Bindungen aufzugeben bzw. ins Private zurückzunehmen. Dagegen wurde, geradezu im 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.<sup>22</sup>

Doch ähnlich wie in den Vereinigten Staaten die Erwartung enttäuscht wurde, Assimilation sei ein gleichsam zwingend fortschreitender, in der dritten

---

<sup>20</sup> Ebd., 36.

<sup>21</sup> „[...] not only was he expected to retain his old religion, as he was not expected to retain his old language or nationality, but such was the shape of America that it was largely in and through his religion that he, or rather his children and grandchildren, found an identifiable place in American life“ (ebd., 27f.).

<sup>22</sup> So hat die Einführung des so genannten ‚Muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts‘ (MEU) Mitte der 1960er Jahre in Deutschland und des *Enseignement des langues et cultures d'origine* (ELCO) seit 1973 in Frankreich einen ambivalenten Charakter, sollte doch damit v.a. die Rückkehroption offen gehalten werden. – Zu den verschiedenen Staatsbürgerschaftskonzepten in Deutschland und Frankreich vgl. Dieter Gosewinkel, Staatsangehörigkeit in Deutschland und Frankreich während des 19. und 20. Jahrhunderts – ein historischer Vergleich, in: Christoph Conrad/Jürgen Kocka (Hg.), Staatsbürgerschaft in Europa. Historische Erfahrungen und aktuelle Debatten, Hamburg 2001, 165–181; Rogers Brubaker, Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge 1992; Patrick Weil, Qu'est-ce qu'un Français? Histoire de la nationalité française depuis la Révolution, Paris 2002.

Generation zum Abschluss kommender Prozess, so wurde auch die Säkularisierungserwartung enttäuscht, mit der westeuropäische Gesellschaften religiöse Immigranten konfrontieren. 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 Säkularisierungserwartung durch die selbstbewusste Wiederaneignung des Islam durch die zweite, vor allem aber durch die dritte Generation muslimischer Migranten. Das eminent hohe Irritationspotential, das diese Religiosität offenkundig birgt, hat weniger mit deren Artikulationsformen zu tun; es hat seine Gründe vielmehr maßgeblich in der Säkularisierungserwartung der französischen und deutschen Mehrheitsgesellschaft: in der überwiegend unthematischen Unterstellung, das Thema Religion werde sich für die hier geborenen und aufgewachsenen Kinder und Kindeskiner der Einwanderer gewissermaßen von allein erledigen.

Der Religiosität der ersten Generation war man demgegenüber noch weitgehend indifferent begegnet. Diese Gleichgültigkeit hat, neben der Tatsache, dass man lange mit der baldigen Rückkehr der vermeintlichen ‚Gastarbeiter‘ in ihre Herkunftsländer rechnete,<sup>23</sup> auch damit zu tun, dass die religiösen Bindungen der ersten Generation eigentlich gar nichts Irritierendes hatten – nicht einmal im Licht der Säkularisierungserwartung. Die Religiosität der ersten Generation fügte sich vielmehr durchaus in die säkularen westeuropäischen Identitätskonstruktionen ein, die einen nicht zu unterschätzenden Teil ihres Potentials aus dem Kontrastbild ‚säkulare Modernität des (jüdisch-christlichen) Abendlandes‘ vs. ‚vormoderner islamischer Orient‘ beziehen. Enge, unlösbar mit den Sozialstrukturen verwobene religiöse Bindungen waren daher geradezu integraler Teil des Bildes, das man sich von den traditionellen islamischen Lebenswelten machte, denen die Migranten aus islamisch geprägten Ländern tatsächlich oder vermeintlich entstammten.<sup>24</sup> Die Religiosität der ersten Generation wurde

---

<sup>23</sup> In Deutschland war man staatlicherseits anfangs bemüht, die Aufenthaltsdauer türkischer Migranten durch eine Befristung der Arbeitserlaubnis auf zwei Jahre zu begrenzen (vgl. Mathilde Jamin, *Die deutsch-türkische Anwerbevereinbarung von 1961 und 1964*, in: dies./Eryılmaz, Aytaç (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: Jan Motte/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.), *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1999, 145–164, 146–150). Auch die Migranten selbst lebten, wie lebensgeschichtliche Forschungen zeigen, in der Absicht baldiger Rückkehr (vgl. Werner Schiffauer, *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland: Eine Ethnographie*, Stuttgart 1991; Hatice Yurtaş, *Pionierinnen der Arbeitsmigration in Deutschland. Lebensgeschichtliche Analysen von Frauen aus Ost-Anatolien*, Hamburg 1996).

<sup>24</sup> Migranten aus der Türkei stammten sehr viel häufiger als angenommen aus städtischen Kontexten (vgl. Karin Hunn, *‚Nächstes Jahr kehren wir zurück ...‘ Die Geschichte der türkischen ‚Gastarbeiter‘ in der Bundesrepublik*, Göttingen 2005, 71); gleichwohl dürfte vielfach der Emigration nach Deutschland eine Binnenmigration vom Land in die Stadt vorausgegangen sein.

entsprechend kaum als beunruhigend empfunden; vielmehr konnte sie sogar zu einer Quelle säkularer Selbstbestätigung werden. Gegenstand migrationssoziologischer und -ethnologischer Forschung wurde sie allenfalls punktuell.

Erst durch das unvermutete religiöse *awakening* der zweiten und dritten Generation wurde die selbstbewusste Säkularisierungserwartung erschüttert. Und diese Erschütterung muss – wissenschaftlich wie gesellschaftlich, in der politischen wie in der Rechtskultur – erst noch verarbeitet werden. Die öffentlichen Debatten und politischen Auseinandersetzungen um den Islam sind zugleich Ausdruck dieser Irritation wie ein Modus ihrer Verarbeitung.

## 2. Der Islam im Migrationsprozess nach Deutschland und Frankreich: Ein 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>25</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>26</sup> Bereits im 19. Jahrhundert gab es im kleineren Maßstab Arbeitsmigration aus dem Maghreb nach Frankreich, die sich im Laufe des Ersten Weltkrieges ausweitete, als durch die Mobilmachung der männlichen Bevölkerung akuter Arbeitskräftemangel auftrat.<sup>27</sup> Außerdem rekrutierte die französische Armee knapp 300000 maghrebinische Soldaten.<sup>28</sup> Ihnen gegenüber sah sich der französische Staat in den zwanziger Jahren zu symbolischen Gesten des Dankes veranlasst. So wurde in Paris in staatlichem Auftrag eine repräsentative Moschee errichtet und 1926 den (überwiegend algerischen) Muslimen übergeben.<sup>29</sup> Auch in der Zwischenkriegszeit ging die Migration aus dem Maghreb nach Frankreich weiter; nach dem Zweiten Weltkrieg aber erreichte sie – durch die nunmehr massenhafte staatliche Anwerbung von Arbeitskräften, aber auch bedingt 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 Arbeitsmigrantinnen und -migranten.<sup>30</sup> Erst durch

<sup>25</sup> Vgl. Franco Caldini, *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*, München 2004<sup>2</sup>; Gudrun Krämer, *Geschichte des Islam*, München 2005; für Frankreich außerdem: Jean-François Clément, *L'Islam en France*, in: Bruno Etienne (Hg.), *L'Islam en France. Islam, Etat et Société*, Paris 1991, 89–98.

<sup>26</sup> Vgl. Alain Gillette/Abdelmalek Sayad, *L'immigration algérienne en France*, Paris 1984<sup>2</sup>; Gilbert Grandguillaume, *Les singularités de l'islam français*, in: *Esprit* 239, 1998, 52–64.

<sup>27</sup> Vgl. Bade, *Europa in Bewegung* (wie Anm. 2), 236. Die Arbeitskräfte aus dem Maghreb (Algerier, Marokkaner, Tunesier) stellen danach die zweitgrößte Gruppe (nach den Spaniern).

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 235.

<sup>29</sup> Vgl. Alain Boyer, *L'Institut Musulman de la Mosquée de Paris*, Paris 1992.

<sup>30</sup> Vgl. exemplarisch für Algerien: Gillette/Sayad, *L'immigration* (wie Anm. 26), 257–259.



den Anwerbestopp wurden sie mit der Alternative ‚rein oder raus‘ konfrontiert und entschieden sich in großer Zahl für ersteres. So wurde, vor allem seit Ende der 1970er Jahre 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>31</sup> Aus Migranten wurden Immigranten, und durch den Familienzuzug kam ein sozialstruktureller Wandlungsprozess in Gang, der dem Institutionalisierungsprozess des Islam erhebliche Schubkraft gab.<sup>32</sup>

Die historischen Verbindungen Deutschlands zur ‚islamischen Welt‘ sind eher loser Art: Sie reichen von muslimischen Kriegsgefangenen im 16. und 17. Jahrhundert über muslimische Soldaten in der preußischen Armee im Jahrhundert darauf. Für die muslimischen Kriegsgefangenen des Ersten Weltkriegs wurden in Wünsdorf und Zossen bei Berlin eigene Lager errichtet; im Wünsdorfer Lager entstand 1915 die erste Moschee auf deutschem Boden. In den 1920er Jahren gab es v.a. in Berlin ein reges, von Anhängern der Ahmadîya-Bewegung dominiertes muslimisches Leben. Die von ihnen gegründete *Moslemische Gemeinschaft* ließ 1925 in Berlin-Wilmersdorf eine große Moschee erbauen, die bis heute besteht, allerdings im Zuge der Arbeitsmigration seit den 1960er Jahren im islamischen Feld Berlins zunehmend marginalisiert wurde.<sup>33</sup> Bis Anfang der 1960er Jahre blieb der Islam in Deutschland ein gesellschaftlich und religionskulturell marginales Phänomen. Das änderte sich erst mit der 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 nach Deutschland kamen.<sup>34</sup> Im November 1973 beendete die Bundesregierung sämtli-

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 259; ohne Herkunftsdifferenzierung: Weil, France (wie Anm. 2), 533–537.

<sup>32</sup> Zur sprunghaften Zunahme der Zahl islamischer Gebetsstätten und Vereine in den späten 1970er Jahren vgl. Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Paris 1991<sup>2</sup>, 229–234.

<sup>33</sup> Vgl. Gerhard Höpp, *Muslimen in der Mark. Als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924*, Berlin 1997; Margot Kahleyss, *Muslimen in Brandenburg. Kriegsgefangene im 1. Weltkrieg. Ansichten und Absichten*, Berlin 2000<sup>2</sup>; Thomas Lemmen, *Muslimen in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, Baden-Baden 1999, 17–28; Ursula Spuler-Stegemann, *Muslimen in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg i.Br. 2002, 127–140.

<sup>34</sup> Vgl. Johannes-Dieter Steinert, *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; speziell zur Türkei: Jamin, *Anwerbevereinbarung* (wie Anm. 23); Karen Schönwälder, *Einwanderung und ethnische Pluralität. Politische Entscheidungen und öffentliche Debatten in Großbritannien und der Bundesrepublik von den 1950er bis zu den 1970er Jahren*, Essen

che Anwerbeprogramme. Ähnlich wie im Jahr darauf in Frankreich bewegte diese Maßnahme jedoch viele muslimische Migrantinnen und Migranten dazu, sich für einen langfristigen Aufenthalt mit ihren Familien in Deutschland zu entscheiden. So kam es Ende der 1970er Jahre auch in Deutschland zu einem deutlichen Anstieg des muslimischen Bevölkerungsanteils sowie zu einem sozialstrukturellen Wandel des islamischen Feldes.<sup>35</sup> Neuere Studien haben zwar die weit verbreitete Annahme widerlegt, die Arbeitsmigration der 1950er und 1960er Jahre sei ein exklusiv männliches Phänomen gewesen, und gezeigt, dass Familienmigration nicht erst ein Phänomen der späten 1970er und 1980er Jahre war;<sup>36</sup> doch hat diese Entwicklung, wie der markante Anstieg der türkischen Wohnbevölkerung bei gleichzeitigem Rückgang der türkischen Beschäftigten in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre belegt, nach dem Ende der staatlichen Anwerbung deutlich an Signifikanz gewonnen.<sup>37</sup>

Zuverlässige statistische Daten zum Islam in Deutschland und Frankreich sind nur schwer zu gewinnen. Das hat u.a. damit zu tun, dass Muslime keine kirchenanalogen Mitgliedschaftsstrukturen kennen. Statistische Erhebungen schließen in der Regel von der Staatsangehörigkeit der Immigranten bzw. 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 Praxis nicht berücksichtigt; auch muslimische Minderheiten aus Ländern mit nicht-muslimischer Bevölkerungsmehrheit werden nicht erfasst, ebenso wenig Konvertiten. 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 Katholi-

---

2001, 251–257; Karin Hunn, 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 (wie Anm. 24), 29–70.

<sup>35</sup> Vgl. Ulrich Herbert, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München 2001, 198f. Herbert macht allerdings keine Angaben zur Religionszugehörigkeit, sondern klassifiziert lediglich nach *Herkunftsländern*. Ich interpretiere also den deutlichen Anstieg der türkischen Wohnbevölkerung nach 1973 als Anstieg des muslimischen Bevölkerungsanteils.

<sup>36</sup> Vgl. die gründliche historische Aufarbeitung bei Monika Mattes, ‚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/Ohliger/von Oswald, 50 Jahre (wie Anm. 23)*, 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 durchschnittliche Anteil der Frauen bei den Vermittlungen aus der Türkei liegt danach bei 25% (vgl. Mattes, *Gastarbeiterinnen* (diese Anm. oben), 49).

<sup>37</sup> Vgl. Herbert, *Ausländerpolitik* (wie Anm. 35), 198f.

zismus und vor den protestantischen Kirchen die zweitgrößte Religionsgemeinschaft im Land. Die Mehrheit der 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; die nächst großen Gruppen stellen Muslime aus dem übrigen Afrika und aus der Türkei (je 350000) sowie Asylbewerber und illegale Einwanderer; hinzu kommen Muslime aus dem Mittleren Osten (ca. 100000) und Konvertiten (ca. 40000). Etwa 50% der in Frankreich lebenden Musliminnen und Muslime sind französische Staatsbürger.<sup>38</sup> Letzteres unterscheidet die Situation der Muslime in Frankreich deutlich von der ihrer Glaubensbrüder und -schwestern in Deutschland, wo um die Jahrtausendwende etwa 3 bis 3,5 Millionen Muslime lebten, von denen wiederum nur 10% deutsche Staatsbürger waren. Die Muslime bilden damit in Deutschland nach den Protestanten und Katholiken die drittgrößte Religionsgemeinschaft. In ihrer überaus großen Mehrheit – 2,7 Millionen – stammen sie aus der Türkei.<sup>39</sup>

Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland haben sich regional Zentren muslimischen Lebens gebildet: in Deutschland 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 und Marseille sowie in den östlichen Departements. In beiden Ländern stellen die Sunniten, deren Anteil weltweit auf etwa 85% beziffert wird,<sup>40</sup> mit Abstand die größte Gruppe. Ihnen sind in Deutschland 80%, in Frankreich 90% der Muslime zuzurechnen. 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

---

<sup>38</sup> Alle übrigen (175000) stammen aus anderen Regionen der Welt, v.a. aus Asien. Die Zahlen basieren auf einer Kombination verschiedener (ihrerseits kombinierter) Quellen: Nico Landman, *Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika*. 1. Westeuropa, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005<sup>2</sup>, 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). Mit 10000 bis 120000 wird die Zahl der deutschstämmigen Konvertiten sehr unterschiedlich veranschlagt. Auch diese Angaben basieren auf einer Kombination verschiedener (ihrerseits kombinierter) Quellen: Landman, *Islam* (wie Anm. 38), 562; Faruk Şen/Hayrettin Aydın, *Islam in Deutschland*, München 2002, 17–27; Spuler-Stegemann, *Muslime* (wie Anm. 33), 27–31.

<sup>40</sup> Zum sunnitischen Islam vgl. Bernd Radtke, *Der sunnitische Islam*, in: Ende/Steinbach, *Islam* (wie Anm. 38), 55–69.

<sup>41</sup> Sie sind damit hier (wie in der Türkei) im weltweiten Vergleich überrepräsentiert. Der Anteil der Aleviten wird in der Türkei auf 15–20% veranschlagt; da die Mehrheit der Muslime in Deutschland türkischstämmig ist, ist auch der Anteil der Aleviten hier deutlich höher als in anderen muslimischen Immigrationsländern (vgl. Şen/Aydın, *Islam* (wie Anm. 39), 20–22). Zu den Aleviten vgl. Markus Dressler, *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg 2002.

Frankreich die zweitgrößte muslimische Gruppe stellen und damit im Vergleich zu ihrem weltweiten Anteil (10–15%) in beiden Ländern unterrepräsentiert sind. Die übrigen gehören kleineren islamischen Gemeinschaften an.

### 3. Religion, Identität, Institution: Wandlungslogiken im Prozess von Migration

Über die Religiosität der Arbeitsmigranten der ersten Generation wissen wir wenig. 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 Migranten jener ersten Generation Muslimsein tatsächlich gewissermaßen ‚selbstverständlich‘ war, weil in ihrem Herkunftsmilieu kulturelle, gesellschaftliche und religiöse Strukturen eng miteinander verwoben waren. Diese Selbstverständlichkeit ging im Prozess der Migration verloren. Denn mit der Migration nach Westeuropa brachen die ‚sozialen Rahmen des religiösen Gedächtnisses‘ zusammen, die die religiöse Lebensführung und die religiösen Vorstellungen im Herkunftsland sozialmoralisch abgestützt hatten.<sup>43</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 Auswanderung nach Europa in zahlreichen Fällen 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>44</sup> Damit änderten sich nicht zwingend auch die äußeren Formen religiöser Lebensführung; diese blieben im Gegenteil häufig intakt oder wurden nach einer

---

<sup>42</sup> Zur Schia vgl. Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt 1988; Werner Ende, *Der schiitische Islam*, in: ders./Steinbach, *Islam* (wie Anm. 38), 70–89.

<sup>43</sup> Formuliert in Anlehnung an Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1985; ders., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M. 1985. Zur Erfahrung des Zusammenbruchs der sozialmoralischen Rahmen der Religion in der Migration vgl. Werner Schiffauer, *Religion und Identität. Eine Fallstudie zum Problem der Reislamisierung bei Arbeitsemigranten*, in: *Schweizer Zeitschrift für Soziologie* 2, 1984, 485–516.

<sup>44</sup> Vgl. etwa Olivier Roy, *Naissance d'un islam européen*, in: *Esprit* 239, 1998, 10–35, 24, 26; Schiffauer, *Migranten* (wie Anm. 23), 366; ders., *Religion* (wie Anm. 43), 511ff.; ders., *Die Bauern von Subay. Das Leben in einem türkischen Dorf*, Stuttgart 1987, 63.



Phase der Abstinenz wieder aufgenommen. Was sich änderte, sind die Begründungen, die für diese Lebensführung gegeben wurden, und damit änderte sich ihr Sinn, ihre Bedeutung. Denn eine Handlung wie etwa das Bedecken des Kopfes trägt 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>45</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 „recentrement de la religion sur l'individu“, wie Olivier Roy konstatiert.<sup>46</sup> Der Islam löst sich aus seiner engen Einbindung in die sozialkulturellen Rahmen der Herkunftsländer und wird zu einer individuellen Werte begründenden und Sinn stiftenden Instanz.

Dieser Prozess begann in der ersten Generation, als im Zuge der Migration nach Europa die ‚sozialen Rahmen des religiösen Gedächtnisses‘ zusammenbrachen. Die nachfolgenden Generationen hingegen trafen auf ein bereits, wie fragmentarisch und unübersichtlich auch immer, (re-)strukturiertes religiöses Feld, das zudem von den sozialkulturellen Erwartungen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft und ihren politisch-rechtlichen Institutionen eingerahmt war. Als „signifikante Andere“, wie Werner Schiffauer sie nennt,<sup>47</sup> sind die nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaften von großer Bedeutung für die Selbstthematisierung muslimischer Migranten. Denn deren Anerkennungskämpfe oszillieren stets zwischen zwei Polen: dem Kampf um Anerkennung als rechtlich Gleiche und doch religionskulturell Andere. Sie werden also im Spannungsfeld von Gleichheit und Differenz ausgetragen. Ich möchte dies im Folgenden in Anlehnung an Pierre Bourdieus Konzept des ‚symbolischen Kapitals‘ erläutern.<sup>48</sup>

Immigrierte Religionen wie der Islam in Deutschland und Frankreich verfügen, wie man mit Bourdieu sagen könnte, 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 gleichsam ‚erwirtschaften‘. Nicht selten rücken sie dabei gerade die von der Mehrheitsgesellschaft stigmatisierten religionskulturellen Merkmale – etwa die

---

<sup>45</sup> Schiffauer, Religion (wie Anm. 43), 503.

<sup>46</sup> Roy, Naissance (wie Anm. 44), 24.

<sup>47</sup> Schiffauer, Migration und kulturelle Differenz, Berlin 2003, 55f.

<sup>48</sup> Als Hintergrund zum Folgenden vgl. Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000; ders., Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M., 1998<sup>10</sup>; ders., Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1993, besonders 97–121, 205–221; außerdem Axel Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1990, 156–181.

Kopfbedeckung muslimischer Frauen – ins Zentrum. Aufseiten der Mehrheitsgesellschaft wird dies in der Regel als gezielte Provokation interpretiert. Doch kann man es auch als Ringen darum verstehen, eine ‚importierte‘, in der religionskulturellen Ökonomie der Aufnahmegesellschaft wertlose religiöse ‚Währung‘ in ein wertvolles religionskulturelles ‚Zahlungsmittel‘ zu verwandeln.

Nun kommt es allerdings zu dieser Art öffentlicher Anerkennungskämpfe erst seit den 1980er und insbesondere seit den 1990er Jahren, d.h. beim Übergang von der ersten Generation muslimischer Migranten zur zweiten und dritten Generation. Dies scheint auf einen Wandel in der Logik religiöser Identitätspolitik hinzudeuten: Für die erste Generation waren Frankreich und Deutschland noch, wie Werner Schiffauer es formuliert, „entsymbolisierte“ Räume.<sup>49</sup> Ihre symbolischen Anerkennungskämpfe richteten sich entsprechend nicht auf die deutsche und französische Gesellschaft, sondern auf die jeweiligen Herkunftsgesellschaften. Anders stellte sich die Lage aber für die nachfolgenden Generationen dar; diese hatten und haben „ein doppeltes Anerkennungsproblem zu lösen“:<sup>50</sup> Im Elternhaus wird ihre Annäherung an die nicht-muslimische Umwelt nicht selten misstrauisch als Verrat bewertet. Wenn in dieser Lage eine Auflehnung gegen die Eltern, wie sie durch eine gleichsam trotzige Identifikation mit der deutschen bzw. französischen Mehrheitsgesellschaft zum Ausdruck gebracht werden könnte, vielfach ausbleibt, so auch deshalb, weil die Angehörigen dieser Generationen ‚mit Migrationshintergrund‘ hier als die unwiderruflich ‚Anderen‘ gesehen und häufig mit einer geradezu verachtenden Haltung gegenüber der Herkunftskultur und -religion ihrer Eltern konfrontiert werden. Sie befinden sich also in der typischen Situation des *marginal man* (vgl. oben 1.): Sie werden von beiden Seiten als ‚Andere‘ gesehen und können zu keiner der beiden Seiten ‚Gleiche‘ sein. Auf diese spannungsvolle Lage antworten sie oftmals mit einer bewussten Selbstinszenierung ihres ‚Andersseins‘ nach beiden Seiten. Dazu kann das Fasten im Ramadân gehören, obwohl es von den Eltern nicht vorgelebt wurde; das regelmäßige Gebet, die selbstbewusste Hinwendung zu den schriftlichen Quellen des Islam oder auch die Entscheidung, eine Kopfbedeckung auch dann oder gerade dann zu tragen, wenn diese von den Müttern nicht getragen wurde bzw. wird. Mit dieser gezielten Inszenierung von Differenz befreien sie sich aus ihrer Defensivlage und signalisieren – zu beiden Seiten – sowohl Opposition als auch Identifikation, sowohl ihr Recht auf Differenz als auch ihren Anspruch auf Gleichheit: 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 (Wieder-)Aneignung der Religionskultur ihrer Eltern reflektierte Abweichung

---

<sup>49</sup> Schiffauer, Migration (wie Anm. 47), 17. Vgl. auch ders., Auf der Suche nach Anerkennung im Spagat zwischen zwei Kulturen, in: Der Bürger im Staat (Themenheft Islam in Deutschland) 4, 2001, 226–232.

<sup>50</sup> Ders., Migration (wie Anm. 47), 20.

von standardisierten kulturell-christlichen Verhaltenserwartungen.<sup>51</sup> Auf der Folie von Bourdieus Kapitaltheorie lässt sich diese Inszenierung religionskultureller Differenz als Ringen darum interpretieren, die ‚importierte‘ religionskulturelle ‚Währung‘ in der religionskulturellen Ökonomie Deutschlands und Frankreichs als gleich gültige ‚Währung‘ zu etablieren. Hinter der Inszenierung von Differenz steckt demnach ein Ringen um Anerkennung als ‚Gleiche‘.

Austragungsort dieser zwischen den Polen (Recht auf) Gleichheit und (Recht auf) Alterität oszillierenden Anerkennungskämpfe ist maßgeblich das Rechtssystem. Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland lässt sich eine Tendenz zur ‚Verrechtlichung‘ bzw. zur ‚Vergerichtlichung‘ religiöser Anerkennungskämpfe von Migranten beobachten: Gerichte sind zu Bühnen einer neuartigen öffentlichen Inszenierung und kontroversen Mobilisierung von Religion geworden. So vollzieht sich die Integration immigrierter Religionen in die europäischen Gesellschaften nicht zuletzt über gerichtliche Entscheidungen.<sup>52</sup> Auch dies ist eine im Vergleich zur ersten Generation neue Entwicklung, die anzeigt, dass nicht nur ein Richtungs-, sondern auch ein Formwandel religionskultureller Anerkennungskämpfe stattgefunden hat. Dieser Formwandel weist darauf hin, dass die Integration bereits weiter vorangeschritten ist, als es erscheinen mag: Er weist darauf hin, dass die Ankunfts-gesellschaften inzwischen zu hoch symbolisierten Räumen geworden sind. Denn indem die jungen Musliminnen und Muslime ihre Rechte im Namen und mit den Mitteln des säkular-demokratischen Rechtsstaats – insbesondere durch Berufung auf dessen Leitideen (Religions-)Freiheit und Gleichheit – artikulieren, lassen sie sich bereits auf eine säkulare Diskursordnung ein.

Da nun die Kategorien, mit denen das ‚Gleiche‘ und das ‚Andere‘ bestimmt werden, in Deutschland und Frankreich sowohl im Hinblick auf die rechtlichen Rahmen als auch in sozialkultureller Hinsicht verschiedene sind,<sup>53</sup> entwickeln die religionskulturellen Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten diesseits und jenseits des Rheins unterschiedliche Dynamiken. So haben es die nach Deutschland eingewanderten Muslime angesichts der hierzulande akzentuierten kultur-christlich-deutschen ‚Leitkultur‘ und der nach wie vor starken Vorstellung einer deutschen Abstammungsgemeinschaft schwer, sich im öffentlichen Raum als ‚Gleiche‘ zu positionieren. Das französische Modell republikanischer Integration

---

<sup>51</sup> Vgl. dazu etwa Schiffauer, *Suche* (wie Anm. 49), 230; ders., *Alles ist eines. Demokratische Kultur und extremistischer Islam*, in: *Kursbuch* 149, 2002, 107–120; Olivier Roy, *Vers un islam européen*, Paris 1999; ders., *L’islam mondialisé*, Paris 2002.

<sup>52</sup> Vgl. Claire de Galembert/Nikola Tietze, *Institutionalisierung des Islam in Deutschland. Pluralisierung der Weltanschauungen*, in: *Mittelweg* 36, 1, 2002, 43–62; außerdem Astrid Reuter, *Grenzarbeiten am religiösen Feld. Religionsrechtskonflikte und -kontroversen im Verfassungsstaat*, in: Jamal Malik/Jürgen Manemann (Hg.), *Religiöse Mobilisierung*, Erfurt i.E.

<sup>53</sup> Zu den differenten Selbstbildern in Frankreich und Deutschland vgl. etwa Ulrich Bielefeld, *Nation und Gesellschaft. Selbstthematizierungen in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2003.

durch die die laizitäre Schule hingegen ist geradezu auf ‚Gleichheit‘ angelegt und erschwert im Gegenteil die Artikulation von ‚Anderssein‘.<sup>54</sup> So wird in den Religionskontroversen in Frankreich, wie u.a. die Auseinandersetzung um das Kopftuch gezeigt hat, vor allem das Recht darauf, ‚anders‘ zu sein, als fundamentales Freiheitsrecht eingeklagt. In Deutschland ist demgegenüber der Ruf nach ‚Gleichheit‘ – nach gleichen Rechte öffentlicher Teilhabe, wie sie den etablierten christlichen Kirchen gewährt wird – deutlich stärker zu vernehmen.

Diese Asymmetrie schlägt sich auch in den Formen der Institutionalisierung des Islam in Deutschland und Frankreich nieder. Der Aufbau institutioneller Strukturen, der mit Beginn der Arbeitsmigration einsetzte, verlief zunächst unübersichtlich. Es waren überwiegend lokale, teils wenig beständige Initiativen, die Gebetsräume anmieteten oder kauften, Moscheevereine und eine Vielzahl anderer islamischer Organisationen gründeten, die vielfach zunächst informellen Charakter bewahrten, sich jedoch im Laufe der Zeit rechtsförmige Gestalt gaben.<sup>55</sup>

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 cultuelles* („Kultvereine“) erworben, eine für Religionsgemeinschaften vorgesehene Vereinsform, die 1905 – vor allem mit dem Ziel, die katholische Kirche durch den Zwang zu transparenten Organisationsstrukturen gleichsam von innen her zu demokratisieren – mit dem Gesetz zur Trennung von Kirchen und Staat

---

<sup>54</sup> Vgl. Nikola Tietze, *Islamische Identitäten, Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2001, besonders 200–215.

<sup>55</sup> Als Überblick über den Institutionalisierungsprozess sowie einzelne Organisationen vgl. etwa: Werner Schiffauer, *Muslimische Organisationen und ihr Anspruch auf Repräsentativität: Dogmatisch bedingte Konkurrenz und Streit um Institutionalisierung*, in: Alexandre Escudier/Brigitte Sauzay/Rudolf von Thadden (Hg.), *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*, Göttingen 2003, 143–158; Thomas Lemmen, *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*, Bonn 2002; Nils Feindt-Riggers/Udo Steinbach, *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandaufnahme und Analyse*, Hamburg 1997; Şen/Aydın, *Islam* (wie Anm. 39), 49–84; Gerdien Jonker, *Eine Wellenlänge zu Gott. Der ‚Verband der Islamischen Kulturzentren‘ in Europa*, Bielefeld 2002; zur Sonderrolle der DİTİB (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* / ‚Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion‘) vgl. Günter Seufert, *Die ‚Türkisch-Islamische Union‘ (DİTİB) der türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation*, in: ders./Jacques Waardenburg (Hg.), *Turkish Islam and Europe: Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim discourse & Turkish Muslim life in the diaspora*, Stuttgart 1999, 261–293; Kepel, *Les banlieues* (wie Anm. 32); Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris 1994; ferner die Beiträge von Rémy Leveau, Franck Frégosi und Claire de Galember in: Rémy Leveau/Khadija Mohsen-Finan/Catherine Wihtol de Wenden (Hg.), *L' Islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*, Paris 2001.



geschaffen wurde.<sup>56</sup> Die ‚Kultvereine‘ unterliegen den allgemeinen Vorgaben des Vereinsgesetzes von 1901, dürfen sich aber ausschließlich der Organisation und öffentlichen Durchführung des religiösen ‚Kultes‘ widmen. Daher haben sowohl protestantische als auch islamische ‚Kultvereine‘ zusätzlich so genannte *associations culturelles* („Kulturvereine“) gegründet. Dies sind ebenfalls Vereinigungen nach dem allgemeinen Vereinsrecht von 1901, die aber ausdrücklich ‚kulturelle‘ Ziele verfolgen und hierfür auch öffentliche Subventionen erhalten können. Dass die Grenze zwischen *kulturellen* und *kultischen* Zwecken nicht immer eindeutig zu bestimmen ist, zeigt die Diskussion um die Frage, ob die Errichtung und Unterhaltung von religiös bestimmten Gebäuden wie Kirchen, Synagogen und eben auch Moscheen als ‚kulturelle‘ Aktivität staatlich subventioniert werden darf oder als ‚kultische‘ Angelegenheit keinerlei öffentlichen Förderung erhalten darf.<sup>57</sup>

Auch in Deutschland wählen islamische Organisationen, wenn sie aus dem informellen Sektor des religiösen Feldes heraustreten, meistens die privatrechtliche Form des Vereins. Die deutsche Rechtslage unterscheidet sich jedoch von der französischen u.a. dadurch, dass sie (nach Art. 137 Abs. 5 der Weimarer Reichsverfassung, der durch Art. 140 GG ins Grundgesetz inkorporiert ist) neben einem *privatrechtlichen* auch einen *öffentlichrechtlichen* Status für Religionsgemeinschaften vorsieht, den aber islamische Organisationen bislang nicht erlangt haben.<sup>58</sup>

Während die Bildung lokaler Gebets- und Moscheevereine ebenso wie kultureller und sozial-karitativer islamischer Gruppen in Frankreich und Deutschland vor allem seit Ende der 1970er Jahre zügig voranschritt, kamen höherstufige Organisationsbestrebungen – die Bildung von Dachverbänden und übergreifenden Spitzenvertretungen – zunächst nur zögerlich in Gang. Während auf den niederstufigen Organisationsebenen die Ähnlichkeiten zwischen Frankreich und Deutschland überwiegen, weist dieser höherstufige Institutionalierungsprozess bemerkenswerte Unterschiede auf. Dies hat mit den jeweils spezifischen religi-

---

<sup>56</sup> Zum Gesetz von 1905 sowie zur *laïcité* allgemein vgl. aus der Fülle der Literatur: Jean Baubérot, *Laïcité 1905–2005, entre passion et raison*, Paris 2004; ders., *Histoire de la laïcité française*, Paris 2000; Jean-Marie Mayeur, *La question laïque. XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1997; Emile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris 1987.

<sup>57</sup> Vgl. Francis Messner/Pierre-Henri Prélôt/Jean-Marie Woehrling (Hg.), *Traité de droit français des religions*, Paris 2003, 897–930.

<sup>58</sup> Vgl. Gritt Klinkhammer, *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./Tobias Frick (Hg.), *Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration in demokratischen Gesellschaften*, Marburg 2002, 181–202; Janbernd Oebbecke (Hg.), *Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht*. Frankfurt a.M. 2003 (darin besonders die Beiträge von Hermann Weber und Bodo Pieroth).

onshistorischen und vor allem -rechtlichen Konstellationen in den beiden Vergleichsländern zu tun.

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. Treibendes Motiv dieser Förderung war nicht zuletzt das Bestreben, 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 den *Conseil de réflexion sur l'islam en France* (CORIF). Die Initiative wurde von den nachfolgenden Innenministern fortgeführt, doch konnten die konkurrierenden Interessen und teilweise Widerstände vonseiten verschiedener islamischer Organisationen nur in zähen Verhandlungen zu einem überdies instabilen Ausgleich gebracht werden. So wurde erst 15 Jahre später, im Mai 2003, und nur unter dem massiven Druck des damaligen Innenministers Nicolas Sarkozy der *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) mit seinen 25 regionalen Gliederungen, den *Conseils Régionaux du Culte Musulman* (CRCM), gegründet.<sup>59</sup> Die Auseinandersetzungen, die seinen Entstehungsprozess begleiteten, endeten allerdings mit seiner Gründung nicht. Seine Repräsentativität wird nicht nur im islamischen Feld selbst immer wieder in Frage gestellt; auch erfüllt der Rat 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 ‚muslimischen Kult‘ zuständigen Rat ein weiteres Organ zur Seite zu stellen, das als Ansprechpartner für alle nicht unmittelbar *religiösen* Angelegenheiten zu dienen und auch die im Rat nicht repräsentierten laizitär orientierten ‚Kulturmuslime‘ zu vertreten hätte. Als Name dieser Organisation wird *Conseil Représentatif des Institutions Musulmanes* (CRIM) vorgeschlagen.<sup>60</sup>

Das Vorgehen des französischen Staates schreibt sich ein in die *longue durée* staatlicher Religionspolitik in Frankreich. Zum einen fallen die 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‘ – das religiöse Leben also – betreffen. Die Gründung des *Consistoire* ist Teil des 1801 eingeführten napoleonischen

---

<sup>59</sup> Vgl. aus der umfangreichen Literatur nur die Sondernummer ‚Le Conseil français du culte musulman‘ von French Politics, Culture & Society 23/1, 2005; aus der Sicht des Leiters des *Bureau central des cultes* im französischen Innenministerium Vianney Sevaistre, L’islam dans la République: le CFCM. In: Regards sur l’actualité 298, 2004, 33–48; ferner Valérie Amiraux, CFCM. A French Touch?, in: ISIM Newsletter 12, 2003, 24–25.

<sup>60</sup> Vgl. etwa Piotr Smolar/Xavier Ternisien, Le ministre de l’intérieur souhaite faire émerger une instance représentative d’un ‚islam laïque‘, in: Le Monde, 7.12.2004; François Hollande, Défendre la paix, in: Revue de l’Institut de recherches internationales et stratégiques 58, 2005, 25–30, 28.

System der *cultes reconnues*, der staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften, zu denen neben den Juden auch die Katholiken sowie die reformierten und lutherischen Christen gehörten.<sup>61</sup> Seit 1943 steht dem *Consistoire* der unter deutscher Besatzung klandestin gegründete *Conseil Représentatif des Institutions Juives de France* (CRIF) zur Seite, der für alle Angelegenheiten zuständig ist, die nicht unmittelbar das religiöse Leben betreffen. Das jüdische Zentralkonsistorium hatte bereits bei der Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman* Modell gestanden. Die 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 jüdischen CRIF.<sup>62</sup>

Mindestes ebenso wichtig wie diese Anleihen bei dem 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, an die vakante Stelle des Hauptwidersachers laizitär-republikanischer Ideale getreten zu sein. Dieser Umbruch kündigte sich bereits in der Zwischenkriegszeit an, setzte sich aber erst in der Nachkriegszeit durch und trat nur zögerlich ins öffentliche Bewusstsein.<sup>63</sup> Im Umgang mit dem Islam – der in eben der Zeit zu erstarken begann, als die öffentliche Bedeutung der katholischen Kirche dramatisch schwand – wurden auch religionspolitische und -rechtliche Handlungsmuster aus der Konfliktgeschichte mit der katholischen Kirche aktiviert. So sollte in der Dritten Republik auch die katholische Kirche,

---

<sup>61</sup> Zur Religionspolitik Napoleons bzw. zum System der *cultes reconnues* vgl. Messner/Prélot/Woehrling (Hg.), *Traité* (wie Anm. 57), 90–110; Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?* Paris 1990, 33–48. Dieses System ist heute nur noch in den drei Départements Elsaß-Lothringens (Bas-Rhin, Haut-Rhin, Moselle) in Kraft, die 1905, als das Gesetz zur Trennung von Staat und Kirchen erlassen wurde, zum Deutschen Kaiserreich gehörten, und sich, als die Region nach dem Ersten Weltkrieg wieder französisch wurde, für dessen Beibehaltung entschieden.

<sup>62</sup> Vgl. etwa Hollande, *Défendre* (wie Anm. 60), 28.

<sup>63</sup> Eine wichtige Rolle im Prozess der Aussöhnung von katholischer Kirche und französischer Republik spielte die Verurteilung der antisemitisch-monarchistischen *Action française* 1926 durch Pius XI., wengleich sie 1939 durch Pius XII. zurückgenommen wurde (vgl. Etienne Fouilloux, *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*, Paris 1998, 67–84). Eine weitere wichtige Etappe war die Anerkennung der *laïcité* durch den französischen Episkopat 1946. Allerdings blieb insbesondere der Status katholischer Privatschulen bis in die 1980er Jahre Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen; erst seit dieser Konfliktherd beruhigt wurde, ist es zu einer dauerhaften Entspannung des Verhältnisses zwischen katholischer Kirche und französischem Staat gekommen (vgl. Kristoff Talin, *Les évêques français et la laïcité: entre attestation et contestation*, in: Jean Baudouin/Philippe Portier (Hg.), *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégotiations du modèle français*, Rennes 2001, 189–204).

ähnlich wie ein Jahrhundert später der Islam, staatlicher Kontrolle unterworfen werden, und zwar maßgeblich durch Einflussnahme auf ihre innere Organisationsgestalt, für die das Gesetz von 1905 konkrete Vorgaben machte.<sup>64</sup>

Auch in Deutschland orientieren sich die Bestrebungen zur Bildung einer bundesweiten Repräsentationsinstanz der Muslime 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.<sup>65</sup> Verglichen mit Frankreich jedoch wird in der religionsrechtlichen Kultur in Deutschland das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gegenüber den Eingriffsmöglichkeiten seitens des Staates akzentuiert; dabei spielen die Erfahrungen des Nationalsozialismus eine nicht unerhebliche Rolle. In Deutschland gingen daher die Einigungsbemühungen der Muslime anders als in Frankreich zunächst von muslimischer Seite aus. Ob die Einberufung der so genannten *Deutschen Islamkonferenz* (DIK) durch den Innenminister Wolfgang Schäuble im September 2006 in dieser Hinsicht eine religionspolitische Wende markiert, kann noch nicht abschließend beurteilt werden. Die Initiative zur institutionellen Einigung wurde jedenfalls von den Muslimen selbst ergriffen: Bereits in den 1980er Jahren gründeten sich mit dem *Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland* und dem *Zentralrat der Muslime in Deutschland* zwei Spitzenverbände.<sup>66</sup> Diese Doppelstruktur auf Spitzenebene erwies sich jedoch in vielen Fragen von gemeinsamem Interesse als hinderlich, etwa in der Frage der Einführung islamischen Religionsunterrichts, der Schächterlaubnis oder in den Konflikten um das Kopftuch. Es sind nicht zuletzt diese konkreten Sachfragen, die gerade in der jüngeren Vergangenheit den Bemühungen um Zusammenarbeit und Einigung Schubkraft gegeben haben.

Welch hohe Bedeutung solche Sachzwänge für den Prozess der institutionellen Einigung haben, mag ein Blick auf den Rechtsstreit um die vom Islam- und Zentralrat gemeinsam geforderte Einführung islamischen Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 GG (und also auf der gleichen Rechtsbasis, die auch für den christlichen Religionsunterricht gilt) 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 weder der eine noch der andere eine Vereinigung von natürlichen Personen sei

---

<sup>64</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 56.

<sup>65</sup> Vgl. Art. 137 Abs. 5 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG. Zur historischen Entwicklung vgl. Stefan Koriath, Die Entwicklung der Rechtsformen von Religionsgemeinschaften in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: Hans G. Kippenberg/Gunnar Folke Schuppert (Hg.), Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften, Tübingen 2005, 109–139; Hans Michael Heinig, Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften. Studien zur Rechtsstellung der nach Art. 137 Abs. 5 WRV korporierten Religionsgesellschaften in Deutschland und in der Europäischen Union, Berlin 2003.

<sup>66</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 55.



und überdies auch in keinem von beiden eine umfassende Pflege religiöser Angelegenheiten stattfindet.<sup>67</sup> Diese Auffassung wurde im Februar 2005 vom Bundesverwaltungsgericht zurückgewiesen. Zwar muss eine Vereinigung, um als Religionsgemeinschaft angesehen werden zu können, auch nach Meinung der Bundesverwaltungsrichter auf natürliche Personen zurückzuführen sein sowie auf allen Gliederungsebenen genuin religiöse Aufgaben wahrnehmen; doch kommen die Bundesrichter zu dem Schluss, dass diese Voraussetzungen grundsätzlich auch bei mehrstufigen Organisationen wie den klagenden islamischen Dachverbänden erfüllt sein können.<sup>68</sup>

In diesem Urteil kündigt sich eine neue Rechtsprechung an, deren Folgen für den weiteren Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland sich inzwischen abzeichnen. Denn hier wird eines der bisherigen Hauptargumente gegen die Anerkennung islamischer Spitzen- und Dachverbände als ‚Körperschaften öffentlichen Rechts‘ – die vermeintlich fehlende religionsgemeinschaftliche Qualität – höchstrichterlich entkräftet. Das Bundesverwaltungsgericht kommt damit den Muslimen in einem wichtigen Aspekt ihres religiös-theologischen Selbstverständnisses – ihrer vom kirchlichen Organisationsmodell abweichenden organisatorischen Verfasstheit – einen wichtigen Schritt entgegen.

Das Signal wurde auf muslimischer Seite umgehend aufgenommen, und die Bemühungen wurden verstärkt, konkurrierende Interessen zum Ausgleich zu bringen, um die in rechtlicher Hinsicht hinderliche multiple Organisationsstruktur zu überwinden und eine einheitliche islamische Repräsentationsinstanz mit föderalen Gliederungen ins Leben zu rufen. Ein sehr konkreter Schritt in diese Richtung – in der *Zeit* war von einem „institutionellen Quantensprung“ die Rede<sup>69</sup> – wurde Ende März 2007 getan: Vertreter der vier großen muslimischen Verbände mit bundesweitem Vertretungsanspruch unterzeichneten in Köln die Geschäftsordnung für den so genannten *Koordinierungsrat der Muslime* (KRM).<sup>70</sup>

Die Gründung des KRM nur ein halbes Jahr nach Einberufung der *Deutschen Islamkonferenz* könnte man als Versuch der Muslime in Deutschland deuten, ihren Einigungsprozess auch weiter in Eigenverantwortung voranzutreiben und nicht – wie ihre Glaubensbrüder und -schwestern in Frankreich – unter allzu starken politischen Druck zu geraten, wie er vonseiten der DIK in den nächsten Monaten oder doch Jahren zu erwarten gewesen wäre. In jedem Fall hat er eine neue Dynamik in das Feld des Islam in Deutschland gebracht. Deren Konsequenzen freilich sind noch nicht abzusehen.

---

<sup>67</sup> Vgl. OVG Münster 19 A 997/02 vom 2. Dezember 2003.

<sup>68</sup> Vgl. BVerwG 6 C 2.04 vom 23. Februar 2005.

<sup>69</sup> Tim Farin/Christian Parth, Einer für alle, in: *Die Zeit*, 12.4.2007.

<sup>70</sup> Neben dem Zentralrat und dem Islamrat sind dies der *Verband Islamischer Kulturzentren* (VIKZ; dazu Jonker, Wellenlänge (wie Anm. 55)) und die DITIB (vgl. Seufert, Türkisch-Islamische Union (wie Anm. 55)).