

Raida Chbib

Organisation des Islams in Deutschland

Diversität, Dynamiken und Sozialformen im Religionsfeld der Muslime



Raida Chbib

Organisation des Islams in Deutschland

RELIGION IN DER GESELLSCHAFT

Herausgegeben von

Matthias Koenig, Volkhard Krech, Martin Laube,
Detlef Pollack, Hartmann Tyrell, Gerhard Wegner,
Monika Wohlrab-Sahr

Band 41

ERGON VERLAG

Raida Chbib

Organisation des Islams in Deutschland

Diversität, Dynamiken und Sozialformen
im Religionsfeld der Muslime

ERGON VERLAG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-95650-261-3

ISSN 1432-0304

Abstract

Muslimische Vereinigungen in Deutschland bilden gegenwärtig den Gegenstand zahlreicher fachdisziplinärer Untersuchungen und damit verknüpfter Problemstellungen: Aus politikwissenschaftlicher Warte stellen sich insbesondere Fragen von struktureller Integration, normativer Verhältnisbestimmung sowie sicherheitspolitischer Natur. Aus assimilationstheoretischer Sicht interessieren Themen der Adaptions- und Inklusionsweisen migrierter Religionsgruppen im gesellschaftlichen Eingliederungsprozess. Die islam- und religionswissenschaftlichen Fachdisziplinen blicken indessen auf muslimische Vereinigungen in Deutschland mit besonderem Interesse dafür, wie sich islamische Glaubensbestände dort entfalten, reproduzieren und fortentwickeln und welche Strukturformen sich hierbei beobachten lassen. Die vorliegende Studie fasst die verschiedenen disziplinären Leitinteressen am organisierten Islamfeld in Deutschland zusammen und problematisiert seine tagespolitisch bestimmte Thematisierung in den gesellschaftspolitischen Diskursen mit ihren Folgen für die Wissensproduktion und die weitläufige Wahrnehmung des Gegenstandes. In Anbetracht dessen betont sie die Notwendigkeit einer Analyse des Untersuchungsobjekts an der Schnittstelle politikwissenschaftlicher, migrations- und religionssoziologischer Disziplinen in Abstand zu gängigen Prämissen und öffentlichen Debatten. Der davon unabhängigen Beschäftigung mit Fragen von Diversität, Dynamiken und Strukturen im Feld des organisierten Islams in Deutschland widmet sie sich mittels einer theoretischen Leitperspektive (von Niklas Luhmann), die sowohl in der Religionsforschung, als auch in der Politikwissenschaft und Soziologie verwendet wird. Über die kritische Diskussion dieser Theorie und weiterer Konzepte aus der soziologischen Gruppen- und Migrations- bzw. Assimilationsforschung, um die sie erweitert wird, überschreitet sie fachdisziplinäre Schranken. Sie liefert damit nicht nur theoriekritische Passagen, die hinter den jeweiligen konzeptionellen Strängen liegende Annahmen hinterfragen, sondern entwickelt mit der Kombination von systemtheoretischen Ansätzen und migrationsbezogenen Religionstheorien ein Verfahren, um den Gegenstand der Institutionalisierung des Islams in Deutschland wissenschaftlich zu fassen und zu untersuchen.

Der Zuschnitt dieser Studie ist von der vierteiligen Frage geleitet, in welchen Sozialformen sich religiös verankerte Deutungs- und Handlungsweisen von Muslimen insgesamt ausgestalten, auf welche typischen Muster sich das organisierte Feld herunterbrechen lässt, welche Prozesse von Vergemeinschaftung dahinterstehen und wie sie sich in ihrem Wechselbezug zur gesellschaftlichen Umgebung erklären lassen. Mittels einer Triangulation von Untersuchungsmethoden und -verfahren erfolgt die Darstellung, Gliederung

und Analyse des Gegenstandes islamischer Institutionalisierung. Mit ihren Resultaten präsentiert die Studie einen umfassenden soziologischen Grundriss zum Feld des organisierten Islams in Deutschland und entwickelt eine Terminologie zur Beschreibung seiner Bestandteile, mitsamt der bislang in der Literatur unzureichend berücksichtigten sozialen Formationsweisen von Muslimen u.a. an der Peripherie des Religionssystems (als *sekundär-religiöser* Vereinigungen gefasst). Dabei stellt sie fest, dass die Institutionalisierung des Islams in Deutschland weitaus mehr organisatorische Konstellationen hervorgebracht hat, als nur die allseits bekannten Formen von Moscheevereinen und ethno-religiösen Dachverbänden. Ihre Befunde legen das fortgeschrittene Stadium und die verschiedenen Weisen der institutionellen und gesellschaftlichen Verfestigung des Islams in Deutschland offen und regen zur stärkeren Berücksichtigung seiner wechselseitigen Relation zum sozialen Umfeld in nachfolgenden Arbeiten an.

Mit einer solchen Gesamtdarstellung und mit Erkenntnissen zu den Ursachen von Pluralität und Dynamiken im Feld muslimischer Vereinigungen schafft sie eine vielseitig verwendbare Grundlage für weitere Forschung, wie auch für gesellschaftspolitische Gestaltungsprozesse im Bereich des Islams.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	5
Vorwort.....	11
I. Einführung: Institutionalisierung des Islams in Deutschland	13
1. Forschungsdesiderat	16
2. Fokus und Leitinteresse der Studie	18
3. Theoretische Perspektive	20
4. Studiendesign	25
II. Darstellungsweisen muslimischer Vereinigungen in Deutschland	29
1. Erste Weichen für die Erforschung muslimischer Vereinigungen in Deutschland	29
2. Perspektivische Grundeinstellungen und Kontextbestimmungen des Islams	37
3. Darstellungsweisen islamischer Institutionen im Spannungsfeld von Diskurs und Direktiven	41
3.1 Erste Sondierung: Muslimische Vereinigungen als Filialen auswärtiger Religionsgruppen	42
3.2 Kritische Begutachtung: Sicherheitsrisiken, Parallelgesellschaften oder Integrationslotsen?	48
3.3 Verhältnisbestimmung: Muslimische Vereinigungen als Akteure im institutionellen Feld	51
Exkurs: Wissenschaft im Auftrag politischer Institutionen	53
3.4 Qualitative Fallstudien und Feldanalysen	55
4. Resümee: Fortschritte in der Forschung und Disparitäten in der Wissensproduktion zum Islam	64
III. Theoretische Perspektive und Forschungsdesign	69
1. Religionssoziologische Institutionenforschung als theoretischer Rahmen	72
1.1 Zwischen Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung: Sozialformen der Gesellschaft	74

1.2 Religionssoziologische Institutionentheorien	78
1.3 Der funktionalstrukturelle Zugang: Islam als Bereich des Religionssystems	84
2. Migration, Integration und religiöse Vergemeinschaftung	94
2.1 Migrationssoziologische Assimilationstheorien	95
2.2 Glaubensstätten von Migranten in der Gesellschaft	98
2.3 Religion als unabhängige Variable	101
2.4 Religion als abhängige Variable	103
2.5 Modi der Entfaltung migrantisch geprägter Glaubensgemeinschaften	110
3. Resümee zur theoretischen Perspektive	112
4. Untersuchungsverlauf nach dem Stufenmodell empirisch begründeter Typenbildung.....	115
IV. Erster Untersuchungsschritt: Geschichtlicher Rückblick auf Stadtebene	121
1. Anfänge muslimischer Vergemeinschaftung (1950-1980)	123
2. Konsolidierung muslimischen Gemeinschaftslebens (1980er Jahre)	130
3. Ausdifferenzierung des islamischen Religionsfeldes (1990er Jahre)	135
4. Umbrüche im organisierten Feld des Islams (2000er Jahre)	143
5. Das organisierte Islamfeld unter der Wirkmacht öffentlicher Diskurse (2010er Jahre)	156
6. Resümee: Dynamiken im Bereich des organisierten Islams in Deutschland	163
6.1 Gesellschaftliche Kontextbedingungen im Wandel	163
6.2 Variable Vergemeinschaftungsmotive und -verläufe	169
6.3 Leistungsorientierung: Muslimische Vergemeinschaftung zu verschiedenen Zwecken	173
6.4 Ethnische Diversifizierung und deutsch- muslimische Gruppenbildung	174

V.	Zweiter Untersuchungsschritt: Divisives Gruppierungsverfahren	175
1.	Zentrale Vergleichsdimensionen	175
2.	Gruppierung der erhobenen Fälle muslimischer Vergemeinschaftung	183
2.1	Erste Leitdifferenzierung: Ausprägungsgrad religiöser Spezifität	184
2.2	Zweite Leitdifferenzierung: Organisatorischer Komplexitätsgrad	187
2.3	Dritte Leitdifferenzierung: Grad herkunftslandbezogener Ethnizität	192
	Exkurs: Soziale Gestaltungsweisen des Islams in Geschichte und Gegenwart	193
3.	Strukturelle Umriss des organisierten Islamfeldes in Deutschland	195
3.1	Strukturprinzipien muslimischen Kollektivhandelns	195
3.2	Sozialgestaltungstypen des Islams in Deutschland	196
VI.	Dritter Untersuchungsschritt: Analyse ausgewählter Fälle	203
1.	Organisationstypen aus dem primär-religiösen Bereich des Islams	203
1.1	Ethnoreligiöse Dachverbandsmoscheen	203
1.2	Pluri-ethnische Moscheevereine	205
1.3	Internationale Moscheezentren	206
1.4	Lokale muslimische Glaubenskreise	209
2.	Fallauswahl und Falldarstellung	215
3.	Fallanalysen	217
3.1	Fallbeispiel 1: Ortsgemeinde der Türkisch- Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB)	219
3.2	Fallbeispiel 2: Marokkanischer Kulturverein	258

Exkurs: Muslimische Vereinigungen	
marokkanischstämmiger Zuwanderer in Deutschland	260
3.3 Fallbeispiel 3: Internationales Moscheezentrum	301
3.4 Fallbeispiel 4: Koranunterricht muslimischer	
Frauen	319
VII. Vierter Untersuchungsschritt: Komparative Analyse	353
1. Das Modell der prozessorientierten Systemtheorie	
der Gruppe	355
2. Weltgesellschaft – Sinngebende Selektionsraster –	
Internes Außenweltmodell	358
3. Selektionsschemata von Weltgesellschaft und Interne	
Umweltmodelle	362
4. Ursachen für Heterogenität und Pluralität	
muslimischer Vereinigungen	375
5. Resümee	378
VIII. Schluss: Diversität und Dynamiken im organisierten	
Feld des Islams in Deutschland	385
1. Der organisierte Islam als Bereich des religiösen	
Funktionssystems	387
2. Institutionalisierungsverläufe und Formenvielfalt im	
organisierten Islamfeld in Deutschland	390
3. Primäre und sekundäre Institutionen des Islams	393
4. Strukturebende Prinzipien muslimischer	
Vergemeinschaftung	395
5. Varianz an Sozialgestaltungstypen und die	
Bedeutung islamischer Dachverbände	396
5. Institutionalisierungsweisen des Islams im Kontext	
von Migration und Integration	400
6. Triebkräfte für Diversität und Dynamiken im	
Organisationsfeld des Islams	401
7. Schlussbetrachtung und weiterer Forschungsbedarf	406
Abkürzungsverzeichnis	411
Literaturverzeichnis	413

Vorwort

Unter dem Titel „Organisation des Islams in Deutschland“ lege ich eine überarbeitete Fassung meiner im Februar 2016 am religionswissenschaftlichen Institut der Ruhr-Universität Bochum (RUB) eingereichten Dissertation vor, mit der ich meine Arbeit zum Gegenstand mit ihren zentralen Resultaten präsentiere. Im Vorfeld der fachlichen Beschäftigung mit dem Thema stand meine persönliche Neugierde für Fragen der Integration islamischer Religion in Deutschland und ihres Verhältnisses zu Politik und Gesellschaft. Während meiner Tätigkeit am religionswissenschaftlichen Institut der RUB weitete sich diese aus zu einem - den Gegenstand islamischer Religion überschreitenden - generellen Interesse für das Phänomen religiösen Wandels und für Fragen sozialstruktureller Manifestation von Religion innerhalb der modernen Gesellschaft. Aus diesem Interesse heraus entstand die Idee zu einem Forschungsprojekt zum vorliegenden Thema und nahm im Laufe des Erkenntniszuwachses und einer sich wandelnden eigenen Sichtweise auf die Materie diese endgültige Form an. Zu verdanken habe ich die hinter dieser Endfassung liegende Justierung der eigenen Perspektive von einer allgemeinen Sicht auf Religions- und Gesellschaftsfragen des Islams hin zu ihrer systematischen wissenschaftsanalytischen Vergegenständlichung, meinem Doktorvater Prof. Dr. Volkhard Krech. Er gab mir mit wesentlichen inhaltlichen Anstößen und kritischen Kommentierungen die wesentlichen Impulse, meine konzeptionellen Überlegungen und die Teilschritte des Forschungsvorhabens immerwährend zu reflektieren, das eigene Vorwissen zu problematisieren und über eine methodisch kontrollierte Vorgehensweise die eigenen Beobachtungen und empirischen Daten in *Beobachtungen zweiter Ordnung* zu überführen.

Darüber wuchs im Verlauf der Umsetzung der eigene Anspruch an der Arbeit, die ursprünglich darauf abzielte, die Organisationsweisen des Islams über den Bereich islamischer Dachverbände hinaus unter Einbezug kleinerer Sozialformationen übersichtlich darzustellen. Mit zunehmender kritischer Reflexion eigener Sinnzuschreibungen und der Beobachtungen im Feld und mit fortschreitender Befassung mit einschlägigen Theorien ist das Vorgehen mehrfach revidiert worden und erweiterte sich insbesondere um eine theoriekritische und interpretative Dimension. Dazu trug auch die Überschreitung fachdisziplinärer Beschränkungen im Zuge der Verschiebung meines fachlichen Schwerpunkts von der Politologie hin zur religionssoziologischen Disziplin bei, über die mehrjährige Mitarbeit an den interdisziplinären Forschungsgruppen des religionswissenschaftlichen Instituts, zunächst zur „Religiösen Vielfalt in Nordrhein-Westfalen“ und dann zur „Transformation von Religion in der Moderne“. Aufgrund meiner Tätigkeit

und der Promotion im Fach Religionswissenschaft hat die Untersuchung letztlich ihren religionssoziologischen Zuschnitt erhalten unter Erweiterung um islam- und politikwissenschaftliche Komponenten. Für methodologische und theoretische Fragen waren insofern Fachgespräche mit versierten Kollegen im Rahmen des religionswissenschaftlichen Kolloquiums an der RUB äußerst gewinnbringend. Profitiert habe ich insbesondere von den Beiträgen und Kommentierungen von Alexander Kenneth-Nagel, Frederik Elwert und Jens Schlamelcher. Letzterem danke ich für die Sichtung des theoretischen Teils meiner Arbeit im Endstadium der Dissertation. Darüber hinaus half mir der vertrauensvolle Austausch von neuen Studien und Erkenntnissen mit den geschätzten Expertinnen zu Institutionen des Islams in Deutschland und Europa, der Soziologin Kerstin Rosenow-Williams und der Islamwissenschaftlerin Riem Spielhaus, an verschiedenen Stellen meiner Arbeit zum Thema weiter.

Nach meinem Wechsel an das Institut für islamische Studien der Goethe-Universität Frankfurt tat sich im Forschungskolloquium des Lehrstuhls für Kultur und Gesellschaft des Islam in Geschichte und Gegenwart eine weitere Gelegenheit auf, um die eigene empirische Feldarbeit in analytischer Distanz intersubjektiv mit Wissenschaftskollegen und –kolleginnen zu diskutieren, die mit Islamforschung und Theologie bewandert sind. Für die hilfreichen Anmerkungen danke ich allen, insbesondere jedoch Udo Simon, Armina Omerika und Constantin Wagner. Dem Leiter des Kolloquiums und meinem Zweitbetreuer Prof. Dr. Bekim Agai schulde ich speziellen Dank. Besonders am Ende meiner Promotion stand er mir jederzeit mit fachlich-inhaltlichen und forschungspraktischen Anstößen animierend zur Seite und gab mir den nötigen Freiraum für den zeitintensiven Abschluss der Arbeit.

Außerdem wäre in diesem Vorwort zu erwähnen, dass ohne die Bereitschaft der Akteure und Akteurinnen im Feld, mir Einsicht in ihre Gruppierungen zu geben, die Arbeit nicht hätte vollendet werden können. Ihre Offenheit und Unterstützung für diese Forschung weiß ich zu schätzen.

Der letzte und größte Dank gilt jedoch meinen Eltern, die mich immerzu motiviert und unterstützt haben. Sie prägten mich in meinen Wesenszügen und meinen Wurzeln, die im einstigen zivilisatorischen Zentrum des Orients Damaskus liegen, dessen Zerstörung und Verwesung wir leider unter dem Regime der letzten Jahrzehnte erleben, und sie wählten das Leben in der beschaulichen internationalen Stadt Bonn, die mir Perspektiven eröffnete und meinen Werdegang mitgezeichnet hat. Meinen Eltern und den beiden Städten Damaskus und Bonn widme ich die vorliegende Arbeit.

I. Einführung: Institutionalisierung des Islams in Deutschland

Die *Institutionalisierung*¹ des Islams in Deutschland im Sinne einer Herausbildung und Fortentwicklung spezifischer Sozialgebilde, innerhalb derer sich islamische Normen und darauf basierende Kollektivhandlungen von Muslimen² gesellschaftlich entfalten, ist ein vergleichsweise neues Phänomen der deutschen Geschichte. Frühe Spuren von Zusammenkünften zur islamischen Religionsausübung auf deutschem Gebiet lassen sich auf das 18. Jahrhundert zurückdatieren. Die damalige Vergemeinschaftung von Muslimen weist das preußisch-königliche Dekret aus dem Jahr 1731 nach, das türkischen Kriegsgefangenen in Potsdam einen Ort für den Vollzug gemeinschaftlicher Gebetshandlungen zuwies. Auch spätere punktuelle Gebetsansammlungen muslimischer Soldaten finden in historischen Dokumenten und Arbeiten zur Geschichte Deutschlands Erwähnung. In den 1920er Jahren institutionalisierte sich der Islam im Großraum Berlin schließlich weitreichender als zuvor mit der Entstehung mehrerer Vereine von Muslimen zu religiösen Zwecken.³ Ihre gemeinschaftlichen Aktivitäten sind jedoch im Zuge des Krieges zum Erliegen gekommen (Lemmen 2000, S. 17), so dass erst nach dem Ende des zweiten Weltkrieges⁴ Fundamente für eine kontinu-

¹ Der Begriff der *Institutionalisierung* bezeichnet mit Bezug auf Religion nachfolgend den überindividuellen Manifestationsprozess von Glaubensnormen innerhalb einer Gesellschaft. Auf organisatorischer Ebene bilden sich im Verlauf der Institutionalisierung zum Zwecke der intersubjektiv geteilten Orientierung des Handelns an Glaubensbestände dauerhaft verfestigte Vereinigungen unterschiedlicher Art. Zur Unterscheidung zwischen den Begriffen „Organisation“ und „Institution“ mit einer Diskussion ihrer Anwendbarkeit zur Beschreibung christlicher Kirchen, vgl. Tyrell (2005).

² Um grammatikalische Probleme und stilistische Unebenheiten zu vermeiden und die Leserlichkeit des Textes nicht zu beeinträchtigen, habe ich nach sorgsamer Überlegung entschieden, in der Generalisierung die Form des generischen Maskulinums einzuhalten. Daher verweise ich an dieser Stelle ausdrücklich darauf, dass diese Handhabung mir als Wissenschaftlerin unbefriedigend, aber angesichts des Umfangs der Arbeit und ihrer Komplexität als notwendig erscheint und dass mit der männlichen Form in dieser Arbeit Frauen und Männer gleichermaßen gemeint sind.

³ Vgl. zur Geschichte des Islams in Deutschland u. a. die ersten Arbeiten hierzu von Abdullah (1978; 1993); nachfolgend u. a. Höpp (1997; 1994); Bauknecht (2001); Lemmen (2001); Motadel (2009).

⁴ Lemmen stellt fest, dass sich nicht alle der nationalsozialistischen Instrumentalisierung entziehen konnten. (Lemmen 2000, S. 17) Unter nationalsozialistischer Herrschaft hat es Formen der Mobilisierung von Muslimen aus verschiedenen Regionen zu strategischen Zwecken seitens des Hitler-Regimes gegeben; umfassend hierzu Motadel (2014) und z. B. zur Waffen-SS der Handschar-Division vgl. Lepre (1997). Zur Vergemeinschaftung von ehemaligen bosnischen Wehrmachtangehörigen, die nach dem Krieg nach Deutschland geflüchtet waren, vgl. Begic (2009).

ierliche, bis in die heutige Zeit reichende und damit beständige organisatorische Entfaltung islamischer Religion in der Bundesrepublik Deutschland gelegt wurden. Neben der Ausbildung kleiner religiöser Gemeinschaften deutscher Muslime von muslimischen Studierenden, Akademikern und Händlern sowie von Kriegsflüchtlingen zog besonders die Zuwanderung von Gastarbeitern aus der Türkei, dem damaligen Jugoslawien und Nordafrika ab den 1960er Jahren die Gründung einer Vielzahl vereinzelter Gebetsstätten von Muslimen mit ähnlichem ethnischen Hintergrund vor Ort nach sich, die sich sodann zu einem beträchtlichen Teil zu größeren ethnischen Verbänden zusammenschlossen.⁵ War die Zahl bestehender Gebetsstätten von Muslimen im Jahr 1988 auf 894 beziffert worden (vgl. Priesmeier 1988, S. 59 ff.), so hat sie sich bis 2012 auf rund 2350⁶ um das Dreifache erhöht. Gegenwärtig hat das gemeinschaftsreligiöse Leben von Muslimen in Deutschland vielfältige Formen ausgebildet und sich hierbei konsolidiert, ausdifferenziert und ist weiterhin in Bewegung.

Die öffentliche Resonanz für die zunehmende organisatorische Verfestigung islamischen Glaubens in der deutschen Gesellschaft stellte sich zum Ende der 1990er Jahre ein. (Siehe Kap. IV) Sie geht mit einem, über die reine Selbstorganisation hinausreichenden Institutionalisierungsschub von Muslimen einher. Repräsentanten etablierter Dachorganisationen traten hierbei zunehmend für die Anerkennung der Ausübung und des Bestands islamischer Religion sowie für ihre Gleichstellung mit etablierten Konfessionen des Landes ein und richteten sich damit zur gesellschaftlichen Umgebung hin aus. Diese weitergehende Institutionalisierung des Islams zur Sicherung seiner gesellschaftlichen Akzeptanz als gleichwertige normative Ressource neben anderen zog eine breite Aufmerksamkeit nach sich, zunächst besonders seitens zuständiger Rechtsinstanzen, einzelner Journalisten, von Kirchenvertretern und des Verfassungsschutzes, dann auch von Seiten weiterer politischer und wissenschaftlicher Instanzen. Diese sahen sich jeweils auf ihre Weise und aus ihrer Perspektive mit der grundsätzlichen Problemstellung konfrontiert, wie das Phänomen der Institutionalisierung des Islams in der deutschen Gesellschaft zu beschreiben und einzuschätzen ist und welche Konsequenzen diese für die Gesamtgesellschaft und einzelne Bereiche haben wird. War das Phänomen des Islams in Deutschland lange Zeit über die abstrakte Auseinandersetzung mit der islamischen Lehre bzw.

⁵ Auf ca. 85 % schätzt die Verfasserin den derzeitigen Anteil dachverbandszugehöriger Moscheen auf Grundlage einer quantitativen Studie zu muslimischen Glaubensgemeinschaften in NRW (vgl. Chbib 2011); Spielhaus (2016) veranschlagt aufgrund ihrer Arbeiten, v. a. in nördlichen Stadtstaaten, den Anteil verbandsangebundener Vereinigungen von Muslimen auf 70%.

⁶ Die Schätzung schließt alevitische *Cem*-Gemeinden mit ein, vgl. Halm und Sauer (2012).

islamischer Geschichte sowie am Rande der Beschäftigung mit Entwicklungen in Regionen mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten thematisiert worden, so änderte sich dies zum Millenniumwechsel hin. Seitdem sind verschiedene gesellschaftliche Akteure, u. a. die Politik, dazu übergegangen, sich dezidierter mit der muslimischen Bevölkerung und ihren Institutionen hierzulande zu befassen. Exemplarisch schlägt sich die Abkehr von einer Abstrahierung muslimischer Präsenz in den öffentlichen Diskursen hin zur ihrer Subjektivierung in Form der Schaffung realer Anschlüsse an ihre kollektiven und individuellen Akteure in der 2006 ins Leben gerufenen *Deutschen Islam Konferenz (DIK)* nieder. Nach dem Muster von interreligiösen und politischen Dialogformaten auf Landesebene wurde sie als eine institutionelle Plattform für den Dialog und den Austausch zwischen Vertretern des Staates und der Muslime auf Bundesebene geschaffen. Als eine wesentliche Herausforderung stellte sich bereits im Vorfeld die Frage nach dem Einbezug von Akteuren als Sprecher bzw. Vertreter der *Islam-Seite* dar. Mit Verweisen auf die Pluralität im islamischen Religionsfeld und auf einen im Verhältnis zur muslimischen Gesamtbevölkerung als gering befundenen Repräsentanzanteil der bundesweit etablierten islamischen Dachverbände hat sich die staatliche Seite die Definitionshoheit über Themen und Teilnehmer der Konferenz zu Islam und Muslimen weitgehend vorbehalten. Vom Verweis auf die binnenmuslimische Pluralität ausgehend sind im Zuge dessen Anerkennungs- und Repräsentationsfragen *muslimischer Vereinigungen* und Akteure abgearbeitet worden. Hierbei kommt ein Gesamtbild des *organisierten Islamfeldes* zum Tragen, das sich im Wesentlichen aus zwei Grundkomponenten zusammensetzt, nämlich einerseits aus den auf der sozialen Makroebene wahrnehmbaren Großorganisationen (etablierte islamische Dachverbände) und andererseits aus einem statistisch konstruierten Kollektiv der „muslimischen Bevölkerung“. Dazu werden automatisch, also ungeachtet ihres weltanschaulichen und religiösen Selbstverständnisses, sämtliche Bürger gezählt, deren Wurzeln in einem Land mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit liegen.⁷ Basierend auf dieser Gesamtheit wird beispielsweise kritisch diskutiert, inwieweit etablierte islamische Dachverbände die Pluralität an religiös interessierten wie auch desinteressierten Muslimen in Deutschland abzubilden vermögen. Überdies werden Gesamtbild und Diskurse zu *muslimischen Vereinigungen* seit längerem von einer prononcierten Beschäftigung mit Radikalisierungstendenzen und dem Extremismus unter Muslimen überschattet.

⁷ Zur statistischen „Konstruktion einer muslimischen Gemeinschaft“ vgl. Spielhaus (2006). Neuere quantitative Berechnungen ziehen Anteile von Nichtmuslimen aus den Herkunftsländern muslimischer Immigranten in Deutschland in Betracht, insbesondere die Studie vom BAMF (2009).

Unterbelichtet bleibt in einer solchen Collage die Mannigfaltigkeit sozialer Gestaltungsweisen des Islams in Deutschland zwischen der Ebene organisatorisch hochentwickelter Korporative (islamischer Dachverbände) und der Ebene subjektiver Religiosität muslimischer Individuen – abseits radikaler Bewegungen. An dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an, indem sie vorherrschende Betrachtungsweisen des *organisierten Islamfeldes* und ihnen zugrundeliegende Prämissen kritisch hinterfragt und davon ausgehend einen wissenschaftlichen Impuls setzt für eine umfassende Darstellung und eine theoretisch anschlussfähige Erklärung⁸ der Organisationsweisen und -prinzipien des Islams in Deutschland.

1. Forschungsdesiderat

Die Idee zu diesem wissenschaftlichen Unterfangen entstand aus einer Mitwirkung an einer der ersten empirischen Studien zur umfassenden Erforschung religiöser Diversität in der deutschen Gesellschaft. Das interdisziplinäre Forschungsprojekt zur „Religiösen Vielfalt in Nordrhein-Westfalen“⁹ zielte darauf ab, die Pluralität an Glaubensgemeinschaften im Lande über eine religionsstatistische Erhebung zu erschließen und über ein Verfahren zur Messung des Diversitätsgrades an verschiedenen Orten (Herfindahl-Hirschmann-Index¹⁰) zu untersuchen. (Vgl. Hero, Krech und Zander (Hrsg.) 2008, S. 17) Insgesamt sind rund 8.500 Datensätze zu religiösen Ortsgruppen und Gemeinden unterschiedlicher Religionen zusammengetragen worden, die sich jeweils einer der insgesamt 228 erfassten Glaubensströmungen, -richtungen oder -institutionen zuordnen ließen.¹¹ Der Prozentsatz an in religiösen Vereinigungen vergemeinschafteten Muslimen, gemessen an der gesamten Wohnbevölkerung NRWs, die also seinerzeit einer religiösen Ge-

⁸ Insofern ist die Arbeit geleitet vom Prinzip der verstehenden Soziologie nach Max Weber, wonach die wissenschaftliche Bearbeitung sozialer Phänomene (nach Weber „sozialen Handelns“) darin besteht, sie deutend zu verstehen und dadurch in ihrem Ablauf und in ihren Wirkungen ursächlich zu erklären. (Weber 1980, S. 1)

⁹ Dieses Forschungsprojekt ist vom *Ministerium für Innovation, Wissenschaft, Forschung und Technologie des Landes Nordrhein-Westfalen* gefördert und am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum von 2005-2007 durchgeführt worden: <http://www.ceres.rub.de/de/project/forschungsprojekte/religiose-vielfalt-in-nordrhein-westfalen/> [zuletzt eingesehen am 04.02.2016].

¹⁰ Dieser wurde in Anlehnung an ein Verfahren aus der Wirtschaftswissenschaft entwickelt, mit dem sich Monopole, Oligopole und Polypole ermitteln lassen und mit dem in dieser Studie die Verteilung religiöser Diversität topographisch dargestellt werden konnte (vgl. Krech 2008, S. 36 ff.).

¹¹ Den Ergebnissen der Studie zufolge gehörten im Erhebungszeitraum über 76 % der nordrhein-westfälischen Bevölkerung einer der Religionen und Weltanschauungen zu (grob: dem Christentum, Islam, Judentum, östlicher Religionen oder dem neureligiösen Spektrum) oder standen ihnen nahe. (Ebd., S. 31 ff.)

meinschaft zugehörten oder sie sporadisch aufsuchten, liegt der Studie zufolge bei 3 % (nach Anteilen von 42 % in der katholischen Kirche und 28 % der evangelischen Kirche vergemeinschafteten Einwohner). Unter den damals geschätzten eine Million in NRW lebenden Muslimen nahmen damit etwa die Hälfte regelmäßig oder sporadisch an sozialen religiösen Handlungen ihrer nahezu 800 erfassten religiösen Vereinigungen teil. Dieser Anteil reflektiert wohlgemerkt nur den Teil unter den Muslimen, die gemeinschaftsreligiösen Aktivitäten innerhalb einer Gebetsstätte (v. a. in Moscheevereinen, bei Aleviten in *Cem*-Gemeinden oder in einer etablierten Sufi-Gruppe) nachgingen. (Vgl. Krech 2008; Chbib 2008) Insgesamt lieferte diese Pluralismus-Studie damit erstmals auf eine große Region bezogen eine zahlengestützte Datengrundlage zu den Religionsstätten des Islams. Sie verschaffte eine quantitative Vorlage für eine Neuvermessung des *organisierten muslimischen Feldes* und zur statistischen Abbildung der inneren Vielfalt des Islams auf Mesoebene.¹²

Als statistisch signifikant hat sich mit der Bestandsaufnahme dieser Art das Phänomen dachverbandsloser Glaubensstätten erwiesen, die über die üblichen additiven Darstellungen des *organisierten Islams* in Form der Aufzählung islamischer Dachverbände bislang wenig berücksichtigt blieben. Des Weiteren ließ sich über Recherchen auf der Ebene von Kommunen der Nachweis über Aktivitäten muslimischer Gruppierungen erbringen, die sich ihren religiösen Betätigungen außerhalb sichtbarer Gebetsstätten widmeten und vereinsrechtlich oft nicht registriert waren. Über die methodische Anlage dieser quantitativen Studie ließen sie sich jedoch weder näher erfassen,

¹² Zum Zweck der Darlegung des persönlichen Ausgangspunkts für die vorliegende Forschung wird diese Studie an der Stelle hervorgehoben. Daher wäre zu erwähnen, dass zum Zeitpunkt ihrer Durchführung bereits einige kleinräumliche Untersuchungen und informative Bestandsaufnahmen zu *muslimischen Vereinigungen* in Deutschland vorlagen. (Siehe Kap. III Abschnitt 3) Eine aktuelle und auf das gesamte Bundesgebiet bezogene quantitative Datenquelle zu Strukturen und Angeboten muslimischer Gemeinden liefert jüngst die empirische Studie zum „Muslimischen Gemeindeleben in Deutschland“ von Halm (2012), die im Auftrag der DIK durchgeführt wurde. Darin sind umfassende Daten zu muslimischen Moscheen und alevitischen *Cem*-Gemeinden enthalten. Bei der Erarbeitung der Grundgesamtheit waren die Verfasser darauf bedacht, sowohl „Organisationen der Religionsausübung“ als auch „weitere Selbstorganisationen von Muslimen, die den Islam zum Gegenstand haben“ über verschiedene Glaubensströmungen und Dachverbände hinweg zu berücksichtigen. Dennoch zeigt der Rücklauf, dass die Ergebnisse der Studie überwiegend aus Angaben etablierter Gemeinden türkisch-islamischer Dachverbände stammen (76,1 % des Rücklaufs stammen von Gemeinden der *DITIB*, *VIKZ* und der *IGMG* gegenüber 3,8 % dachverbandsloser Vereinigungen. (Vgl. Halm 2012, S. 49 ff.) Zwar tragen die Ergebnisse der Studie zu weiteren Erkenntnissen bezüglich Strukturen und der inhaltlichen Ausprägungen des *organisierten Islams* bei, dennoch bleiben darüber vergleichbare Einsichten in *muslimische Vereinigungen* niedriger Komplexitätsgrade weiterhin versperrt.

noch einer qualitativen Analyse unterziehen. So erbrachte diese quantitativ-empirische Untersuchung lediglich einen weiteren Nachweis dafür, dass die organisierte Landschaft des Islams weit diverser hinsichtlich ihrer Gruppierungen, der Kollektivformen und der darin entfalteten inhaltlichen Schwerpunkte sein muss als bislang angenommen.¹³ Insofern gab sie den Impuls für eine qualitative Untersuchung des *organisierten Islams* in Deutschland, die über eine tiefgehende Untersuchung einzelner Fälle hinausgeht und das gesamte Feld im Blick behält.

2. Fokus und Leitinteresse der Studie

Im Zentrum der vorliegenden Dissertation steht die Binnenvielfalt und -struktur des Islams in Deutschland auf soziologischer Mesoebene, die Bestandteil und zugleich Ausdruck religiöser Pluralisierungsprozesse im Lande ist. Sie ist besonders daran interessiert, den Institutionalisierungsverlauf des Islams in Deutschland sowie seine mannigfaltige organisatorische Entfaltung aus religionssoziologischer Perspektive unter Rückgriff auf Konzepte aus den einschlägigen Nachbardisziplinen einer umfassenden Analyse zu unterziehen. Insofern handelt diese Arbeit nicht eine oder einzelne wenige *muslimische Vereinigungen* exemplarisch ab, sondern befasst sich insgesamt mit der „sozialen Gestaltung von Religion“ (Kehrer 1988) bzw. mit der „Vielgestalt religiöser Gemeinschaften“ (Knoblauch 1999, S. 145) im Bereich des Islams, also allgemein mit Formen, Gestalten bzw. Strukturen, die Muslime im Umgang mit Religion ausbilden können und ausgebildet haben. Eine vorläufige Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Arbeit erfolgt in Anlehnung an die weit gefasste Definition von James Beckford zum Begriff der *organisierten Religion*:

The term religious organisation refers to the fact that, the religious life is practised through a medium of regular, structured, social relationships. The form of these relationships varies widely from group to group and over time as well. (Beckford 1984, S. 84)

Vollzieht sich das kollektive Sozialhandeln von Muslimen im Rahmen religiös begründeter, dauerhaft angelegter und strukturierter Sozialformationen, so ergeben sich daraus *muslimische Vereinigungen*. Zusammengenommen konstituieren sie das *organisierte Feld des Islams* in Deutschland. Die Entwicklung und die strukturelle Morphologie des *organisierten Islams*, dessen innere Plu-

¹³ Zur selben Zeit stellen Spielhaus und Färber (Hrsg. 2006) in ihrer Arbeit zum „Islamischen Gemeindeleben in Berlin“ neben dem Gemeindeleben von Moscheen auch Aktivitäten sonstiger muslimischer Gruppierungen heraus.

ralität sich nicht bloß aus einem Plural an Großorganisationen ergibt, stehen damit im Zentrum dieser Arbeit.

Ausgehend von den Resultaten der Pluralitätsstudie stand im Vorfeld dieser Dissertation besonders die Frage, wie der Bereich jenseits der etablierten und hinreichend erforschten Dachverbände erfasst und untersucht werden kann, um das Bild des organisierten islamischen Spektrums zu vervollständigen. Dieses ursprüngliche Grundanliegen spiegelte sich in dem einstigen Arbeitstitel wider: „Organisationsweisen des Islams unter besonderer Berücksichtigung des Spektrums jenseits islamischer Dachverbände“. Mit fortschreitender Arbeit an dem Thema spannten sich dann aber weit grundsätzlichere Fragen auf, ohne deren Klärung die Bearbeitung des Gegenstands nicht gewinnbringend erschien. Das aufgedeckte Segment der dachverbandslosen Vereinigungen entpuppte sich gewissermaßen als ein Symptom für ein weiterreichendes Desiderat in der Erforschung des *organisierten Islams* in Deutschland. Bislang existierten keine Untersuchungen, die sich theoretisch und methodisch geleitet mit elementaren Sozialgestaltungsformen des Islams in Deutschland *in summa* befasst haben – also nicht bloß auf eine einzelne Gruppe oder eine spezifische Organisation beschränkt – und die mit Standards kirchensoziologischer Forschung vergleichbar wären. (Siehe Kap. II) Genau genommen ist im Verlauf der Arbeit der Bedarf an der Erarbeitung eines soziologischen Grundrisses *islamischer Sozialgestaltungsformen* in Deutschland erkannt worden. Im Zuge der Beschäftigung mit dem Stand religionssoziologischer Institutionenforschung fiel sodann der Hiatus zwischen der allgemeinen theoretischen Diskussion zur Mannigfaltigkeit religiöser Organisationsweisen und deren Entwicklung in der modernen Gesellschaft einerseits und der Erforschung und Thematisierung *muslimischer Vereinigungen* in Deutschland andererseits auf. Insofern ist das Vorhaben von einer begrenzten Problemstellung aus sukzessive zu einer umfangreichen Forschungsunternehmung gewachsen und hat nach und nach seine hiermit vorliegende mehrgliedrige Gestalt angenommen.

Geleitet ist diese Studie letztendlich von der Frage, wie sich der Gegenstand des *organisierten Feldes des Islams* konzeptionell fassen und beschreiben lässt und welche markanten Strukturmuster sich dabei identifizieren lassen. Zudem ist sie daran interessiert, Wandlungsprozesse im islamischen Religionsfeld und die damit einhergehende Pluralisierung nicht nur zu beschreiben, sondern auch hinsichtlich ihrer Ursachen zu analysieren. Von der Prämisse ausgehend, dass religiöse Vereinigungen keine von Zeit und Raum losgelösten Entitäten sind, geht sie Fragen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bezugnahme und Funktion nach unter Berücksichtigung des Aspekts der Migration. Kurzum geht es in dieser Studie um die Relation zwischen islamischer Religion, Organisation und Gesellschaft unter besonderer Berücksichtigung des Migrationsaspekts. Sie präsentiert an ihrem Ende einen

umfassenden empirisch fundierten und theoretisch anschlussfähigen Entwurf des *organisierten Feldes des Islams* in Deutschland, in dem seine Entwicklungslinien nachgezeichnet werden, die basalen Strukturformen muslimischen Gemeinschaftslebens dargestellt und in ihrer wechselseitigen Relation zur Gesellschaft expliziert werden.

3. Theoretische Perspektive

Dieser Untersuchung lässt sich mit Blick auf bisherige Forschungsarbeiten vorausschicken, dass das organisierte Feld des Islams in Deutschland Vergemeinschaftungsweisen aufweist, die äußerst fluide, dynamisch und divers sind. Doch mit diesem allgemeinen Befund ist die Sache nicht getan. Solange die elementaren Strukturmuster und die dahinterliegenden Mechanismen des von Beginn seiner Thematisierung an als heterogen beschriebenen *organisierten Islams* nicht hinreichend veranschaulicht und erklärt werden, wird der Fingerzeig auf eine Vielfalt an Organisationen den Eindruck von Intransparenz und Diffusität erwecken.

Der Einstieg in die wissenschaftliche Analyse der heterogenen Institutionalisierungsweisen des Islams in Deutschland unter den genannten Fragestellungen erfordert zunächst die Klärung des perspektivischen Bezugsrahmens, der ihr zugrunde gelegt wird. Mit der Problematisierung der sozialen Formierungsweisen einer Religion in der modernen Gesellschaft ist diese Arbeit allgemein im Bereich der soziologisch angebotenen Religionsforschung zu verorten. Der theoretische Abriss zu religionssoziologischen Institutionentheorien (siehe Kap. III) legt drei grundlegende, etablierte Stränge zur Erforschung organisatorischer Ausprägungen bzw. des sozialen Handlungsfelds des Religiösen in modernen Gesellschaften offen: die typologische Analyse im Anschluss an die Weber-Troeltsche und daran anknüpfende Konzeptionen, den feldtheoretischen Ansatz zur Untersuchung von Strukturen und Machtkonstellationen im religiösen Feld (Bourdieu) und den Strang, der ausgehend von allgemeinen soziologischen Institutionentheorien religiöse Organisation z. B. aus systemtheoretischer Perspektive untersucht.

Die Beschäftigung mit dem Gegenstand erfolgt auf Grundlage einer wissenschaftlichen Perspektive, die letzterem Paradigma zuzuordnen ist.¹⁴ Der *organisierte Islam* in Deutschland wird im Verlauf der Arbeit folglich aus der

¹⁴ Es wäre möglich gewesen, eine Herangehensweise zu wählen, die von der assimilations- bzw. *diaspora*-theoretischen Religionsforschung ausgeht. Diese kommt für diese Untersuchung vor allem deshalb nicht als perspektivischer Zugang in Frage, da sich darüber die Behandlung des Gegenstandes in einer Blickwarte verfangen hätte, die die Erforschung islamischer Organisationen in Relation zur Gesellschaft oftmals

Blickwarte der funktionalstrukturellen Systemtheorie nach Niklas Luhmann betrachtet und damit insgesamt als Segment des religiösen Teilsystems von Gesellschaft konzipiert. Dieses Unterfangen ist insofern neuartig, als dass bislang keine Untersuchungen zu finden sind, die sein konzeptionelles Gebilde über den punktuellen Gebrauch einzelner Termini hinaus¹⁵ systematisch auf den Islam in Deutschland bezogen hätten.¹⁶ Für eine umfängliche Diskussion der Implementierung des funktionalstrukturellen Ansatzes auf den Bereich des *organisierten Islams* wäre eigentlich eine grundlegende Reflexion dahinterstehender perspektivischer Überlegungen und Grundkonzepte vonnöten gewesen, die im Rahmen dieser Dissertation nicht geleistet werden kann. Erste Schritte hierzu vollzieht dennoch diese Arbeit über die theoretische Diskussion einzelner zentraler differenztheoretischer Ordnungskategorien zwecks Applikation auf kollektive Sozialgestalten des Islams in Deutschland. Damit stellt sie eine Verknüpfung her zwischen Thesen der religiösen Institutionenforschung aus dieser Theorieperspektive und Fragen, die sich im Zuge der sozialstrukturellen Manifestation des Islams in Deutschland stellen. Im Verlauf der Überlegungen hinsichtlich ihrer Anwendung auf das *organisierte Feld des Islams* stößt diese Untersuchung indes auf Grenzen der theoretischen Modelle Luhmanns und unterbreitet Modifikationsvorschläge, um sie erstens für die Erforschung religiöser Sozialgebilde niedrigen Komplexitätsgrades anwendbar zu machen und zwei-

prägt und diese meines Erachtens in eine Sackgasse geführt hätte (vgl. ausführlich Kap. II und III). Davon ausgehende Untersuchungen sind üblicherweise davon geprägt und geleitet, dass der Gegenstand primär als *ausländische* Religion bzw. als *Migrantengemeinde* ethnischer Minderheiten konzipiert und entsprechend behandelt wird. Dem ist eine grundsätzliche Unterstellung eines spannungsreichen Verhältnisses zur Gesellschaft hin implizit, mit der eine gedankliche Separation des Untersuchungsgegenstandes von seiner Umwelt einhergeht. Ein unauflöslicher Konnex zwischen Islam, seinen Institutionen und fremdländischen Territorien wird über solche Zuschnitte verfestigt, von dem aus *muslimische Vereinigungen*, was ihr Verhältnis zur Gesellschaft anbetrifft, mal hinsichtlich ihrer Integrationsprozesse, der Überwindung von Distanzen oder aber mit Blick auf Segregationsvorgänge hinterfragt werden. Neue Erkenntnisse zu fortschreitender *Institutionalisierung* des Islams in der Gesellschaft und Prognosen dazu sowie die Einbindung nicht-migrantisch geprägter Vereinigungen wären so kaum möglich gewesen.

¹⁵ Beispielsweise ist der *Sinnbegriff* (z. B. bei Jonker 2003), der von *Funktion* (z. B. Wohlrab-Sahar 1999) oder das Konzept der *funktionalen Differenzierung* (Klinkhammer 2000, S. 29 f.) im Rahmen von Untersuchungen zum Islam in Deutschland angewandt worden.

¹⁶ Als weitere Unternehmung, die diese Theorie zur wissenschaftlichen Behandlung der islamischen Religion heranzieht, lässt sich die *SWP-Studie* zum „Islam in der Weltgesellschaft“ von Johannes Reissner (2007) anführen. Zudem ist jüngst eine weitere Studie von Hasche (2015) erschienen, die Luhmanns Systemtheorie zur Analyse des globalen politischen Islams heranzieht. Auf den Islam in Deutschland bezogen hat sich zudem Wohlrab-Sahar in der Erforschung von Konversion unter anderem auf von ihm vorgeschlagene Konzepte bezogen (Wohlrab-Sahar u. a. 1999).

tens, um ihn auf migrantisch geprägte Glaubensgemeinschaften mit transnationalen Bezügen zuzuspitzen. Für eine Studie, deren leitendes Erkenntnisinteresse darin liegt, Dynamiken der Institutionalisierung und die daraus resultierende Vielgestaltigkeit des Islams unter konsequenter Berücksichtigung von Wechselbezügen zur gesellschaftlichen Umwelt zu untersuchen, fällt dennoch die Wahl auf seine theoretische Perspektive, weil sie hierzu vielversprechende generelle Ordnungskategorien und terminologische Anschlussmöglichkeiten bietet. Während etwa Zugänge, die auf die Weber-Troeltsche Typologie rekurrieren, vordergründig die leitende Frage hinsichtlich des Wechselverhältnisses von Glaubensvorstellungen und Sozialgestalt religiöser Vereinigungen stellen, geht es aus der Luhmannschen Warte besonders darum, wie Religion sich im Rahmen moderner Gesellschaftsgefüge und in Wechselwirkung mit unterschiedlichen Teilbereichen gesellschaftlicher Umwelt auf verschiedenen Ebenen des Sozialen generiert. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Frage nach ihrer *Funktion* für Gesellschaft, von wo aus der religiöse Teilbereich als System unter anderen thematisiert wird. Das organisierte Islamfeld in Deutschland wird insofern mittels damit verknüpfter konzeptioneller Vorlagen zur Untersuchung von Religion als gesellschaftliches Phänomen unter anderen betrachtet:

- *Das Konzept der funktionalen Differenzierung*: Die moderne Gesellschaft wird von Luhmann nicht auf Grundlage normativer Aspekte definiert, sondern strukturell als Einheit bestehend aus Systemen und ihren jeweiligen sozialen Umwelten. Im Rahmen dieser Arbeit wird mit Luhmann *Säkularisierung* als Konsequenz des Umbaus der Gesellschaft zu einem primär *funktional differenzierten* System verstanden, in dem es also verschiedene funktionale Bereiche gibt und im Zuge derer jeder dieser Bereiche höhere Eigenständigkeit und Autonomie gewinnt. (Vgl. u. a. Luhmann 1977, S. 255)
- Kommunikationstheoretischer Zugang: Soziale Systeme generieren sich über die sinnhaft verknüpfte Operation der *sozialen Kommunikation* in Differenz zur Umwelt. Diese basiert auf *sinnhaften Selektionsprozessen*, die kontinuierlich zwischen sozialem Innen und Außen unterscheiden, was als ein notwendiger Vorgang der *Kontingenzbewältigung* in zunehmend komplexen Gesellschaftssystemen betrachtet wird. Jedes kommunikativ gebildete Sozialkollektiv wird sich gegenüber seiner Umwelt über bestimmte Leitdifferenzen konstituieren und erhalten.
- *Integration*: Unter *Integration* ist der Mechanismus einer „Bezugnahme von Systemrelationalität auf die Umwelt“ (vgl. Luhmann 1994) gemeint.
- *Religion als gesellschaftliches Teilsystem zur geistlichen Kommunikation*: Religion wird als eines der autopoietischen Teilsysteme der funktional differenzierten Gesellschaft begriffen. Religiöse Sozialgebilde bilden sich als Teilbestand dessen über *geistliche Kommunikation* als primäre Operation

aus und erhalten sich über ihre dauerhafte Strukturierung. Die religiöse Leitfunktion der *geistlichen Kommunikation* liegt in der „Bestimmbarkeit der Welt“ (Luhmann 1977, S. 79) und widmet sich der *Kontingenzbewältigung* in der *Sinnfrage* (Luhmann 2002). Dazu chiffriert Religion die Erfahrung von *Kontingenz*, was vereinfachend bedeutet, dass sie aus der Sicht religiöser Vorstellungen v. a. zu belangvollen und schicksalhaften Lebensfragen unter verschiedenen Möglichkeiten eine Auswahl trifft und damit Stellung bezieht.

- *Leistung von Religion* beschreibt ihre Relation zu anderen gesellschaftlichen Teilbereichen: Neben der *Funktion* von Religion für die gesamte gesellschaftliche Umwelt verweist Luhmann auf ihre Beziehungen zu anderen sozialen Teilsystemen, die mit dem Begriff der *Leistung* gefasst und diskutiert werden. Von einer *Leistungsorientierung* religiöser Gruppierungen wäre dann zu sprechen, sofern sie vordergründig soziale Handlungen entfalten, die sich auf andere soziale Bereiche beziehen.
- *Vertikale Systemebendifferenzierung*: Jedes (Teil-)System ist in sich *vertikal segmentiert* und damit auch die Gesamtgesellschaft. Das Gesellschaftssystem konstituiert sich demnach aus sozialen Vereinigungen *unterschiedlicher Komplexitätsgrade*, unter anderem in schwach strukturierten sozialen Gruppen, formalen Organisationen usw.

Forschungsperspektivisch folgt aus den bislang entfalteten Überlegungen zur theoretischen Perspektive eine Festlegung auf die folgenden Maßgaben, mit denen *muslimische Vereinigungen* in Deutschland erfasst und untersucht werden:

Erstens: Erforschung des organisierten Islams als Teil des religiösen Funktionssystems auf Grundlage der funktionalstrukturellen Gesellschaftstheorie

Die nachfolgende Untersuchung des Islams in Deutschland auf soziologischer Mesoebene knüpft an den allgemeinen gesellschaftstheoretischen Diskurs zu Strukturierungsweisen von Sozialverbänden in der modernen Gesellschaft an. Nach Maßgabe des systemtheoretischen Modells zur vertikalen und funktionalen Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Sozialebenen, -typen und Funktionssysteme (Luhmann/Neidhard/Tyrell) geht sie davon aus, dass religiöse Zusammenschlüsse von Muslimen, wie andere soziale Gebilde auch, als Bestandteil ihrer gesellschaftlichen Umwelt zu betrachten sind und Strukturformen unterschiedlicher Komplexitätsgrade aufweisen können. Muslime können demnach je nach Ausmaß der Verpersönlichung und Durchorganisation (Gruppierungs- und organisatorischer Komplexitätsgrad) zu religiösen Zwecken entweder in tendenziell zweckrational organisierten, größeren Sozialverbänden eingebettet sein. Oder sie

schließen sich aus einer religiösen Motivation heraus zu eher persönlichen, einfach strukturierten Gemeinschaftsformen zusammen. Im Anschluss an diese funktionalstrukturelle Perspektive wäre davon auszugehen, dass *muslimische Vereinigungen* über die *geistliche Kommunikation* die *Funktion* der Sinnproduktion zwecks Kontingenzbewältigung für die Gesellschaft erfüllen und dass sie in Relation zu anderen funktionalen Systemen verschiedene Formen von *Leistung* erbringen.

Zweitens: Relationale Perspektive auf die gesellschaftliche Integration von Muslimen in Deutschland

Damit wird der Vielgestaltigkeit des *organisierten Islams* in Deutschland Rechnung getragen, aber auch die vieldiskutierte gesellschaftliche „Integrationsfrage“ von Muslimen anders gewendet als in der migrationstheoretischen Religionsforschung üblich, indem nämlich deren religiöse Vergemeinschaftung als natürlicher Teil und Produkt von Gesellschaft insbesondere des religiösen Teilsystems in Relation zu anderen funktionalen Bereichen betrachtet wird. Anstelle der Problematisierung der Integrierbarkeit oder Integration von Muslimen in Deutschland, die ihnen per se eine Art sozialintegrativen Defizitzustand unterstellt bzw. vorausschickt, wird das Interesse auf ihre konkrete soziale Figuration und Kommunikation im Kontext von Gesellschaft gerückt, nämlich über die Frage, welche Ausschnitte aus ihrer sozialen Umwelt sie über ihre *sinnhaften Selektionsvorgänge* jeweils aufgreifen und verarbeiten und welche *Leistung* sie über den religiösen Bereich hinaus für ihr gesellschaftliches Umfeld vollbringen.

Drittens: Untersuchung migrationsbezogener Aspekte muslimischer Vergemeinschaftung als Ausprägungsgrade (berkunfts-)ethnischer Bezugnahmen in der Kommunikation

Dennoch werden migrationsbezogene Besonderheiten nicht außer Acht gelassen, sondern in Anlehnung an assimilationstheoretische Erörterungen zum Zusammenhang zwischen Ethnie und Religion in die Analyse einbezogen. Bezugnahmen von organisierten Muslimen auf auswärtige nationale Kontexte und dort verortete ethnische Gruppen gelten in dieser Arbeit somit nicht als desintegrative oder segregative Momente, die zur Gesamtgesellschaft parallel verlaufende, davon quasi abgetrennte Sozialformationen erzeugen. Solche Bezugnahmen werden zudem nicht allen *muslimischen Vereinigungen* vorab unterstellt. Stattdessen zieht die Untersuchung Rückbezüge auf auswärtige national umrahmte Kontexte als eine der Bezugsmöglichkeiten in Betracht und konzipiert sie als Teil von *sinngebenden Selektions- und*

Verarbeitungsvorgängen gesellschaftlicher Teilaspekte durch einzelne muslimische Gruppierungen. Darüber generieren sich deren jeweilige Systemgrenzen, -identitäten und Strukturformen, die sie von anderen unterscheidbar machen und zugleich gesellschaftlich handlungsfähig.

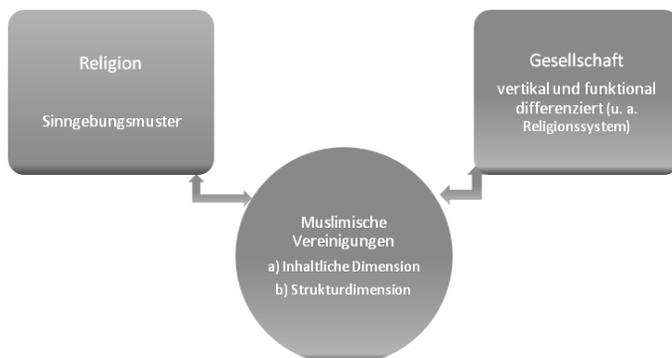


Abb. 1: Wechselbezug zwischen Organisation, Religion und Gesellschaft

4. Studiendesign

Die Untersuchung beginnt mit einem Überblick zum bisherigen Wissensstand zu *muslimischen Vereinigungen* in Deutschland (siehe Kap. II). Darin wird dargelegt, wie die Institutionalisierung des Islams in Deutschland und die einzelnen Vereinigungen bislang beschrieben und gedeutet worden sind. Nachdem verschiedene Perspektiven zum Gegenstand zusammengefasst werden, schließt der Abschnitt mit einer näheren Betrachtung wissenschaftlicher Analysen, die aus einem organisationsübergreifenden Zuschnitt heraus Erklärungsansätze zu Strukturierungsweisen des *organisierten islamischen Feldes* bereitstellen.

In Kapitel III werden sodann Möglichkeiten perspektivischer Einbettung dieser Untersuchung erörtert und die theoretischen Voraussetzungen und Begrifflichkeiten für die Durchführung der Studie expliziert. Im Anschluss daran wird die Vorgehensweise für die nachfolgende empirische Untersuchung dargelegt, die sich über vier aufeinander bezogene analytische Schritte aufgrund jeweils unterschiedlicher qualitativ-methodischer Verfahren und Datenmaterialien vollzieht.

Vorgehensweise in der empirischen Untersuchung

- *Erster Untersuchungsschritt*: Geschichtlicher Rückblick zur Rekonstruktion des Verlaufs der *Institutionalisierung* des Islams unter wandelnden gesellschaftlichen Kontextbedingungen auf der Ebene einer Stadt. Identifizierung untersuchungsrelevanter Fragenkomplexe. Festlegung von Vergleichsdimensionen als Grundlage für den Gruppierungsvorgang.
- *Zweiter Untersuchungsschritt*: Erhebung von Daten und Auswertung der Merkmalsausprägungen, woraus eine Gruppierung der erhobenen Vereinigungen resultiert und in eine Übersicht überführt wird.
- *Dritter Untersuchungsschritt*: Auswahl vier exemplarischer Fälle und Analyse von Vergemeinschaftungsprinzipien und Leitideen in Wechselbezug zur Organisationsstruktur.
- *Vierter Untersuchungsschritt*: Komparative Analyse der Fälle zur Erklärung von Dynamiken. Strukturmuster und Pluralisierungsprozessen des organisierten Islams.

Der Einstieg in die mehrgliedrige empirische Untersuchung erfolgt über einen diachronen Überblick über Vergemeinschaftungsprozesse und -arten von Muslimen in einer mittelgroßen Stadt unter sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen (siehe Kap. IV). Damit wird ein Zugang zum empirischen Feld gewählt, der zwischen der Vogelperspektive und einem mikroskopischen Blickwinkel ansetzt und daher eine gute Möglichkeit für die nähere Beobachtung von Strukturbildung auf der Mesoebene liefert. Auf diese Weise werden sowohl Ortsvereinigungen komplexer Organisationen als auch schwach organisierte (lokale) Zusammenschlüsse von Muslimen über verschiedene Glaubensströmungen hinweg berücksichtigt und in die Untersuchung eingebunden. Das zentrale Erkenntnisinteresse dieses Abschnitts besteht darin, den Prozess der Institutionalisierung islamischer Religion unter sich wandelnden Umweltbedingungen im Zeitverlauf darzulegen und Besonderheiten herauszuarbeiten, die in die Entwicklung eines Kriterienkatalogs zur Erfassung und Gruppierung einzelner *muslimischer Vereinigungen* einfließen.

Auf Grundlage der Ergebnisse dieser ersten Felderschließung und im Anschluss an theoretische Maßgaben werden im nachfolgenden Kapitel V zentrale Vergleichsdimensionen bestimmt, die den Erhebungsinstrumenten zur Aufnahme von Daten zu *muslimischen Vereinigungen* in der Stadt zugrunde gelegt werden. Nach Maßgabe der drei Leitkategorien *Organisatorischer Komplexitätsgrad* (inkl. *binnenislamischer Integrationsmodus*), *Ausprägung religiöser Spezifität* und *Ausmaß herkunftslandspezifischer Ethnizität* erfolgt die Auswertung und Einordnung der erhobenen Fälle über ein divisives Gruppierungsverfahren. Das Resultat ist ein erster Ordnungsentwurf zum organisierten Feld des Islams unter Kennzeichnung empirisch beobachtbarer Typen muslimischer Vergemeinschaftung. Markante Gestaltungsformen sozialen Handelns von Muslimen werden erfasst und in ihren Grundzügen beschrieben.

Kapitel VI widmet sich sodann der vertieften Detailanalyse innerer Entwicklung und äußerer Ausgestaltung islamisch-religiösen Lebens anhand von vier Fallbeispielen. Jedes Beispiel repräsentiert in seiner Realform jeweils eine über das divisive Gruppierungsverfahren ermittelte typische Form der Organisierung islamisch motivierten Sozialhandelns. Dieser Untersuchungsschritt zielt darauf ab, einzelne Sozialgestaltungstypen hinsichtlich ihrer Entwicklungslinien, der Leitideen, den Kommunikationsschwerpunkten und Organisationsmustern sowie mit ihren Zugehörigkeitsprinzipien näher zu konturieren. Dabei wird wissenssoziologisch im Zuge der semantischen Feinanalyse der Daten über das Verfahren der thematischen Codierung nach Flick dem Wechselverhältnis zwischen Sozialgestalt und dahinterstehenden (religiös mitbestimmten) Leitideen nachgegangen.

Der explanative Untersuchungsschritt aus Kapitel VII geht abschließend den ursächlichen Prozessen auf die Spur, die den variierenden organisatorischen Gestaltungs- und Entwicklungsweisen *muslimischer Vereinigungen* in Deutschland zugrunde liegen. Die komparative Analyse orientiert sich an dem Modell der „prozessorientierten Systemtheorie der Gruppe“ von Helmut Willke in Verbindung mit weiteren Hilfskonzepten. Mittels seiner konzeptionellen Vorlage in Verbindung mit dem Luhmannschen Begriff der *Weltgesellschaft* werden auf Grundlage der Zwischenergebnisse und des Materials aus den vorherigen Abschnitten unterschiedliche *interne Umweltmodelle* herausgearbeitet, die Rückschlüsse auf dahinterliegende *sinngebende Selektionsschemata* gesellschaftlicher Umwelt erlauben. Wie sich verschiedene Weisen gesellschaftsbezogener Sinngebungen mit bestimmten Identifikationsprinzipien und Kommunikationsformen von Religion verbinden und sie umrahmende Sozialtypen generieren, soll darüber herausgearbeitet und weitere Erklärungen zu Dynamiken und Diversität im *organisierten Feld des Islams* geliefert werden.

In dem Schlusskapitel VIII werden die zentralen Ergebnisse dieser Studie zusammengefasst. Insgesamt präsentiert die Studie einen soziologischen Grundriss zum *Feld des organisierten Islams* in Deutschland, indem sie Grenzbereiche des Gegenstandsbereichs konturiert und Schlüsselbegriffe bereitstellt und dabei die Generalisierbarkeit und Grenzen von Theorien unterschiedlicher Disziplinen aufzeigt. Sie präpariert prinzipielle Ordnungsmuster und Gestaltungsweisen heraus, zeigt diverse Entwicklungslinien auf und analysiert seine strukturelle Vielförmigkeit und Dynamik. Dabei weist sie nach, dass sich Genese, Ausgestaltung und die Fortentwicklung *muslimischer Vereinigungen* grundsätzlich von der Mitte der Bevölkerung ausgehend über ein *Diversa an muslimischen Trägergruppen* nach dem Bottom-up-Prinzip vollziehen, was die organisierte muslimische Landschaft dauerhaft in Bewegung hält. Die Studie führt insgesamt vor Augen, dass muslimische Vergemeinschaftung zu weitaus mehr sozialen Gestaltungsformen geführt hat als zu

ethnoreligiösen Moscheegemeinden und islamischen Dachverbänden. Unter anderem stellt die vorliegende Untersuchung mit einigen von ihr entwickelten Konzeptionen erstmals terminologische Zugänge zur Kennzeichnung und Untersuchung von bislang vage bearbeiteten und gekennzeichneten Bereiche des *organisierten Islamfeldes* bereit. Mit der konzeptionellen Fassung *sekundär-religiöser Vereinigungen* des Islams ist beispielsweise ein solcher Bereich hervorgehoben worden, der kommunikativ engmaschig mit verschiedenen Teilsystemen der Gesellschaft verflochten ist und das fortgeschrittene Stadium gesellschaftlicher Integration des Islams in Deutschland reflektiert.

II. Darstellungsweisen muslimischer Vereinigungen in Deutschland

Soziologische Neugier kann einen Mittelweg eröffnen zwischen dem verbissenen Feindbild vom Islam, der wieder ante portas steht, und einer harmlosen Islamophilie, die immer nur pro domo spricht. (Leggewie 1993, S. 18)

*Muslimische Vereinigungen*¹ sind als unterschiedlich gefasster Gegenstand in verschiedenen Publikationen beschrieben und untersucht worden. Der Begriff der *muslimischen Vereinigungen* wird im Folgenden als Oberkategorie unterschiedlich verfasster Arten von Sozialverbänden zu islamisch-religiösen Zwecken eingeführt, wovon die formal-bürokratische Organisation eine unter vielen anderen ist.

Dieser Abschnitt geht der Frage nach, mit welchen perspektivischen Einstellungen in der Betrachtung des Feldes des organisierten Islams die deutschsprachigen Publikationen im Verlauf der Zeit ihren Gegenstand jeweils beleuchtet haben und wie mittels verschiedener Zugänge und aufgrund welcher Vorannahmen die Mannigfaltigkeit glaubensbezogener Vergemeinschaftung beschrieben und eingeschätzt worden ist. Nachdem hierzu eine komprimierte Auswertung von Sach- wie auch Fachliteratur erfolgt, wird der wissenschaftliche Erkenntnisstand zur Vielfalt *muslimischer Vereinigungen* eingehender zusammengetragen und das Kapitel mit einer kritischen Gesamtbewertung des aufgearbeiteten Bestandes an Wissen abgeschlossen.

1. Erste Weichen für die Erforschung muslimischer Vereinigungen in Deutschland

Der Beginn der Beschäftigung mit *muslimischen Vereinigungen* in Deutschland lässt sich auf das Ende der 1970er Jahre zurückdatieren. Noch bevor wissenschaftliche Arbeiten zum Islam entstanden sind, haben sich kirchliche Insti-

¹ In der einschlägigen Literatur werden zur Bezeichnung von sozialen Vereinigungen des Islams verschiedene Begriffe verwendet, insbesondere der der „islamischen Organisationen“, zumeist ohne Klärung des Bedeutungsgehalts. Da diese Untersuchung darauf abzielt, die Varianz an Formen der *organisatorischen Gestaltungsweisen* des Islams herauszuarbeiten, wird zur Fassung aller möglicher Varianten der Begriff der *muslimischen Vereinigungen* als übergreifender Terminus herangezogen. *Muslimische Vereinigungen* bilden und entwickeln sich über Prozesse der *Institutionalisierung* bzw. der Vergemeinschaftung von Muslimen und konstituieren zusammengenommen das Feld des *organisierten Islams* in Deutschland.

tutionen² und das von Muhammad S. Abdullah³ geleitete *Islam-Archiv-Deutschland* in den 1970er und 1980er Jahren Fragen zur Geschichte islamischer Präsenz, zur islamischen Religionsausübung und zum Thema der „religiösen Vereinigungen und Organisationen“ (Abdullah 1978, S. 7) hierzu zugewendet. Darüber hinaus beschäftigten sich einzelne Publizisten und Journalisten,⁴ die sich mit Entwicklungen in „der islamischen Welt“ auseinandersetzten, neben ihrem Hauptinteresse für außenpolitische Entwicklungen, früh mit dem Phänomen des Islams in Deutschland. Zur Darlegung der ersten verfügbaren Angaben und Einschätzungen zur Institutionalisierung des Islams werden im Folgenden ein wissenschaftlicher Aufsatz des Islamwissenschaftlers Peter Heine aus dem Jahr 1980 und ein Aufsatz des muslimischen Journalisten und Leiters des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland Muhammad S. Abdullah aus dem Jahre 1978 näher dargelegt. Die Arbeiten von Heine und Abdullah stellen die ersten Weichen für die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Islam und seinen Institutionen in Deutschland. Zwar liegt den Publikationen Abdullaha keine universitär-wissenschaftliche Herangehensweise zugrunde, dennoch werden die darin enthaltenen Angaben von ihm präzise belegt und erweisen sich für nachfolgen-

² Beispielsweise hat sich die *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW)* früh dem Thema „Islam in Deutschland“ gewidmet; weiterhin sind zu nennen: *Kirchliches Außenamt der EKD* (1974); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1982); Jürgen Miksch (1980) von der *Evangelischen Kirche Deutschland. Die Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO)*, die der deutschen Bischofskonferenz untersteht, hat mit Hilfe des muslimischen Fachreferenten für Islamfragen und Leiters des *Islam-Archiv Deutschland*, Muhammad S. Abdullah, die erste Zusammenstellung zu *muslimischen Vereinigungen* in Deutschland geliefert (vgl. Abdullah 1978 und 1979), die mit seinen weiteren Arbeiten nachfolgend zur wichtigsten Referenz für Studien zum Islam in Deutschland wurde. Auf seine Arbeiten nahmen zudem die wenigen in den 1990er Jahren bestehenden Ausführungen zum Islam in Deutschland von Muslimen selbst Bezug; vgl. beispielsweise Reimann-Khairi (1995).

³ Abdullah (1931–2016) war ein deutscher Muslim, der sich besonders für die interkulturelle und -religiöse Verständigung engagierte, die Geschichte und Entwicklung des Islams in Deutschland aufarbeitete und der seine *Institutionalisierung* in Deutschland vorantrieb. Er war Direktor des 1927 in Berlin gegründeten Zentralinstituts *Islam-Archiv-Deutschland* und hat als Journalist und Publizist einige Zeitschriften und Monografien herausgegeben. Er hat die Gründung des *Islamrats der Bundesrepublik Deutschland* mitinitiiert und war zugleich Gründungsmitglied der 1982 ins Leben gerufenen *Christlich-islamischen Gesellschaft*; vgl. u. a. Roters (2016).

⁴ In dem Kapitel „Fremde unter uns: Moslems in Europa, in der Bundesrepublik Deutschland“ befasst sich etwa Konzelmann (1980) durch die besondere Thematisierung der Islamischen Revolution und der Muslime in verschiedenen Regionen der Welt am Ende seines Buches mit dem Islam in Deutschland; genauso Nirumand (1990) oder dezidiert auf türkisch-islamische Organisationen in der damaligen BRD bezogen vgl. Gür (1993).

de Wissenschaftler auf dem Gebiet als seriöse Quellen, auf die häufig Bezug genommen wird.⁵

Dazu gehört der von ihm in der ersten Ausgabe der Dokumentationschriften der *Christlich-Islamischen Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CI-BEDO)* 1978 veröffentlichte Sachtext zu Muslimen, zum Stand ihrer Religiosität und zu ihren Vereinigungen im damaligen Westdeutschland unter dem Titel „Die Präsenz des Islams in der Bundesrepublik Deutschland“. Dieser ist in vier Abschnitte gegliedert. Er beginnt mit einer Zusammenstellung zum Bild des „Islam[s] und der Moslems in den Medien“, die zahlreiche Beispiele vor allem aus deutschen Presseerzeugnissen enthält, die von ihm mit der Feststellung beginnt, Türken und ihre Religion hätten in Deutschland „schon immer eine schlechte Presse gehabt“ (Abdullah 1978, S. 1). Er thematisiert darin den von ihm problematisierten Meinungsstand bezüglich Türken und des Islams innerhalb der deutschen Bevölkerung anhand verschiedener Beispiele aus Schulbüchern, Medien und Kirchenpublikationen und diskutiert mögliche Ursachen für die seinerzeit von ihm verzeichneten „Vorurteile gegenüber Moslems“ (ebd.). Dabei führt er auch „positive Beispiele“ an, die die Präsenz der Gastarbeiter damals würdigten und differenzierter betrachteten, wie etwa die Weihnachtsansprache des damaligen Bundespräsidenten. (Ebd., S. 6) Daraufhin folgt ein Abschnitt zum „Islam und Staat in der Bundesrepublik“, in dem er den damaligen Status der „religiösen Vereinigungen und Organisationen“ von Muslimen beschreibt, Anerkennungsbestrebungen einzelner Vereinigungen nachzeichnet und den Standpunkt und Umgang der jeweiligen Bundesregierungen (Baden-Württembergs und Nordrhein-Westfalens) mit Anträgen auf rechtliche Anerkennung umreißt. Zudem geht er darin kritisch auf das Verhältnis der islamischen Organisationen zueinander und von Muslimen zum Staat ein, wobei der Text in den diese betreffenden Passagen stark argumentativ-theologische Züge annimmt. Zum einen führt er in diesem Zusammenhang das „Problem der Zersplitterung und Uneinigkeit“ (ebd., S. 8) der organisierten Muslime an und zum anderen die seinem Ermessen nach theologisch unhaltbaren Argumentationsweisen mancher Muslime, die einem Antagonismus des Islams und der „westlichen Welt“ das Wort redeten (ebd., S. 10).

⁵ Abdullah wird mit seinen Arbeiten in den nachfolgend erschienenen wissenschaftlichen Publikationen zu muslimischen Vereinigungen durchweg zitiert, wenn auch nicht unkritisch, wie z. B. von Thomas Lemmen, bei dem sich folgende Anmerkung finden lässt: „Als historisch nicht haltbar hat sich mittlerweile die von Muhammad Salim Abdullah verbreitete Auffassung einer Gemeindegründung aus dem Jahr 1739 erwiesen. [Vgl. *Abdullah* 1994.] Während Abdullah einen Daueraufenthalt von 22 türkischen Kriegsgefangenen in jenen Jahren in Potsdam annimmt, geht aus einer zeitgenössischen Quelle eindeutig hervor, daß sich die besagten Muslime lediglich vorübergehend dort aufgehalten haben.“ Daraufhin zitiert er aus den *Collectanea des Samuel Gerlach (1711-1786)*; vgl. Lemmen (2000, S. 16).

Darauf folgt ein im Duktus demgegenüber betont nüchtern gehaltener Abschnitt zu „Zahlen, Nationalitäten, Schulen, Organisationen“, in dem Abdullah die ersten Daten überhaupt zur muslimischen Bevölkerungsstruktur, wie etwa zur Anzahl von Muslimen (nach seinen Berechnungen mindestens 1.437.801 im Jahre 1978), zu deren nationaler Herkunft und religiöser Strömung bereitstellt. (Vgl. ebd., S. 12) Dazu präsentiert er eine Übersicht mit genauen Angaben zu den „wichtigsten islamischen Organisationen in der Bundesrepublik“ und zu deren Mitgliedsgemeinden vor Ort. Auf diese Bestandsaufnahme folgt zum Ende ein Kapitel zur „islamische[n] Frömmigkeit in der Bundesrepublik“, das überwiegend auf einer Zusammenfassung von Daten und Resultaten von zwei „Untersuchungen“ beruht: Erstens die des „Orientdienstes“, der „freien Arbeitsgemeinschaft evangelischer Missionsgesellschaften“, die er als nicht repräsentativ und methodisch defizitär erachtet und aus der er nur das Ergebnis zitiert, und zweitens die ihm vorliegende Befragung zum Thema „Islamische Frömmigkeit in der Bundesrepublik Deutschland“, die von türkischen Sozialarbeitern unter ihren Landsleuten durchgeführt worden sei und die er ausführlich dokumentiert. Daraus ergibt sich eine Zusammenschau aus verschiedenen Zitaten und Angaben zu Formen des Umgangs mit der eigenen Religion unter den befragten Muslimen, die er am Ende kritisch kommentiert. (Vgl. ebd., S. 21 ff.)

Dieser von Abdullah bereitgestellte Aufsatz, der eine Mischung aus theologisch-islamischen Diskussionsbeiträgen, quantitativen Daten aus einer nüchternen Bestandsaufnahme und Deskription und kritischen Diskursbeiträgen darstellt, liefert erste umfassende Einsichten zum Stand islamischen Lebens im damaligen Westdeutschland. Er spricht verschiedene Problemlagen an, wie etwa das Verhältnis zwischen Staat und Muslimen oder die Diversität religiöser Einstellungen und Vereinigungen und erweist sich als Schlüsseltext für nachfolgende wissenschaftliche Arbeiten zu verschiedenen Aspekten der Gegenwart des Islams in Deutschland. Nachfolgend haben Abdullah (z. B. gemeinsam mit Gieringer 1980) und weitere Autoren (z. B. Vöcking 1984) das von Abdullah in diesem Aufsatz erstmalig zusammengestellte Datenmaterial aktualisiert und ausführlicher dargelegt.

Erste, systematisch von wissenschaftlich-akademischer Seite zusammengetragene Einsichten zu Muslimen in Deutschland sind sodann in Form eines Aufsatzes von Peter Heine (1980) zu finden, der sich auf Muhammad S. Abdullahs Arbeiten bezieht. Er bildete den Auftakt für eine dezidierte Beschäftigung mit der Institutionalisierung des Islams in Deutschland von wissenschaftlicher Seite⁶ und fasst den Kenntnisstand zur religiösen Organisation von Muslimen von 1980 zusammen. Mit Hilfe dieses Aufsatzes lässt

⁶ Etwa zeitgleich hat sich Jørgen S. Nielsen mit seinen Arbeiten zu Muslimen in Europa unter anderem mit der Situation in Deutschland befasst, z. B. in seinem ins Deut-

sich rekonstruieren, von welchen grundsätzlichen Kontextbestimmungen und Problemstellungen aus auf die Vergemeinschaftung von Muslimen im Lande von damals geblickt wird. Einzelne, bei ihm identifizierte Leitfragen seiner Zeit spiegeln die Diskussion im dargelegten Aufsatz von Abdullah wider.

Veröffentlicht wurde seine Abhandlung in einem Band von Günther Kehler zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, in dem gezielt von religionswissenschaftlicher Seite nicht großkirchliche Religionen sondern sogenannte „moments religieux“ in den Mittelpunkt gerückt werden, die nach Kehler sowohl von der Theologie als auch von der „zünftigen Religionssoziologie“ vernachlässigt worden seien.⁷ Somit wurde von religions- und islamwissenschaftlicher Seite gleichermaßen die Institutionalisierung des Islams in Deutschland zur damaligen Zeit als Ausdrucksform einer „Fremdreligion“ aus dem Osten (Kehler 1980, S. 10) vergegenständlicht:

Zum ersten Mal in seiner Geschichte wird Deutschland mit einer religiösen Minorität konfrontiert, die zugleich ethnisch definiert ist: der türkischen Minderheit. Die hier entstehenden Probleme werden von dem Islamisten [sic!] P. Heine diskutiert. (Ebd.)

Obwohl mit dieser Vorstellung einer erstmaligen „Konfrontation“ Deutschlands mit dem Islam besonders der Glaube türkischer Zuwanderer adressiert wurde, nimmt Peter Heine ebenso die Präsenz nicht-türkischer Muslime zur Kenntnis. (Heine 1980) Dabei liegt sein Fokus auf der Gegenwart muslimischer Zuwanderer und ihrer Gemeinschaften, die sich nach Ende des zweiten Weltkriegs ausgebildet hatten. Was geschichtlich davor liegt, interessiert ihn nicht, obschon Muhammad S. Abdullah, auf den er sich bezieht, kurz zuvor seine historischen Ausgrabungen präsentiert hatte, die belegen, dass weit vorher schon muslimische Gruppen, u. a. als Kriegsgefangene und in der Zwischenkriegszeit auch als Studierende und Akademiker aus verschiedenen Ländern in Deutschland gewesen waren.

Stattdessen fasst er, mit Rekurs auf Abdullaha Arbeiten, die damals vorliegenden Kenntnisse zum Stand der Organisierung von Muslimen in Deutschland zusammen: Zum Ende der 1970er Jahre hin bildeten sich un-

sche übersetzten Aufsatz, der die damaligen rechtlichen Anerkennungsversuche muslimischer Organisationen in verschiedenen europäischen Ländern, u. a. im damaligen Westdeutschland wissenschaftlich aufarbeitet. Er bezieht sich im Abschnitt über Deutschland auf das Material von Abdullah, vgl. Nielsen (1979).

⁷ Kehler (1980, S. 93 ff.) verweist in seinem Aufsatz kritisch auf die Desiderate der damaligen religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit nicht kirchlichen Glaubensgruppen hin. Im Zuge dessen problematisiert er die damaligen Versuche, mit denen Wissenschaftler und Theologen seiner Zeit die „komplizierte Welt“ der „kleinen Religionen“ im Land zu vergegenständlichen versuchen und Begriffe wie „Sekte“, die dazu verwendet wurden.

ter den auf 1,5 Millionen geschätzten Muslimen zahlreiche lokale und regionale Gemeinschaften aus, die üblicherweise die Rechtsform des eingetragenen Vereins aufwiesen. Heine führt Beispiele muslimischer Gemeinschaften an, um zu veranschaulichen, dass „Muslimgemeinden“ nach sunnitischer oder schiitischer Richtung getrennt waren und Gläubige bestimmter ethnischer Gruppen versammelten. (Vgl. Heine 1980, S. 81 ff.) Auch sogenannte „Neo-Muslime“, die von Abdullah als „deutschstämmige Muslime“ bezeichnet werden, kommen zur Sprache und zwar als solche „mit deutscher Muttersprache“, die später konvertiert seien und deren Zahl er in Übernahme der Daten Abdullahs auf 1200 Personen schätzt (ebd., S. 86 f.).

Analog zu Abdullah wertet er die damals beobachtete Binnenvielfalt des Islams ebenso als „Zersplitterung der muslimischen Gemeinden“ in Deutschland. Allerdings liefert er dafür eine eigene Analyse: Aus seiner Sicht ergibt sie sich zum einen aus der Fraktionierung der sunnitischen Muslime in ihren Herkunftsländern, wie der Türkei. (Heine 1980, S. 82) Diese These entfaltet er in einem nachfolgenden Aufsatz ausführlicher. Dabei rekonstruiert er die religionspolitischen Bedingungen in den Herkunftsländern der verschiedenen nach Deutschland gelangten ethnischen Gruppen der Türken, der arabischen Muslime, der Iraner und der damaligen jugoslawischen Muslime und bringt sie in Verbindung mit den jeweiligen Ausprägungsformen, die religiöse Vereinigungen dieser Gruppierungen hier vorwiesen. (Vgl. Heine 1990) Demnach folge die inhaltliche Ausrichtung der von ihm mit der damals üblichen Begrifflichkeit allesamt als „fundamentalistisch“ bezeichneten Verbände ihnen entsprechenden Interessengruppen in der „islamischen Welt“ und blieben mit ihnen verflochten. Seiner Darstellung zufolge reflektierten islamische Religionsgruppen in Deutschland die jeweiligen religionspolitischen Umstände in den Herkunftsländern. Angesichts der zahlreichen Konflikte dort, sei das Verhältnis unter muslimischen Gemeinschaften in Deutschland von Rivalität und Konkurrenz gezeichnet. (Vgl. ebd.)

Seine Deutung der Vielförmigkeit und der Charakteristika islamischer Vergemeinschaftung in Deutschland über die Vorstellung einer unauflöslchen Verbindungsachse zwischen hiesigen und dortigen Muslimgruppen verfestigt sich als bestimmendes Explanans in der Thematisierung *muslimischer Vereinigungen* in Deutschland über nachfolgende Publikationen.

Die zweite, eigentliche Ursache für die strukturelle Ausdifferenzierung liege Heine zufolge zum anderen darin, dass der Islam in einer „Stammesgesellschaft, der anarchische Züge nachgesagt werden“ entstanden sei. Mit dieser historisch-islamwissenschaftlichen Argumentation setzt er heutige organisatorische Ausprägungsweisen in den Kontext der Sozialstruktur arabischer Stämme. Eine damit verbundene „akephale Herrschaftsform“ habe ihre Wirkung auf den Islam als religiöses System nicht verfehlt. So sei nach

Abschluss der Offenbarung mit dem Tod Muhammads kein menschlicher Funktionsträger mehr für die Erlangung des Heils nötig gewesen. Weder konnten sich Klerus noch Lehramt, wie in christlichen Glaubensgemeinschaften bekannt, innerhalb der sunnitischen Strömung ausbilden. (Ebd., S. 83)

Mit der Diskussion der Vielfaltsthematik greift auch Heine die Frage nach dem Verhältnis zwischen *muslimischen Vereinigungen* und dem deutschen Staat auf: „Das Verhältnis der Muslime zu ihrem Gastland, der Bundesrepublik, ist weitgehend ungeklärt.“ (Heine 1980, S. 86) Mit diesem „ungeklärten“ Verhältnis verbinden sich seiner Auffassung nach „Loyalitätskonflikte“ von Muslimen bezüglich ihres „Gastlandes“ und die Gefahr einer „Ghettobildung“. (Ebd.) Bezüglich der Frage nach der rechtlichen Anerkennung teilt Heine die Auffassung Abdullahs, indem er die Ursache für eine bislang nicht erfolgte Erlangung der Körperschaftsrechte seitens *muslimischer Vereinigungen* in der „Zersplitterung der muslimischen Gemeinden“ sieht. In industriellen Gesellschaften mache sich das Fehlen hierarchischer Strukturen negativ bemerkbar (Heine 1980, S. 84), weil Muslime von Behörden in Deutschland nicht als einheitliche Organisation eingestuft werden könnten. Versuche von verschiedenen Seiten, sich der Bürokratie als Sprecher zu präsentieren, scheiterten, weil ihnen jeweils andere Gruppierungen das Recht auf Repräsentanz abstritten.

Heine hat in diesem frühen Aufsatz zentrale Aspekte benannt, die das organisationale Feld des Islams bis dato kennzeichnen (Diversität, Konkurrenz) und Ansätze geliefert, die sich in der Folgezeit als zentrale Argumentationslinien in der Wertung und Deutung von organisatorischer Vielfalt verfestigten (ethnisch-migrantische, auswärtige, politisch-ideologische und religiös-islamsoziologische Erklärungsansätze). Während Abdullah die binnenislamischen Kontroversen zum Verhältnis von Muslimen zum Staat thematisiert, führt Heine die damals vorherrschende Außeneinschätzung des Verhältnisses von Muslimen zum Staat mitsamt der Anerkennungsproblematik an und stellt zwei Ansätze zur Erklärung der Relation in den Raum, die sich in den Fragestellungen späterer Abhandlungen zu *muslimischen Vereinigungen* wiederkehrend zeigen werden: Erstens die Problematisierung einer Ghettobildung und damit verbunden der innerislamischen Fragmentierung sowie zweitens die Hervorhebung von Loyalitätsdefiziten zu Staat und Gesellschaft. Heines Aufsatz ist im Kontext der religionswissenschaftlichen Erörterung von Zugängen zur Erforschung kleiner Religionsgruppen außerhalb christlicher Großkirchen entstanden und steht unter dem Eindruck einer in der Gasterbeiterzeit gewachsenen Aufmerksamkeit für das „neue“ Phänomen der „migrierenden Religion“ (Kehrer 1988, S. 99). Zwar nimmt er in seinen Arbeiten die ältere Historie der Präsenz von Muslimen in Deutschland zur Kenntnis, doch liegt der Schwerpunkt in seinen Darstel-

lungen zu *muslimischen Vereinigungen* auf der neueren Geschichte der Gastarbeiterimmigration. Damit einhergehend behandelt er *muslimische Vereinigungen* vordergründig als soziale Ausdrucksformen von *immigrierten* auswärtigen Ideen und Gruppen und stellt sie insbesondere in ihren jeweiligen Verbindungen zu auswärtigen Institutionen dar (insbesondere in seinem Aufsatz von 1990).

Abdullah hingegen, der den Islam und Muslime in seinen historischen Arbeiten als Teil der Geschichte Deutschlands verortet und thematisiert, lenkt die Aufmerksamkeit weg von der damals hochaktuellen Immigration türkischer Gastarbeiter hin auf eine davorliegende muslimische Präsenz auf deutschem Boden. Er liefert mehrere Quellenangaben, mit denen er die Existenz *muslimischer Vereinigungen* vor dem zweiten Weltkrieg hervorhebt, u. a. den Hinweis auf eine Gruppe von (türkischen) Muslimen, die 1731 als Kriegsgefangene nach Potsdam gelangt war und per Dekret einen Raum zum Vollzug ihrer Gebetshandlungen zugewiesen bekam. Im Zuge des Weltkriegs soll erneut, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, eine große Anzahl an muslimischen Kriegsgefangenen bei Berlin in einem sogenannten *Halbmondlager* bei Wünsdorf untergebracht gewesen sein, wo 1915 schließlich eine islamische Gebetsstätte für sie errichtet wurde.⁸

Die in seinen Arbeiten aufgearbeiteten Spuren *muslimischer Vereinigungen* in der deutschen Vorkriegsgeschichte werden in späteren Arbeiten aufgegriffen und näher untersucht.⁹

Mit seinem Narrativ, das die Betonung auf die religiöse Vergemeinschaftung von Muslimen in der Vorkriegsgeschichte Deutschlands legt, ist eine Betrachtungsweise von islamischer Institutionalisierung als Bestandteil von Geschichte und Gesellschaft Deutschlands verbunden, deren Hauptaugenmerk auf ihren strukturellen Ausprägungsformen und inhaltlichen Gestaltungen *innerhalb* der deutschen Gesellschaft liegt. (Vgl. Abdullah 1994, S. 38 ff.)

Während die ersten Arbeiten Einblicke in die Genese und Strukturen muslimischen Lebens im westlichen Teil des damals geteilten Deutschlands enthalten, so sind vergleichbare Angaben zur muslimischen Präsenz in der damaligen DDR kaum verfügbar. Mathias Rohe gibt aufgrund einer einzel-

⁸ Vgl. Darstellung von Abdullah (1993), in der er darlegt, wie in „den Akten des im Jahre 1927 zu Berlin gegründeten Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland“ der „Weg der preußischen und später deutschen islamischen Religionsgemeinschaft in vier Stationen gegliedert worden [ist]: 1.4. Gemeindegründung – von 1731 bis exakt 29. August 1985.“ (Ebd., S. 10)

⁹ Z. B. von Bernd Bauknecht (2001) oder Motadel (2009), der auf Muslime in Berlin in der Zwischenkriegszeit bezogen von einer „islamischen Bürgerlichkeit“ spricht. Vor allem hat sich der Islamwissenschaftler Gerhard Höpp mit bemerkenswerten Arbeiten zur Geschichte des Islams in Deutschland hervorgetan, in denen auch Angaben zu *muslimischen Vereinigungen* zu finden sind. (Z. B. Höpp 1994; 1997)

nen Quelle (Riedel 2002) an, dass sich in der DDR nach dem zweiten Weltkrieg „muslimisches Leben nur in geringem Umfang [entwickelte], hier vor allem in Ost-Berlin und Leipzig, wo einige Studenten und Berufstätige aus verbündeten Staaten wie Syrien, Algerien und der Volksrepublik Jemen lebten“. (Rohe 2016, S. 68) Mit Bezug auf Interviews mit algerischen Arbeitnehmern, die zwischen 1989 und 1991 durchgeführt wurden, stellt Riedel fest, dass es in der DDR für die algerischen Vertragsarbeiter weder Moscheen noch Gebetsräume gegeben habe. (Riedel 2002) „Christfried Berger von der evangelischen Kirchenleitung in Magdeburg bemühte sich um die Entsendung eines Immans, doch das Vorhaben scheiterte an staatlichen Restriktionen und am mangelnden Interesse der Arbeitsmigranten [sic]“ (Riedel 2002). Auch dem Versuch, das muslimische Leben auf Sachsen bezogen zu rekonstruieren (vgl. Hakenberg und Klemm 2016), sind keinerlei Angaben zur gemeinschaftsreligiösen Praxis der dort aufgeführten muslimischen Immigranten aus den 1970er und 1980er Jahren zu entnehmen. (Vgl. ebd. S. 13 ff.) Selbst die darin enthaltene Anzahl islamischer Gemeinden bleibt vage und laut Autorinnen nicht abschließend ermittelbar. (Vgl. ebd. S. 16)

Aufgrund der spärlichen Datenlage kann einstweilig von der Annahme ausgegangen werden, dass in den heutigen ostdeutschen Bundesländern die Entwicklung *muslimischer Vereinigungen* einen von der westdeutschen Geschichte islamischer Institutionalisierung abweichenden Ausgangspunkt aufweist und eine eigene Form genommen hat, die noch kaum wissenschaftlich vergegenständlicht worden ist. Die vorliegende Rekonstruktion der Beschäftigung mit dem *organisierten Islam* in Deutschland muss sich daher auf das auf die Bundesrepublik Deutschland bezogene verfügbare Material beziehen.

2. *Perspektivische Grundeinstellungen und Kontextbestimmungen des Islams*

Den ersten Darstellungen von Abdullah und Heine folgten erst zum Ende der 1980er Jahre weitere Abhandlungen zu *muslimischen Vereinigungen* in Deutschland, die mit den ersten Darstellungen zusammen die perspektivischen Weichen in der Betrachtung des *organisierten Islamfeldes* aufzeigen. Die Arbeitsgruppe „Kommunale Ausländerfragen“ des Zentrums für Wissenschaft und Praxis der Universität Bielefeld hat 1987 eine Tagung zum Thema „Moscheen bei uns. Probleme von Organisation und Praxis des Islam in der Bundesrepublik Deutschland“ veranstaltet und dokumentiert, aus der sich neue Daten und Einblicke in die damals vorherrschenden, auf die Institutionalisierung des Islams bezogenen Diskursstränge gewinnen lassen.

Geleitet wird sie von der Frage nach der damals so genannten „nichtdeutschen Subkultur“, die sich über die „Bildung von Tausenden islamischen Gemeinden in den Kommunen der Bundesrepublik“ verfestigt habe. Sie wird in Bezug gesetzt zu der „Arbeits- und Flüchtlingsimmigration“ jener Zeit. (Vgl. Vorwort in Even und Hoffmann 1988, S. 3) Unter Betonung von Unterschieden zwischen Islam und Christentum werden darin einfürend unter anderem politische Ideologien in der islamischen Welt problematisiert, um bestehende *muslimische Vereinigungen* in Deutschland vor dem Hintergrund zu betrachten.¹⁰

Dem hält sodann Priesmeier als Vertreter der deutschen Sektion des *Islamischen Weltkongresses* mit Bezug auf die geschichtlichen Angaben von Abdullah die 200 Jahre alte Tradition „preußisch-deutscher Moslems“ entgegen, die „stets sowohl im Dienste ihrer Heimat als auch im Dienste ihres islamischen Glaubens“ gestanden hätten. (Priesmeier 1988, S. 54)

Ihm zufolge lebten 1987 schätzungsweise 1,9 Millionen Muslime in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin, wovon drei Viertel türkischstämmig seien. Die Zahl der Moscheen und Gebetsstätten beziffert er auf 894, was ihm zufolge auf eine gefestigte Organisationsstruktur des Islams hin deute. Die Vielfalt stellt er aus der Warte seiner Institution (des Islamrates) dar, indem er diese mit ihren Mitgliedsverbänden umreißt und sodann solche Vereinigungen aufzählt, die ihr seinerzeit „freundschaftlich verbunden“ waren. Die dritte von ihm genannte Gruppe damals bestehender Vereinigungen zweifelt er in ihrer Verfassungstreue an und bezeichnet sie als Organisationen „außerhalb des Umfelds“ seiner Organisation. (Ebd., S. 59 ff.)

Während in dieser Publikation der Islam mit seinen Lehren und politischen Bewegungen in der „islamischen Welt“ noch recht allgemein, gewissermaßen als fern gelegene Kulisse für die Herausbildung unterschiedlicher *muslimischer Vereinigungen* in Deutschland herangeführt wird, gehen mehrere Beiträge des nachfolgenden Bandes von Bahman Nirumand (Hrsg. 1990) mit dem Titel „Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland“ dazu über, sich in direkter Weise mit politisch-ideologischen Bewegungen in Deutschland unter dem Begriff des *Fundamentalismus* auseinanderzusetzen. Die Publikation setzt sich einerseits aus fachlich-wissenschaftlichen Erörterungen zum Phänomen islamisch-politischer Bewegungen (z. B. der Beitrag von Reinhard Schulze) oder zu „Ethnizität und Fundamentalismus“ von Peter Heine und anderer-

¹⁰ Adel Khoury verweist darin auf das Erstarken des Islams als politische Kraft in der Welt mit gesellschaftsablehnenden, -indifferenten oder -bejahenden Einstellungen, die, wie er angibt, auch Muslime in Deutschland vertreten werden. (Khoury 1988, S. 50)

seits aus journalistischen Reportagen bzw. Interviews zusammen, die zum Teil polemische Züge aufweisen.

Ein weiterer Autor der damaligen Zeit, der sich weniger mit dem Phänomen der Vergemeinschaftung des Islams in Deutschland, sondern allgemeiner auf den „Islam im Westen“ in seinen Arbeiten bezieht, ist der Politik- und Kulturwissenschaftler Claus Leggewie. Mit seiner Darstellung des „Islam[s] im Westen“ verweist er auf eine Präsenz von seinerzeit auf 25 Millionen geschätzten Muslimen in Europa hin mit einem Islam, der „universelle, kommunale und sektenhafte Züge zu einer großen Vielfalt“ vereine: „[I]n ihm finden sich Spuren aller islamischen Zivilisationen und Zeitläufe“, so Leggewie (1993, S. 8). Historisch sei das moderne Europa mit arabisch-islamischer Geburtshilfe hervorgekommen, das Verhältnis sei insgesamt nicht nur von Konfrontation, sondern von kultureller Koexistenz bis hin zu *Fusion* (unterschiedlicher kultureller Teilbestände) geprägt gewesen. Mit Bezug auf Muslime und ihre Moscheen in Deutschland, fragt er offen nach den Ausprägungsweisen, die der Islam „im Westen“ annimmt und umgekehrt danach, wie sich die Gesellschaft mit der muslimischen Präsenz gestalten werde. (Vgl. Leggewie 1993)

Mit den im vorhergegangenen Abschnitt ausführlich dargelegten Aufsätzen und den mit ihren Leitfragen umrissenen nachfolgenden Publikationen werden retrospektiv die wesentlichen perspektivischen Grundeinstellungen erkennbar, aus denen heraus die nachfolgende Beschäftigung mit dem organisierten Islam in Deutschland im Wesentlichen erfolgen wird. Mit dem mittels entsprechender historischer Narrative gezeichneten Bild des loyalen „preußisch-deutschen Moslems“ (Abdullah 1981/Priesmeier 1988) sind in der Auseinandersetzung mit *muslimischen Vereinigungen* überwiegend ihre Ausprägungsweisen als Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit und in Wechselbezug mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung behandelt worden (preußisch-deutscher Inklusionsansatz).

Über die Hervorhebung von Antagonismen zwischen Islam und Christentum (z. B. Khoury 1988) und mit einer auf Konfliktszenarien konzentrierten historischen Darstellung des Verhältnisses zwischen Europa bzw. dem Westen und einer islamischen Welt (Hoffmann 1988) geht eine Darstellung islamischer Vereinigungen als politisch-ideologischer Bewegung mit Gefahrenpotenzial für eigene Grundwerte aus (v. a. Binswanger 1990; Nirumand 1990) (politisierender Ansatz normativer Antagonismen).

Die vordergründige Wahrnehmung des Islams und von Muslimen als Bestandteil der jungen Migrationsgeschichte trägt indessen nach sich, dass ihre Institutionen wiederum als „Subkultur“ (Even und Hoffmann 1988), insbesondere als Teil eines „Ghettos“ (Heine 1980) oder einer migrantischen „Diaspora“ konzipiert werden (migrantischer Diasporaansatz).

In Hervorhebung einer globalen politischen und religiösen Historie mit Relationen und Dynamiken zwischen geografischen Räumen werden schließlich aus anderer, geweiteter Perspektive im globalen Maßstab Wandlungsprozesse und die Vielförmigkeit und die Hybridität des Islams mit seinen Vergemeinschaftungsweisen betont, die sich in Wechselbezug zu verschiedenen, sich wandelnden Gesellschaften vollziehen würden (Vgl. Leggewie 2003) (kulturanthropologischer Universalansatz).

Während es um die frühe leitbildartige Perspektive des preußisch-deutschen Historienansatzes von Abdullah seit den 2000er Jahren allmählich still wurde, ist der kulturbezogene Universalansatz von Leggewie in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit *muslimischen Vereinigungen* kaum zum Zuge gekommen. Doch sind in europäischen Studien zum Islam und seinen Organisationsweisen ähnlich offene Zugangsweisen zu verzeichnen, die später in der deutschsprachigen Forschung stellenweise aufgegriffen werden.¹¹

Stattdessen konnten sich von den genannten frühen perspektivischen Settings in der Beschäftigung mit den Organisationsweisen des Islams die migrationsbezogenen und die politisch-ideologisch untersetzten Betrachtungsweisen in der deutschsprachigen Beschäftigung mit *muslimischen Vereinigungen* nachhaltig durchsetzen.¹² Letztere liegt insbesondere in einer gedanklich manifesten „Opposition von Islam und Westen“ (Leggewie 1993) begründet und weist damit essentialistisch-antagonistische Züge in Betonung einer Gegensätzlichkeit auf. Hierüber werden allem voran der normative Widerstreit und damit verbundene Problematiken ins Auge gefasst.

Beide Perspektiven (die migrationsbezogene und politisch-ideologisierende) sind von der Prämisse einer von der deutschen Gesellschaft abgelösten

¹¹ Die dem universalen Paradigma zuzuordnende Forschungsrichtung unterzieht islamische Ausprägungsweisen in (mittel-)europäischen Ländern im Zuge von Globalisierung und Transnationalismus (z. B. Vertovec und Peach 1997; Vertovec und Rogers 1998; Nökel und Teczan Hrsg. 2005) einer Analyse, so dass darüber *muslimische Vereinigungen* etwa als nationale Grenzen transzendierende „soziale Räume“ betrachtet werden, die sich über Netzwerke generieren und die in ideeller Hinsicht unter anderem als ‚Referenzräume der Seele‘, ‚referent space of soul‘ (Allievi 2003, S. 10), charakterisiert werden. Darüber stellen verschiedene europäische Islamforscher unter anderem neuartige, transnational angelegte Identifikationsformen (z. B. Nielsen 2003) und Organisationsweisen heraus, die sich in zunehmend religiös und weniger ethnisch betonten Gruppierungen beobachten ließen. Solcherart Überlegungen sind an der deutschsprachigen Überblicksliteratur zu *muslimischen Vereinigungen* vorbeigegangen, später aber in neueren empirisch qualitativen Abhandlungen zu muslimischen Zusammenschlüssen in Deutschland vereinzelt aufgenommen worden (z. B. bei Thielmann 2005; Schiffauer 2010; Rosenow 2012).

¹² Mit einem historischen Narrativ, das Antagonismen und Unversöhnlichkeiten zwischen Islam und Europa betont, werden in entsprechenden Arbeiten muslimische Institutionen als Bestandteile eines „islamischen Ghettos“ zur Sprache gebracht, „hinter dessen Mauern niemand sieht“ (vgl. z. B. Spuler-Stegemann 1998, S. 1).

Sphäre migrantischen Soziallebens durchdrungen, mit *muslimischen Vereinigungen* als Teilbestand davon.

3. *Darstellungsweisen islamischer Institutionen im Spannungsfeld von Diskurs und Direktiven*

Als zentrale, in verschiedenen Facetten wiederkehrende thematische Knotenpunkte, die die Behandlung des *organisierten Islams* in Deutschland innehat, lassen sich im folgenden Verlauf der Wissensproduktion erstens mit Zuwanderung und gesellschaftlichen Integrationsperspektiven oder -prozessen zusammenhängende Aspekte (v. a. der Inklusion, Exklusion und kollektiver Zugehörigkeit) erkennen. Zweitens treten Themenstellungen hervor, die am islamischen Glauben und an dessen kollektiven Ausprägungsweisen primär interessiert sind und drittens stellen sich Fragen zu Macht, Repräsentanz und Normenkonflikten als leitend dar.¹³

Waren frühe Darstellungen zu *islamischen Organisationen* in der Frage nach der gesellschaftlichen Verortung des Islams lange Zeit überwiegend an den herkunftsnationalen Dispositionen islamischer Gemeinschaften mit ihren Folgen für ihre Entfaltung im deutschen Staat und für die demokratisch verfasste Gesellschaft interessiert gewesen (Sondierungsphase 3.1), so hat sich das in den nachfolgenden Jahren geändert. Im Zuge der dauerhaften Einrichtung der meisten zugewanderten Muslime werden ihre Glaubensgruppen nicht mehr vom Ansatz her primär als Gebilde auswärtiger Staaten und Institutionen, sondern zunehmend als migrantische Organisationen innerhalb der deutschen Gesellschaft betrachtet und dabei insbesondere hinsichtlich ihres Gefahren- und Integrationspotenzials diskutiert (Kritische Begutachtung 3.2). In neueren Arbeiten rückt der makrogesellschaftliche Kontext in Form rechtlicher und politischer Rahmenbedingungen in den Vordergrund, so dass die Entwicklung *muslimischer Vereinigungen* im Wechselbezug zu diesem an Interesse gewinnt (Verhältnisbestimmung 3.3). Schließlich beschäftigen sich Wissenschaftler mit qualitativ-empirischen Untersuchungen zu einzelnen *muslimischen Vereinigungen*, wobei sich wenige unter ihnen fallübergreifend den Entwicklungen im Feld widmen. Unter theoriegeleiteten Fragestellungen ihrer jeweiligen Fachdisziplin liefern sie wichtige Erkenntnisse zu deren inhaltlichen und strukturellen Formen sowie Erklärungsan-

¹³ Ein chronologischer Abriss zu den Paradigmen und Fragestellungen, unter denen die verschiedenen Abhandlungen zum Islam in Deutschland entstanden sind, findet sich bei Thielmann (2008); Tezcan (2003); Rosenow (2012). Riem Spielhaus arbeitet im Rahmen eines Überblicks über Studien zu islamischen Vereinen und deren Zusammenschlüssen zentrale Fragestellungen und Thesen zum *organisierten Islam* heraus (vgl. Spielhaus 2011, S. 41–50).

sätze für die Diversität im *organisierten Feld des Islams* in Deutschland (Qualitativ-empirische Untersuchungen 3.4).

3.1 *Erste Sondierung: Muslimische Vereinigungen als Filialen auswärtiger Religionsgruppen*

Die Bezüge etablierter Organisationen des Islams in Deutschland zu Institutionen, Parteien und Akteuren in den Herkunftsregionen standen im Zentrum des Interesses der Überblicksliteratur zu *muslimischen Vereinigungen*, die in den 1990er Jahren entstanden ist.¹⁴ Überwiegend thematisieren sie den Gegenstand religiöser Vergemeinschaftung von Muslimen als eine mit der Migration erfolgte Fortsetzung von im Ausland prozessierter Ideen und Strukturen im Rahmen hierzu geschaffener Organisationen in Deutschland.

Zu Beginn der 1990er Jahre stand die in der Publikation von Nirumand (1990) erschienene Übersicht im Raum, der eine Betrachtung des Islams als primär politische bzw. *fundamentalistische* Kraft mit fragwürdigen Kategorisierungen (wie z. B. „voll islamisch“ oder „orthodoxer Hochislam“) zugrunde lag. Darin werden damals bestehende religiöse Organisationen von Muslimen darüber charakterisiert, mit welchen „Stammhäusern“ im Ausland sie verbunden waren.

¹⁴ V. a. das Standardwerk von Lemmen (1999 und 2000) aber auch Überblicksdarstellungen von Feindt-Riggers und Steinbach (1997); Sen und Karakasoglu (1995) am Beispiel Hessens und Spuler-Stegemann (1998, 2001); Sen und Aydin (2002) widmen ein Kapitel den *islamischen Organisationen*, einen guten Überblick liefert zudem die Publikation der Journalistin Marfa Heimbach (2001).

Tafel II. Who is Who? (Stand: Dezember 1988)

Kürzel	Verbandsname	Anschrift	Ideologie	Stammhaus/Querverb.
ADÜTDF	Avrupa Demokratik Ülkücü Dernekleri Federasyonu (kurz: Türk-Federasyon) Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine Europa	Türk-Federasyon Münchener Str. 21 6000 Frankfurt 1 069/23 60 43	nationalistisch und islamisch	Türkeş MÇP(vgl. Text)
	Avrupa Milli Görüş Teşkilatları (kurz: Milli Görüş) Vereinigung der neuen Welt-sicht in Europa	AMGT Merheimer Str. 229 5000 Köln 60 02 21/72 83 60	voll islamisch („keine Trennung von Staat und Religion“)	Erbakans RP (vgl. Text) starke Affinität zur Moslembruderschaft BRD
DITIB	Diyanet İşleri Türk-Islam Birliği Die türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion	DITIB Venloerstr. 160 5000 Köln 30 02 21/51 38 49	orthodoxer sun- nitischer Hochis- lam – aber ohne Anspruch auf Theokratie	Präsidium für religiöse Angelegenheiten, An- kara (DIYANET, vgl. Text)
IKZ	Avrupa İslam Kültür Merkezleri Birliği / Verband der Islami- schen Kulturzentren Europa	Verband der Islami- schen Kulturzentren Vogelsanger Str. 290 5000 Köln 30 02 21/54 20 98	heterodoxer mys- ti- Derwischor- den mit Geheim- lehre; will Theo- kratie in der Tür- kei	Orden der Süleymanlı in der Türkei
(Kaplan)	u.a. „Islamische Union Köln (und Umgebung)“, „Verband der Islamischen Vereine und Gemeinden“	(die jüngste): Islamische Union Köln e.V. Neusser Str. 95 5000 Köln 1 02 21/73 27 22	extrem-funda- mentalistisch, er- strebt islamische Revolution in der Türkei nach iranischem Vor- bild	AMGT, Iran, teils MB
TIKDB	Türk-Islam Dernekleri Birliği (kurz: Türk-Islam Birliği) Uni- on der türkisch-islamischen Ver- eine	Türk-Islam Birliği Mainzer Landstr. 94 6000 Frankfurt 1 0 69/74 82 72	1987 von ADÜT- DF abgespalten; gibt sich zuneh- mend islamis- tisch	Teile von Özals Regie- rungspartei ANAP

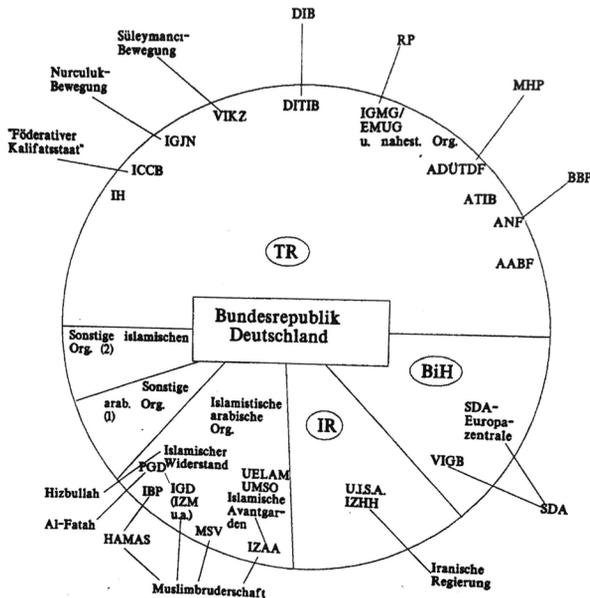
Abb. 2: Übersicht zu Verbänden. Quelle: Binswanger 1990, S. 42

Einen betont sicherheitspolitischen Zuschnitt weist die im Auftrag des Bundesministeriums des Inneren vom Deutschen Orient Institut durchgeführte Studie zu „Islamischen Organisationen in Deutschland“ auf, die 1997 erschienen ist. Sie versteht sich als „kritische Bestandsaufnahme“ und zielt nach eigenen Angaben darauf ab, „den organisierten Islam in Deutschland gezielt zu untersuchen, um einerseits aufzuzeigen, wo es Ansätze für die Integration der hier lebenden Muslime gibt und andererseits auf die Gefahr hinzuweisen, die von fundamentalistischen/extremistischen Aktivitäten ausgeht“ (Feindt-Riggers und Steinbach 1997, S. 5). Ohne theoretische Anbindung basiert die Darstellung darauf, Ergebnisse der „rund 40 formgebundenen Interviews [...], die in zwei verschiedenen Fassungen mit Vertretern islamischer Organisationen und Islamexperten geführt wurden [sic.]“, zusammenzutragen und Publikationen der untersuchten Organisationen

auszuwerten. (Ebd., S. 9) Ein methodisches Verfahren der Auswertung ist nicht erkennbar. Die darin enthaltene „Übersicht der ideologischen und religiösen Erscheinungsformen des Islams“ führt als Vereine des „politisierten Islam[s]“ u. a. die *DITIB* an. Daneben gebe es einen „Islam der Sufi-Tariqat“, einen „Islam politisch-islamistischer Gruppierungen“, den „Islam türkisch-nationalistischer Organisationen“, den „Islam der übrigen ethnischen Minderheiten“, den „Islam der Aleviten“, der Ahmadiyya und den deutscher Muslime. (Vgl. ebd., S. 16 ff.) Unter diesen Kategorien werden sodann verschiedene *muslimische Vereinigungen* mit den wichtigsten Eckdaten etwa zu Mitgliedsgemeinden dargelegt und mittels einer Zusammenstellung von Einschätzungen kritisch diskutiert. Neben der Darlegung der Verbindung einzelner Vereinigungen zu den „Heimatländern“ der Muslime, stellt die Studie die „Verflechtungen militanter und extremistisch ausgerichteter Gruppen mit anderen Organisationen im europäischen Ausland“ heraus. (Ebd. S. 48 ff.) Dementsprechend kommen ihre Autoren ohne tiefere Analyse zu weitreichenden Schlussfolgerungen, in denen u. a. *islamischen Organisationen* grundsätzlich eine Unglaubwürdigkeit und eine Doppelstrategie unterstellt wird. (Vgl. ebd. S. 55)¹⁵

¹⁵ Ähnlich geht Spuler-Stegemann (1998) in ihrer Darstellung muslimischer Aktivitäten in Deutschland vor.

Islamische Organisationen in Deutschland und ihre Verbindungen in ihre Heimatländer



- 1) Hierunter fallen u.a.
 Ordensgemeinschaft Les Amis de l'Islam (Alawia) e.V.
 Islamische Union Irakischer Studenten in der BRD und West-Berlin e.V.
 Irakische Initiative für Gerechtigkeit und Völkerverständigung (IGV) e.V.
 Organisation für Verteidigung der Menschenrechte im Irak e.V. (OMRIK)
 Generalunion Libyscher Studenten (GULS), Sektion BRD und West-Berlin e.V.
- 2) Hierunter fallen u.a.
 Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Bundesrepublik Deutschland e.V.
 Nakschbandiyya-Tarikat
 Institut für Islamstudien - Sufi-Archiv Deutschland e.V. (Cerrahi-Tarikat)

Abb. 3: Übersicht über „Islamische Organisationen in Deutschland“, Bildquelle: Feindt-Riggers (1997)

In seinem viel rezipierten Standardwerk zu *islamischen Organisationen* in Deutschland nimmt der Islamwissenschaftler Thomas Lemmen¹⁶ eine diffe-

¹⁶ Der Islamwissenschaftler Thomas Lemmen hat die erste fundierte Gesamtdarstellung des *organisierten Islam* in Deutschland hervorgebracht. Seine Untersuchung zu „islamischen Organisationen“ hebt sich damit von vorhergegangenen Zusammenstellungen über ihre genauen Quellen- und Datenangaben und der Klärung methodischer Vorgehensweisen ab. Es gelingt ihm, die äußere Struktur und die Vernetzungsweisen muslimischer Zusammenschlüsse über die Auswertung von Vereinssatzungen hinreichend zu rekonstruieren, jedoch findet er über das von ihm gewählte Datenmaterial keinen Zugang zu internen organisatorischen Abläufen, zu Diskursen oder zum religiösen Innenleben der Organisationen. Bei der Darstellung ihrer religiös-inhaltlichen Dimension rekurriert er auf die einschlägige Sekundärliteratur, die sich mit Gruppierungen in der Türkei befasst, ohne ihre Manifestation innerhalb der von ihm thematisierten „islamischen Organisationen“ in Deutschland als Islamwissenschaftler einer eigenen Analyse zu unterziehen.