

Thomas Mittmann

Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs

Die kirchliche Wahrnehmung »des Islams« in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren

Es ist unübersehbar, dass die kultur- und sozialwissenschaftliche Migrationsforschung das Thema »Religion« – wie von Hartmut Lehmann noch vor rund sechs Jahren gefordert – als zukunftsrelevanten Gegenstand zu entdecken beginnt.¹ Umgekehrt wird der Faktor »Migration« verstärkt bei der Erforschung der Religionsgeschichte nach 1945 in den Blick genommen.² Das liegt nicht zuletzt daran, dass die Zuwanderung von Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Prägung zunehmend das säkulare Selbstverständnis europäischer Staaten herauszufordern scheint. Nicht ohne Berechtigung bescheinigen manche Beobachter der aktuellen öffentlichen Debatten den europäischen Gesellschaften vor diesem Hintergrund eine generelle »Angst vor der Religion«.³

Davon bleiben auch die grundsätzlichen Überlegungen zur Bewertung der bundesrepublikanischen Religionsgeschichte nicht unberührt. Diese bewegen sich trotz neuer Forschungsanstrengungen nach wie vor im Spannungsfeld zwischen dem Befund einer fortschreitenden Säkularisierung im Sinne einer anhaltenden Verlustgeschichte des Christentums und der Behauptung einer vermeintlichen »Rückkehr des Religiösen«.⁴ Da diesen Auslegungen immer ein je eigener Religionsbegriff zugrunde liegt, der entweder eng an die christlichen Großkirchen angelehnt ist oder aber »alle Formen menschlicher Sinnsuche und Sinnfindung«⁵ einschließt, erscheinen sie meist als einander ausschließende Befunde. Während sich Säkularisierungstheoretiker so durch Indikatoren wie den Rückgang der formellen Kirchenbindung bestätigt sehen, wird die vermeintliche religiöse Revitalisierung in erster Linie unabhängig von den kirchlichen Institutionen verortet. Sie findet

1 Vgl. Astrid Reuter, Religionen im Prozess von Migration. Eine Fallstudie: Muslimische Migration nach Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpkel/Kocku von Stuckrad (Hrsg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. 1, Göttingen 2009, S. 371–410, hier: S. 373; Hartmut Lehmann, Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Einführende Bemerkungen, in: ders., Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung, Göttingen 2005, S. 7–13, hier: S. 7.

2 Ein Beispiel ist das von Volkhard Krech und Traugott Jähnichen geleitete und von Raida Chbib, Frederik Elwert sowie Uwe Kaminsky bearbeitete Teilprojekt E »Migration und Religion« im Rahmen des DFG-Forschungsprojekts »Transformation der Religion in der Moderne« an der Ruhr-Universität Bochum.

3 José Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009.

4 Vgl. etwa Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004; Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«, München 2001; Gottfried Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003. Einblicke in neuere Forschungsansätze gewähren zuletzt etwa Heft 3, 2010 der Zeithistorischen Forschungen/Studies in Contemporary History zum Thema »Religion in der Bundesrepublik Deutschland« sowie die Beiträge in Wilhelm Damberg (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit Frank Bösch/Lucian Hölscher/Traugott Jähnichen u. a., Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011.

5 Winfried Gebhardt, Die Transformation der Religion. Signaturen der religiösen Gegenwartskultur, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 11, 2007, S. 4–19, hier: S. 5.

demzufolge einerseits im Bereich alternativreligiöser Sinnstiftungsanbieter und dem der »fluiden Religion«⁶ statt. Andererseits wird eine »Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit« auf der Ebene des medialen Interesses an ihr festgemacht.⁷ Dabei kommt es meist zu einer Vernachlässigung des eklatanten Unterschieds zwischen religiösem Sprechen in Form des Bekennens oder der Überzeugung und dem Sprechen über Religion im Sinne ihrer bloßen Thematisierung in den Medien.

In diesem Zusammenhang ist auch die Wahrnehmung »des Islams« in der Bundesrepublik zu behandeln. Insbesondere durch die medial initiierte zunehmende Dramatisierung und polarisierende Zuspitzung seiner Herausforderungen wird das säkulare Selbstverständnis der bundesrepublikanischen Gesellschaft provoziert. Denn auch wenn die Annahme einer Säkularisierung nicht notwendig mit der Unterstellung eines vollständigen Verlusts religiöser Bindungen oder gar eines generellen Endes der Religion einhergehen muss, sieht die bundesrepublikanische Aufnahmegesellschaft ihre Säkularisierungserwartung an Zuwanderer aus islamisch geprägten Staaten nicht erfüllt. Anders als in den USA, in denen von Migranten die Beibehaltung der traditionellen religiösen Bindungen beinahe erwartet wird, blieben die Zuwanderer in der Bundesrepublik von den Säkularisierungserwartungen nicht ausgenommen. Dass sich die Wiederaneignung »des Islams« in der Bundesrepublik nicht nur in der zweiten, sondern vor allem in der dritten Generation der muslimischen Arbeitsmigranten vollzog und vollzieht, läuft den Säkularisierungserwartungen gänzlich zuwider und verschärft die Irritationen der Mehrheitsgesellschaft.⁸ Das wird medial an den aufgeregten Debatten über Moscheebauten, Minarette und Muezzinrufe, über das Kopftuch muslimischer Lehrerinnen, über islamischen Religionsunterricht oder das rituelle Schächten greifbar.

Hinzu kommt, dass sich die bundesrepublikanische Gesellschaft in der Debatte mit und über »den Islam« neuerdings selbst verstärkt über religiöse Wurzeln identifiziert. Das offenbaren die von prominenten Stellen mit Nachdruck erfolgte Einordnung der kulturellen und politischen Identität Europas in die »jüdisch-christliche Tradition« und die damit einhergehenden Diskussionen, ob und inwieweit »der Islam« ebenfalls als ein Teil Deutschlands zu werten sei.⁹ Damit kann durchaus ein »Comeback« der Religion konstatiert werden, denn diese scheint als Mittel der Identitätsstiftung innerhalb der säkularen Gesellschaft der Bundesrepublik an Bedeutung zu gewinnen.

Die Auswirkungen von Migration auf die religiöse Situation des jeweiligen Aufnahmelandes zeigen sich in der Bundesrepublik Deutschland aber nicht nur im öffentlichen Diskurs, sondern auch in der Auseinandersetzung beider großer Kirchen mit Zuwanderern aus islamisch geprägten Staaten. Diese Auseinandersetzung ist Teil einer verstärkten Wahrnehmung außerchristlicher Religionen durch die christlichen Institutionen seit den 1960er Jahren, die als ein Spezifikum der bundesrepublikanischen Religionsgeschichte gelten kann. Denn obwohl es die Herausforderung auch schon vorher gegeben hatte, gewann sie nach dem Zweiten Weltkrieg stärkeren Einfluss auf das kirchliche Selbstverständnis. Das soll im Folgenden anhand der Entwicklungslinien des Islam-Diskurses der beiden Kirchen deutlich gemacht werden.¹⁰

6 Dorothea Lüddeckens/Rafael Walthert (Hrsg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld 2010.

7 Zur Medialisierung der Religion in der Bundesrepublik Deutschland vgl. Nicolai Hannig, *Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980*, Göttingen 2010.

8 Vgl. Reuter, *Religionen im Prozess von Migration*, S. 378.

9 Zuletzt hat Bundesinnenminister Hans-Peter Friedrich die Frage, ob »der Islam« zu Deutschland gehöre, verneint und damit heftige Kontroversen ausgelöst.

10 »Diskurse« werden hier in Anlehnung an Michel Foucault verstanden als System, in denen sprachliche und andere Praktiken organisiert sind. Sie »regeln das Sagbare, Denkbare und

I. KIRCHLICHER MONOPOLVERLUST UND SELBSTVERORTUNG IM »RELIGIÖSEN MARKT«

Es steht außer Frage, dass der von den Kirchen beider Konfessionen angesichts der Erfahrungen während des Nationalsozialismus nach dem Zweiten Weltkrieg neuformulierte »Öffentlichkeitsauftrag« und die damit einhergehende wachsende Dialogorientierung auch eine Hinwendung zu außerchristlichen Religionen implizierten.¹¹ Dabei treten allerdings erhebliche Differenzen in den kirchlichen Strategien zutage, und zwar abhängig von den jeweiligen Erscheinungsformen der neuen religiösen Konkurrenzanbieter. Obwohl die Auseinandersetzung mit den sogenannten »Fremd«- oder »Weltreligionen«, vor allem mit Islam, Hinduismus und Buddhismus seit den 1960er Jahren unter dem Imperativ eines »Dialogs« geführt wurde, schrieben sich die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik zunehmend Vorbild- und Modellcharakter für eine »moderne« europäische Religion und damit erstrangige Leitkompetenzen im religiösen Feld zu. Auch die Herausforderungen durch alternativreligiöse Anbieter, durch die sogenannten »Jugendreligionen« seit Beginn der 1970er Jahre und die neuen subkulturellen Erscheinungen wie das New Age seit Anfang der 1980er Jahre, hatten erhebliche Auswirkungen auf das Selbstverständnis und das Handeln beider Kirchen, wobei sie hier als weltanschauliche Lotsen besondere Kompetenzen bei der Frage nach »legitimer« und »illegitimer« Religionsausübung in Anspruch nahmen.¹²

Die zunehmende Aufmerksamkeit der Kirchen für außerchristliche Religionen und der Anspruch auf Leitkompetenzen innerhalb des religiösen Felds der Bundesrepublik seit Beginn der 1960er Jahre zeigen sich schon in der Einrichtung von entsprechenden Organisationen zur Inspektion, Sondierung und Kritik der religiös-weltanschaulichen Situation. 1960 konstituierte der Rat der EKD die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen«. In der Folgezeit kam es parallel dazu nahezu in allen Landeskirchen zur Ernennung von entsprechenden Sektenbeauftragten. Das katholische Pendant etablierte sich mit der »Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle«, die 1975 als eingetragener Verein und als eine Einrichtung der Deutschen Bischofskonferenz für die Arbeitsbereiche »Sekten- und Weltanschauungsfragen«, »Abhängigkeitskrankheit und Seelsorge« sowie »Kinder- und Jugendschutz« mit Sitz im westfälischen Hamm gegründet wurde.

Grund für das weiter wachsende Interesse beider Konfessionen an vermeintlicher religiöser Konkurrenz waren in erster Linie die Erosionserscheinungen, von denen die protestantische und Katholische Kirche ab Ende der 1960er Jahre in unterschiedlichen Ausmaßen betroffen waren. Damit verbunden verorteten sich die christlichen Institutionen durch die Übernahme entsprechender religionssoziologischer Erklärungsmodelle zunehmend in einem »religiösen Markt«, dessen Beschreibungskategorien nun verstärkt in ihre Selbstreflexionen einfließen. Die religiöse Situation in Deutschland sei »nicht mehr wesentlich bestimmt von einem monopolistischen Herrschaftsanspruch der beiden großen christlichen Kirchen«, sondern von einem religiösen Pluralismus, gab die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen« im Jahr 1966 zu verstehen.¹³ Damit verliehen die protestantischen Sektenbeauftragten der veränderten Selbstwahrnehmung ihrer Kirche

Machbare«. Da die historische Diskursanalyse davon ausgeht, dass soziokulturelle Wirklichkeiten grundsätzlich konstruiert sind, fokussiert sie die »Arten und Weisen, mit denen im historischen Prozess Formen des Wissens, der Wahrheit und der Wirklichkeit hervorgebracht werden«; *Achim Landwehr*, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt am Main 2008, S. 21, 78 und 98f.

11 Vgl. exemplarisch *Michael Mildenberger*, *Dialog der Religionen und Weltanschauungen. Zur Begegnung der Christen mit Menschen anderen Glaubens*, Stuttgart 1975.

12 Vgl. dazu *Thomas Mittmann*, *Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen*, Göttingen 2011, S. 198–207.

13 *Siegfried von Kortzfleisch*, *Religiöser Pluralismus und Apologetik*, Stuttgart 1966, S. 1.

Ausdruck, die sich nun gezwungen sah, den »allgemeinen religiös-weltanschaulichen Pluralismus der modernen Gesellschaft als historische Tatsache wahrzunehmen« und die prinzipielle Gleichstellung anderer religiöser Gemeinschaften anzuerkennen.¹⁴ Diese Einschätzung teilte auch die Katholische Kirche, wenngleich ihre leitenden Repräsentanten immer wieder vor der Gefahr einer Relativierung des eigenen Glaubensbekenntnisses warnten und den exklusiven katholischen Wahrheitsanspruch zu einem unverrückbaren Fundament erklärten.¹⁵

Dennoch waren beide Kirchen angesichts des Verlusts ihrer Monopolstellung gleichermaßen zu Anpassungsleistungen innerhalb des religiösen Felds gezwungen, um ihre bleibende Bedeutung zu sichern. Dabei suchten sie die Relevanz des christlichen Glaubens in diesem Handlungsfeld in erster Linie anhand seiner Integrationsfähigkeit in die moderne pluralistische Gesellschaft und seiner Veränderungsbereitschaft nachzuweisen, die eben auch an der Entschlossenheit zum gleichberechtigten interreligiösen Dialog deutlich gemacht wurden. Die Rekonstruktion des christlich-islamischen Dialogs macht allerdings gerade auch die Konflikte der beteiligten Akteure um die Durchsetzung von Geltungsansprüchen im öffentlichen Raum sichtbar. Besonders aufschlussreich sind dabei die Selbst- und Fremdzuschreibungen der beiden Kirchen in der Bundesrepublik, haben diese doch bis heute erheblichen Anteil an dem bleibenden Erfolg bei der Exklusion »des Islams« aus einem christlich reklamierten Europa. Dieser Erfolg resultiert in erster Linie daraus, dass die christlichen Institutionen die Deutungshoheit im religiösen Feld bislang wirksam behaupten konnten. Das betrifft zuallererst die Definitionsmacht darüber, wie eine Religion für die moderne europäische Gesellschaft ausgerichtet sein muss, um inklusionsfähig zu sein. Diese Definition ist in aller Regel weniger an der Frage der »Substanz« oder »Wahrheit« als an der der gesellschaftlichen »Funktionsfähigkeit« und »Kompatibilität« von Religion und damit an der institutionellen Praxis der Großkirchen orientiert. Das führte dazu, dass die christlichen Institutionen sich die öffentlichen Kompetenzen bei der Umgestaltung »des Islams« im Sinne einer »Modernisierung« sichern konnten.

Der kirchliche Diskurs über »den Islam«, der hier seit Beginn der 1960er Jahre in den Blick gerückt wird, dokumentiert, dass sich beide Kirchen die Säkularisierungserwartungen und -forderungen der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit an muslimische Migranten seit Mitte der 1970er Jahre zu eigen machten. Mehr noch beschrieben sich die christlichen Institutionen dabei als paradigmatische Vorbilder einer »säkularen Religion«, mit dem Ziel, den Glauben der Muslime zu exkludieren. Dabei avancierte »Säkularität«, die in der Auseinandersetzung mit »dem Islam« nicht als Resultat einer Verfalls- oder Verlustgeschichte des Christentums, sondern als Qualitäts- und Differenzierungsmerkmal in Abgrenzung zur fremden, »eingewanderten Religion«¹⁶ ausgelegt wurde, zu einem herausragenden diskursiven Steuerungsinstrument der Kirchen innerhalb des religiösen Felds.

Die Exklusion »des Islams« blieb allerdings auch aus einem anderen Grund erfolgreich. So ist es den christlichen Institutionen gelungen, die »fremde Religion« über diskursive und semantische Strategien als das entscheidende Integrationshindernis der muslimischen Migrantenpopulation in der Bundesrepublik und in Westeuropa zu identifizieren. Der

14 Ders., Im »weltanschaulichen Chaos«, Stuttgart [1964], S. 6.

15 Vgl. etwa Franz Hengsbach, Freiheit und Wahrheit. Eine Grundsatzfrage für die plurale Gesellschaft, in: ders./Georg Scherer, Plurale Gesellschaft und Sinnerfahrung. Reden zur Einweihung des Erweiterungsbauwerks der Wolfsburg, Pfingsten 1965, Essen 1965, S. 7–23.

16 Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten, 22. September 2004, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2004, S. 11. Zum Säkularisierungsdiskurs beider Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg vgl. die im Entstehen befindliche Bochumer Dissertation von Sven-Daniel Gettys unter dem Titel »Die reflektierte Kirche«.

kirchliche Diskurs stellte die Muslime im Ergebnis vor die Alternative eines Festhaltens an ihrem überlieferten religiösen Bekenntnis mit der Folge einer »Gettobildung« in einer »Parallelgesellschaft« oder einer »Modernisierung« »des Islams« nach christlichen Vorgaben. Aus dieser Perspektive konnte und kann die Inklusion »des Islams« in das religiöse Feld der Bundesrepublik und Europas nur über eine kirchlich gesteuerte und kontrollierte »Domestizierung« der »fremden Religion« realisiert werden, die mit den Stichworten »Vermessung«, »Kontrolle«, und »Anpassung« an christliche Vorbilder zusammengefasst werden kann.

II. ANFÄNGE DES THEOLOGISCHEN ISLAM-DISKURSES IN DER BUNDESREPUBLIK

Für den katholischen Islam-Diskurs in der Bundesrepublik spielte das Zweite Vatikanische Konzil eine erstrangige Rolle. Als im Vorfeld dieses für die Katholische Kirche herausragenden Ereignisses durch die Indiskretion einer Journalistin Pläne über eine katholische Stellungnahme zum Judentum in der Öffentlichkeit publik wurden, kam es insbesondere in arabischen Staaten zu wütenden Protesten gegen eine mutmaßlich politische Solidaritätserklärung der Katholischen Kirche zugunsten Israels. Darüber hinaus drohten diese gar Sanktionen gegenüber christlichen Minderheiten in ihren Herrschaftsbereichen an. Daraufhin verabedete die Zentrale Vorbereitungskommission des Konzils eine Ausweitung der »Judenerklärung« zu einer katholischen Standortbestimmung zu allen außerchristlichen Religionen. Damit war der Weg geebnet für die erste grundsätzliche theologische Erklärung des Katholizismus zum islamischen Glauben, auch wenn diese gewissermaßen von außen erzwungen worden war.¹⁷

Besondere Bedeutung erlangte der am 28. Oktober 1965 von der Mehrheit der Konzilsväter angenommene Text »Nostra aetate«. In dieser »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« billigte das Konzil auch dem islamischen Glauben in Abkehr vom Dogma »Extra ecclesiam nulla salus« ungeachtet aller Verschiedenheiten angesichts der theologischen Berührungspunkte immerhin einen partiellen Wahrheitsgehalt zu. Darüber hinaus ergingen im Hinblick auf die historischen Belastungen in den christlich-islamischen Beziehungen Forderungen nach einem »gegenseitigen Verstehen« und einer gemeinsamen Verantwortung »für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen«.¹⁸ Die Verlautbarung knüpfte an den Text »Lumen gentium« an, die am 21. November 1964 vom Konzil manifestierte und von Papst Paul VI. promulierte »Dogmatische Konstitution über die Kirche«, in der Muslimen aufgrund der Gemeinsamkeiten bei der Anerkennung des Schöpfers, dem Bekenntnis zum Glauben Abrahams, der gemeinsamen Anbetung Gottes, dem Bekenntnis zu Gottes Barmherzigkeit und der Erwartung des endzeitlichen Gerichts zugesichert worden war, dass sie der nun auch außerhalb der Katholischen Kirche wirksame »Heilswille« umfasse.¹⁹

Der Katholizismus profitierte bei seiner grundsätzlichen Neubewertung seines Verhältnisses zum »Islam« davon, dass es schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Anschlussstellen zwischen den beiden Religionen gegeben hatte. Nicht nur in der öffentlichen Wahrnehmung, sondern auch innerkatholisch waren beide Bekenntnisse bereits seit Ende der 1940er Jahre als Koalitionäre gegen den Atheismus gehandelt worden, wobei

17 Vgl. *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2000, S. 292–303.

18 Zweites Vatikanisches Konzil, *Nostra Aetate*, 3: Die muslimische Religion, abgedr. in: Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, hrsg. v. CIBEDO e. V., zusammengestellt von *Timo Güzelmansur*, Regensburg 2009, S. 389.

19 Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen Gentium*, 16, abgedr. in: ebd., S. 390.

insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Kommunismus als epochale Herausforderung in den Blick rückte.²⁰ Man beginne auf beiden Seiten, die jahrhundertealten Spannungen auszublenden und sich zu besinnen, so pointierte 1949 die »Herder Korrespondenz«, »daß der Feind nicht mehr die andere Religion, sondern die Religionslosigkeit ist, und daß es zwischen denen, die an Einen Gott glauben, eine Gemeinsamkeit geben muß, die ihnen erlaubt, Seite an Seite gegen den modernen Atheismus zu stehen«.²¹ Die römische »Kongregation für die Verbreitung des Glaubens« unterstrich, dass viele Muslime die Gefahr des atheistischen Kommunismus für die Religion deutlicher sähen als die »Menschen der westlichen Welt« und leitete daraus ebenfalls eine »gemeinsame Front für Gott« ab.²²

Die kommunistische Bedrohung wurde innerkatholisch auch im Verlauf und unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstärkt als Grund für die Dringlichkeit eines katholisch-islamischen Dialogs kommuniziert, und das insbesondere zum Ende der 1960er Jahre angesichts steigender Kirchenaustrittszahlen.²³ Schon während des Konzils hatte Papst Paul VI. das »Sekretariat für die Nichtchristen« eingerichtet, von dem Impulse auch für die katholisch-islamischen Beziehungen in der Bundesrepublik ausgehen sollten. Die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« erklärte im November 1975, an das Zweite Vatikanische Konzil anknüpfend, »Offenheit« und »Sensibilität« zu Leitbegriffen der Begegnung mit Muslimen.²⁴ Damit verbunden war der Anspruch einer Neuausrichtung der Islammission im Sinne einer partnerschaftlichen und verständnisoffenen Begegnung, auch wenn Muslime freilich weiterhin der Verkündigungsverpflichtung und dem Bekehrungsauftrag der Katholischen Kirche unterstellt waren.²⁵

Die protestantische Kirche dagegen blieb in ihren theologischen Reflexionen über das Verhältnis zum muslimischen Glauben nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst weitgehend apologetischen Traditionen verpflichtet, die bereits im 19. und frühen 20. Jahrhundert prägend gewesen waren.²⁶ In den 1960er Jahren rückte vor diesem Hintergrund ins-

20 Vgl. etwa Wolfgang Haag, Der Islam, in: Stimmen der Zeit (StdZ) Bd. 146, 1949/50, S. 267–276, hier: S. 267f. und 276, sowie Annemarie Schimmel, Islam und Katholizismus, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 12, 1961, Nr. 1, S. 1–6, hier: S. 6.

21 Islam und Christentum heute, in: Herder Korrespondenz 3, 1949, H. 1, S. 318–319, hier: S. 318.

22 Zit. nach: Die Kirche und der Islam, in: Herder Korrespondenz 4, 1950, H. 4, S. 156–157, hier: S. 156. Vgl. auch: Kirche, Islam und Kommunismus, in: ebd. 4, 1950, H. 8, S. 345–346, sowie: Aus den Missionen, in: ebd. 8, 1954, H. 7, S. 315–318, und: Aus den Missionen, in: ebd. 13, 1959, H. 7, S. 331–336, hier: S. 332.

23 Vgl. die Beispiele bei Thomas Mittmann, »Säkulare Kirche« und »eingewanderte Religion«. Transformationen des kirchlichen Islam-Diskurses in der Bundesrepublik Deutschland, in: IMIS-Beiträge 2010, H. 36, S. 67–85, hier: S. 69. Die positive Wahrnehmung »des Islams« zeigte sich beispielsweise im Frühjahr 1965, als die Katholische Kirche muslimischen Angestellten und Arbeitern den Kölner Dom öffnete, damit diese dort das Ende des Fastenmonats Ramadan mit Gottesdienst und Gebeten feiern konnten. Vgl. Die ZEIT, 12.2.1965.

24 Beschluss Ausländische Arbeitnehmer 2.7, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, hrsg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz von Ludwig Bertsch SJ/Philipp Boonen/Rudolf Hammer-schmidt u. a., unter Mitarbeit von Paul Imhof SJ, Freiburg im Breisgau 1976, Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung, S. 392.

25 Vgl.: Daß Christen und Mohammedaner sich aufrichtig um ein gegenseitiges Verständnis bemühen. Missionsgebetsmeinung für September 1967, in: Herder Korrespondenz 21, 1967, H. 8, S. 350–352.

26 Vgl. Klaus Hock, Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert, Köln/Wien 1986, S. 18–34; Detlef Görig/Matti J.

besondere die Frage nach der missionarischen Resonanz »des Islams« in Europa und in Deutschland in den Mittelpunkt der Überlegungen. Vor allem die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen« war dabei diskurslenkend. Ihr erster Leiter Kurt Hutten verwies 1962 auf »nur kümmerliche Erfolge«²⁷ der muslimischen Missionstätigkeit in Deutschland, auch wenn er im selben Jahr vor einer potenziell auch »den Islam« begünstigenden negativen »Öffentlichkeitswirkung der evangelischen Theologie und Kirche« warnte.²⁸ An dieser Einschätzung änderte sich auch im weiteren Verlauf der 1960er Jahre nichts. Im Bericht der evangelischen Weltanschauungsbeauftragten über die »Fremdreligionen in Deutschland«, der 1965 erschien, wurde »dem Islam« trotz aller missionarischer Anstrengungen und ungeachtet des Ziels der »Unterwanderung« »kein nennenswerter Erfolg«²⁹ zugerechnet. Noch 1967 verortete die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen« den Einfluss »des Islams« in erster Linie in Afrika, während sie die Erfolge seiner Mission in Europa als »winzig und ohne Belang«³⁰ einschätzte. Immerhin unterstrichen evangelische Weltanschauungsbeauftragte den unermüdlichen muslimischen Missionswillen gerade in Deutschland, wo »die Ausgangsbasis für die gesamte islamische Missionsarbeit in Europa«³¹ ausgemacht wurde.

III. RELIGIÖSE CODIERUNGEN IM MIGRATIONSDISKURS

Diese Einschätzungen veränderten sich zu Beginn der 1970er Jahre. Beide Kirchen begegneten »dem Islam« nun auch in Deutschland mit erhöhter Aufmerksamkeit. Grund dafür war die wachsende numerische Präsenz muslimischer, insbesondere türkischer Migranten infolge der staatlich arrangierten Anwerbung von ausländischen Arbeitskräften. Diese waren seit 1961 vor dem Hintergrund der steigenden Nachfrage speziell nach Industrie- und Bergbauarbeitern auf Grundlage einer entsprechenden Anwerbevereinbarung mit der Türkei für einen provisorischen Arbeitsaufenthalt rekrutiert worden, was sich in dem in der Bundesrepublik gängigen Konzept des »Gastarbeiters« widerspiegelte. Hatten bis 1970 Ausländer aus Italien, Griechenland, Spanien und Österreich die Mehrheit der Einwanderer gebildet, stellten ab 1972 Türken die Mehrzahl der ausländischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik. Zu dieser Zeit erreichte die Arbeitsmigration in Richtung Westeuropa und Bundesrepublik nicht nur ihren ersten Höhepunkt. Vielmehr ließ diese sich trotz nachhaltiger, nach dem »Ölpreisschock« von 1973/74 angestrebter Gegensteuerungsversuche auch nicht mehr wirksam zurückführen, sondern allenfalls leicht bremsen. Die Tatsache, dass nach dem Anwerbestopp von 1973 eine massive Familienzusammenführung einsetzte, heizte die nun einsetzende Überfremdungsdebatte noch an.³²

Schindehütte, Geschwister – Gegner – Konkurrenten. Von der »Mohammedaner-Mission« zum christlich-islamischen Dialog. Stationen missionswissenschaftlicher Wahrnehmungen des Islam 1910–2010, in: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34, 2008, S. 382–399.

27 Kurt Hutten, *Die Situation im Bereich der Weltanschauungen und Sekten*, Stuttgart 1962, S. 2.

28 Ders., *Tendenzbericht*, Stuttgart 1962, S. 1f.

29 Walter Schmidt, *Die Fremdreligionen in Deutschland. Hinduismus – Buddhismus – Islam*, Stuttgart 1965, S. 1.

30 Siegfried von Kortzfleisch, »Weisheit des Ostens«. Die asiatische Religiosität im Alltag des Abendländers, Stuttgart 1967, S. 2.

31 Schmidt, *Die Fremdreligionen in Deutschland*, S. 8.

32 Vgl. Ulrich Herbert, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München 2001, S. 223–229; Jochen Oltmer, *Migration im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2010, S. 52ff.

Abbildung 1 und 2: »Der SPIEGEL« am 30. Juli 1973: »Die Türken kommen – rette sich, wer kann«



War die Frage nach ihrer religiösen Zugehörigkeit bis dahin nicht vordringlich gestellt worden, gerieten Zuwanderer aus islamisch geprägten Gesellschaften nunmehr nicht mehr primär als »Gastarbeiter«, sondern über religiöse Zuschreibungen zunehmend als »Muslime« in den Blick.³³ Sowohl in der öffentlichen Wahrnehmung als auch aus kirchlicher Perspektive stieg allerdings nicht nur die Zahl der muslimischen Gläubigen an. Vielmehr expandierte »der Islam« als diskursiv erzeugte und imaginierte, strukturell homogene Weltgemeinschaft sukzessive. So rechneten evangelische Weltanschauungsbeauftragte bereits Mitte der 1970er Jahre »mit einer ständigen, an Gewicht zunehmenden Präsenz des Islam in Deutschland wie in Westeuropa insgesamt«.³⁴ Auch katholische Beobachter diagnostizierten eine wachsende Bedeutung »des Islams« in der Bundesrepublik.³⁵

Obwohl beide Kirchen die ethnisch-religiöse Heterogenität der muslimischen Zuwanderer nicht völlig ausblendeten, identifizierten sie »den Islam« in der Regel als kollektive Glaubensgemeinschaft. Auch wenn das Gros der aus islamisch geprägten Staaten stammenden Arbeitsmigranten der 1960er und 1970er Jahre Sunniten waren und konfessio-

33 Zur Umcodierung des muslimischen Einwanderers zum »Homo Islamicus« vgl. für die jüngere europäische Geschichte Levent Tezcan, *Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs*, in: ders./Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden 2007, S. 51–74. Zu den öffentlichen Debatten über »Gastarbeiter« in der Bundesrepublik bis zu den 1970er Jahren vgl. 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 2001.

34 Mildenerger, *Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, S. 2.

35 Vgl. *Muslime in Deutschland*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1982, S. 12f.

nelle Differenzierungen daher nicht ins Gewicht fielen, waren diese doch durch unterschiedliche Rechtsschulen und lokale Besonderheiten geprägt. Denn trotz der stark ost-anatolischen Prägung war »der Islam« in Deutschland nicht ein ausschließlich türkisches Phänomen. So erfolgte im Rahmen entsprechender Anwerbevereinbarungen mit Marokko 1963 und Tunesien 1965 auch eine Arbeitsmigration aus dem Maghreb. blieb diese quantitativ noch marginal, war die Zuwanderung von bosnischen sowie albanischen, und damit europäischen Muslimen nach dem Abkommen mit Jugoslawien 1968 schon gewichtiger.³⁶ Seit Mitte der 1970er Jahre waren bosnische Imame in Deutschland tätig und nach dem Vorbild der ersten islamischen Gemeinde der Bosniaken in Deutschland, die 1978 in Aachen gegründet wurde, entstanden bald weitere Einrichtungen, denen teilweise auch albanische Muslime angehörten.

Und bereits vor Beginn der Anwerbeinitiativen in den 1960er Jahren waren Muslime verschiedener Herkunft und Konfessionen in Deutschland präsent. Schon 1915 gab es eine Moschee auf deutschem Boden, die in einem Lager für muslimische Kriegsgefangene nahe Berlin entstanden war. Zudem existierten im frühen 20. Jahrhundert diverse muslimische Orden und in der Zeit zwischen den Weltkriegen etablierten sich zahlreiche muslimische Vereine. 1922 etwa schlossen sich Berliner Muslime aus 41 Staaten, die hauptsächlich der Lahore-Ahmadiyya-Bewegung angehörten, in der »Islamischen Gemeinde Berlin« zusammen.³⁷ Während ihr ethnischer Schwerpunkt auf indischen und pakistanischen Muslimen lag, rekrutierte sich die 1962 aus einer Moscheebau-Initiative in München hervorgegangene »Islamische Gemeinschaft in Süddeutschland« vor allem aus arabischen Muslimen.³⁸ Ebenfalls aus dem Anliegen heraus, ein muslimisches Gebetshaus zu errichten, konstituierte sich 1953 in Hamburg der »Verein der Förderer einer iranisch-islamischen Moschee«. 1962 kam es dann zur Gründung der »Islamisch-Iranischen Gemeinde in Hamburg«, die sich ab 1966 als »Islamisches Zentrum Hamburg« zum geistigen Mittelpunkt der Schiiten in der Bundesrepublik entwickelte.³⁹ In Aachen schließlich wurde die zwischen 1964 und 1966 erbaute Bilal-Moschee zum Zentrum arabischer und deutscher Muslime sunnitischer Glaubensrichtung.

Die hier nur anhand weniger Beispiele angedeutete interne konfessionelle, soziale und politische Differenzierung verstärkte sich seit den 1980er Jahren durch den Zuzug muslimischer Asylanten aus Afrika, Afghanistan, dem Irak und Iran, dem Libanon und den palästinensischen Gebieten sowie weiterer Muslime aus Bosnien und Albanien und zeigt sich bis heute in der Institutionalisierung »des Islams« in Deutschland. Hier genügt ein Blick auf die multiethnische und multikonfessionelle Zusammensetzung des »Islamrats« und des »Zentralrats der Muslime«. Dort sind so unterschiedliche muslimische Akteure wie der »Dachverband der Türkisch-Islamischen Vereine in Deutschland«, die »Alevitische Religionsgemeinschaft Ahl-al-Bayt«, die »Union der Islamisch Albanischen Zentren in Deutschland«, die »Vereinigung Islamischer Gemeinden der Bosniaken in Deutsch-

36 Die Weigerung, »den Islam« als einen Teil der europäischen Tradition zu werten, blendet die jahrhundertelange Präsenz von Muslimen auf dem Balkan unverständlicherweise rigoros aus.

37 Vgl. Astrid Reuter, Religionskulturen »mit Migrationshintergrund«. Zum Institutionalisierungsprozess des Islam in Deutschland und Frankreich in der long durée nationaler Religionspolitiken, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hrsg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert, Köln/Weimar etc. 2007, S. 375–399, hier: S. 376f.

38 1982 in »Islamische Gemeinschaft Deutschlands« umbenannt.

39 Zur Geschichte muslimischer Präsenz in Deutschland seit dem Ersten Weltkrieg und zur Gründung islamischer Organisationen in der Bundesrepublik nach 1945 vgl. Thomas Lemmen, Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 2001. Zu den frühen Hinterhofmoscheen in Deutschland vgl. Bärbel Beinhauer-Köhler, Von der unsichtbaren zur sichtbaren Religion. Räume muslimischer Glaubenspraxis in der Bundesrepublik, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 7, 2010, H. 3, S. 408–430.

land«, die »Union Marokkanischer Imame« oder der »Deutsch-Somalische Verein« vertreten.

Die genannte Umstellung auf religiöse Semantik im Migrationsdiskurs und die damit verbundene diskursive Konstruktion »des Islams«, die von den Differenzierungen der muslimischen Gemeinschaften in Deutschland unberührt blieb, wurden durch den Topos von der »Re-Islamisierung« gefördert. Dieser verbreitete sich seit Beginn der 1970er Jahre zunächst im Hinblick auf die »Dritte Welt«, insbesondere angesichts der vermeintlichen Expansion des muslimischen Glaubens in Asien und Afrika. Durch die zunehmende religiöse Codierung von Zuwanderern aus islamisch geprägten Staaten wurde die »Re-Islamisierung« aber auch vermehrt als ein Problem europäischer Gesellschaften kontextualisiert. So kündigte das Nachrichtenmagazin »Der SPIEGEL« 1973 unter dem sprechenden Titel »Religion im Angriff« eine »beispiellose Welle der Re-Islamisierung«⁴⁰ an, die auch auf heimische Gefilde überzuschwappen drohe. »300 Jahre nach seinem letzten großen Angriff auf das Abendland«, so erklärte das Hamburger Blatt, sei »der Islam den Europäern wieder auf den Leib gerückt«, und so begegne man diesem »heute auch im Westen: in den Gettos von New York und Chicago, in französischen Vorstädten, in der englischen Provinz und auch in bundesdeutschen Gastarbeiterquartieren«.⁴¹ Und dass dieses Ereignis nicht spurlos für die religiöse Situation Europas bleiben würde, ließ sich dabei bereits am Beispiel Englands demonstrieren, wo, so hieß es, »moslemische Zuge-reiste« beabsichtigten, eine Kirche in eine Moschee umzuwandeln.⁴²

Vor diesem Hintergrund ist es kaum verwunderlich, dass auch christliche Institutionen und Medien in der Bundesrepublik Deutschland die Zuwanderung und Präsenz muslimischer Migranten nach dem Vorbild der »säkularen« Presse zunehmend als eine Expansion »des Islams« verhandelten. Der Evangelische Kirchentag von 1973 in Düsseldorf beispielsweise machte, auf den erwähnten SPIEGEL-Artikel explizit Bezug nehmend, die »Herausforderung der Kirche durch den heutigen Islam«⁴³ zu einem Programmpunkt. Und prominente christliche Printmedien schlossen sich den Bedrohungsszenarien in der »säkularen« Presse an und adressierten Zuwanderer aus islamisch geprägten Staaten verstärkt in einem religiösen Kontext. Durch die Umcodierung der ausländischen Arbeitnehmer in »Muslime« vollzog sich der mutmaßliche Aufbruch »des Islams« nun eben nicht mehr ausschließlich in »fernen Ländern«, sondern auch vor der eigenen »Haustüre«.⁴⁴ Das zeigten die regelmäßigen Warnungen vor der Gefahr eines »Gegen-Kreuzzuges« der islamischen Welt⁴⁵, wie etwa aus Anlass der ersten Islamischen Weltkonferenz in Europa im April 1976, die in der christlichen Presse Grund zu der Befürchtung gab, dass »der Islam« – »wie einst vor Jahrhunderten« – erneut nach dem »Abendland« greife.⁴⁶

40 Mohammeds Lehre: Religion im Angriff, in: Der SPIEGEL, 23.4.1973, S. 110–124, hier: S. 110.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Paul Löffler, Die Herausforderung der Kirche durch den heutigen Islam, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Düsseldorf 1973. Dokumente, hrsg. im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Stuttgart 1973, S. 773–787. Zum christlich-islamischen Dialog im Rahmen der Evangelischen Kirchentage und der Katholikentage vgl. Hans Vöcking/Heinz Klautke, 25 Jahre Begegnung von Christen und Muslimen. Kommentierte Dokumentation der Begegnung zwischen Christen und Muslimen auf den Deutschen Katholikentagen und den Deutschen Evangelischen Kirchentagen von 1980 bis 2005, Aachen 2005.

44 Alternativen: Der Islam, in: Adolf Geprägs, Die Weltreligionen und die ökologische Krise. Alternativen zum westlichen Denken, Stuttgart 1979, S. 17–21, hier: S. 17.

45 Christoph von Imhoff, »Speerspitzen für Allah«. Der Islam im Gegenangriff, in: Lutherische Monatshefte (LM) 13, 1974, Nr. 4, S. 166–167, hier: S. 167.

46 Winfried Maechler, Die erste Islamische Weltkonferenz in Europa, in: Junge Kirche 37, 1976, S. 260–262, hier: S. 260.

Dieser Perspektivwechsel wurde auch in der Tagungsprogrammatik der kirchlichen Akademien deutlich, die im Verlauf der 1970er Jahre vermehrt das Phänomen der vermeintlichen expansiven Renaissance »des Islams« auch in Europa zur Sprache brachten und muslimische Zuwanderer nun vermehrt als Vertreter eben dieser »fremden Religion« fokussierten. Die katholische Thomas-Morus-Akademie Bensberg etwa brachte 1976 im Rahmen einer entsprechenden Tagung zum Ausdruck, dass fortan weniger die »soziale Lage der Türken« als vielmehr »ihre muslimische Herkunft und ihr Glaube«⁴⁷ auf der Agenda stehen müsse. Künftig gelte es, so lautete die Devise, das Verhältnis zwischen muslimischen Migranten und der deutschen Mehrheitsgesellschaft stärker als »Problem des Verhältnisses von Islam und christlichem Glauben«⁴⁸ zu diskutieren. Auch die Evangelische Akademie in Westberlin nahm in ihren seit Ende der 1960er Jahre veranstalteten Tagungen zum Thema »Integration« türkische Zuwanderer mehr und mehr als Muslime wahr.⁴⁹

Diese Umcodierung von »Migranten« in »Muslime« auch in christlichen Medien zeigt sich zudem in der zunehmenden religiösen Kontextualisierung schwerlich vergleichbarer internationaler politischer Ereignisse. So wurden etwa der Bürgerkrieg zwischen der maronitischen Phalange-Miliz und der Palästinensischen Befreiungsorganisation PLO im Libanon, die Machtübernahme Idi Amins in Uganda oder der Unabhängigkeitskrieg Eritreas gegen Äthiopien unterschiedslos als gefährliche Symptome für eine erfolgreiche globale »Islamisierung« gewertet.⁵⁰ So gesehen wuchs »der Islam« im kirchlichen Diskurs als imaginierte homogene Glaubensgemeinschaft globalen Ausmaßes zu einem bedrohlichen Konkurrenten für das Christentum heran. Die »Welt des Islam« erschien nun »mit ihren rund 550 Millionen Menschen« als einer »der gewichtigsten Solidaritätsblöcke«, der die »christlichen Ansprüche« herausforderte.⁵¹

Diese Bewertungen sind ohne einen Blick auf das gewandelte kirchliche Selbstverständnis kaum begreiflich. Seit Ende der 1960er Jahre sahen sich die christlichen Institutionen schwindender gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit ausgesetzt. Das war nicht zuletzt in den kirchensoziologischen Mitgliedschaftsuntersuchungen deutlich geworden.⁵² Diese empirischen Erhebungen verstärkten den Eindruck eines zunehmenden Wettbewerbsdrucks, der sich auch in der Übernahme entsprechender religionssoziologischer Modelle in die kirchlichen Fremd- und Selbstbeschreibungen widerspiegelte. Das gilt speziell für das religiöse Marktmodell, das seit Beginn der 1970er Jahre Konjunktur hatte. Auch das verstärkte Eindringen ökonomischer Semantik in den theologischen Diskurs dokumentiert, dass die bundesdeutschen Kirchen sich selbst und nicht christliche Religionen zunehmend marktförmig begriffen. Der »totgeglaubte« Islam sei »wettbewerbsfähiger« geworden, vermerkte beispielsweise die »Evangelische Zentralstelle für Weltan-

47 Josef Herberg, Muslime unter uns. Bericht und Reflexionen, in: *Muhammad S. Abdullah*, Muslime unter uns. Herausforderung an die Kirche, Bensberg 1976, S. 96–110, hier: S. 97.

48 Ebd., S. 98.

49 Vgl. Evangelische Akademie Berlin (West)/Evangelisches Bildungswerk Berlin, Texte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Berlin (West) mit türkischen Arbeitnehmern und zum christlich-moslemischen Dialog, Berlin 1980.

50 Vgl. etwa Christoph von Imhoff, »Die Moslems überrollen uns«. Erdöl treibt den Angriff des Islam in Afrika voran, in: LM 14, 1975, Nr. 12, S. 664–667, sowie ders., Zum Beispiel: Idi Amin, in: ebd. 16, 1977, Nr. 5, S. 300.

51 Paul Löffler, Partnerschaft zwischen Abgrenzung und Dialog. Die christlich-muslimischen Beziehungen in der Dritten Welt und bei uns, in: Der Überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit (DÜ) 16, 1980, Nr. 4, S. 1–5, hier: S. 1.

52 Zu entsprechenden Erhebungen vgl. Boris Krause, Religiosität und Kirchlichkeit im Spiegel soziologischer Theorie und Empirie. Studie im Auftrag der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Berlin 2009, S. 63–156. Zum »demoskopischen Diskurs« der Katholischen Kirche vgl. Benjamin Ziemann, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften, Göttingen 2007, S. 131–202.

schauungsfragen« 1971 in der Neuauflage ihrer Studie über »Fremdreligionen«.⁵³ Aus dieser Perspektive trug nun auch die Religion der Muslime zu einem gewachsenen »religiösen Angebot« bei.⁵⁴ Im Horizont des vermeintlichen weltanschaulichen Pluralismus wählten sich die christlichen Kirchen in einem »religiösen Supermarkt«, in dem alle Akteure mit ihren Sinnstiftungskonzepten konkurrierten.⁵⁵ Auch auf dem Katholikentag 1974 in Mönchengladbach wurde ein Forum unter dem Titel »Im Supermarkt der Weltanschauungen« eingerichtet.⁵⁶

Damit verbunden rückten in den kirchlichen Krisendiskursen bereits in den 1970er Jahren, dann jedoch verstärkt im darauf folgenden Jahrzehnt angesichts der religiös-weltanschaulichen Konkurrenzsituation, Fragen nach der »Funktion« und »Leistung« des Christentums mehr und mehr in das Zentrum der kirchlichen Selbstbeschreibungen. Beide Kirchen sahen sich nunmehr vor die Aufgabe gestellt, in der »modernen« Gesellschaft »Bedarfsdeckungspotentiale« bereitzustellen sowie über die »Herausforderungen« religiöser Alternativmodelle verschüttete christliche »Ressourcen« stark zu machen und sich ihrer »Überzeugungskraft« bewusst zu werden.⁵⁷

Diese zunehmende Funktionalisierung kirchlichen Handelns und die verstärkte Marktorientierung der christlichen Institutionen äußerte sich zudem in ihrem wachsenden Interesse an Mechanismen der Werbung und an Fragen der eigenen Medienfähigkeit. »Imagepflege« und »Werbearbeit« erhielten nun als »gottgewollte« kirchliche Instrumente und als wesentliche Bestandteile »christlicher Verkündigung« besonderen Stellenwert. Ziel der christlichen Organisationen war es, den »Markt« kennenzulernen, »auf dem sie ihr geistig-geistliches Angebot machen«.⁵⁸

Diese mutmaßliche religiöse Marktsituation erforderte auch spezifische kirchliche Strategien gegenüber »dem Islam«. Zunächst waren die christlichen Institutionen seit den frühen 1970er Jahren nicht nur vermehrt bemüht, ihre eigene Situation statistisch zu erfassen. Vielmehr widmeten sie auch der Demografie der muslimischen Bevölkerung nun mehr und mehr Aufmerksamkeit. Das zeigen die kirchlichen »Handreichungen« oder »Arbeitshilfen« zum Islam, in denen meist versucht wurde, auch die Population seiner Angehörigen auszusondieren.⁵⁹

53 Walter Schmidt, Die »Fremdreligionen« in Deutschland. Hinduismus – Buddhismus – Islam, Stuttgart 1971, S. 1.

54 Mildenerberger, Dialog der Religionen und Weltanschauungen, S. 3.

55 Helmut Aichelin/Michael Mildenerberger/Wilhelm Quenzer u. a., Im Gespräch mit der Zeit. Erfahrungen und Perspektiven der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1976, S. 6.

56 Für das Leben der Welt. 84. Deutscher Katholikentag vom 11. September bis 15. September 1974 in Mönchengladbach, hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Paderborn 1974, S. 168–184.

57 Protokoll zur Denkwerkstatt »Entfaltung von Glauben und Theologie«, in: Rudolf Augstein, Vierzig Jahre Evangelische Akademie Tutzing. Referate und Protokolle der Denkwerkstatt, Tutzing 1987, S. 80–84, hier: S. 80, 82 und 83.

58 Katharina Bartsch, Bericht über den Arbeitskreis 4. Das Nachwuchsproblem als Problem der Werbung für geistliche Berufe, in: Marianne Möhring/Hermann Boventer/Eugen J. Cooper, Das Image der Frauenorden. Nachwuchsproblem zwischen Anpassung, Charisma und Institution, Bensberg 1972, S. 83–86, hier: S. 84f.

59 Die Kirchen griffen dabei meist auf Angaben staatlich beauftragter Erhebungen, zum Beispiel durch das Statistische Bundesamt, zurück. Vgl. etwa: Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hrsg.), Moslems in der Bundesrepublik. Eine Handreichung, Frankfurt am Main 1974, S. 12; vgl. auch Muhammad S. Abdullah, Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders./Michael Mildenerberger, Moslems unter uns. Situation, Herausforderung, Gespräch. Eine Publikation der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1974, S. 11–39, hier: S. 14–21. Für die Katholische Kirche vgl.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Muslime in Deutschland.

IV. DIE CHRISTLICHEN KIRCHEN ALS VORBILDER EINER »SÄKULAREN RELIGION«

Ein Hauptaugenmerk beider Kirchen lag seit den 1970er Jahren darüber hinaus auf dem Versuch, »den Islam« über die diskursive Konstruktion einer paradigmatischen Religion für das »moderne Europa« zu exkludieren. Zentraler Bestandteil dieser Strategie war es, »Religion« weniger an ihrer substanziellen Bestimmung, sondern zunehmend nach Rationalitätskriterien wie etwa an ihrer gesellschaftlichen Kompatibilität und Funktion zu messen. Als Vorbilder amtierten die christlichen Kirchen, wobei sich insbesondere die protestantischen Institutionen als »säkulare Kirche« und damit als adäquate Vergemeinschaftung für die »moderne« westliche Gesellschaft beschrieben. Die »Säkularität« des Christentums konnte dabei vorrangig an der Vereinbarkeit mit der »freiheitlich-demokratischen Grundordnung« und dem modernen Verfassungsstaat abgelesen werden. Der christliche Glaube war in der verklärenden protestantischen Selbstbeschreibung indes nicht nur das Produkt, sondern vielmehr der Motor des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses und damit Geburtshelfer der Moderne.⁶⁰

Daraus ergab sich eine grundsätzliche Neubewertung der muslimischen Religion, denn im Lichte dieser normativen Vorgaben konnten »dem Islam« nun eklatante Modernisierungsdefizite und -unfähigkeit attestiert werden, die unvermeidlich aus seiner mangelnden »Säkularität« resultierten. So erschien die Religion der Muslime als vormoderne »Widerpart« des »säkularen« Christentums und damit als für die westlichen Gesellschaften gänzlich untaugliches Glaubensbekenntnis.⁶¹ Hatte nicht die Vergangenheit mehr als deutlich gemacht, so fragte die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen«, dass »der Islam«, der seit jeher in einem Spannungsverhältnis zum Christentum gestanden habe, unter dem Eindruck der Säkularisierung stets in eine ernste Krise geraten war?⁶² Und diese Antinomie zwischen der vormodernen muslimischen Religion und der christlich geprägten Moderne war nach kirchlichem Urteil auf die Dauer nicht aufzulösen, denn, so hieß es, bis »zu einer dem europäischen Christentum vergleichbaren Säkularisierung des Islam ist noch ein weiter Weg« und erst »wenn die islamische Gesellschaft ihre eigene rationalistische Kultur schafft, werden sich die mittelalterlichen Instinkte und religiösen Exzesse aus dem Glauben des Propheten verbannen lassen«.⁶³

Dieses Urteil ließ sich historisch eindeutig belegen, denn die im Koran verbrieften und im Mittelalter deutlich werdende politische, wirtschaftliche, militärische und vor allem kulturelle Überlegenheit »des Islams« gegenüber »dem Abendland«, so unterstrich die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen«, sei im ausgehenden 18. Jahrhundert verloren gegangen.⁶⁴ Den Grund sahen die protestantischen Weltanschauungsbeauftragten in der Tatsache, dass »der Islam« die Säkularisierung fürchte und sich folglich nicht in die »moderne« christliche Kultur der »westlichen Welt« inkludieren lasse. Ähnlich argumentierte die Katholische Kirche, aus deren Sicht der kulturelle Wiederaufstieg der muslimischen Religion ebenfalls an den unversöhnlichen Gegensätzen »zwischen is-

60 Vgl. etwa *Rudolf von Thadden*, Was ist christlich an Europa?, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Ruhrgebiet 1991. Dokumente, hrsg. im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages von *Konrad von Bonin*, München 1991, S. 349–356, hier: S. 349.

61 Damit griffen die Kirchen einen in der europäischen Öffentlichkeit weitverbreiteten Topos auf. Vgl. *José Casanova*, Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA, in: *Leviathan*. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 34, 2006, Nr. 2, S. 182–207, hier: S. 188; vgl. auch *ders.*, Europas Angst; ferner *Reuter*, Religionen im Prozess von Migration.

62 *Günther Linnenbrink*, Weltreligionen in der technisch-wissenschaftlichen Welt, Stuttgart 1967, S. 6f.

63 Islamisches Glaubensfeuer, in: Evangelische Kommentare (EK) 20, 1987, Nr. 9, S. 491–492.

64 Vgl.: Alternativen: Der Islam, S. 19.

lamischer Tradition« und »den Bedürfnissen eines modernen Staates«⁶⁵ gescheitert war. Es ist nicht zu übersehen, dass die kirchlichen Exklusionsstrategien gegenüber »dem Islam« hier deutliche Anlehnungen an den Abendland-Diskurs der Nachkriegszeit offenbaren, auch wenn die Chiffren »christliches Europa«, »christlicher Westen« oder »christliche Moderne« die des »christlichen Abendlandes« in der Auseinandersetzung mit dem »islamischen Orient« zunehmend ablösten.

Diese Argumentation eröffnete den Kirchen nun zudem die Möglichkeit, auch die vermeintlichen Anpassungsprobleme der Zuwanderer aus islamischen Ländern in der Bundesrepublik und in Europa religiös herzuleiten. So wurde »der Islam« in der kirchlichen Fremdbeschreibung bereits während der 1970er Jahre als primäres Integrationshindernis der muslimischen Migrantenpopulation identifiziert. Die Kirchen führten die Integrationsprobleme muslimischer Zuwanderer immer weniger auf sozial- und gesellschaftspolitische Ursachen zurück, sondern durch die Umstellung auf religiöse Semantik zunehmend auf »innere Schwierigkeiten des Islam, sich in einer nichtislamischen Umwelt neu zu formieren«.⁶⁶

Diese strategische Ausrichtung innerhalb des kirchlichen Diskurses über »den Islam« zeigt sich bereits in den frühen Handreichungen der Evangelischen Kirche in Deutschland sehr deutlich. So wurde die Modernisierungsresistenz »des Islams« schon in der ersten dieser Orientierungsschriften, die das Kirchliche Außenamt der EKD unter Beteiligung der »Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen« 1974 unter dem Titel »Moslems in der Bundesrepublik« publizierte, für die traumatischen Erfahrungen und den »Zivilisationsschock« verantwortlich gemacht, die vor allem türkische Muslime nach ihrer Ankunft in der Bundesrepublik erlitten.⁶⁷ In der starken religiösen Verwurzelung der muslimischen Migranten oder, anders gewendet, mangelnden Säkularität »des Islams« lag dabei der Grund für die Integrationshindernisse und die »Türken-Gettos«⁶⁸, in denen, so hieß es, »der orientalische Moslem« drohe, zwischen »zwei Welten«⁶⁹ zerrieben zu werden.

Da »Integration« nach dem kirchlichen Urteil nicht länger vorrangig ein gesellschaftspolitisches, sondern primär ein religiöses Problem war und es folglich galt, nicht »Gastarbeiter«, sondern »Muslime« zu integrieren, war bei den Integrationsbemühungen auch weniger die deutsche Politik gefordert. Die Hauptverantwortung für eine erfolgreiche Integration der Zuwanderer aus islamisch geprägten Staaten wurde nun vielmehr muslimischen Glaubensvertretern zugewiesen, die, so lautete der Vorwurf, »bisher noch keine gültigen Antworten auf die Herausforderungen des Lebens in der industriellen Gesellschaft zu geben vermocht« hätten.⁷⁰ Folgerichtig rückten dabei vor allem Konflikte in den Fokus, die religiöse Vorschriften auslösten, wie etwa das Ramadan-Fasten in modernen Industriebetrieben. Die »islamische Theologie«, so wurde von evangelischer Seite gefordert, dürfe sich einer »Beantwortung dieser praktischen Fragen nicht länger entziehen«.⁷¹ Für die Katholische Kirche erhob die Deutsche Bischofskonferenz entsprechende Vorwürfe,

65 Hans Vöcking, Innerislamische Entwicklungen. Aufbruch oder Rückzug auf sich selbst?, in: Herder Korrespondenz 38, 1984, H. 3, S. 108–112, hier: S. 109.

66 Michael Mildenberger, Muslime in der Diaspora. Die Aufklärung nachholen?, in: LM 14, 1975, Nr. 6, S. 290–291, hier: S. 291.

67 Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Moslems in der Bundesrepublik, S. 12; vgl. auch Michael Mildenberger, Hinduismus – Buddhismus – Islam in Deutschland, Stuttgart 1973, S. 24.

68 Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Moslems in der Bundesrepublik, S. 13; vgl. auch Heinz Joachim Held, Vorwort, in: Jürgen Micksch (Hrsg.), Zusammenleben mit Muslimen. Eine Handreichung, Frankfurt am Main 1980, S. 3–6, hier: S. 1.

69 Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Moslems in Bundesrepublik, S. 14.

70 Micksch, Zusammenleben mit Muslimen, S. 39.

71 Ebd.

nach denen muslimische Arbeitsmigranten von islamischen Theologen keinerlei Unterstützung bei der Integration ihres Glaubens in die »säkularisierte« Gesellschaft erhielten.⁷²

V. »DER ISLAM« ALS SICHERHEITSRISIKO

Bereits zum Ende der 1970er Jahre, und damit lange vor den Terroranschlägen in den USA und den Auswirkungen des islamischen Fundamentalismus in westlichen Staaten, rückte die mutmaßliche Integrationsunfähigkeit »des Islams« in den Fokus sicherheitspolitischer Diskurse. Der Zusammenhang zwischen muslimischer Zuwanderung und Präsenz und der inneren Sicherheit bestimmte nicht nur die Debatten in der medialen Öffentlichkeit, sondern auch in den beiden Großkirchen in Deutschland. So beteiligte sich die christliche Presse federführend daran, »den Islam« als potenzielles Sicherheitsrisiko zu problematisieren. Prominente christliche Blätter wie die »Lutherischen Monatshefte« erklärten die religiös bedingte Isolierung und Gettoisierung der muslimischen Bevölkerung zu einer gefährlichen Quelle von politischer Radikalisierung, Fanatismus und Extremismus.⁷³ Ausgangspunkt dieser Diagnose war die Überzeugung, dass »der Islam« prinzipiell ein nur schwer kontrollierbares Konfliktpotenzial berge, das im Fall einer gescheiterten Modernisierung gefährlich werden könne. In den evangelischen Handreichungen wurde die Integration »des Islams« so auch deshalb für unverzichtbar erklärt, da es galt, Spannungen mit den »Mitbürgern anderen Glaubens« zu verhindern.⁷⁴

Diese zunehmende Verknüpfung integrationspolitischer und sicherheitspolitischer Aspekte im kirchlichen Diskurs über »den Islam« ist ohne die Rezeption des Sturzes von Schah Mohammad Reza Pahlavi und der Errichtung einer Islamischen Republik im Jahr 1979 im Iran nicht zu erklären. Dabei reagierten die bundesdeutschen Kirchen erneut in erster Linie auf entsprechende Berichte in den nicht kirchlichen Medien, insbesondere in der überregionalen Tagespresse und den Wochenmagazinen über den »Vormarsch des Islams« und die damit einhergehenden Gefahren für die »westliche Welt«.⁷⁵ Die Frankfurter Allgemeine Zeitung etwa befürchtete angesichts der Meldungen aus dem Iran, dass die Expansion »des Islams« zu einer Konfrontation mit dem Westen führen könne, »wie sie das Mittelalter zuletzt in der Zeit der Kreuzzüge erlebt«⁷⁶ habe. Die Süddeutsche Zeitung wollte entdeckt haben, dass die aggressive »Welle der Re-Islamisierung« bereits vor der Iranischen Revolution begonnen habe, da diese »auch in Europa mit der steigenden Zahl muslimischer Gastarbeiter spürbar geworden«⁷⁷ sei. Und das Wochenmagazin »Stern« drohte gar, »der Islam« habe »zum Angriff geblasen« und wolle den »Papst aus Europa verdrängen«.⁷⁸ Folgerichtig mahnten auch christliche Autoren im Kontext der Ereignisse an, »den Islam« stärker denn je als eine Herausforderung für europäische und deutsche Christen zu werten, da dieser mit »Anspruch auf Grenzüberschreitung und weltweite Wirkung« im Sinne einer »Gegenmission« auch nach Europa dränge.⁷⁹

72 Vgl.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Muslime in Deutschland*, S. 18f.

73 *Walter Schmidt*, *Muslim sein in Deutschland. Probleme der größten religiösen Minderheit im Lande*, in: LM 18, 1979, Nr. 3, S. 154–156, hier: S. 156.

74 *Held*, Vorwort, S. 1.

75 *Erich Follath*, *Die Macht des Propheten. Der Islam schickt sich an, die Welt zu erobern*, in: *Stern*, 15.3.1979, S. 38–65 sowie 190, 194 und 195.

76 *Günter Lerch*, *Wider die Dämonen der Modernität*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.11.1982, S. 11.

77 *Carl E. Buchalla*, *Wenn der Islam aggressiv wird*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 4.11.1981, S. 8.

78 *Follath*, *Die Macht des Propheten*.

79 *Günter Lanczkowski*, *Glaube und Religionskritik*, in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern (ZD)* 11, 1981, Nr. 4, S. 13; vgl. auch *Islam und Abendland (Tagung der Katholischen Akademie in München, 21./22. Juni 1980)*, in: ebd. 10, 1980, Nr. 6, S. 17.

Im kirchlichen Diskurs gerieten die in der Bundesrepublik und in Europa lebenden Muslime angesichts der beunruhigenden Meldungen aus Vorderasien und der brutalen Aktionen iranischer Revolutionsführer unter kollektiven Gewaltverdacht. Nach dem Urteil protestantischer Beobachter offenbarten die Ereignisse nach der Absetzung des Schahs die aggressiven, expansionistischen und intoleranten Züge »des Islams« insgesamt.⁸⁰ Dementsprechend wurden aus diesen aus den Geschehnissen im Iran gewonnenen Erkenntnissen nun vermehrt Konsequenzen für den christlich-muslimischen Dialog in der Bundesrepublik abgeleitet. Die »Lutherischen Monatshefte« etwa stellten angesichts der Resistenz »des Islams« gegen die »Aufklärung« Gesprächs- und Verständigungsmöglichkeiten mit Muslimen generell infrage.⁸¹ Diese Einschätzung schloss die Migranten in der Bundesrepublik ausdrücklich ein, schließlich dokumentierten die Ereignisse im Iran aus protestantischer Sicht, dass »der Muslim« auf Grund eigener »Plausibilitätsstrukturen« generell »doch sehr anders denkt und empfindet, ja, aus Bereichen lebt und seine Kraft schöpft, zu denen« (christlicher) »kritischer Geist nicht so ohne weiteres Zugang hat«.⁸²

Aus katholischem Blickwinkel hatte das »iranische Schockerlebnis« ebenfalls eine Belastung des christlich-muslimischen Verhältnisses in der Bundesrepublik zur Folge, und zwar insofern, als »die Bereitschaft zu friedvollem Dialog in Skepsis und Mißtrauen umzuschlagen«⁸³ begann. Katholischerseits war der Diskurs über den muslimischen Glauben jedoch deutlich stärker mit der Analyse der eigenen Situation, namentlich der wachsenden Entkirchlichung verbunden. »Der Islam« stelle eine besonders akute Herausforderung dar, so lauteten entsprechende Kommentare, da er sein gewachsenes »Selbstbewußtsein«, seine Überzeugung, »daß die Welt in zunehmendem Maße islamisch wird« auch aus der Tatsache ableite, dass das Christentum auf dem Rückzug sei.⁸⁴ Dieser Befund galt in besonderer Weise für Europa, in dem »Macht und Einfluß der muslimischen Gemeinschaft« und der »Machtanspruch des Islam« aus katholischem Blickwinkel generell wuchsen.⁸⁵ Die Muslime glaubten, so hieß es etwa aus der Katholischen Akademie in Bayern, dass Europa »dem Islam« »wie eine reife Frucht zufällt«.⁸⁶

Mit den erwähnten sicherheits- und integrationspolitischen Schlussfolgerungen legiti-
mierten die christlichen Kirchen ihre konkreten Anpassungsforderungen an Muslime in der Öffentlichkeit als notwendige »Modernisierung« der »eingewanderten Religion«. Im Mittelpunkt standen dabei Ansprüche nach einer Anerkennung der »Moderne« in Form von »Säkularität« und »religiöser Pluralität«. Überdies wurde die »geistige und geistliche Führung« der Muslime ermahnt, eine Neuorientierung in den »Beziehungen zwischen Eltern und Kindern«, in Bezug auf die Rolle der Frau und die Bereitschaft zur Integration auf den Weg zu bringen.⁸⁷ Von den kirchlichen Forderungen blieben allerdings

80 Vgl. etwa Siegfried von Kortzfleisch, Toleranz ist schöpferisch, in: LM 18, 1979, Nr. 3, S. 127–128; Christoph von Imhoff, Wehe dem, der ein Feind Allahs ist. Wie tolerant kann der Islam gegen Andersgläubige sein?, in: ebd. 19, 1980, Nr. 5, S. 283–286; Heinz Gstrein, Halbmond über der Welt. Der Islam als Staatsreligion, in: EK 12, 1979, Nr. 1, S. 23–24; Unter dem Krummsäbel, in: ebd. 13, 1980, Nr. 1, S. 2–3; Mohammeds Feuer und Schwert. Ursachen und Auswirkungen des islamischen Aufbruchs, in: ebd. 13, 1980, Nr. 2, S. 67–69.

81 Vgl. Gunnar Hasselblatt, Der Islam kennt keine Aufklärung. Behutsame Annäherung an einen Dialog ohne Arroganz, in: LM 19, 1980, Nr. 3, S. 130–132, hier: S. 131.

82 Ebd., S. 132.

83 Hans Waldenfels, Die islamische Provokation heute, in: StdZ Bd. 197, 1979, S. 507–518, hier: S. 507 und 514.

84 Peter Antes, Der Islam, in: ZD 17, 1987, Nr. 3, S. 9.

85 Christian W. Troll, Wohin steuert der Islam? (Vortrag), in: ZD 15, 1985, Nr. 6, S. 15–16.

86 Antes, Der Islam.

87 Harry Steigele, Zusammenleben von Muslimen und Christen, in: Zusammenleben von Muslimen und Christen. Zweite Begegnung zwischen Muslimen und Christen. Tagung für Mitarbei-

auch Verhaltens- und Kleidungsnormen nicht ausgenommen. So erklärte die in der Evangelischen Kirche in Deutschland eingerichtete Arbeitsgruppe »Zusammenleben mit Muslimen« 1986 die mangelnde Kontaktbereitschaft muslimischer Türken zu ihren deutschen Mitbürgern sowie die »Kopftücher« und »langen Kleider« muslimischer Mädchen zu eklatanten Integrationshindernissen.⁸⁸ Meist jedoch reklamierten kirchliche Vertreter mangelnde »Bekenntnisse zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung« und den vermeintlichen Alleinvertretungsanspruch »des Islams« und wurden dabei von der »säkularen« Presse unterstützt.⁸⁹

Abbildung 3 und 4: *Zusammenleben mit Muslimen. Eine Handreichung*, herausgegeben von Jürgen Micksch, Frankfurt am Main 1980



ter aus Kirche, Kirchengemeinden und Kommunen und für Muslime vom 12. bis 14. Februar 1982 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Bad Boll 1982, S. 6–14, hier: S. 14.

88 Evangelische Kirche in Deutschland, Kirchenamt, Muslimische Türken in der Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin. Gutachten der Arbeitsgruppe »Zusammenleben mit Muslimen« der »Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten der Evangelischen Kirche in Deutschland« für die Theologische Fakultät Ankara/Türkei, abgedr. in: CIBEDO. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 2, 1988, Nr. 5, S. 145–165, hier: S. 153.

89 Walter Schmidt, Der Islam in Deutschland. Anerkannte Körperschaft oder eingetragener Verein?, in: Zusammenleben von Muslimen und Christen, S. 16–19; vgl. auch Ulrich Haarmann, Islam – Was ist das eigentlich?, in: Die Islamische Herausforderung. Tagung vom 17. bis 19. Januar 1983 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Bad Boll 1983, S. 10–15, hier: S. 12. Vgl. auch Islam verfassungsfeindlich, in: Frankfurter Rundschau, 7.5.1979, sowie: Koran und Grundgesetz, in: ebd., 11.12.1979.

Darüber hinaus gewann seit den 1980er Jahren die kollektiv an Muslime gerichtete Forderung, sich im Gegenzug für den kirchlichen Einsatz für die Religionsfreiheit in Deutschland für den Schutz und die freie Glaubensausübung von Christen in islamisch geprägten Ländern zu engagieren, an Bedeutung.⁹⁰

VI. DIE »MODERNISIERUNG« »DES ISLAM« ALS CHRISTLICHER AUFTRAG

Aus kirchlicher Sicht bestanden allerdings erhebliche Zweifel an der »Modernisierungsfähigkeit« »des Islams« aus ihm selbst heraus. So verbreitete die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen« Ende der 1970er Jahre, »führende Schichten des Islam« hätten »die Herausforderungen der Moderne überhaupt nicht zur Kenntnis« genommen.⁹¹ Gestützt auf diese Argumentation schrieben sich die Kirchen zunehmend den Auftrag einer »Modernisierung« der »fremden Religion« zu. Dabei lautete die offizielle Devise, vermeintlich »modernen« Auslegungen des Korans und kritischen Erneuerungsversuchen Raum zu bieten, und zwar mit dem Ziel, das »Ansehen eines weltoffenen und humanen Islam« zu fördern.⁹² Doch entgegen dieser Absicht entpuppten sich die entsprechenden kirchlichen Initiativen mehr als der Versuch einer Anpassung »des Islams« an christliche Vorbilder. Diese kirchlichen Anstrengungen bei der »Modernisierung« der muslimischen Religion, etwa zur Förderung eines »Euro-Islams«, reichen bis in die Mitte der 1970er Jahre zurück. Die »Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen« beanstandete schon 1974, dass »der Islam« »noch kein europäisches Gewand gefunden« habe.⁹³ Und noch 1982 brachte eine Konferenz des »Katholischen Komitees für inner-europäische Wanderung« in der Akademie der Diözese Rottenburg in Stuttgart-Hohenheim ihre Enttäuschung darüber zum Ausdruck, dass sich bisher kein »Islam der zweiten Generation« artikuliert habe, »der die Erfahrung westeuropäischer, industriell geprägter pluralistischer Gesellschaften der muslimischen Kinder antizipiert«.⁹⁴

Angesichts der konstatierten Unfähigkeit von Muslimen zur Selbstmodernisierung ihres Bekenntnisses machten die Kirchen das Christentum nicht nur als Vorbild für eine moderne »säkulare Religion« stark. Mehr noch wiesen sie Christen eine erstrangige Rolle bei der »Modernisierung« »des Islams« zu, die nun als »Emanzipationsprozess« gedeutet wurde. Das zeigt sich bereits in der ersten Handreichung der EKD von 1974, in der Christen aufgefordert wurden, »Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten«, und zwar zur »Unterstützung eines emanzipatorischen Prozesses«.⁹⁵ Bei der Beantwortung der Frage nach dem Umfang

90 Vgl. etwa: Evangelische Kirche in Deutschland, Kirchenamt, *Muslimische Türken*, S. 155, sowie aus katholischer Sicht *Francis Kardinal Arinze*, *Christen und Muslime*. Herausforderung zum Dialog. Überlegung anlässlich des 91. Deutschen Katholikentages in Karlsruhe am 28. Juni 1992, in: CIBEDO. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 6, 1992, Nr. 5, S. 131–140, hier: S. 136f.

91 Alternativen: Der Islam, S. 19.

92 Einführung, in: *Monika Tworuschka*, »Re-Islamisierung« – Eine vieldeutige Erscheinung. Muslimische Stimmen zum gegenwärtigen Islam, Stuttgart 1981, S. 2–6, hier: S. 5; vgl. auch *Paul Löffler*, Islam vor den Problemen der Moderne am Beispiel der Arabischen Welt, Stuttgart 1974.

93 *Michael Mildenberger*, Einführung, in: *ders./Abdullah*, Moslems unter uns, S. 5–10, hier: S. 9; vgl. auch *ders.*, Islam in Europa – Speerspitze oder Brücke?, in: Dialog mit der Arabischen Welt. Die Deutsch-Arabische Kulturwoche in Tübingen 1974. Eine Dokumentation, zusammengestellt von *Oskar Splett*, Tübingen 1975, S. 90–99, hier: S. 98.

94 Zit. nach *Klaus Barwig*, Muslime in Westeuropa. Zu einer Konsultativtagung der Wanderungsexperten, in: Herder Korrespondenz 36, 1982, H. 5, S. 254–257, hier: S. 256.

95 Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Moslems in der Bundesrepublik, S. 15; vgl. auch: Christen und Muslime in der Begegnung mit der säkularisierten Welt. Konferenz Europäischer Kirchen, Salzburg, Februar 1978, abgedr. in: *Michael Mildenberger*, Islam heute, Stuttgart 1979, S. 25–27.

und der Reichweite der »Modernisierung« der »eingewanderten Religion« waren kirchliche Vertreter wenig zurückhaltend. So brachten protestantische Pfarrer auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll zum christlich-muslimischen Dialog im Jahr 1977 zum Ausdruck, dass »der Islam« vom Christentum zu lernen habe, dass der Glaube »mit dem jeweils zeitgemäßen Denken« verbunden werden müsse und sich kritischen Anfragen von außen auch nach der Existenz Gottes nicht entziehen könne.⁹⁶

Dabei verteidigten beide Kirchen ihre Deutungshoheit bei der »Modernisierung« »des Islams« weiterhin auch mit sicherheitspolitischen Argumenten. Die Evangelische Akademie in Berlin-West etwa legitimierte entsprechende Anstrengungen mit dem Ansinnen, verhindern zu wollen, dass muslimische Einwanderer »von rückständigen Minderheiten manipuliert werden«.⁹⁷ Und als sich das »Islamische Kulturzentrum Köln« 1976 als einer der ersten muslimischen Dachverbände in der Bundesrepublik um die Anerkennung als »Körperschaft öffentlichen Rechts« bewarb, begründete das Außenamt der EKD seine Unterstützung für dieses Vorhaben mit der Hoffnung, eine positive Entscheidung könne die politisch explosive Lage unter den türkischen Arbeitern entschärfen und verhindern, »dass kleine extreme Gruppen vorgeben, für den Islam insgesamt sprechen zu können«.⁹⁸

Auch die Auslegung des Korans blieb im kirchlichen Diskurs nicht von der christlichen »Modernisierung« »des Islams« ausgeklammert. Ganz im Gegenteil entwickelten kirchliche Repräsentanten daraus konkrete Vorgaben für Muslime. So erklärte etwa der evangelische Oberkirchenrat Jürgen Micksch im Jahr 1980, die heilige Schrift »des Islams« fordere Muslime und Christen dazu auf, »miteinander zu sprechen, aber jeden Streit zu vermeiden«.⁹⁹

Das Mitspracherecht bei der »Modernisierung« »des Islams« reklamieren beide Kirchen bis heute. Protestantischerseits zeigt das etwa die Reaktion der Evangelischen Kirche in Deutschland auf die »Islamische Charta«, die der »Zentralrat der Muslime in Deutschland« im Februar 2002 vorlegte. Darin war die Bewahrung der »muslimischen Identität« in Europa als Ziel formuliert worden. Daraufhin meldete sich die EKD mit dem Hinweis zu Wort, die »muslimische Identität« gelte es nicht lediglich zu »bewahren«, denn diese werde »sich, gerade wenn sie sich einem offenen Dialog stellt und gesellschaftliche Integration anstrebt, auch selbst im historischen Prozess einer Neuorientierung als Islam in Europa weiterentwickeln«, vorausgesetzt, dies geschehe unter den Vorzeichen von »Offenheit« und einer auf »Vernunft« und »Erfahrungswissen« basierenden »zeitgemäßen Auslegung« der religiösen Quellen des Islams.¹⁰⁰ Katholische Beobachter vermuteten hinter der »Islamischen Charta« gar ein reines »Ablenkungsmanöver, um den Zorn der Menschen nach dem 11. September aufzufangen«.¹⁰¹

96 Andreas Rössler, Was können Christen vom Islam lernen?, in: Dialog der Weltreligionen. Begegnung Christentum und Islam. Tagung vom 11. bis 13. März 1977 in der Evangelischen Akademie Bad Boll in Zusammenarbeit mit dem Weltbund für religiöse Freiheit (IARF), Bad Boll 1977, S. 36–40, hier: S. 37.

97 W. Maechler, Vorwort, in: Evangelische Akademie Berlin (West)/Evangelisches Bildungswerk Berlin, Texte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Berlin.

98 Stellungnahme des Außenamtes der EKD vom 19. März 1976, in: epd Dokumentation 1976, Nr. 40, S. 30.

99 Jürgen Micksch, Islam in der Bundesrepublik und die EKD, in: DÜ 16, 1980, Nr. 4, S. 29–33, hier: S. 33.

100 Stellungnahme des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland zu der vom Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. vorgelegten »Islamischen Charta«, Hannover, Januar 2003, URL: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/islam_charta2003.html> [27.5.2011].

101 Ralph Ghadban, Dialog in der Kritik, in: CIBEDO. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 2, 2006, S. 12–17, hier: S. 13.

Nicht nur dieses Beispiel macht deutlich, dass das katholische Engagement im christlich-muslimischen Dialog ebenfalls weiterhin im Wesentlichen unter dem Imperativ einer notwendigen Anpassung der »eingewanderten Religion« an christliche Vorlagen steht. War der theologische Diskurs der nachkonziliaren Zeit über »den Islam« von der Suche nach Gemeinsamkeiten geprägt, ging es katholischerseits seit den 1970er Jahren vermehrt darum, die grundsätzliche Unvereinbarkeit der muslimischen Religion mit der europäischen Tradition und mit europäischen Interessen zu unterstreichen.¹⁰² Dabei beschrieb sich die Katholische Kirche zwar in der Regel nicht explizit als »säkulare Kirche«, dennoch ermahnt sie Muslime nach ihrem Vorbild bis heute beharrlich, die »Säkularität« der modernen Gesellschaft anzuerkennen. Dabei ist es auch aus katholischem Blickwinkel möglich, dass »Christen aufgrund ihrer zum Teil leidvollen, wegen der Befreiung der Kirche von politischen Aufgaben aber inzwischen bejahten Erfahrung mit dem Säkularisierungsprozess Muslimen helfen« könnten, »im säkularen Staat den geeigneten Rahmen für das Zusammenleben in Verschiedenheit zu erkennen«.¹⁰³

VII. NACH DEN TERRORANSCHLÄGEN IN DEN USA – »DER ISLAM« UNTER KIRCHLICHEM GEWALTVERDACHT

Dass die Terroranschläge in den USA von 2001 Konsequenzen für die Wahrnehmung »des Islams« in der medialen Öffentlichkeit sowie für den kirchlichen Islam-Diskurs in Deutschland hatten, ist kaum zu bezweifeln. Nicht nur in kirchlichen Medien wurden Sinn und Zweck der christlich-islamischen Begegnung nun vermehrt infrage gestellt. Der interreligiöse Dialog verkomme durch »Naivität und Beflissenheit deutscher Gutmenschen« mehr und mehr zur »multireligiösen Schummelei«, fasste »Der SPIEGEL« die Stimmungslage zusammen.¹⁰⁴ Auch in den offiziellen Äußerungen beider christlicher Kirchen kamen islamkritische Positionen nun deutlich schärfer als zuvor zu Wort. Nur ein Beispiel für diese Tendenz ist die im November 2006 unter dem Titel »Klarheit und gute Nachbarschaft« veröffentlichte Handreichung des Rates der EKD zum christlich-islamischen Dialog. Im Unterschied zu früheren Verlautbarungen der Evangelischen Kirche zum Thema ist sie nicht nur von einem distanziert kühlen Grundton geprägt, sondern sie bezieht insgesamt eindringlicher gegen »den Islam« Stellung.¹⁰⁵ Vor allem theologische Differenzen werden deutlicher als bis dahin üblich benannt, schließlich, so heißt es darin, könne sich die Evangelische Kirche »bei ihrem Glauben an Gott in Christus nicht nur mit einer ungefähren Übereinstimmung mit anderen Gottesvorstellungen begnügen«.¹⁰⁶

102 Vgl. *Antes*, *Der Islam*; *Baber Johansen*, *Der politische Islam*, in: ZD 10, 1980, Nr. 6, S. 17.

103 *Christen und Muslime in Deutschland*. 23. September 2003, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, S. 166.

104 *Jochen Bölsche*, *Der verlogene Dialog*, in: *Der SPIEGEL*, 17.12.2001, S. 44–56, hier: S. 44.

105 Vgl. dazu *Heiner Bielefeldt*, *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, Berlin 2007, S. 6; *Wolf-Dieter Just*, *Der Islam und die Evangelische Kirche in Deutschland. »Klarheit und gute Nachbarschaft«?*, in: *Thorsten Gerald Schneiders* (Hrsg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, 2., akt. u. erw. Aufl., Wiesbaden 2010, S. 391–402. Dass darin auch das protestantischerseits stets verfolgte Ziel der Mission unter Muslimen noch stärker hervorgehoben wird als zuvor, kann an dieser Stelle ebenso nur angedeutet werden wie die Konjunktur des »Fundamentalismus«-Vorwurfs an Muslime.

106 *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD*, hrsg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands, Hannover 2006, S. 18f.

Zudem bezieht sich die umstrittene Verlautbarung intensiv auf die Terroranschläge in den USA, die nun als notwendige Folge entsprechender Passagen im Koran gedeutet wurden. So reklamierte die Evangelische Kirche darin, »dass Christen und Muslime mit dem Namen Gottes Frieden verkündigen und die Gläubigen diese Verkündigung des Friedens Gottes mit einem dementsprechenden Verhalten unterstreichen«, und das »trotz der im Koran neben gegenteiligen Aussagen zu findenden Aufrufe zu Kampf und Krieg und der im Namen des Islams geführten Anschläge und Angriffe«.¹⁰⁷ Diese insolente protestantische Koran-Auslegung wird vielleicht nur noch durch die Feststellung an Polemik überboten, dass »Christen die Vorstellung muslimischer Selbstmordattentäter« ablehnten, »die das Gericht durch ihren Märtyrertod in der Hoffnung umgehen wollen, dass ihre Tat ihnen direkt die Tore des Paradieses öffnet«.¹⁰⁸ Vor dem Hintergrund dieser Aussagen erscheinen die immer wieder an die Muslime in Deutschland adressierten kirchlichen Forderungen nach mehr »Ehrlichkeit« im interreligiösen Dialog in einem bedenklichen Licht.¹⁰⁹

Zuletzt bestätigte auch der aktuelle Rheinische Präses und EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider die zunehmend islamkritische Linie seiner Kirche. So stellte dieser in seinem im Januar 2011 an die Synode der Rheinischen Landeskirche gerichteten Jahresbericht die Kompatibilität der muslimischen Religion mit der modernen »säkularen« Gesellschaft infrage und erklärte, »der Islam« trete »von Aufklärung und Religionskritik kaum irritiert in unserer Gesellschaft auf«.¹¹⁰ Dabei forderte der höchste Amtsträger der EKD »den Islam« zu einer »historisch-kritischen Betrachtung des eigenen Glaubens« nach dem Vorbild der christlichen Kirchen auf.¹¹¹

Eine konfrontativere Haltung gegenüber »dem Islam« legt auch die Katholische Kirche in Deutschland nach dem 11. September 2001 an den Tag. Insbesondere mit der Übernahme des Papstamts durch Joseph Ratzinger im April 2005 wurden die Differenzen deutlicher. Vor allem die viel diskutierte »Regensburger Rede« des Papstes vom 12. September 2006 mit ihrer Darstellung »des Islams« als Gewaltreligion löste Spannungen im katholisch-muslimischen Dialog aus.¹¹² Die Versuche Ratzingers zur Entschärfung seiner Ausführungen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Ableitung von Gewalt aus der Tradition »des Islams« innerhalb der Katholischen Kirche weitverbreitet ist. Das zeigen auch andere Beispiele aus ihren Leitungsgremien wie das von Kardinal Karl Lehmann, der im Anschluss an die Rede des Papstes beim Sankt-Michael-Jahresempfang des Kommissariats der Deutschen Bischöfe in der Katholischen Akademie Berlin im Jahr 2006 zur Diskussion stellte, inwieweit »die Grundgeschichte des Islams, die den Propheten Mohammed nicht nur als Religionsstifter, sondern auch als Feldherrn und Herrscher zeigt, bis heute eine Entfaltung gewaltkritischer Tendenzen des Islam«¹¹³ erschwere. Bereits 2004 hatte Kardinal Lehmann als damaliger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz »dem Islam« in einem Interview die Dialogfähigkeit abgesprochen, da dieser »sehr stark kämpferische, sieghafte Elemente fast absolut«¹¹⁴ setze.

107 Ebd., S. 19f.

108 Ebd., S. 20.

109 Vgl. EKD-Chef fordert mehr Ehrlichkeit vom Islam, in: Westdeutsche Allgemeine Zeitung, 4.11.2007.

110 Vgl. Islam-Kritik empört Muslime, in: Westdeutsche Allgemeine Zeitung, 11.1.2011.

111 Ebd.

112 Vgl. Jobst Paul, Die katholische Kirche auf dem Weg zur »robusten Ökumene«. Vernunft und Glaube in Regensburg, in: Schneiders, Islamfeindlichkeit, S. 403–414.

113 Karl Kardinal Lehmann, Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den »abrahamitischen Religionen«. Katholische Akademie/Berlin, 19. September 2006, abgedr. in: Die offiziellen Dokumente, S. 551–562., hier: S. 558.

114 Karl Kardinal Lehmann, »Nur Gequatsche«, in: Die Welt, 9.12.2004.

Dieses Einschreiben von Gewalt in den Kanon des Korans und damit in die Vorstellungen seiner Gläubigen generell erklärt dann auch die kollektiv an die in Deutschland lebenden Muslime adressierte Forderung, sich von Gewaltverbrechen zu distanzieren, wie sie immer wieder sowohl von der »säkularen« Gesellschaft als auch von kirchlicher Seite ausgeht. Das verdeutlichen entsprechende Appelle im Kontext so unterschiedlicher Ereignisse wie der Geiselnahme im nordossetischen Beslan durch tschetschenische Terroristen im September 2004, der Mordaufrufe gegen die Zeichner der »Mohammed-Karikaturen« in der dänischen Zeitschrift »Jyllands-Posten« im Jahr 2005, der Anschlagserie im indischen Mumbai im November 2008, zu der sich die indische Extremistenorganisation »Deccan Mujahideen« bekannte, oder zuletzt des Anschlags auf eine koptische Kirche im ägyptischen Alexandria im Januar 2011.

Obwohl die Exklusions- und Stigmatisierungsstrategien gegenüber der »eingewanderten Religion« bereits während der 1970er Jahre im kirchlichen Diskurs etabliert wurden, bestimmt das Prinzip religiöser Differenz mehr und mehr die aktuellen protestantischen und katholischen Debatten über »Integration«. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich der ursprünglich auf Annäherung ausgerichtete christlich-islamische Dialog in beiden Kirchen sukzessive zu einem »taktischen Dialog«, in der »Religion« zunehmend als Abgrenzungsinstrument aktiviert wird. Dabei bleibt das Christentum in der kirchlichen Wahrnehmung die adäquate Religion für die moderne »säkulare« Gesellschaft, während »der Islam« als das zentrale Integrationshindernis für Muslime in Deutschland identifiziert wird. Diesem Urteil scheinen sich auch große Teile der bundesrepublikanischen Gesellschaft anzuschließen, indem sie »Religion« zunehmend zu einem »Identitätsmarker« machen.

VIII. FAZIT: »WIEDERKEHR DER RELIGION« IM MIGRATIONSDISKURS?

Die Entwicklung des kirchlichen Diskurses über »den Islam« in der Bundesrepublik seit den 1960er Jahren zeigt, dass Religion für die Identitätskonstruktion gesellschaftlicher Akteure und ihre damit verbundenen Selbst- und Fremdzuschreibungen an Bedeutung gewonnen hat. So kann in diesem Handlungsfeld zwar tatsächlich eine »Wiederkehr der Religion« behauptet werden, allerdings setzte diese bereits in der ersten Hälfte der 1970er Jahre ein und spricht daher eher für die These von religiösen Konjunkturen mit Auf- und Abschwungphasen in der öffentlichen Wahrnehmung. Eine solche Aufschwungphase lässt sich in den 1970er Jahren im Kontext der Migrationsdebatte in der religiösen Codierung von Zuwanderern aus muslimisch geprägten Staaten und der damit verbundenen Konstruktion »des Islams« als einer imaginierten globalen Herausforderung erkennen. Die damit einhergehende Verortung der christlichen Kirchen in einem pluralistischen »religiösen Markt« hatte dabei weniger eine Annäherung der verschiedenen religiösen Traditionen zur Folge, sondern vielmehr die stärkere Betonung religiöser Differenz. So wuchs »Religion« in der Bundesrepublik unter den Bedingungen der Pluralisierung zu einer wichtigen »Identitätsressource« heran.

Gleichzeitig übernahmen die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik seit den 1970er Jahren die Säkularisierungsforderungen der Öffentlichkeit an muslimische Migranten und schrieben sich Modellcharakter für eine »säkulare Religion« zu. Der »Islam« hingegen wurde zunehmend als Integrationshindernis der muslimischen Migrantenpopulation wahrgenommen. Daraus leiteten die christlichen Institutionen Leitkompetenzen innerhalb des religiösen Felds ab und sicherten sich die öffentlichen Kompetenzen bei der »Modernisierung« »des Islams«. »Religion« feiert seit einiger Zeit aber auch wieder ein »Comeback« als Instrument zur Selbstidentifizierung der »säkularen« Gesellschaft, die sich mit einer »jüdisch-christlichen Leitkultur« gegen die religionskulturelle Anerkennung von muslimischen Migranten positioniert.

Nicht ausreichend berücksichtigt wird dabei die Tatsache, dass durch die Migration von Menschen mit unterschiedlicher religiöser Orientierung nicht nur Veränderungen in den Aufnahmegesellschaften angestoßen werden, sondern dass angesichts neuer soziokultureller und gesellschaftlicher Bedingungen umgekehrt auch die religiösen Praktiken und Glaubensinhalte von Migranten Transformationen unterworfen sind. So besteht kein Zweifel daran, dass muslimische Zuwanderer ebenfalls Individualisierungs- und Pluralisierungsprozessen ausgesetzt sind, die schwerlich mit den Vorstellungen eines homogenen »Islams« und einer durch ihn bedingten Gefährdung säkularer Normen zu vereinbaren sind.¹¹⁵

Die Anwesenheit muslimischer Migranten und ihrer Nachkommen erfordert eine stärkere Überprüfung der vorhandenen Säkularisierungskonzepte und des Stellenwerts von Religion in den europäischen Gesellschaften. Im Ergebnis sollten islamische Traditionen und Akteure die Chance erhalten, sich einen angemessenen Platz innerhalb der säkularen Gesellschaft zu sichern, um »den Islam« so noch stärker auch als einen selbstverständlichen Teil Europas und Deutschlands zu etablieren.

115 Vgl. Reuter, Religionen im Prozess von Migration, S. 388f.

