

Universelle Religion – migrierte Gemeinschaft/en

Warum es keinen religiösen Melting Pot gibt: Das Beispiel „Islam in Deutschland“

Frageanlass

Der Islam in Deutschland wird – wie in vielen westeuropäischen Staaten – als ein Produkt von Migrationsbewegungen angesehen, weshalb er auch als Migrantislam bezeichnet wird. Ein analoger Begriff zur Migrationskirche hat sich für die Moscheegemeinschaften, die von Migranten¹ und ihren Nachfahren gegründet wurden, bisher hingegen nicht durchgesetzt. Womöglich liegt dies darin begründet, dass Moscheen per se für die deutsche, nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft etwas von anderswo Zugezogenes verkörpern, sodass es die Fremdheitsmarkierung durch die Vorsilbe „Migration-“ nicht erst braucht. Dies deutet im Kern an, womit ich mich im Folgenden beschäftigen möchte.

Die muslimischen Migranten kommen nach Deutschland und finden hier eine deutsch-muslimische Minderheit vor. Was lässt sich daraus für die Situation der migrierten Christen lernen, die in Deutschland starke kirchliche Institutionen antreffen, die die Gesellschaft maßgeblich bis heute prägen?

Der Ausgangspunkt ist dabei die Diskussion, inwieweit einerseits die christlichen Migrationskirchen in das landeskirchliche Regelsystem einbezogen werden sollen und können. Andererseits stehen zunehmend die Not und das Gebot interkultureller Öffnung der alteingesessenen Kirchengemeinden im Raum. Davon ausgehend stellt sich die Frage, wie sich alteingesessene und zugewanderte Muslime begegnet sind und begegnen.² Dies möchte ich insbesondere vor dem Hintergrund des universellen Anspruchs der islamischen Religion beleuchten, demnach alle Muslime zu der einen weltweiten Umma gehören: Wie stark ist das gemeinschaftliche Konzept?

Islam in Deutschland – Die ersten Gemeinschaften

Das deutsche Kapitel islamischer Geschichtsschreibung setzt in der Regel mit dem Zuzug von Arbeitskräften aus dem Mittelmeerraum ab den 1960er Jahren ein. Dabei sind die ersten muslimischen Gemeinschaften in Deutschland deutlich früher anzusiedeln. So kamen im 17. Jahrhundert mehrere hundert Muslime als Kriegsgefangene nach Deutschland, von denen einige blieben und ihre Religion ausübten. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts rekrutierte Friedrich Wilhelm I. türkische Soldaten für seine Garde. Für sie wurde bald ein Gebetssaal in Potsdam eingerichtet. Hinzu kam 1863 der Türkische Friedhof in Berlin als erste Begräbnisstätte für Muslime in Deutschland. Auch nach dem Ersten Weltkrieg verblieben einige muslimische Exilanten und Flüchtlinge in Berlin. In dieser Zeit erreichte ein Missionar der Ahmadiyya-Gemeinde Berlin und gründete dort 1922 mit den in Berlin

¹ Ich werde in diesem Text alle Genderregeln außer Acht lassen.

² Ich erlaube mir, mich auf diese zwei Kategorien zugunsten einer knappen Betrachtung in diesem geschlossenen Kreis zu konzentrieren, auch wenn die Darstellung somit unterkomplex bleibt und eine Dualität impliziert.

lebenden Muslimen die Islamische Gemeinde Berlin e. V. Die deutschen Konvertiten schlossen sich dem Verein und dem Ahmadiyya-Islam an. Trotz der Anbindung verstand die Gemeinde sich konfessionsübergreifend und war offen für interessierte Nichtmuslime. Obwohl die Gemeinde hochfrequentiert war, fand sie aus mir unbekanntem Gründen schon 1924 ein Ende. Kurz darauf, im Jahr 1927, wurde das Zentralinstitut Islam-Archiv-Deutschland e. V. in Berlin ins Leben gerufen. (Vgl. Lemmen 2000, 70) Angesichts einer überschaubaren und doch nennenswerten Größe von ca. 1.000 Muslimen in Deutschland, darunter wohl 300 Konvertiten, kam es in den 1930er Jahren zu weiteren Gründungen, die sich auf Berlin konzentrierten. So entstand 1930 die Deutsche Moslemgemeinde, die spätere Deutsch-Moslemische Gesellschaft e. V., welche sich in der bürgerlichen deutschen Gesellschaft fest etablieren konnte (Wunn 2013, 320). Bald darauf, 1932, gründete sich der Verein Islamischer Weltkongress/Zweigstelle Berlin, der 1933 in das Vereinsregister eingetragen wurde (Murtaza 2011). Der damalige Spitzenverband war aber schon 1939 nicht mehr aktiv (Lemmen 2000, 70). Jedoch wurde dieser als Islamischer Weltkongress in Deutschland e. V. 1984 neugegründet, um wenige Jahre später im Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e. V. aufzugehen (s.u.).

Islam in Deutschland – der Islam der Migrant/innen

Während in Berlin erste deutsche Gemeinschaften florierten, entstand schon in den 1920er Jahren eine muslimische Gemeinschaft von Zuwanderern. Es handelte sich dabei um Kaufleute aus dem Iran. Sie fungierten wiederum als Anziehungspunkt für weitere iranische Migranten, die ab den 1950er und 1970er Jahren ihr Heimatland verließen. Bereits 1964 öffnete hier das Islamische Zentrum Hamburg – die Imam Ali Moschee, die durch schiitische Theologen aus Qom, Iran, geprägt ist.

Dagegen setzte der Auf- und Ausbau des religiösen Gemeinschaftslebens bei der zugewanderten und überwiegend türkischen Bevölkerung im Zuge der Anwerbeabkommen nach dem Zweiten Weltkrieg nicht direkt ein. Erst nach und nach erkannten die zugezogenen Arbeitenden und die deutsche Gesellschaft – insbesondere die Politik – an, dass der Aufenthalt der „Gastarbeitenden“ länger andauern würde, als es das Rotationsmodell vorsah. Auch die neuen arbeits- und sozialrechtlichen Regelungen und der einsetzende Familiennachzug in den 1970er Jahren brach die ursprüngliche Idee auf. Seitens der zugezogenen Familien entstand das Bedürfnis, ihre Religion in der Fremde zu leben bzw. ihren Kindern zu vermitteln (vgl. Neugebauer 2016, 29-31).

Die universelle Umma – theologisches Konstrukt und Ideal

Eine besondere Stärke der von Mohammed verkündeten islamischen Botschaft ist ihr Anspruch auf universelle Gültigkeit. Ihr zufolge steht jeder Mensch in der gleichen Stellung vor Gott. Die Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft, die Umma, schafft ihrem Anspruch nach eine Einheit, welche die Grenzen von Nationen, Rassen und gesellschaftlichen Klassen nivelliert. Der theologische Gedanke dahinter ist, dass die Einheit der Muslime das Abbild der Einheit Gottes ist. Trotz einer weltweiten Ausbreitung der Gemeinschaften wird

an dem Einheitsanspruch festgehalten: Islamische Verbindlichkeiten wie das Bekenntnis, der einheitliche Gebetsritus, die gleichen Pilgergewänder während der Haddsch sowie der Gebrauch der arabischen Sprache bei allen religiösen Handlungen scheinen die Kulturen zu vereinheitlichen und konstituieren die ideelle Einheit immer wieder von Neuem.

Die gelebte und gelehrte islamische Vielfalt wie auch die gewaltsamen Kämpfe unter muslimisch geführten Ländern lassen an dem Ideal der Einheit zweifeln. Nichtsdestotrotz wirkt die Idealvorstellung fort und motiviert die Muslime, darauf hinzuwirken.³ Auch Nichtmuslime verweisen auf die Umma-Vorstellung als ein Tatbestand, um ihr Misstrauen gegenüber Muslimen zu begründen. Nicht zuletzt speist sich daraus die Loyalitätsfrage⁴, die eng mit der Frage nach der Kompatibilität von Islam und Europa verwoben ist.

Für die weitere Betrachtung ist die Frage, ob die Umma-Vorstellung im Falle der Muslime in Deutschland eine Binde- bzw. verschmelzende Kraft besitzt und wenn ja, welche. Dafür soll versucht werden, das Verhältnis näher zu beschreiben.

Das Verhältnis der muslimisch-deutschen und migrierten Gemeinschaften

Es gibt meines Wissens nach nur wenige Zeugnisse, die das Verhältnis zwischen deutsch-muslimischen und zugewanderten muslimischen Gemeinden⁵ in Deutschland beschreiben. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass dokumentiert ist, dass es vor allem die Volkskirchen waren, die mit den neuen muslimischen Familien Kontakt aufnahmen und sich für ihre Interessen einsetzten (vgl. Jonker 2005, 115-123).

Bis in die 1970er Jahre wurde der Islam von Vertretern der Ahmadiyya repräsentiert, da sie direkt nach Ende des Zweiten Weltkriegs ihre Gemeinden neu bzw. wieder aufbauten und sich dabei auf die in den 1920er Jahren entstandenen Vereine und Gemeinden im Umkreis der Berliner Ahmadiyya beriefen. Ein Akteur in diesem Kontext war Mohammad Aman Hobohm, von 1949 bis 1954 Vorsitzender der Deutsch-Moslemischen Gesellschaft e. V. und Imam der damit verbundenen Wilmersdorfer Moschee in Berlin. Er erklärte sich damals zum Ziel, die Moschee-Gemeinde über die Grenzen der Ahmadiyya-Gemeinschaft hinaus in den weltweiten Islam, die Umma, einzubinden. In der Retrospektive beschreibt er, wie der Zuzug neuer Muslime die Spaltung der Gemeinde in Gang setzte, indem sie in Frage stellten, dass in der Gemeinde der „wahre“ Islam gepredigt würde. Der Grund sei die Abweichung der Ahmadiyya von der orthodoxen Norm.⁶ Mehr und mehr Glaubensbrüder, berichtet er, seien

³ Ein Beispiel ist das – politisierte – Gelehrtenkonzept vom Haus des Islam bzw. Friedens, dass es zu erhalten und auszubauen gilt.

⁴ Verhalten sich Europas Muslime loyal gegenüber ihrem Staat? Gebührt der Umma die oberste Loyalität?

⁵ Der Gemeindebegriff wird in dem Wissen verwendet, dass dieser zum Beschreiben einer lokalen muslimischen Gemeinschaft nicht zutreffend oder zulässig ist, da es sich um einen durch das Christentum geprägten Begriff handelt. Der Gemeinschaftsbegriff würde an dieser Stelle irreleitend sein, da er zur Beschreibung der Umma, der weltweiten Gemeinschaft der Muslime, vorbehalten sein soll, welcher ein mehrere Dimensionen umfassender Begriff ist.

⁶ „Religionsgeschichtlich gesehen, ist die Ahmadiyya eine Islamische Sondergruppe - den Begriff 'Sekte' kennt der Islam nicht - die 1974 auf Betreiben der Islamischen Welt-Liga und der Jama'at-i- Islami Pakistan als Haeresie [sic] verurteilt und aus der Islamischen Weltgemeinschaft ausgeschlossen worden ist. Die

der Moschee ferngeblieben. Auch äußerten sie sich schlecht über die Gemeinde. Hobohm zufolge hatte die Kritik an der Ahmadiyya bereits vor dem Zweiten Weltkrieg das Zusammenleben der in Berlin lebenden Muslime stark beeinträchtigt (Hobohm 1999/2000).

Mit der zunehmenden Organisation der Gastarbeiter und Zuwanderer aus anderen islamischen Ländern in den 1970er und 1980er Jahren kam es zur Bildung mehrerer eigenständiger Vereine und islamischer Gruppierungen, welche neue islamische Dachverbände bildeten. Der zunehmende Organisationsgrad neuer Verbände und Vereine und deren Ablehnung des Ahmadiyya-Islam trugen schließlich zu einer Verdrängung der Ahmadiyya aus Politik und Medien bei.

Wer sind die Etablierten, wer sind die Außenseiter⁷?

Für die in den 1920er Jahren entstandenen Gemeinschaften in und um Berlin kann gesagt werden, dass es sich um etablierte deutsche Muslime handelte. Ihre Stellung war sozial sicher, als dass sie gesellschaftlich anerkannt waren.

Demgegenüber können die zugezogenen Muslime als Außenseiter beschrieben werden. Sie erfahren gleich mehrfach – in mehreren Dimensionen – Ungleichheit. Zu den zentralen Dimensionen zählen u.a. ihre sichtbare Markierung als Fremde und ihr Aufenthalt in einem sozialschwachen Quartier. Auch die in Deutschland geborenen und sozialisierten Generationen müssen erleben, dass die Gesellschaft für Muslime nur zum Teil durchlässig ist.⁸

Diese scheinbar eindeutige Einteilung in Etablierte und Außenseiter muss jedoch für die muslimische Gemeinschaft differenziert werden. Obwohl die Gruppe der zugewanderten Muslime und ihrer Nachfahren gesamtgesellschaftlich als Außenseiter bezeichnet werden kann, scheinen sie in islamischen Belangen mehr Macht zu haben: Sie sind die quantitativ größere Gruppe und bilden mehr Vereine bzw. Verbände, sie sind sichtbarer in ihren Forderungen nach mehr Weichenstellungen zur Organisation muslimischen Lebens und sind letztlich die Ansprechpartner für die Politik. So können sie in dieser Hinsicht ein Stück weit als Etablierte gelten. Trotz eines islamkritischen Diskurses verfügen sie auf muslimischer Seite über die ausschlaggebende Deutungsmacht bei der Institutionalisierung des Islam in Deutschland. In der Regel sind es zugewanderte Muslime, die Auskunft über den Islam geben. Der Lieblingsmuslim der Deutschen ist Navid Kermani, Sohn zugewanderter Iraner.

theologischen Fakten und Aspekte muessen [sic] hier aussen [sic] vor bleiben. Soviel bleibt jedoch festzuhalten: Die Bewegung gilt seither - aehnlich [sic] den Baha'i - als eigenstaendige [sic] nichtislamische Religionsgemeinschaft. Wobei sie selbst - ganz in Gegensatz zu den Baha'i - darauf besteht, gut islamisch zu sein." Dies ist die formelle Ablehnung, aber Abehnung durch Orthodoxie und muslimische Gemeinschaft in Pakistan und Indien seit je her (Abdullah 1993; zit. n. Hobohm 1999/2000)

⁷ Im Sinne von Norbert Elias und John L. Scotson (2002): Etablierte und Außenseiter. Suhrkamp, Frankfurt/M.

⁸ So erleben bspw. Bildungsaufsteiger der zweiten und dritten Generation, dass sie trotz Wohlstand nicht in ein gutsituiertes Quartier zu ziehen vermögen und sich somit schwer von ihrem Herkunftsmilieu lösen können.

Zusammenschlüsse, Anschlüsse: Wer kommt zusammen?

In den letzten Jahrzehnten schlossen sich Vereine und Verbände deutscher und migrierter Muslimen vielfach zusammen. Die genauen Beweggründe und Verläufe scheinen bislang nicht umfassend aufgearbeitet. Ein Beispiel soll an dieser Stelle angeführt werden:

Im Jahr 1986 gründeten der Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ), Jama'at un-Nur e. V., der Islamische Weltkongress/Deutsche Sektion e. V. und die sufische Gemeinschaft Les amis de l'Islam den Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (Lemmen 2001, 121). Der Islamische Weltkongress war 1932 von 60 geflüchteten Muslimen aus der Sowjetunion und deutschen Muslimen gegründet worden und bildete den damaligen Spitzenverband für alle im Deutschen Reich lebenden Muslime (Abdullah 1993, 15). 1997 fusionierte der Islamrat mit dem Verein und bezeichnete sich fortan als dessen Nachfolger (vgl. Blätte 2014, 148). Zwar handelte sich damals nicht um eine gewichtige Gruppe, doch der Islamrat konnte mit diesem Schritt nicht nur den Rechtsstatus des Islamischen Weltkongresses erwerben, sondern auch an einen deutschen, vormals etablierten Verein andocken. Er konnte fortan behaupten, zu den ältesten islamischen Verbänden in Deutschland zu gehören (Kizilkaya 2003, 66). Damit war für den Islamrat womöglich die Hoffnung auf eine baldige Anerkennung als K.d.ö.R. verbunden. Das gemeinsame Interesse von Islamrat und Islamischem Weltkongress scheint sich in der Zielformulierung zur Gründung des Islamrates finden: Die Zukunft des Islam in Deutschland zu sichern.

Ähnlich mag auch die Motivation gelagert gewesen sein, dass sich die Nachfolger der vor dem Zweiten Weltkrieg etablierten Vereine, wie die Deutsche-Muslim-Liga e. V., und Zusammenschlüsse deutscher Neu-Muslime gemeinsam mit Verbänden organisieren, deren Mitglieder eine Migrationsgeschichte besitzen (z. B. Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V., Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e. V.). Wenngleich die tatsächliche Bedeutung von Zusammenschlüssen in Spitzenverbänden für die einzelnen Strukturen und für die hohe Anzahl „unorganisierter“ und verbandsferner Muslime in Deutschland hinterfragt werden kann, darf dennoch die Symbolkraft dieser Zusammenschlüsse nicht unterschätzt werden. Zwar können die deutschen Muslime auf eine Geschichte als etablierte Gemeinschaft zurückblicken, jedoch besitzen sie trotz eines neuen öffentlichen Interesses an Religion, insbesondere am Islam, geradezu keine öffentliche Präsenz. Demgegenüber sind es muslimische Migranten und ihre Nachfahren, die die Themen zur Ausgestaltung islamischen Lebens in Deutschland setzen (s.o.). Freilich ist zu fragen, ob deutsche Muslime kein Interesse daran haben, doch der offenkundig stattfindende – aber leider nicht quantitativ versifizierte – Anschluss an bspw. bosnische Moscheegemeinden, türkisch geprägte Hochschulgruppen und nordafrikanische Frauentreffs legt nahe, dass ein Interesse da ist.

Beobachtungen und Erfahrungsberichte: Geteilte und getrennte Gemeinschaftsräume

Die dürftige Erkenntnislage möchte ich um persönliche Beobachtungen und Erkenntnisse aus Tagungsarbeit zu frauenfreundlichen Moscheen, interreligiösen Arbeitskreisen etc. ergänzen, die keiner Systematisierung folgen.

Die obige kurze Ausführung argumentiert, dass deutsche und neue Muslime sich den großen, durch Migration geprägten Gemeinden anschließen. Dies deckt sich mit meinen Beobachtungen. Zugleich gibt es eigene, *parallele Strukturen*, wie z.B. bundesweite und zahlenmäßig kleine Jahrestreffen muslimischer Familien, die seit zwei und mehr Generationen dem islamischen Glauben angehören. In der Regel orientieren sie sich an sufischen Orden, die in Deutschland vertreten sind. Überhaupt scheint der mystische Islam zentral für die deutsch-muslimische Glaubensgemeinschaft zu sein, wohingegen bspw. Şen und Aydın (2002) ihm in ihrem Überblicksbeitrag „Islam in Deutschland“ eine untergeordnete Rolle für Muslime in Deutschland zusprechen (und dabei möglicherweise nicht die deutschen Muslime im Blick haben).

Inzwischen finden sich viele *Konvertiten in wichtigen gestaltenden Positionen* des muslimischen Lebens in Deutschland wieder: in Vorständen auf lokaler, regionaler und bundesweiter Ebene, in Wissenschaft und Lehre. Insbesondere konvertierte Frauen, die sich sehr häufig in migrationsgeprägten Gemeinden und Verbänden engagieren, haben einen Mehrwert für die Community: „Konvertierte [sind] mit den sozialen, kulturellen und religiösen Codes sowohl der Mehrheitsgesellschaft als auch der muslimischen Zuwanderungsgemeinschaft vertraut (...) [und] verfügen (...) über die Möglichkeit, als Vermittler zwischen beiden Sphären zu agieren.“ (Vardar; Müssig 2011) In so einer Funktion ist es ihnen möglich, die Community zu stärken, um wiederum auf diese Weise alttradierte Vorstellungen zur Rollenverteilung der Geschlechter aufzubrechen.

Trotz dieser Aussicht überwiegt die Rückmeldung, dass zum Islam konvertierte Frauen *keine Heimat in den Migrationsmoscheen* finden, die sie aufsuchen, da es wenige deutsche Gemeinden gibt. So berichtete mir eine muslimische Tagungsteilnehmerin, dass sie seit Jahren ihre Moschee in regelmäßigen Abständen wechseln würde. Mir wurde mehrfach erzählt, dass deutsche muslimische Frauen dort ihre Vorstellungen von Geschwisterlichkeit im Glauben nicht umgesetzt finden. Die Frauen führen dies auf divergierende Vorstellungen von den Geschlechterrollen zurück. Der Ursprung dafür wird in den unterschiedlichen kulturellen Herkünften gesehen. Als einen noch gravierenderen Konflikt erleben viele deutsche Frauen die ungelöste und vielleicht nicht auflösbare Spannung zwischen ihrer sich angeeigneten Vorstellung von Geschlechtergerechtigkeit und dem entsprechenden islamischen Konzept. Wie lebt die eigene Community das Konzept? Wieviel ist dabei durch den eigenen kulturellen Kontext angereichert? Was davon ist quasi Umma? So ist unter deutschen (konvertierten) Muslimen ein Ranking verbreitet, das die Migrantemoscheen ihrer Offenheit nach anordnet.

Verärgert berichten einige deutsche Muslime über türkische Migrantemoscheen, dass die *türkische Politik* omnipräsent sei und die islamische Idee in den Hintergrund dränge. Im Laufe der Jahre haben sich den Berichten zufolge mehr und mehr deutsche Männer aus diesen Gemeinden zurückgezogen. Doch der *Rückzug* ist nicht nur auf deutsch-muslimischer Seite zu bemerken. In jüngster Zeit haben führende männliche Kräfte der zweiten Migrantengeneration, die maßgeblich Abnabelungsschritte von der türkischen Politik

unternommen haben, ihre Posten in den Verbandsstrukturen abgegeben (z. B. Murat Kayman, DITIB; Engin Karahan, IGMG).

Im Laufe der Anerkennungspolitiken entwickelte sich unter nichttürkischen Moscheen die Mode zu betonen, dass man im Gegensatz zu den türkischen Moscheen *international* sei und alle Muslime willkommen heiße. Eine persönliche Erfahrung hat mich skeptisch gemacht: Nach vorheriger Absprache hat mein südafrikanischer, muslimischer Gast eine solche Moschee aufgesucht. Das überwältigende Umma-Gefühl überkam ihn dort nicht. Er fühlte sich sogar unwohl, sodass er die Moschee nicht wieder besuchte. Sprache, Ausstattung des Raumes, tobende Kinder, individuell vollzogener Gebetsablauf – das alles unterschied sich zu sehr von seinem üblichen Freitagsgebet.

Diesem Abschnitt möchte ich einen letzten Aspekt, der implizit schon genannt wurde, explizit nennen: Die Unterscheidung zwischen *richtigen und falschen bzw. schlechten Muslimen* ist in vielen Diskussionen gegenwärtig. Die Ablehnung der Ahmadiyya-Gemeinschaft, die ein Fundament deutsch-islamischer Geschichte darstellt (s. o.), ist ein Beispiel dafür. Während sie (damals) als in der deutschen Gesellschaft etabliert beschrieben werden können, kommt ihnen die Außenseiterrolle in der weltweiten Umma zu. Die Maßstäbe für eine Einteilung in die beiden genannten Kategorien gehen von den zugezogenen, organisierten Muslimen aus, welche die – auf muslimischer Seite – öffentliche Deutungsmacht innehaben. Damit verknüpft ist auch der Stellvertreterstreit – wer darf für wen sprechen? –, welcher angesichts der geringen Repräsentativität der muslimischen Bevölkerung in organisierten Strukturen und den Aushandlungsprozessen zur strukturellen Implementierung des Islam in Deutschland höchst sensibel ist.

Dass die muslimischen Gemeinschaften in Deutschland nicht zu einer Einheit zusammengefunden haben, lässt sich schon vorab mit einem Blick auf die ausdifferenzierte Gemeinschafts- bzw. Vereinslandschaft ersehen. Dieser unternommene zweite Blick bestätigt, dass wir nicht in Gänze von einem Melting pot sprechen können. Auch Versuche als die eine gottgewollte Gemeinschaft zusammenzukommen, können tiefes Befremden zur Folge haben. Die Strategien mit befremdlichen Haltungen umzugehen, können jedoch ganz verschieden sein – z. B. die Gemeinden proaktiv in Schlüsselpositionen mitgestalten oder immer wieder zur Suche nach einer geeigneten Gemeinschaft aufbrechen. Auffällig ist, dass die Suche nach (religiöser) Gemeinschaft – oder vielmehr: *Religion in Gemeinschaft* – ein starkes und stärkeres Motiv als eine kulturell gleich gelagerte Haltung zu sein scheint.

Dennoch findet eine Art Verschmelzung auf organisatorische Ebene statt, da die Vereine und Verbände der deutschen und migrierten Muslime ihre unterschiedlich gelagerten Ressourcen zusammenführen und sich so in dieser Formation wirkungsvoller für muslimische Interessen einsetzen können.

Grenzen eines Vergleichs – Erkenntnisse eines Vergleichs

Zwei offensichtliche Aspekte machen deutlich, dass hier eine Übertragung auf die Situation von etablierten deutschen Kirchen und Migrationskirchen hinken würde: Zum einen ist die vorangegangene Darstellung ein Grobschnitt und zum anderen fanden die zugewanderten Muslime sich in einer ganz anders gelagerten Ausgangssituation wieder. Mit diesen Einschränkungen für einen Vergleich beider Situationen und Prozesse geht es mir im letzten Schritt um ein Andenken.

- Eine in diesem Rahmen wenig überraschende Forderung ist die, dass es eine tiefere empirische Ergründung der Migrationskirchen braucht. Konzepte, wie jenes von Bochinger und Frank (Bochinger 2014), scheinen gut dazu geeignet, um Religionen jeglicher Couleur zu beschreiben, indem sie von der wechselseitigen Bezogenheit von religiösen Individuen, religiöser Gemeinschaft und religiösem Symbolbestand ausgehen. Hieran schließt sich meines Erachtens notwendig an, die gewonnenen Kenntnisse über Migrationskirchen zu nutzen, um auch das Verhältnis zu und Zusammenspiel mit den etablierten Kirchen in Deutschland zu ergründen. Angesichts des bereits eingeleiteten Aushandlungsprozesses, wie man sich zueinander positioniert, wäre wichtig zu ergründen, wie es sich mit gemeinsamen Symbolbeständen verhält und wie diese jeweils systematisiert werden. Dies impliziert im Kern die Frage nach „richtigen“ und „falschen“ Christen: Wer gehört dazu? Und wie arrangiert man sich? Wie wird sichergestellt, dass die betroffenen Akteure an der Aushandlung der Arrangements beteiligt sind?
Dabei ist auch zu fragen, ob und welche Möglichkeiten durch die strukturell stärkeren Kirchen eingeräumt werden, um parallele Strukturen für eine religiös-gemeinschaftliche Heimat im materiellen und sozialpsychologischen Sinne zu unterstützen.
- Mit einer Aufarbeitung ließen sich *kirchengeschichtlich* die gegenwärtigen Strömungen zunehmend in ihrer realen Komplexität und weit über die oftmals knappen Absätze zu „neuen christlichen Bewegungen“ hinaus darstellen. Die *Systematische Theologie* dürfte neue Begriffe oder neue Semantiken altbekannter Begriffe erforschen. Insofern liegt hierin auch die Entscheidungsmacht der Disziplinen: Sollen Migrationskirchen als Phänomen am Rande betrachtet oder können sie auch anders einbezogen werden?

Literatur

Abdullah, Muhammad Salim (1981): Geschichte des Islams in Deutschland. Styria, Graz-Wien-Köln.

Blätte, Andreas (2014): Einwandererverbände in der Migrations- und Integrationspolitik 1998-2006. Zugang, Normen und Tausch. Springer, Wiesbaden.

Bochinger, Christoph (2014): Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen. Eine religionswissenschaftliche Außensicht. In: Schmid, Hansjörg; Dziri, Amir; Gharaibeh, Mohammad; Middelbeck-Varwick, Anka (Hg.): Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam. Friedrich Pustet. Regensburg, S. 23-41.

Hobohm, Mohammad Aman (1999/2000): Neuanfänge muslimischen Gemeindelebens in Berlin nach dem Krieg. Vortrag vor der Islamischen Hochschulvereinigung der Universität Köln, Wintersemester 1999/2000. Online verfügbar: <https://web.archive.org/web/20070129062534/http://members.aol.com/dmlbonn/archiv/hobohm2.html> (letzter Abruf: 15.2.2018)

Jonker, Gerdien (2005): From 'Foreign Workers' to 'Sleepers': The Church, the State and Germany's 'Discovery' of its Muslim Population. In: Cesari, Jocelyne; McLoughlin, Seán (Hrsg.): European Muslims and the Secular State. Ashgate. London, S. 113-126.

Lemmen, Thomas (2000): Islamische Organisationen in Deutschland. Friedrich-Ebert-Stiftung Abt. Arbeits- und Sozialpolitik, Bonn.

Lemmen, Thomas (2002): Islamische Vereine und Verbände in Deutschland. Friedrich-Ebert-Stiftung. Gesprächskreis Migration und Integration, Bonn.

Murtaza, Muhammad Sameer (2011): Seit wann gibt es Muslime in Deutschland - 1683-1945 – Eine kurze Geschichte. Beitrag auf islam.de vom 7.3.2011. Online verfügbar: <http://islam.de/17602.php> (letzter Abruf: 13.2.2018)

Neugebauer, Vivien (2016): Europa im Islam – Islam in Europa. Islamische Konzepte zur Vereinbarkeit von religiöser und bürgerlicher Zugehörigkeit. Reihe für Osnabrücker Islamstudien Bd. 23. Peter Lang, Frankfurt/Main.

Kizilkaya, Ali (2003): Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland. In: Oebbecke, Janbernd (Hg.): Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht. Peter Lang, Frankfurt/Main, S. 63-66.

Rohe, Mathias (2016): Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme. Beck, München.

Şen, Faruk; Aydın, Hayrettin (2002): Islam in Deutschland. Beck, München.

Vardar, Nilden; Müssig, Stephanie (2011): Zur Rolle von muslimischen Konvertierten im Gemeindeleben. In: Islam in Deutschland. Aus Politik und Zeitgeschichte. Heft 13-14. Bundeszentrale für politische Bildung, S. 28-34. Online verfügbar: <http://www.bpb.de/apuz/33393/zur-rolle-von-muslimischen-konvertierten-im-gemeindeleben?p=all> (letzter Abruf: 17.2.2018)

Wunn, Ina (2013): Islam in Deutschland – deutscher Islam. In: Ucar, Bülent (Hg.): Islam im europäischen Kontext. Selbstwahrnehmungen und Außensichten. Reihe für Osnabrücker Islamstudien Bd. 9. Peter Lang, Frankfurt/Main, S. 317-329.