

Reihe für Osnabrücker Islamstudien

Band 8



Rauf Ceylan (Hrsg.)

Islam und Diaspora

Analysen zum muslimischen Leben
in Deutschland aus historischer,
rechtlicher sowie migrations- und
religionssoziologischer Perspektive



Islam und Diaspora

Reihe für Osnabrücker Islamstudien

Herausgegeben von
Bülent Ucar und Rauf Ceylan

Band 8



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Rauf Ceylan (Hrsg.)

Islam und Diaspora

Analysen zum muslimischen Leben
in Deutschland aus historischer,
rechtlicher sowie migrations- und
religionssoziologischer Perspektive



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

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.

Umschlaggestaltung:

© Olaf Glöckler, Atelier Platen, Friedberg

Umschlagabbildung:

Jenin Elena Abed

Lektorat:

Anna Wiebke Klie und Manuel Junge

Satz:

Jenin Elena Abed

ISSN 2190-3395

ISBN 978-3-631-63405-9 (Print)

ISBN 978-3-653-01855-4 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-01855-4

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2012

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

Rauf Ceylan:

Muslime und Diaspora – interdisziplinäre Forschungsfragen
im Einwanderungskontext.....9

I. Zur Historie: Islam als Produkt der 50-jährigen Arbeitsmigration

Karl-Heinz Meier-Braun:

Ramadanfeier im Kölner Dom –
50 Jahre Anwerbeabkommen mit der Türkei..... 31

Andreas Goldberg:

Die türkisch-muslimische Arbeitsmigration –
geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen..... 59

II. Muslime in rechtsstaatlichen, säkularen Gesellschaften

Peter Antes:

Aktuelle Herausforderungen religiöser Gemeinschaften
im heutigen Europa – am Beispiel der Muslime in Deutschland..... 75

Klaus Hock:

Religionskontakt und interreligiöse Transformationsprozesse
in der Diaspora – am Beispiel des Islam in Deutschland..... 89

Wolf-Dieter Just:

Integration von Muslimen in einer säkularisierten Gesellschaft.
Zur Wirkungsmacht religiöser Symbole.....107

Çefli Ademi:

Der säkulare Rechtsstaat aus muslimischer Perspektive.....123

Murad Wilfried Hofmann:

Die Beziehungen der Muslime zur freiheitlich-demokratischen
Rechtsordnung.....139

III. Zu muslimischen Kindern und Jugendlichen: Religiöse Bildung und interreligiöses Lernen

Friedrich Schweitzer:

Muslimische Kinder in Kindertagesstätten in Deutschland.
Forschungsbefunde – Bildungsaufgaben – Perspektiven..... 147

Reiner Tillmanns:

Rechtliche Voraussetzungen für die Einführung eines
islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen..... 161

Ulla Ohlms:

Islamische Religionskunde/islamischer Religionsunterricht in
Nordrhein-Westfalen – Erfahrungen und Perspektiven..... 191

IV. Zur muslimischen Identitätsbildung: Zwischen Selbst- und Fremdbestimmung

Birgit Rommelspacher:

Identitätspolitik in Deutschland zwischen Islamisierung und (Re-)
Christianisierung..... 205

Nikola Tietze:

Muslimische Zugehörigkeitskonstruktionen in Deutschland
und Frankreich..... 221

Wolf-Dietrich Bukow:

„Muslimische Parallelgesellschaft“ oder ein postmodernes
religiöses Milieu? 231

V. Zur Diskussion um Islamismus und Fundamentalismus

Peter Rieker:

Religiös legitimierte Gewalt unter jugendlichen Muslimen?
Eine kritische Sichtung von Forschungsergebnissen zu
einem populären Thema..... 257

Markus Ottersbach:

Der Fundamentalismusverdacht – eine unendliche Geschichte? 273

Werner Schiffauer:

Neo-Osmanismus und Hybridität – zwei Varianten der postislamistischen Suche in der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG)	285
--	-----

VI. Entwicklungsüberlegungen: Die Frage des interreligiösen Dialogs und Herausforderungen aus der Sicht der Muslime

Thomas Lemmen:

Wo steht der christlich-islamische Dialog heute? Eine Standortbestimmung.....	299
--	-----

Armina Omerika:

Islam und Bosniakentum in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme des Diskursfeldes.....	317
--	-----

Yılmaz Bulut:

„(Nicht-)Regierbarkeit“ von Zuwanderern mit islamischem Glauben – unter Berücksichtigung der Wechselwirkungen von politischen (An-)Forderungen und islamischen Gruppeninteressen.....	335
---	-----

Ali Aslan Gümüşay:

Die Rolle der muslimischen Eliten in Deutschland und Europa.....	355
--	-----

Autorinnen und Autoren.....	369
------------------------------------	------------

Muslime und Diaspora – interdisziplinäre Forschungsfragen im Einwanderungskontext

Von Rauf Ceylan

1. Globalisierung, Migration und Diaspora

Der Begriff der Diaspora erlebte in den letzten Jahren in den Sozial- und Kulturwissenschaften einen konjunkturellen Aufschwung und einen Bedeutungswandel zugleich. Im religionshistorischen Kontext hängt die klassische Definition eng mit der jüdischen Geschichte zusammen, und zwar mit der Zerstörung der beiden Tempel, der Erfahrung der Zerstretheit und der Vertreibung sowie den Umsiedlungen der Juden (Ägypten, Babylon). Vor diesem Hintergrund fand der Begriff der Diaspora auch Eingang in den heiligen Text (*Septuaginta*) und bezeichnete das Leben der Juden außerhalb des gelobten Landes Palästina.¹ In diesem Kontext nimmt Erich Zenger eine Definition des klassischen Begriffs „Diaspora“ vor:

„Das Substantiv (abgeleitet vom griechischen Verbum *dia-speirein* = ausstreuen, sich zerstreuen, getrennt werden) bezeichnet in der Septuaginta sowohl den Vorgang der Zerstreung Israels unter die (heidnischen) Völker als auch die Zerstreuen [sic] selbst. Anders als der Begriff Galut bzw. Gola [...], der diesen Zustand/Vorgang als Deportation (v.a. babylonisches Exil/babylonische Gefangenschaft) und als von Gott verhängte Strafe charakterisiert, hat ‚Diaspora‘ positive Konnotationen und bezeichnet die besondere Gegebenheit, dass ein großer Teil Israels (bis heute) außerhalb des Landes Israel lebt und dabei sowohl die innere als auch die äußere Beziehung zum Mutterland aufrechterhält.“²

Trotz der Zerstretheit des jüdischen Volkes bildete im Bewusstsein der Juden das Gelobte Land und das religiöse Zentrum Jerusalem die gemeinsame Heimat. Das Gemeinschaftsgefühl wurde auch durch die Organisation der Juden forciert. Die Diaspora-Juden organisierten sich in den jeweiligen Ländern um Synagogen herum und gründeten hierarchisch strukturierte Gemeinden.³ Das Bewusstsein eine Schicksalsgemeinschaft zu sein, förderte die Identifikation mit den jüdischen Wurzeln – unabhängig davon, ob man religiös war oder nicht.⁴ Dieses gemeinsame Bewusstsein in der Diaspora – trotz unterschiedlichster Strömungen im Judentum (Traditionalisten, Orthodoxe, Assimilierte usw.) – hat eine ho-

1 Vgl. Ruth Meyer, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, S. 8ff.

2 Erich Zenger, „*Erklärung bibelwissenschaftlicher Begriffe*“, in: ders. u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, S. 733.

3 Vgl. Hans Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, Berlin 1999, S. 71.

4 Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Theologie Judaica II*, Tübingen 1992, S. 68f.

he Persistenz, sodass die jüdische Tradition immer wieder die Grundlage für kulturelle Rückbesinnungen im Kontext neuer Geistesströmungen lieferte, wie etwa für deutsch-jüdische Intellektuelle ab dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts oder für das Entstehen eines neuen Gemeinschaftsgefühls der Juden im 20. Jhd. infolge der Überwindung von ideologischen Grenzlinien.⁵

Während also der klassische Begriff „Diaspora“ überwiegend mit der jüdischen Geschichte als Schicksalsgemeinschaft assoziiert wird, hat er im 20. Jhd. eine Ausweitung auf andere ethnische und religiöse Minderheiten erfahren, die sich entweder aufgrund von Selbst- oder Fremdbeschreibungen als Diaspora-Gemeinden verstehen.⁶ Eine wesentliche Ursache für die Ausweitung dieses Phänomens stellt die Globalisierung dar. Grenzüberschreitende Interaktionen, Vernetzungen und gesellschaftliche Transformationsprozesse sind nur eine der vielen Folgen und Merkmale dieser Entwicklung.⁷ Durch den Strukturwandel in der Weltwirtschaft wurden seit 1945 Rahmenbedingungen für internationale Migrationsprozesse in unterschiedlichsten Formen (Arbeits- und Elitemigration, Familienzusammenführung, Flüchtlinge usw.) geschaffen. Diese globalen Wanderungsbewegungen mit all ihren wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Konsequenzen für die Nationalstaaten – für Herkunfts- und Aufnahme-länder gleichermaßen – halten weiterhin an.⁸ Diese Internationalisierung ist keineswegs neu; bereits 1848 konstatiert Karl Marx in seinem *Kommunistischen Manifest*: „An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so in der geistigen Produktion.“⁹

Die Welt war immer „in Bewegung“, die Länder waren immer im Austausch und die Ökonomie generierte immer sowohl „Pull“- als auch „Push“-Faktoren, die in Wanderungsbewegungen resultierten.¹⁰ Infolge neuer Technologien, Transport- und Kommunikationsmittel im 20. Jhd. hat die internationale Verflechtung allerdings eine andere, neuartige Dimension erreicht und somit hat

5 Vgl. Michael Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin 1997; Christhard Hoffmann, „Die Verbürgerlichung der jüdischen Vergangenheit. Formen, Inhalte, Kritik“, in: Ulrich Wyrwa (Hg.), *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Frankfurt/New York 2003, S. 170.

6 Vgl. Matthias Krings, „Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften“, in: *Paideuma*, Bd. 49, Frankfurt a. M. 2003, S. 137ff.

7 Vgl. Peter E. Fässler, *Globalisierung*, Köln/Weimar/Wien 2007, S. 30ff.

8 Vgl. Petrus Han, *Soziologie der Migration*, Stuttgart 2010, S. 73ff.

9 Karl Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, Hamburg 2011, S. 34.

10 Vgl. Franz Nuscheler, „Globalisierung und ihre Folgen: Gerät die Welt in Bewegung?“, in: Christoph Butterwegge/Gudrun Hentges (Hg.), *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung: Migrations-, Integrations- und Minderheitenpolitik*, Wiesbaden 2009, S. 20ff.

sich auch die globale Mobilität intensiviert. Seit 1960 haben sich die Zahlen der internationalen Migranten verdreifacht, sodass gegenwärtig ungefähr 214 Millionen Menschen (ca. 3,1% der Erdbevölkerung) außerhalb ihrer Herkunftsländer leben.¹¹ Infolge dieser globalen Mobilität sind in vielen klassischen und neuen Einwanderungsländern ethnische und religiöse Minderheiten entstanden, die in ihrer neuen Heimat mit zahlreichen Herausforderungen konfrontiert sind.

Bei der Analyse und (Selbst-)Beschreibung der neuen Migrantengruppen findet – wie bereits angemerkt – verstärkt der Begriff der „Diaspora“ Verwendung: „Diaspora-Albaner“, „Diaspora-Kurden“, „Diaspora-Hindus“ oder „Diaspora-Muslime – so wird, je nach Gegebenheit, die ethnische oder religiöse Herkunft akzentuiert. Diese Entwicklung hat sogar dazu geführt, dass zur Erforschung der unterschiedlichen Migrantengruppen im 20. Jhd. eine akademische Disziplin entstanden ist: die „Diaspora Studies“. Eine wesentliche Herausforderung bei der Beschreibung dieser neuen Migrantengruppen stellt dabei aber nach wie vor die Definition der Diaspora in der Moderne dar. Diese fällt zwar bei näherer Betrachtung unterschiedlich aus bzw. wird unterschiedlich erläutert, hat sich in den allgemeinen Diskussionen aber als ein Sammelbegriff sowohl für eine freiwillige als auch eine unfreiwillige Migration (politische Exilanten, Arbeitsmigranten, religiöse und ethnische Gemeinschaftsbildungen) etabliert. Darüber hinaus werden nicht nur die Pioniermigranten, sondern auch die nachfolgenden Generationen, deren Angehörige bereits die Staatsbürgerschaft des Geburtslandes besitzen, zur Diaspora gezählt. Obwohl keine einheitliche Definition existiert, können dennoch wesentliche Merkmale des Diaspora-Phänomens benannt werden. Diesbezüglich listet Robin Cohen neun Charakteristika auf:

1. dispersal from an original homeland, often traumatically, to two or more foreign regions;
2. alternatively or additionally, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions;
3. a collective memory and myth about the homeland, including its location, history, suffering and achievements;
4. an idealization of the real or imagined ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety, prosperity, even to its creation;
5. the frequent development of a return movement to the homeland that gains collective approbation even if many in the group are satisfied with only a vicarious relationship intermittent visits to the homeland;
6. a strong, ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history, the transmission of a common cultural and religious heritage and the belief in a common fate;

11 Vgl. Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hg.), *Bericht über die menschliche Entwicklung 2009. Barrieren überwinden und menschliche Entwicklung: Migration*, Berlin 2009, S. 27.

7. a troubled relationship with host societies, suggesting a lack of acceptance or the possibility that another calamity might befall the group;
8. a sense of empathy and co-responsibility with co-ethnic members in other countries of settlement even where home has become more vestigial; and
9. the possibility of distinctive creative, enriching life in host countries with a tolerance for pluralism.”¹²

2. Entstehung muslimischer Gemeinden in Nordamerika und Europa: Diaspora als neue Erfahrung der *Umma*

Lange vor den „Diaspora Studies“ begann sich die Migrationsforschung bereits in den USA der 1920er Jahre als wissenschaftliche Fachdisziplin an der soziologischen Fakultät der Universität Chicago zu etablieren. Die Stadt Chicago wuchs infolge von Einwanderungsprozessen – quasi „wildwüchsig“ – zu einer Metropole heran und mithin gewannen soziokulturelle sowie ökonomische Integrationsfragen an Bedeutung. Durch die Entwicklung zahlreicher Migrationstheorien auf der Basis empirischer Studien, wie etwa zu Integrations- und Assimilationsprozessen, wurden die Grundlagen für die heutige Migrationsforschung gelegt. Neben der Funktion von „ethnic communities“ wurden auch bereits Fragen von Religionsgemeinschaften, z.B. der religiösen Endogamie, untersucht.¹³ Mit der Migration aus islamisch geprägten Ländern sind die Muslime als Religionsgemeinschaft immer mehr in den Fokus der Migrationsstudien gelangt. In den USA haben seit der Sklaverei und durch Konvertierungen immer einheimische Muslime gelebt, doch mit den Einwanderungsprozessen hat eine ethnisch-konfessionelle Heterogenisierung stattgefunden. Die ersten freiwilligen muslimischen Einwanderer sind bereits im 19. Jhd. immigriert. Im 20. Jhd. erlebte die USA weitere Migrationswellen.¹⁴ Insbesondere seit den 1960er Jahren nahmen die Zahlen rapide zu und damit begann ein Wachstum der islamischen Organisationen.¹⁵ Ein wesentlicher Grund hierfür war der sogenannte *Immigration and Nationality Act of 1965*, der einen Bruch mit der bisherigen diskriminierenden Quotenregelung durch die Bevorzugung von Nord- und Westeuropäern mit der gleichzeitigen Benachteiligung von asiatischen und afrikanischen Migranten darstellte.¹⁶ Während in den letzten 145 Jahren vor 1960 weniger als 80.000 Muslime in die Vereinigten Staaten einwanderten, nahm ihre Zahl ab

12 Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, London/New York 2008, S. 17.

13 Vgl. Petrus Han, *Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Migrationstheorien und deren zentrale Aussagen*, Stuttgart 2006, S. 2ff.

14 Vgl. Amina Beverly McCloud, „Islam in America: The Mosaic“, in: Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *Religion and Immigration. Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*, Walnut Creek, CA 2003, S. 159ff.

15 Vgl. Khambiz Ghanea Bassiri, *Islam in America*, New York 2010, S. 272ff.

16 Vgl. Petrus Han, *Soziologie der Migration*, Stuttgart 2010, S. 27f.

1965 enorm zu. In den darauffolgenden drei Dekaden stieg ihre Zahl auf über eine Million an. Neben der Bildungs- war die Fluchtmigration aus Krisen- und Kriegsgebieten der islamischen Welt ein entscheidender Faktor für diesen Anstieg. Aufgrund dieser späten Einwanderung zählen ca. zwei Drittel der Muslime in den USA noch zur ersten Migrantengeneration.¹⁷ Die größte muslimische Population stammt inzwischen aus Südasien, aus arabischen Ländern und Pakistan. Laut Schätzungen leben etwa 2,4 Mio. Muslime¹⁸ in den Vereinigten Staaten, was etwa 0,6% der Gesamtpopulation entspricht. Damit stellen sich Fragen der Integration in den Bereichen Bildung, Arbeitsmarkt, interethnische Kontakte und Identität.¹⁹

Muslimische Migrationsprozesse haben auch nach Europa stattgefunden, insbesondere in die drei bevölkerungsreichsten Zielländer der EU: Deutschland (ca. 4,2 Mio.), Frankreich (ca. 3,5 Mio.) und Großbritannien (ca. 2,8 Mio.).²⁰ Während Deutschland erst im Rahmen der Anwerbeverträge in den 1960er Jahren mit der ganzen Vielfalt des Islam – vor allem mit den gegenwärtig über 2,7 Mio. türkeistämmigen Muslimen – konfrontiert wurde, ist die muslimische Wanderung nach Frankreich (nordafrikanische Muslime) und Großbritannien (indopakistanische Muslime) u.a. eine Folge der kolonialen Vergangenheit. Neben diesen Hauptgruppen in den jeweiligen Zielländern sind weitere muslimische Gruppen im Laufe der letzten Jahrzehnte eingewandert. Saskia Sassen konstatiert dazu:

„Analytisch lässt sich [...] feststellen, daß die Zielländer der Arbeitsmigranten mit zunehmendem Reichtum und Wirtschaftswachstum ihre Anwerbungs- und Einflusszonen auf immer mehr Länder ausgedehnt und eine Vielzahl von dynamischen Aus- und Einwanderungsprozessen in Gang gesetzt haben, die zum Teil in imperialen Strukturen der Vergangenheit, zum Teil in der neu entstandenen Asymmetrie der Entwicklung wurzeln, die eine der wesentlichen Grundlagen für heutige Migrationen darstellt.“²¹

Anlässlich dieser Ausdehnungen der Anwerbungs- und Einflusszonen sind weitere muslimische Gruppen aus unterschiedlichen Staaten nach Deutschland im-

17 Vgl. Salima Christie Burke, *“Immigration Act of 1965”*, in: Edward E. Curtis IV. (ed.), *Encyclopedia of Muslim-American History*, New York 2010, S. 261.

18 Die Zahlen zu den US-Muslimen variieren sehr stark. Nach Einschätzung mancher muslimischer Organisationen leben sogar bis zu 8 Mio. in den Staaten.

19 Vgl. Pew Research Center, *Muslim Americans. Middle Class and Mostly Mainstream*, May 22, 2007, URL: <http://pewresearch.org/assets/pdf/muslim-americans.pdf> (letzter Abruf: 26.04.2012), S. 24.

20 Vgl. *“Muslim Networks and Movements in Western Europe”*, URL: <http://features.pewforum.org/muslim/number-of-muslims-in-western-europe.html> (letzter Abruf: 16.04.2012).

21 Saskia Sassen, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt a. M. 2000, S. 156.

migriert, wie etwa aus Südosteuropa, dem Nahen Osten und Nordafrika.²² Vor diesem Hintergrund konstituiert sich die ganze Vielfalt der Muslime in der Migrationssituation entlang der Linien von Ethnie, Konfession, Rechtsschule sowie religiöser und politischer Orientierung. Dieses Mosaik ist in dieser Form in den Herkunftsländern nicht existent, sodass neue intrareligiöse/-kulturelle Erfahrungen gemacht werden. Hinsichtlich der Binnendifferenzierung kommt für die muslimischen Migranten als weiterer Faktor hinzu, dass es sich bei den nordamerikanischen und europäischen Einwanderungsländern um funktional ausdifferenzierte Gesellschaften handelt, die von Säkularisierungs- und Enttraditionalisierungsprozessen geprägt sind. Im Hinblick auf die soziokulturellen Wandlungsprozesse stellen die Pluralisierung und Individualisierung von Lebensformen wichtige Indikatoren dar, die eine Ausdifferenzierung der Sozialstruktur zur Folge haben. Ihren Ausdruck findet diese in den verschiedenen Milieus und Lebensstilen, deren Angehörige bzw. Befürworter gewisse Merkmale wie Werte, Einstellungen und Verhaltensweisen teilen.²³ Dieser Individualisierungs- und Pluralisierungsprozess bedeutet jedoch nicht „die Auflösung der Klassen und Schichten, sondern die Herausbildung einer dynamischeren, pluraleren und auch stärker latenten Schichtstruktur.“²⁴

Da sich die muslimische Community statistisch gesehen eher in Großstädten niedergelassen hat, ist aus der Sicht der Milieuforschung an dieser Stelle noch auf das wechselseitige Verhältnis von lokalen Effekten und Milieu-Formung bzw. -Transformation hinzuweisen.²⁵

Diese skizzierten Rahmenbedingungen in den Aufnahmeländern stellen die muslimischen Gemeinden vor zahlreiche Fragestellungen. Neben der strukturellen Integration sind es vor allem Fragen einer muslimischen Identität, einer muslimischen Selbstverortung bzw. Lebensweise in diesen Gesellschaften, wie sie etwa von muslimischen Intellektuellen in Europa und den USA thematisiert werden.²⁶ Religions- und migrationsgeschichtlich gesehen stellte die Frage der Entstehung bzw. Auflösung von religiösen Identitäten durch Mobilitätsprozesse sowie die damit verbundene Chance einer Renaissance der religiösen Identität

22 Vgl. Sonja Haug/Stephanie Müssig/Anja Stichs, *Muslimisches Leben in Deutschland*, Nürnberg 2009, S. 96.

23 Vgl. Ulfert Herlyn, „Milieus“, in: Harmut Häußermann (Hg.), *Großstadt. Soziologische Stichworte*, Opladen 2000, S. 152ff.

24 Siehe Rainer Geißler, *Die Sozialstruktur Deutschlands. Die gesellschaftliche Entwicklung vor und nach der Vereinigung*, Wiesbaden 2002, S. 140.

25 Vgl. hierzu Oliver Frey, „Städtische Milieus“, in: Frank Eckardt (Hg.), *Handbuch Stadtsoziologie*, Wiesbaden 2012, S. 503ff.

26 Vgl. für Europa z.B. Tariq Ramadan, *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Köln 2001, und für die USA: Imam Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam Is What's Right with America. A New Vision for Muslims and the West*, New York 2005.

immer eine zentrale Herausforderung dar.²⁷ Die Einwanderergruppen waren immer gezwungen, sich mit den Normen und Werten der Aufnahmegesellschaft auseinanderzusetzen, sich mit der multireligiösen Konstellation zu arrangieren und zugleich mit ihrer Identität innerhalb der Gesamtgesellschaft zu positionieren und zu partizipieren. Infolge kultureller Loslösungen („displacement“) war die Auswanderung nicht nur mit Chancen, sondern ebenso mit Risiken verbunden. Im Spannungsverhältnis von Tradition und Innovation und unter veränderten politischen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen versuchten Einwanderer die eigene Ich- und Gruppen-Identität zu „konservieren“, weiterzuentwickeln oder persönlich gänzlich in der Mehrheitsgesellschaft aufzugehen, wie etwa die vielfältigen historischen Beispiele der deutschen Auswanderer belegen. Geografische Faktoren, der historische Kontext sowie die Aufenthaltsdauer im Aufnahmeland bestimmten in der Auseinandersetzung mit der kulturellen Differenz und Fremdheit darüber, ob man sich erfolgreich eine neue Heimat schaffen konnte oder dieser Versuch fehlschlug.²⁸

Interne Faktoren für erfolgreiche Eingliederungsprozesse stellten u.a. die Höhe des Organisationsgrades der Einwanderer, wie etwa in Vereinen, dar. Diese übernahmen wichtige Informations- und Kommunikationsfunktionen und halfen dabei, neue (formelle wie informelle) Kontakte zu knüpfen. Beispiele für derartige Eingliederungshilfen sind etwa bei den „Ruhr-Polen“ zu finden, die gegen Ende des 19. Jhd. zur Befriedigung sozialer und religiöser Bedürfnisse zahlreiche Selbsthilfe-Vereine gründeten, wobei Letztere eine wichtige Ausgleichs-, Schutz- und Orientierungsfunktion gewährleisteten. Durch die erfolgreiche Binnenintegration und die Stärkung der Identität wurde die gesellschaftliche Partizipation forciert.²⁹ Wie die Historie von Auswanderungen weiterhin belegt, zählten Gotteshäuser immer zu den zuallererst gegründeten Institutionen der Immigranten.³⁰ Aufgrund der Religionsfreiheit in den Einwanderungsgebieten der USA konnten die Gläubigen eigene Gemeinden gründen,³¹ die – wie auch die deutschen Kirchen in Nordamerika des 18. Jhd. – wichtige Anlaufstel-

27 Vgl. Henning P. Jürgens/Thomas Weller (Hg.), *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religionsbezogener Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen 2012.

28 Vgl. Thorsten Müller/Bern Müller-Jacquier (Hg.), *Deutsche in der Fremde. Assimilation – Abgrenzung – Integration*, St. Ingbert 2007.

29 Vgl. Ulla-Kristina Schuleri-Hartje/Paul von Kodolitsch, *Ethnische Vereine. Teil 5 der Reihe Ausländische Arbeitnehmer und ihre Familien*, Berlin 1989, S. 32f.

30 Vgl. Arthur Hertzberg, *Shalom Amerika! Die Geschichte der Juden in der Neuen Welt*, Frankfurt a. M. 1996, S. 22f.

31 Vgl. Agnes Bretting, „Mit Bibel, Pflug und Büchse: deutsche Pioniere im kolonialen Amerika“, in: Klaus J. Bade (Hg.), *Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart*, München 1992, S. 135ff.; Klaus J. Bade, *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2002, S. 17.

len waren, denn: Sie „sorgten [...] für Beistand, gaben den Pionieren Selbstgefühl, halfen ihnen beim Einpendeln in den Rhythmus Amerikas und in neue gesellschaftliche Situationen, informierten und halfen, wo die neuen Möglichkeiten den Neusiedler zu erdrücken drohten.“³²

Diese soziokulturelle Funktion der religiösen Einrichtungen ist gegenwärtig in vielen Einwanderungsländern nachweisbar, beispielsweise bei den koreanischen Kirchen in den USA.³³ Dass die Religiosität aufgrund der Funktionalität der Gotteshäuser bei deren Frequentierung nur eine sekundäre Rolle spielt, belegt auch das Beispiel der russischstämmigen Migranten in Europa:

“Even if not all churchgoers in London and Amsterdam are religious in a strict sense, the church functions as magnet for those who feel alienated from Russian culture. For occasional church attendants, the Orthodox church seems more of a social club than a religious organization. Russians in both London and Amsterdam often referred to the Moscow Orthodox church as ‘our church’ and spoke of it in connection with Russian culture. Many occasional attendants admitted to going to church ‘to meet other Russians’ or ‘to talk Russian’ or to ‘share common concerns’. Church notice boards were usually used for secular advertisements of Russians looking for work or apartments, seeking Russian-speaking nannies or offering translation services.”³⁴

3. Muslime in Deutschland – interdisziplinäre Annäherung an ein facettenreiches Phänomen

In Deutschland ist der Islam erst seit 50 Jahren ein rein quantitativ relatives Phänomen. Durch die Anwerbeverträge mit der Türkei ab 1961 hat die Zahl der Muslime stetig zugenommen, sodass gegenwärtig von 4,2 Mio. Muslimen ausgegangen wird. Anders als in den Einwanderungsländern mit kolonialer Vergangenheit wurde die deutsche Gesellschaft mit dem Islam später konfrontiert. Zwei wesentliche Faktoren prägen seit Beginn der Einwanderung die muslimische Struktur: Zum einen hat Deutschland keine Elitemigration aus muslimischen Ländern erlebt, sondern eine Arbeitsmigration. Diese historische Tatsache zeigt sich gegenwärtig – trotz zu verzeichnender Fortschritte – beispielsweise in der (Bildungs-)Armut. Zum anderen sind fast 70% der Muslime türkeistämmig. Darunter fallen auch kurdische Muslime, die allerdings in den öffentlichen Islamdebatten kaum als solche berücksichtigt, sondern eher mit der Kurdenfrage

32 Bernd G. Längin, „GERMANTOWN – auf deutschen Spuren in Nordamerika“, in: Peter E. Nasarski/Bernd G. Längin, *Wege und Wandlungen. Die Deutschen in der Welt heute*, Schriftenreihe zu Fragen der Deutschen im Ausland, Bd. 3, Berlin/Bonn 1983, S. 30.

33 Vgl. Pyong Gap Min, “The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States”, in: *International Migration Review*, Vol. 26, No. 4 (1992), S. 1370ff.

34 Helen Kopnina, *East to West Migration: Russian Migrants in Western Europe*, Hants 2005, S. 176f.

bzw. der PKK-Infrastruktur in Verbindung gebracht werden. Seitens der PKK gibt es zwar neuerdings Bestrebungen, die Religion zur Gewinnung weiterer Sympathisanten zu instrumentalisieren³⁵ und in diesem Sinne wurden in Deutschland in Stadtteilen wie Berlin-Kreuzberg auch kurdische Moscheen gegründet,³⁶ allerdings ist der weitaus größte Teil der sunnitischen Kurden eher in türkischen Moscheen aktiv. Ebenfalls ist durch die Fluchtmigration der Kurden aus dem Nordirak noch keine bedeutende parallele Entwicklung in puncto Gründung religiöser Gemeinschaftsstrukturen festzustellen.³⁷

Trotz dieser Dominanz der türkeistämmigen Muslime darf das internationale muslimische Mosaik in Deutschland nicht außer Acht gelassen werden. Zahlreiche Muslime aus Ex-Jugoslawien, arabischsprachigen Ländern, Iran und weitere aus asiatischen und afrikanischen Ländern leben mittlerweile in Deutschland. Damit spiegelt sich die Vielfalt der *Umma* (muslimische Weltgemeinschaft) in all seinen ethnisch-kulturellen und konfessionellen Facetten hierzulande wider. Die Identifikation mit dieser Weltgemeinschaft ist bei den Muslimen jedoch jeweils sehr unterschiedlich ausgeprägt. Faktoren wie individuelle Religiosität oder ethnische Orientierungen können darüber entscheiden, wie stark das Zugehörigkeitsgefühl zur *Umma* persönlich ausgeprägt ist. Unter den organisierten Muslimen ist dieses Bewusstsein der Zugehörigkeit zur *Umma* – trotz der für Einwanderungssituationen typischen ethnischen Trenn- und Demarkationslinien – eher vorzufinden als etwa bei säkularen oder (tendenziell) nationalistisch orientierten Muslimen.³⁸

Wie bereits dargestellt, hat sich bei den Juden in der Diaspora vor allem ab dem 19. Jhd. zunehmend das Bewusstsein durchgesetzt, eine Schicksalsgemeinschaft zu sein. Dies ist auch dem Zustand geschuldet, dass die negativen Zuschreibungsprozesse sowie die Diskriminierungserfahrungen zu internen Schulterschlüssen geführt haben. Des Weiteren muss die Religiosität kein entscheidendes Kriterium dafür sein, sich als Jude zu identifizieren. Der Vergleich mit

35 Der PKK-Kader hat eigentlich (ähnlich wie der strenge Kemalismus) eine negative Einstellung gegenüber dem Islam und sieht in dieser Weltreligion ein Grund für die Rückständigkeit der Kurden. Ähnliche Argumentationen sind in der Phase der Gründung der Türkischen Republik zu sehen, als man den Versuch startete, an die vorislamische Zeit anzuknüpfen, um einen türkischen Nationalismus zu kreieren. In diesem Zusammenhang haben PKK-nahe Denker ebenfalls die vorislamische Zeit der Kurden hervorgehoben und den Zoroastrismus als die wahre Religion der Kurden angepriesen. Vgl. hierzu Emrullah Uslu, *The Transformation of Kurdish Political Identity in Turkey: Impact of Modernization, Democratization and Globalization*, Cambridge 2011.

36 Vgl. „Türkisch-kurdische Nachbarn gegen kurdische Moschee. Moscheestreit à la Kreuzberg“, URL: <http://www.taz.de/!23544/> (letzter Abruf: 21.04.2012).

37 Die nordirakischen Kurden frequentieren eher arabischstämmige Moscheen.

38 Vgl. z.B. zum das *Umma*-Konzept des Zentralrats der Muslime: Irka Christin Mohr, *Islamischer Religionsunterricht in Europa. Lehrtexte als Instrumente zur muslimischen Selbstverortung im Vergleich*, Bielefeld 2006, S. 206f.

den Diaspora-Muslimen ist jedoch nicht ganz angemessen, allein aufgrund unterschiedlicher Historien, Theologien sowie der nationalstaatlichen Komponente (es existieren über 60 islamisch geprägte Staaten mit einer eigenen Geschichte, Sprache, Kultur). Obwohl also unter den Muslimen die Gruppenidentität unterschiedlich ausgebildet ist, findet (aus der Außenperspektive betrachtet) in den gesellschaftspolitischen Islamdebatten und in der Öffentlichkeit dennoch eine Homogenisierung der Muslime statt. Seit den 1990er Jahren ist in der Integrationsdebatte ein Perspektivenwechsel festzustellen, demzufolge die Religion immer mehr in den Fokus gerät und zunehmend eine „Islamisierung“ stattfindet.³⁹ Laut Wolf-Dietrich Bukow sei zudem eine „Verschmelzung“ des Islam- und Einwanderungsdiskurses zu beobachten, in deren Folge restriktiv geführte öffentliche und politische Diskurse geführt würden und sich die „Leugnung des Islam als einer hier, heute und vor Ort im ganz normalen Alltag lebendigen Religion, als einer im urbanen Zusammenleben verankerten religiösen Orientierung“⁴⁰ fortsetze. Durch die Rekonstruktion eines „Islam-Mythos“ werde die Religion der Muslime in Deutschland als Integrationsbarriere betrachtet.⁴¹ Charakteristisch hierfür sind Aussagen von Spitzenpolitikern wie Volker Kauder (CDU): „Der Islam ist nicht Teil unserer Tradition und Identität in Deutschland und gehört somit nicht zu Deutschland.“⁴²

Des Weiteren ist bei der Ermittlung möglicher Einflussfaktoren für die Konstruktion einer muslimischen „Wir“-Identität die zunehmende Islamfeindlichkeit zu berücksichtigen. Tenor der vor diesem Hintergrund geführten Angst schürenden Diskussionen ist die Überfremdung der deutschen Gesellschaft durch eine vermeintlich rückständige, intolerante, gewaltverherrlichende und frauenverachtende Religion.⁴³ Solche von einer Islamophobie gekennzeichneten Debatten sind derzeit in verschiedenen westlichen Ländern zu beobachten, werden in zahlreichen empirischen Studien registriert und analysiert⁴⁴ und erleben durch die Überlappung der Kategorien „Muslim“ und „Einwanderer“ eine besondere Brisanz. Denn dadurch kommt es zu weiteren Überlagerungen. Die Tatsache, dass Muslime Einwanderer und überwiegend in Europa sozioökonomisch benachteiligt sind, lässt Jocelyne Cesari hinsichtlich des Begriffs Islamophobie zu

39 Vgl. Klaus Schubert/Hendrik Meyer, „Politik und Islam in Deutschland. Aktuelle Fragen und Stand der Forschung“, in: dies. (Hg.), *Politik und Islam*, Bielefeld 2011, S. 15f.

40 Wolf-Dietrich Bukow, „Islam – ein bildungspolitisches Thema“, in: ders./Erol Yildiz (Hg.), *Islam und Bildung*, Opladen 2003, S. 65.

41 Vgl. ebd., S. 65ff.

42 „Volker Kauder vor der Islamkonferenz ‚Islam gehört nicht zu Deutschland‘“, URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/volker-kauder-vor-der-islamkonferenz-islam-gehört-nicht-zu-deutschland-1.1336261> (letzter Abruf: 21.04.2012).

43 Vgl. Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen die Kritik verschwimmen*, Wiesbaden 2010.

44 Vgl. Marc Helbin, *Islamophobia in Western Europe and North America. Measuring and Explaining Individual Attitudes*, London 2012.

folgender Schlussfolgerung kommen: "For these reasons, Islamophobia overlaps with other forms of discrimination, such as xenophobia, anti-immigration-policies, political discourses, and rejection of cultural differences. However, European and American Muslims share the same international situation with regard to events that may trigger Islamophobia."⁴⁵

Wie der Religionssoziologe José Casanova zeigt, weist der gegenwärtige antimuslimische viele Parallelen zum antikatholischen Diskurs in angelsächsischen protestantischen Gesellschaften auf (19. bis Mitte 20. Jhd.). Dieser gegen den Islam gerichtete Diskurs basiert(e) nach Casanova auf vier Prämissen, die er wie folgt bestimmt:

„(a) Eine theologisch-politische Unterscheidung zwischen ‚zivilisatorischen‘ und ‚barbarischen‘ Religionen, d.h. zwischen Religionen, die mit den Prinzipien der Aufklärung und liberal-demokratischer Politik im Einklang stehen, und Religionen, die in Traditionen verwurzelt sind, die den progressiven Ansprüchen der aufklärerischen Geschichtsphilosophie, dem Liberalismus und dem Säkularismus widerstanden; (b) eine nativistische gegen Immigranten gerichtete Haltung, die die Nichtassimilierbarkeit fremder Einwanderer aufgrund ihrer unzivilisierten sozialen Bräuche und Gewohnheiten behauptete; (c) Transnationale Bindungen und Loyalitäten, entweder zu einer fremden Autorität (z.B. dem Papst), oder zu einer transnationalen Gemeinschaft (z.B. die Ummah), die unvereinbar mit staatsbürgerlichen Prinzipien und den exklusiven Ansprüchen des modernen Nationalstaates schienen; (d) bestimmte moralische Ansprüche gegenüber der Verunglimpfung von Frauen in religiösen Patriarchaten im Gegensatz zu ihrer höheren Wertschätzung durch den Protestantismus.“⁴⁶

In Deutschland hatten diese konfessionellen Konfliktlinien zwischen Katholiken und Protestanten auch lange nach dem Zweiten Weltkrieg noch Bestand und diese Kluft prägte die deutsche Gesellschaft nachhaltig. Vor allem bei der Frage der Deutschen Einheit sah man in den Katholiken ein Problem:

„Es wurde gefragt, ob ein Katholik Deutscher sein könne. Wer einer Autorität jenseits der Alpen (daher das Schimpfwort ultra-montan) gehorcht, kann zumindest nicht loyal sein. In der Bevölkerung jedoch blieben Katholiken und Evangelische auch nach der Integration der Katholischen Partei (Zentrum) getrennt ‚wie zwei Stämme‘.“⁴⁷

Im Zuge des wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und sozialen Wandels nach dem Zweiten Weltkrieg haben sich die Konfliktlinien relativiert.⁴⁸ Durch die Bildungs- und Hochschulexpansion ab 1965 hat zudem das Bildungsdefizit

45 Vgl. Jocelyne Cesari, "Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States", in: John L. Esposito/Ibrahim Kalin, *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, New York 2011, S. 21ff.

46 José Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, S. 32f.

47 Georg Elwert, „Deutsche Nation“, in: ebd., S. 128.

48 Vgl. Kurt Sontheimer/Wilhelm Bleek, *Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*, München 1999, S. 148.

der Katholiken und somit der bisherige Status der Protestanten als gesellschaftliche Elite in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft ein Ende gefunden.⁴⁹

In diesem Kontext ist interessant, dass der Diskurs mit den oben genannten Charakteristika nunmehr auf die Muslime übergegangen ist bzw. Letztere betrifft. Im Grunde genommen könnte man alle oben aufgeführten Punkte an dieser Stelle aufgreifen und anhand aktueller Debatten um den Islam exemplifizieren, wobei sich bei solchen immer wieder aufflammende polemische, antiislamische Ressentiments zeigen:⁵⁰

- Islam und Demokratie sind nicht kompatibel,
- Aufklärung, Menschenrechte und Islam vertragen sich nicht,
- die Frau im Islam ist weder gleichwertig noch gleichberechtigt,
- die Religiosität der Muslime ist ein Integrationshindernis und
- die Zugehörigkeit zur *Umma* behindert nationalstaatliche Loyalitäten.

Die Auswirkungen dieser Etikettierungsprozesse auf die Konstruktion einer muslimischen (Wir-)Identität sind bislang noch nicht ausreichend untersucht worden. Aufgrund des „Ethnisierungs-Ansatzes“ in der Migrationsforschung ist jedoch bekannt, dass Zuschreibungsprozesse seitens der Majorität dazu führen können, dass die Minorität diese zugeschriebenen Merkmale tatsächlich übernimmt und internalisiert, insbesondere um die eigene Identität zu stärken. Ethnisierungen von Minderheiten führen somit zur ethnischen Re-Definition und zur Herausbildung einer symbolischen Identifikation mit dem Herkunftskontext. Ethnische Merkmale werden in diesem reziproken Prozess somit funktionalisiert und „kulturelle Unterschiede“ erst produziert.⁵¹ In diesem Zusammenhang zeigen Erfahrungen aus klassischen Einwanderungsländern, dass als Reaktion auf Diskriminierungs- und Exklusionserfahrungen – u.a. infolge von Ethnisierungen – der Prozess des „ethnic revival“ ausgelöst werden kann. Obwohl kaum emotionale Bindungen zur Herkunftsgesellschaft bestehen und ihre „kulturelle“ Herkunft kaum Konsequenzen für die Gestaltung ihres Alltags hat, akzentuieren die Angehörigen der nachfolgenden, im Aufnahmeland geborenen und sozialisierten Generationen selbstbewusst ihre ethnische Herkunft („voluntary ethnicity“) und suchen nach neuen Ausdrucksformen, um sich mit eben diesen innerhalb der Gesellschaft zu positionieren.⁵² Im deutschen Kontext sind insbesonde-

49 Vgl. Bernhard Schäfers, *Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland 1945/49-1990*, Opladen 1998, S. 233ff.

50 Vgl. zur Islamkritik Heiner Bielefeldt, „Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot“, in: Hendrik Meyer/Klaus Schubert (Hg.), *Islam und Politik*, Wiesbaden 2011, S. 135ff.

51 Vgl. Annette Treibel, *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Weinheim/München 2003, S. 199ff.

52 Vgl. Petrus Han, *Soziologie der Migration*, Stuttgart 2010, S. 302f.

re für die jungen Menschen sowohl die Ethnisierungsprozesse als auch die Wiederentdeckung des Islams von hoher Relevanz. Zu verzeichnen sind in diesem Zusammenhang einerseits Phänomene wie Re-Ethnisierungsprozesse bei kurdischen Jugendlichen (obwohl die Muttersprache von vielen nicht gesprochen wird), ein neues ethnisches Selbstbewusstsein bei muslimischen Bosniern (die wesentlich durch den Bosnienkrieg geprägt sind) oder bei den Kosovo-Albanern (infolge der nationalen Unabhängigkeit), ein türkisches Bewusstsein infolge der Kurdenfrage (der auch in Deutschland eine große Bedeutung zukommt), der Arabische Frühling und dessen Einflüsse auf arabischsprachige Migranten etc. Angesichts dieser Ausprägungen wird in der Migrationsforschung auch von der Resistenz ethnischer Merkmale gesprochen. Andererseits sind eine Betonung der islamischen Identität und eine universelle Auslegung der Religionsmitgliedschaft zu registrieren. Aufgrund der gemeinsamen Erfahrungen in der Migration und der genannten Debatten wird in der Diaspora zudem eine gemeinsame Geschichte konstruiert, die dann ganz nach der Definition von Max Weber einen Abstammungsglauben (Sprache, Religion, Kultur) reaktivieren und zu unterschiedlichen Akzentuierungen führen kann: eine eher ethnische oder eher religiöse Akzentuierung, eine Identifikation eher mit dem Herkunftsland der (Groß-)Eltern oder eine symbolische mit der *Umma*.

Die aktuellen Debatten um den Islam und die Muslime sind jedoch nicht auf die genannten Fragen oder auf populistische Themen zu reduzieren, sondern umfassen mittlerweile diverse weitere Felder, die von der rechtlichen Anerkennung bis hin zur Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen reichen. Sind auf der einen Seite permanent Skandalisierungsversuche zu verzeichnen, sind auf einer anderen in den letzten Jahren staatlicherseits pragmatische Schritte zur Gleichberechtigung und Eingliederung der Muslime eingeleitet worden. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Islam begann bereits mit der Migrationsforschung in den 1970er Jahren, wobei man die Kategorie „muslimische Ausländer“ im Blick hatte. Der religiöse Faktor wurde dann stärker ab den 1990er Jahren relevant, wobei gegenwärtige globale Migrationstrends belegen, dass dieser in den inter- und transnationalen Beziehungen insgesamt eine immer größere Rolle spielt bzw. spielen wird.⁵³ In anderen Disziplinen wie der Religions-, Erziehungs- oder der Rechtswissenschaften zeichnet sich gleichermaßen ab, dass Muslime in Deutschland immer stärker zum Gegenstand von Forschungen werden. Es ergeben sich zahlreiche Fragen, die nur durch eine interdisziplinäre, multiperspektivische Herangehensweise adäquat bearbeitet und beantwortet werden können. Einen Beitrag dazu möchte der

53 Vgl. Thomas Debiel u.a. (Hg.), *Globale Trends 2010. Frieden, Entwicklung, Umwelt*, Frankfurt a. M. 2010.

vorliegende Sammelband⁵⁴ leisten, dem der Maßstab zugrunde liegt, das Thema aus unterschiedlichen Blickwinkeln und Disziplinen – aus der Außen- wie auch der Binnenperspektive – zu beleuchten. Denn nur mittels einer Disziplin übergreifenden Perspektive lassen sich komplexe Fragen bewältigen und beantworten. In sechs Schwerpunkte gegliedert werden daher historische Entwicklungen, rechtliche und pädagogische Fragen, politische Herausforderungen sowie migrations- und religionssoziologische Aspekte rund um das Thema „Muslime in Deutschland“ dargelegt und diskutiert.

Im **ersten Teil** des Bandes wird angesichts des 50-jährigen Jubiläums der Anwerbeverträge Deutschlands mit der Türkei die Arbeitsmigration skizziert. Die historische Analyse zeigt vor allem die Entwicklung Deutschlands zu einem Einwanderungsland und geht darüber hinaus auf aktuelle integrationspolitische Herausforderungen ein. Dabei wird auf zahlreiche Studien rekuriert, die mit dem Mythos des nicht-integrierten Migranten bzw. Muslims aufräumen und zugleich auf die stark ausgeprägte Fremden- und Islamfeindlichkeit hinweisen. Auch die einflussreiche, meinungsprägende Rolle der Medien (Berichterstattung) wird dabei hervorgehoben, insbesondere, da nur wenige Angehörige der Majorität Primärerfahrungen mit Muslimen im Alltag machen. Durch die medial vermittelte Sekundärerfahrung wird entsprechend ein Islambild in den Köpfen konstruiert, das mit der Realität wenig zu tun hat. Dieses als „Framing“-Effekt bezeichnete Phänomen entsteht bis heute dadurch, dass der Islam in den Massenmedien selektiv (und fast ausschließlich) nur in Verbindung mit Konflikten, Rückständigkeit und Gewalt dargestellt wird. Dadurch entsteht bei den Rezipienten mit der Zeit unbewusst ein Denkraster, das das Individuum den Islam reduktionistisch und verzerrt wahrnehmen lässt. In der Konsequenz werden Muslime trotz ihrer nunmehr 50-jährigen Präsenz in Deutschland nach wie vor als Außenseiter gebrandmarkt.

Der **zweite Teil** des Bandes thematisiert (interreligiöse) Transformationsprozesse und konkrete Herausforderungen und Integrationsfragen der muslimischen Community in Deutschland. Kritisch werden u.a. der Religions- und Diasporabegriff beleuchtet, das wissenschaftliche Paradigma von statisch-kategorischen Kultur- und Religionsverständnissen hinterfragt sowie verschiedene Aspekte und Aufgaben für den interreligiösen Dialog herausgearbeitet. Des Weiteren wird in diesem Abschnitt dem Verhältnis des Islam zum säkularen Rechtsstaat bzw. zum demokratischen System nachgegangen. Dies erfolgt aus der muslimischen Binnenperspektive, auf der Grundlage einer historischen Auseinandersetzung mit der islamischen Ideengeschichte sowie einer genauen Quellenanalyse.

54 Die Aufsätze basieren überwiegend auf Vorträgen der Autoren im Rahmen der Ringvorlesungen im SS 2010, WS 2010/11 sowie SS 2011 an der Universität Osnabrück im Studiengang Islamische Religionspädagogik.

Teil drei beginnt mit einer aktuellen repräsentativen Untersuchung zum Thema interreligiöse Bildung im Vorschulbereich. Während über die Notwendigkeit der religionspädagogischen Begleitung von muslimischen Kindern und Jugendlichen an Schulen in den letzten Jahren viel debattiert wurde, wird dem Elementarbereich kaum Beachtung geschenkt. Konfessionelle Kindertagesstätten haben in Deutschland eine lange Tradition und entsprechend werden evangelische und katholische Kinder nach christlich geprägten Leitbildern erzogen. In den staatlichen Einrichtungen spielt die Religion zwar eine untergeordnete Rolle, doch wird die Lebensrealität der christlichen Kinder zumindest durch Feste wie Ostern oder Weihnachten berücksichtigt. Die Lebenswirklichkeit der muslimischen Kinder hingegen findet infolge der mangelnden interkulturellen/-religiösen Ausrichtung und Kompetenzen im Elementarbereich kaum Berücksichtigung. Es werden somit bei den muslimischen Kindern „mentale Hürden“ aufgebaut, die auch in der Primar- und Sekundarstufe erhalten bleiben, weil die Erkundung des Islam in Form eines Religionsunterrichts bzw. einer Religionskunde nur in ausgewählten Schulen als (Pilot-)Projekte angeboten wird. Vor diesem Hintergrund sind die Beiträge zu den Voraussetzungen einer flächendeckenden Einführung eines ordentlichen Schulfaches „Islamischer Religionsunterricht“ sowie zu den Erfahrungen und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen (bzw. Niedersachsen) besonders relevant.

Der **vierte Schwerpunkt** richtet den Fokus auf Identitätspolitik sowie Identitätsbildungsprozesse in Deutschland. Zum einen geht es in diesem Kapitel u.a. um die Analyse von Abgrenzungsprozessen seitens der Mehrheitsgesellschaft gegenüber Muslimen durch die Konstruktion einer „Wir-Identität“ infolge der „Re-Christianisierung“ der Majorität, die sich auch in dieser Abgrenzungsemantik widerspiegelt. Zum anderen wird in diesem Teil auf die Konstruktion von Zugehörigkeiten durch muslimische Jugendliche in Deutschland und Frankreich eingegangen. Thematisch eng mit Fragen der Identität ist auch der Inhalt des Beitrags, der sich kritisch und systematisch mit dem populistischen Begriff „Parallelgesellschaften“ auseinandersetzt, verbunden. Diese gewählte, empirisch nicht belegbare Terminologie zählt zu einem der in den Integrations- und Islamdebatten geradezu inflationär genutzten, aber vielfach konfusem Begriffen; der Terminus der „Parallelgesellschaft“ suggeriert eine parallele, institutionelle Vollständigkeit gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, von der eine Gefahr ausgeht.

Der **fünfte thematische Schwerpunkt** setzt sich mit einem Thema auseinander, das die Islamdebatte immer mitbegleitet und zum Teil überschattet: mit den Diskussionen um Fundamentalismus und Islamismus. Wirkungsgeschichtlich betrachtet ist der Fundamentalismus ein Produkt der Moderne, das bei allen drei abrahamitischen Weltreligionen als eine Randerscheinung entstanden ist. Alle fundamentalistischen Gruppen haben gemeinsam, dass sie sich von der „säkularen Übermacht“ bedroht fühlen und sich mit den Modernisierungs-

prozessen nicht arrangieren wollen. Ihr Weltbild ist sehr polarisierend, heilige Texte werden wortwörtlich – ohne metaphorische Auslegungsmöglichkeiten – verstanden und Fundamentalisten beanspruchen das Interpretationsmonopol in der Regel für sich allein; so etwa christlich-fundamentalistische Gruppen wie die Evangelikalen in den USA, die bis heute die Errungenschaften der Moderne sowie wissenschaftliche Erkenntnisse wie die Evolutionstheorie (die ihrer Ansicht nach der Schöpfungsgeschichte der Bibel widersprechen) nicht akzeptieren. Für die islamische Welt war das Arrangement mit den Modernisierungsprozessen zusätzlich dadurch erschwert, da sie das Importprodukt der Europäer darstellten, die zugleich als Kolonialherren in der islamischen Welt auftraten. Die Dominanz des Westens im militärischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, kulturellen und technologischen Bereich hat ein kollektives Gefühl der Unterordnung entstehen lassen. In deren Folge sind diverse fundamentalistische Bewegungen mit zum Teil radikal-politischen Leitkonzepten und Auffassungen entstanden. Zwar fehlte diesen Bewegungen immer eine breite soziale Basis, doch in Zeiten von wirtschaftlichen, politischen und sozialen Umbrüchen erhielten sie – zumindest im öffentlichen Diskurs – große Aufmerksamkeit. In diversen islamisch geprägten Ländern wie Ägypten, Algerien oder Afghanistan sind diese Strömungen bis heute präsent, allerdings vor dem Hintergrund unterschiedlicher Entstehungsbedingungen. Ebenso sind diese Gruppierungen in Deutschland vertreten, wo sie jedoch quantitativ immer ein Randphänomen darstellten. Dennoch spielt die Frage des Fundamentalismus und des politischen Islam eine starke Rolle und führt oft zu einer verzerrten Darstellung der islamischen Community im Allgemeinen. Daher sind empirische Untersuchungen zu diesem Phänomen wichtig und gerade solche werden in diesem Kapitel kritisch ausgewertet und bewertet, denn in der Regel bleibt es nur bei Generalverdächt(ig)ungen, die wiederum Stigmatisierungs- und Ausgrenzungsprozesse in Gang setzen. Ein weiterer Aspekt dieses Abschnitts umfasst die Abhandlung über die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG), die nach wie vor in den Verfassungsschutzberichten des Bundes und der Länder erwähnt wird. In Deutschland haben sowohl die Entwicklungen in der Türkei als auch die spezifischen Bedingungen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten unterschiedliche Einflüsse auf die Neuverortung sowie auf Selbstfindungsprozesse der IGMG ausgeübt. Diesem Phänomen geht die Abhandlung nach, in Sonderheit auch der Rolle der Intellektuellen in der Bewegung, die in diesem Transformationsprozess als Motor fungieren.

Schließlich wird in einem **letzten, dem sechsten, Teil** über den Stand und weitere Entwicklungen der Beziehungen und des Dialogs zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen reflektiert sowie über die politische Partizipation und Selbstverortung der Muslime diskutiert. In diesem Zusammenhang wird auch die Rolle und Funktion muslimischer Eliten erörtert. Diesen Multiplikatoren aus Wissenschaft, Politik und anderen Bereichen des öffentlichen Lebens kommt bei

der Artikulation muslimischer Interessen eine wichtige Funktion zu. Es sind die Kinder und Enkelkinder der Gastarbeiter, die ab den 1960er Jahren gekommen sind und gesellschaftlich integriert eine Brückenfunktion einnehmen (werden). Wie der Beitrag zu dieser Thematik aufzeigt, müssen allerdings noch gesellschaftliche Partizipationsmöglichkeiten für diese Meinungsbildner geschaffen werden.

Literatur

- Bade, Klaus J., *Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2002.
- Bassiri, Khambiz Ghanea, *Islam in America*, New York 2010.
- Ben-Chorin, Schalom, *Theologie Judaica II*, Tübingen 1992.
- Bielefeldt, Heiner, „Entgleisende Islamkritik. Differenzierung als Fairnessgebot“, in: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hg.), *Islam und Politik*, Wiesbaden 2011, S. 135-144.
- Bretting, Agnes, „Mit Bibel, Pflug und Büchse: deutsche Pioniere im kolonialen Amerika“, in: Bade, Klaus J. (Hg.), *Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart*, München 1992, S. 135-147.
- Bukow, Wolf-Dietrich, „Islam – ein bildungspolitisches Thema“, in: ders./Yildiz, Erol (Hg.), *Islam und Bildung*, Opladen 2003, S. 57-82.
- Burke, Salima Christie, „Immigration Act of 1965“, in: Curtis IV., Edward E. (ed.), *Encyclopedia of Muslim-American History*, New York 2010, S. 259-261.
- Casanova, José, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.
- Cesari, Jocelyne, „Islamophobia in the West: A Comparison between Europe and the United States“, in: Esposito, John L./Kalin, Ibrahim, *Islamophobia. The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, New York 2011, S. 21-47.
- Cohen, Robin, *Global Diasporas. An Introduction*, London/New York 2008.
- Debiel, Tobias/Messner, Dirk/Nuscheler, Franz/Roth, Michèle/Ulbert, Cornelia, *Globale Trends 2010. Frieden – Entwicklung – Umwelt*, Frankfurt a. M. 2010.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hg.), *Bericht über die menschliche Entwicklung 2009. Barrieren überwinden und menschliche Entwicklung: Migration*, Berlin 2009.
- Elwert, Georg, „Deutsche Nation“, in: Schäfers, Bernhard/Zapf, Wolfgang (Hg.), *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, Opladen 1998, S. 123-134.
- Fässler, Peter E., *Globalisierung*, Köln/Weimar/Wien 2007.
- Feisal, Abdul Rauf, *What's Right with Islam Is What's Right with America. A New Vision for Muslims and the West*, New York 2005.
- Frey, Oliver, „Städtische Milieus“, in: Eckardt, Frank (Hg.), *Handbuch Stadtsoziologie*, Wiesbaden 2012, S. 503-526.
- Geißler, Rainer, *Die Sozialstruktur Deutschlands. Die gesellschaftliche Entwicklung vor und nach der Vereinigung*, Wiesbaden 2002.
- Han, Petrus, *Soziologie der Migration*, Stuttgart 2010.
- Ders., *Theorien zur internationalen Migration. Ausgewählte interdisziplinäre Migrationstheorien und deren zentrale Aussagen*, Stuttgart 2006.

- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja, *Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Forschungsbericht, Nürnberg 2009.
- Helbin, Marc, *Islamophobia in Western Europe and North America. Measuring and Explaining Individual Attitudes*, London 2012.
- Herlyn, Ulfert, „Milieus“, in: Häußermann, Harmut (Hg.), *Großstadt. Soziologische Stichworte*, Opladen 2000, S. 152-161.
- Hertzberg, Arthur, *Shalom Amerika! Die Geschichte der Juden in der Neuen Welt*, Frankfurt a. M. 1996.
- Hoffmann, Christhard, „Die Verbürgerlichung der jüdischen Vergangenheit. Formen, Inhalte, Kritik“, in: Wyrwa, Ulrich (Hg.), *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Frankfurt/New York 2003, S. 149-171.
- Jürgens, Henning P./Weller, Thomas (Hg.), *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religionsbezogener Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen 2012.
- Kopnina, Helen, *East to West Migration: Russian Migrants in Western Europe*, Hants 2005.
- Krings, Matthias, „Diaspora: historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften“, in: *Paideuma*, Bd. 49, Frankfurt a. M. 2003, S. 137-156.
- Längin, Bernd G., „GERMANTOWN – auf deutschen Spuren in Nordamerika“, in: Nasarski Peter E./Längin, Bernd G., *Wege und Wandlungen. Die Deutschen in der Welt heute*, Schriftenreihe zu Fragen der Deutschen im Ausland, Bd. 3, Berlin/Bonn 1983.
- Lietzmann, Hans, *Geschichte der alten Kirche*, Berlin 1999.
- Löwy, Michael, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin 1997.
- Marx, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei*, Hamburg 2011.
- McCloud, Amina Beverly, „Islam in America: The Mosaic“, in: Haddad, Yvonne Yazbeck/Smith, Jane I./Esposito, John L. (eds.), *Religion and Immigration. Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*, Walnut Creek, CA 2003, S. 159-174.
- Meyer, Ruth, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005.
- Min, Pyong Gap, „The Structure and Social Functions of Korean Immigrant Churches in the United States“, in: *International Migration Review*, Vol. 26, No. 4, New York 1992, S. 1370-1394.
- Mohr, Irka Christin, *Islamischer Religionsunterricht in Europa. Lehrtexte als Instrumente zur muslimischen Selbstverortung im Vergleich*, Bielefeld 2006.
- Müller, Thorsten/Müller-Jacquier, Bern (Hg.), *Deutsche in der Fremde. Assimilation – Abgrenzung – Integration*, St. Ingbert 2007.
- Nuscheler, Franz, „Globalisierung und ihre Folgen: Gerät die Welt in Bewegung?“, in: Butterwegge, Christoph/Hentges, Gudrun (Hg.), *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung: Migrations-, Integrations- und Minderheitenpolitik*, Wiesbaden 2009, S. 23-36.
- Pew Research Center, *Muslim Americans. Middle Class and Mostly Mainstream*, May 22, 2007, URL: <http://pewresearch.org/assets/pdf/muslim-americans.pdf> (letzter Abruf: 26.04.2012).
- Ramadan, Tariq, *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*, Köln 2001.
- Sassen, Saskia, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt a. M. 2000.

- Schäfers, Bernhard, *Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland 1945/49-1990*, Opladen 1998.
- Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden 2010.
- Schubert, Klaus/Meyer, Hendrik, *Politik und Islam in Deutschland. Aktuelle Fragen und Stand der Forschung*, in: dies. (Hg.), *Politik und Islam*, Bielefeld 2011, S. 11-28
- Schuleri-Hartje, Ulla-Kristina/von Kodolitsch, Paul, *Ethnische Vereine. Teil 5 der Reihe Ausländische Arbeitnehmer und ihre Familien*, Berlin 1989.
- Sontheimer, Kurt/Bleek, Wilhelm, *Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland*, München 1999.
- Treibel, Annette, *Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht*, Weinheim/München 2003.
- Uslu, Emrullah, *The Transformation of Kurdish Political Identity in Turkey: Impact of Modernization, Democratization and Globalization*, Cambridge 2011.
- Zenger, Erich, „Erklärung bibelwissenschaftlicher Begriffe“, in: ders. u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, S. 732-736.

I. Zur Historie: Islam als Produkt der 50-jährigen Arbeitsmigration

Ramadanfeier im Kölner Dom – 50 Jahre Anwerbeabkommen mit der Türkei

Karl-Heinz Meier-Braun

1. Eine historische Randnotiz

Die Verbindungen zwischen Deutschland und der Türkei reichen weit zurück. Als die osmanische Regierung 1888 einem Konsortium unter der Leitung der Deutschen Bank die Konzession für den Bau und Betrieb der Bagdad-Bahn erteilte, führte der Direktor der Vereinsbank in Hechingen, Alfred Kaulau, die Verhandlungen. So arbeitete(n) Deutschland und die Türkei bereits seit Langem, z.B. beim Bau der anatolischen Bahn zusammen. Bis zum heutigen Tage wird die Waffenbrüderschaft zwischen Türken und Deutschen im Ersten Weltkrieg beschworen oder an Generalfeldmarschall Moltke erinnert, der die türkische Armee zu reformieren versuchte.

Was die ökonomischen Beziehungen angeht, so war es kein anderer als der Firmengründer Robert Bosch selbst, der bereits im Jahre 1910 die erste Vertretung in der Türkei eröffnete. In Württemberg nahm man im Jahre 1916 junge Türken zur Ausbildung auf. Diese Vereinbarung wurde anlässlich von Gesprächen einer osmanischen Studienkommission mit den württembergischen Handwerkskammern getroffen. Allein in Ulm arbeiteten damals 40 türkische Lehrlinge. Viele deutsche Professoren, die im Dritten Reich Zuflucht in der Türkei fanden und die modernen türkischen Universitäten aufbauten, stammen aus Baden und Württemberg wie der Mathematiker Willi Prager aus Karlsruhe. Der Stuttgarter Architekt Paul Bonatz hat nicht nur den Stuttgarter Hauptbahnhof, sondern auch die Oper in Ankara gebaut. Seine türkischen Schüler, eine ganze Architekten-Generation, haben ihn regelrecht vergöttert.

2. Aus der türkischen Einwanderungsgeschichte

Heutzutage leben 2,5 Millionen Personen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutschland. Eine solche Entwicklung hätte sich wohl kaum jemand träumen lassen, als vor 50 Jahren das Anwerbeabkommen mit der Türkei unterzeichnet wurde, die „Vereinbarung zwischen der Regierung der Bundesrepublik Deutschland und der Regierung der Republik Türkei zur Regelung der Vermittlung türkischer Arbeitnehmer nach der Bundesrepublik Deutschland am 30. Oktober 1961“. Die Vereinbarung kam durch einen Notenwechsel zustande und trat rückwirkend zum 1. September 1961 in Kraft.

Aus der Verbalnote geht hervor, dass die Beschäftigung längstens für zwei Jahre vorgesehen war und dass sich die türkische Regierung verpflichtete, türkische Arbeitnehmer jederzeit formlos „zurückzunehmen“.

Im Jahre 1961 war die Türkei ein Agrarland, 80% der Bevölkerung arbeiteten in der Landwirtschaft. Eine wenig entwickelte Industrie, eine hohe Arbeitslosigkeit, ein starkes Bevölkerungswachstum kennzeichneten die Lage des Landes, das sich in einer politischen und wirtschaftlichen Krise befand. Nichts lag näher als der Gedanke, Arbeitskräfte zu exportieren.

Ganz anders die Situation in Deutschland: Arbeitskräfte wurden dringend gesucht. Der Arbeitsmarkt in Italien, mit dem unter anderem ein Anwerbeabkommen abgeschlossen wurde, war leer gefegt. Fachleute wie Eduard Keintzel vom Unternehmensverband Ruhrbergbau machten sich auf in die Türkei, um Anwerbemöglichkeiten von türkischen Arbeitskräften zu erkunden. In seinem Bericht schreibt er:

„Der Türke gilt als äußerst genügsam und entwickelt von sich aus keine Initiative. Angeblich beeinflusst das eigenartige Klima seine Arbeitslust; nachteilig, wenn der Südwind herrscht, und beschwingend, wenn der Nordwind weht. Die Empfindung von Neid ist dem Türken – wie behauptet wird – unbekannt. Er ist es nicht anders gewohnt, als dass er von strenger, harter Hand geführt wird [...]“.¹

Die Eile, mit der das Anwerbeabkommen zustande kam, ist auch darauf zurückzuführen, dass auch immer mehr Arbeitgeber auf eigene Faust Türken als Arbeitskräfte nach Deutschland holten. So reiste beispielsweise der türkische Ingenieur Tarik Kadam, der bei der Stuttgarter Baufirma Karl Kübler beschäftigt war, nach Istanbul und holte 105 türkische Arbeitskräfte – u.a. Maurer und Tischler, die mit dem Bus nach Stuttgart gebracht wurden. Diese Arbeitskräfte bauten dann in Schramberg im Schwarzwald die Firma Junghans mit auf.

3. Deutschland – ein Einwanderungsland?

Deutschland ist nicht blindlings in einen Einwanderungsprozess hineingeschlittert. Einwanderungs- und Integrationsprobleme wurden eigentlich in den Bonner Ministerien bereits in 1960er Jahren erkannt, wie es die Archive jetzt belegen. Aber auch Zeitungsschlagzeilen wie diese vom 11. Juli 1964: „Die Gastarbeiter werden bei uns sesshaft. Jeder fünfte länger als drei Jahre in Deutschland.“² Die katholische Kirche sprach sich bereits 1964 dafür aus, die „ausländischen Arbeitnehmer nicht als Gastarbeiter, sondern als Einwanderer anzusehen.“³ Der damalige Bundesinnenminister Genscher bekannte sich schon 1973 für ein kla-

1 Karin Hunn, „Nächstes Jahr kehren wir zurück“ – Die Geschichte der türkischen „Gastarbeiter“ in der Bundesrepublik, Göttingen 2005, S. 102f.

2 *Deutsches Volksblatt*, 11.07.1964.

3 *Frankfurter Rundschau*, 13.04.1964.

res Bekenntnis, dass „wir [...] in Wahrheit ein Einwanderungsland“ seien und als solches „auch eine Einwanderungspolitik zu betreiben“⁴ hätten.

Die Bundesrepublik nahm lange Zeit mehr Zuwanderer auf, als die klassischen Einwanderungsländer USA und Kanada zusammen. Nach offizieller Lesart der Politik blieb Deutschland aber fast ein halbes Jahrhundert lang noch kein Einwanderungsland, obwohl Artikel 73 des Grundgesetzes klar von „Einwanderung“ als Aufgabe des Bundes spricht.

Allein von 1955 bis zum Anwerbestopp im Jahre 1973 kamen 14 Millionen Migranten nach Deutschland. Elf Millionen zogen in diesem Zeitraum wieder weg. Eigentlich wurde Deutschland in dieser frühen Phase schon zum Einwanderungsland. Die Anwerbeabkommen – nicht nur mit der Türkei – stellten einen entscheidenden Einschnitt in die deutsche Nachkriegsgeschichte dar, mit langfristigen Veränderungen, die bis zum heutigen Tage andauern.

In den 1960er Jahren erreichten Deutschland zahllose Anfragen aus allen Herren Ländern, z.B. aus Thailand, Bolivien und aus dem Sudan. So wurde beispielsweise darüber gesprochen, chinesische Flüchtlinge aus Hongkong für „häusliche Dienstleistungen“⁵ aufzunehmen – als Beitrag der Bundesregierung zum Weltflüchtlingsjahr. Aus Taiwan sollten Absolventen von Berufs- und Fachschulen nach Deutschland geholt werden, um Kenntnisse an „modernen Maschinen zu erwerben.“⁶ 250 hoch qualifizierte Ingenieure wollte man aus Indien holen. Die Reisekosten sollten je zur Hälfte von deutscher und von indischer Seite geteilt werden. „Iranische Jugendliche für eine Verwendung in der westdeutschen Industrie“⁷ – so lautete ein weiterer Vorschlag. Sogar aus Kanada sollten kanadische Arbeitslose in westdeutschen Industriebetrieben beschäftigt werden. „Thailändische Arbeiter mit technischen Kenntnissen zur Aufhebung des Arbeitskräftemangels in der Bundesrepublik und zur Förderung der beruflichen Weiterbildung“⁸ – auch das stand auf dem Vermerk „Anerbieten bzw. Anregungen zur Hereinnahme von Arbeitskräften aus außereuropäischen Ländern“⁹ vom 16. Mai 1962. Ungelernte venezolanische Arbeitslose sollten im Austausch mit deutschen Facharbeitern kommen. Aus der damaligen westindischen Föderation wollte man weibliche Arbeitskräfte aus Jamaika im Haushalt und im Gaststättengewerbe beschäftigen.

Die Bundesrepublik lehnte die vielen Anfragen aus weit entfernten Ländern jedoch ab. Allerdings wurden Anwerbeabkommen mit Marokko und Tunesien im Jahre 1965 abgeschlossen. Die anderen Anwerbeabkommen kamen 1960 mit

4 BMI, Anlage zum Protokoll der 3. Sitzung des Innenausschusses am 21.02.1973, BArch, B 106/69845.

5 Bundesarchiv, B 149/ 6225.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

Spanien und Griechenland, 1964 mit Portugal und 1968 mit Jugoslawien zustande.

Nicht nur Stereotype und Vorurteile prägten damals das Bild von den Türken und ihrem Land, wie Untersuchungen beispielsweise von Karin Hunn über die Geschichte türkischer Gastarbeiter zeigen.¹⁰ Die Türken kamen mit fast schon einem idealisierten Bild von deutschem Fleiß und deutscher Gründlichkeit an Rhein und Ruhr. In Deutschland herrschte eine teilweise aufgeschlossene und tolerante Haltung gegenüber den türkischen Muslimen, als das Anwerbeabkommen abgeschlossen wurde. Das lässt sich an der Zeitungsberichterstattung ablesen, aber auch an einer Ramadan-Feier im Kölner Dom am 3. Februar 1965, „ein Tag, der Religionsgeschichte gemacht hat“, wie eine Tageszeitung damals schrieb.¹¹

„In den nördlichen Seitenschiffen des Doms feierten mehrere hundert Mohammedaner“, wie es im Zeitungsbericht hieß, das Ende des Fastenmonats. „Muselmanen beten im Kölner Dom“, so die Überschrift in der *ZEIT*.¹² Wenn man der Sache jedoch genauer nachgeht, dann sieht man, dass zur selben Zeit Kölner Lokale den fast 2.000 Türken in der Domstadt den Zutritt verweigerten. Auf Schildern an Kneipentüren war zu lesen: „Wegen Schwierigkeiten mit ausländischen Gästen für Türken Lokalverbot“. Die *ZEIT* beendete ihren Bericht wie folgt: „Das ist die Wirklichkeit 1965, Theorie und Praxis der Nächstenliebe, das ist die Spanne zwischen Konzil und Köln: Die Kirche reißt jahrhundertalte Mauern nieder, die Bürger selber richten sie wieder auf.“¹³

Trotzdem waren schon frühzeitig weitere Anzeichen von Toleranz und Respekt gegenüber den türkischen Gastarbeitern zu verzeichnen. So richtete beispielsweise Daimler-Benz bereits 1968 einen Gebetsraum für die 1.700 muslimischen Mitarbeiter ein, die in Stuttgart-Untertürkheim beschäftigt waren. Alles in allem muss jedoch rückblickend festgestellt werden, dass wir mit Türken und anderen Migranten jahrzehntelang – wenn auch ohne große Konflikte – nebeneinander hergelebt haben: die früheren Gastarbeiter in einer Rückkehrillusion, Deutschland mit der Lebenslüge „wir sind kein Einwanderungsland“. So viel lässt sich rückblickend sagen: Es hat immer schon beides gegeben: Verständnis und Ablehnung – auf beiden Seiten.

Es ist auf jeden Fall eine Legende zu sagen, dass die Probleme, die aus der Ausländerbeschäftigung entstanden sind, erst jetzt in die Öffentlichkeit gebracht worden wären. Bereits in den frühen „Gastarbeiterjahren“ wiesen Kirchen, Gewerkschaften und Wohlfahrtsverbände auf das „Ausländerthema“ hin und unter-

10 Vgl. Hunn, *Arbeitsplatz Deutschland, Heimat Türkei? Die Anwerbung von Arbeitskräften aus der Türkei im Kontext der bundesweiten Ausländerbeschäftigungspolitik*, Gütersloh 2011.

11 *Kölnische Rundschau*, 04.02.1965.

12 *DIE ZEIT*, Nr. 07, 12.02.1965, S. 22.

13 Ebd.

stützten die Arbeitsmigranten durch Beratungsmaßnahmen oder „Eingliederungshilfen“. Eine staatliche Integrationspolitik gab es jedoch bis vor Kurzem nicht. Die Bundesregierung schuf zwar 1978 das Amt eines Ausländerbeauftragten. Von 1979 bis 1980 standen sogar Integrationskonzepte im Mittelpunkt der Ausländerpolitik. 1979 legte der erste Ausländerbeauftragte der Bundesregierung und frühere Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Heinz Kühn (SPD), ein Memorandum vor, das heute noch aktuell ist. Kühn kritisierte die bisherige Ausländerpolitik, die zu sehr von arbeitsmarktpolitischen Gesichtspunkten geprägt worden sei. Er forderte die Anerkennung der „faktischen Einwanderung“, Integrationsmaßnahmen und beispielsweise ein Kommunalwahlrecht für Ausländer. Kühn wies damals schon auf den Geburtenrückgang und die Auswirkungen auf den Arbeitsmarkt hin. Es gebe keine „Gastarbeiter“ mehr, sondern Einwanderer. 1980 blieb die damalige SPD/FDP-Bundesregierung mit ihren ausländerpolitischen Beschlüssen allerdings weit hinter den Forderungen ihres Ausländerbeauftragten zurück und lehnte seine Vorschläge für ein Ausländerwahlrecht oder Einbürgerungserleichterungen für ausländische Jugendliche ab.

4. Türken hoch im Kurs

Bereits seit dem Juli 1961 existierte in Istanbul eine deutsche Verbindungsstelle, die sich mit der Vermittlung geeigneter türkischer Arbeitskräfte nach Deutschland befasste. Das Anwerbeabkommen mit der Türkei kam vor allem auch deshalb zustande, weil die Deutsche Bundesbahn einen sehr hohen Arbeitskräftebedarf für ihren Reinigungsdienst angemeldet hatte. Aber auch andere Arbeitgeber warteten dringend auf weitere ausländische Arbeitskräfte, nachdem bereits Anwerbeabkommen mit Italien, Spanien und Griechenland abgeschlossen worden waren. Die Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung in Nürnberg machte deshalb in ihrem Runderlass zum Anwerbeabkommen mit der Türkei 1961 deutlich, dass die Verbindungsstelle in Istanbul noch sehr schwach besetzt sei, und bat „bei der Entgegennahme von Aufträgen die Arbeitgeber darauf hinzuweisen, dass mit einer schnellen Abwicklung der Aufträge nicht gerechnet werden kann, damit von vornherein keine falschen Hoffnungen erweckt werden.“¹⁴

Die Vereinbarung mit der Türkei, wonach die Aufenthaltserlaubnis für türkische Arbeitskräfte nicht über zwei Jahre hinaus erteilt werden sollte, geriet schon bald ins Wanken. Die Arbeitgeber machten deutlich, dass sie an eingearbeiteten Arbeitskräften interessiert waren und sprachen sich dagegen aus, die türkischen Gastarbeiter nach ein paar Jahren wieder nach Hause zu schicken. So wurde schon bald – durch ein zweites Abkommen mit der Türkei vom 30. Sep-

14 Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung, Schreiben an die Dienststellen der Bundesanstalt vom 25.11.1961, Iab 5752.

tember 1964 – teilweise vom Rotationsprinzip abgerückt und die Beschränkung des Aufenthalts auf zwei Jahre gestrichen sowie der Nachzug von Familienangehörigen ermöglicht. Ein Abkommen über soziale Sicherheit wurde bereits am 30. April 1964 zwischen der Bundesrepublik und der Türkei beschlossen. Das Abkommen stellte die türkischen Arbeitnehmer in wesentlichen Punkten mit den Deutschen gleich und schrieb den Rechtsanspruch auf Kindergeld fest.

In der Vereinbarung aus dem Jahre 1961 hatte sich die Türkei verpflichtet, in der Verbindungsstelle im Istanbuler Stadtteil Tophane neben den üblichen Büromöbeln auch die für eine ärztliche Untersuchung der Bewerber geeigneten Räumlichkeiten kostenlos zur Verfügung zu stellen. Die Türken mussten sich in einem lokalen Arbeitsamt melden, wo sie voruntersucht wurden.

Bei der Anwerbekommission in der „Lüleçiler Cad. 24“ arbeitete damals die Türkin Sim San als Dolmetscherin. „Die Auswahl für Deutschland“, erzählt sie, „erfolgte 10:1, d.h. wenn deutsche Arbeitgeber 10 Arbeitskräfte brauchten, suchte man 100 Bewerber, die zur Anwerbekommission in Istanbul bestellt wurden.“¹⁵ Zurückblickend sagt Sim San: „Es war für mich sehr traurig, denn die wussten alle, dass ich Türkin bin. Ein junges Mädchen, das Fragen gestellt hat. Die Männer standen vor mir mit feuchten Augen und haben mich gebeten, die Fragen noch mal zu stellen, weil sie das nicht verstanden haben.“¹⁶

1962 zog der für die Anwerbung von ausländischen Arbeitnehmern zuständige Referent der Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung, Helmuth Weicken, eine erste, fast schon euphorisch klingende Bilanz der Beschäftigung türkischer Arbeitskräfte in Deutschland:

„Die türkischen Arbeitnehmer haben sich bei ihrer Arbeit in der Bundesrepublik durchaus bewährt. Die deutschen Arbeitgeber werden daher auch in Zukunft daran interessiert sein, Arbeitskräfte aus der Türkei vermittelt zu erhalten. Diese Entwicklung dürfte im allgemeinen deutsch-türkischen Interesse liegen, denn es darf erwartet werden, dass die Beschäftigung der türkischen Arbeitskräfte in der Bundesrepublik zu einer Vertiefung und Festigung der traditionellen deutsch-türkischen Beziehungen beiträgt. Für die Bundesrepublik bedeutet die Beschäftigung der türkischen Arbeitskräfte eine wertvolle Mithilfe zur Aufrechterhaltung des deutschen Produktionsniveaus.“¹⁷

Die Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte lief weiter auf Hochtouren. 1968 machte eine Tageszeitung mit der Schlagzeile auf: „Türken am meisten gefragt“¹⁸. Der Chronist hält fest:

„Besonders begehrt sind von der deutschen Industrie wieder die Gastarbeiter. Türken werden nach Angaben der Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung am meisten an-

15 Karl-Heinz Meier-Braun, *Deutsche und Türken – das Ende einer alten Freundschaft?*, Sendung Süddeutscher Rundfunk, 05.10.1986, Manuskript.

16 Ebd.

17 Meier-Braun, „40 Jahre ‚Gastarbeiter‘ und Ausländerpolitik in Deutschland“, S. 3.

18 Meier-Braun, *Deutschland, Einwanderungsland*, Frankfurt a. M. 2002, S. 36f.

gefordert. Deshalb sind sie auch am schwersten zu haben. Zehn Wochen müssen die Firmen allein auf Hilfsarbeiter warten. Türkinnen sind dagegen schon eher zu bekommen, vor allem Analphabetinnen. Insgesamt stehen die Gastarbeiter in diesem Spätsommer hoch im Kurs. Weitgehend ‚ausverkauft‘ sind auch die Italiener, bis auf eine kleine Zahl von Handwerkern wie Schneider, Maler und Elektromechaniker oder verwandte Berufe.“¹⁹

5. Ismail Bahadır – der „millionste Gastarbeiter aus Südosteuropa“

Bereits 1964 hatte man dem Portugiesen Armando Rodrigues bei seiner Ankunft in Köln als millionsten Gastarbeiter einen „großen Bahnhof“ bereitet und ein Moped geschenkt. Am 27. November 1969 erwartete den 24-jährigen Türken Ismail Bahadır in München ein ähnlich festlicher Empfang, als der millionste ausländische Arbeitnehmer, der von den Dienststellen der Bundesanstalt für Arbeit in Südeuropa, in der Türkei und Tunesien vermittelt wurde. Zum Empfangskomitee gehörte der Präsident der Bundesanstalt für Arbeit, Josef Stingl, der dem überraschten türkischen Gastarbeiter einen Fernsehapparat überreichte. Auf einer Pressekonferenz hob Stingl die Bedeutung der ausländischen Arbeitskräfte in Deutschland hervor, „da die Wachstumsrate nur erreicht werden kann, wenn weitere ausländische Arbeitnehmer in die Bundesrepublik kommen. Auch zur Bewältigung des Rentenberges tragen sie bei, denn die Deutschen müssten sonst noch höhere Beiträge zahlen.“²⁰ Stingl bezeichnete die Arbeit der ausländischen Arbeitskräfte in der Bundesrepublik als „nicht messbaren Gewinn.“²¹

Bahadır arbeitete zunächst in Mainz, wohin ihm im Herbst 1971 seine Frau Emine und die zweijährige Tochter Ayse folgten. Fünf weitere Töchter kamen bis 1979 in Deutschland zur Welt. Der einzige Sohn wurde erst später in der Türkei geboren. Die Familie lebte stets mit Rückkehrabsichten in Deutschland, die sie 1981 in die Tat umsetzte. Bahadır hatte erkannt, dass man als Industriearbeiter in Deutschland keine Zukunft mehr hatte. In seiner Heimatstadt Konya eröffnete der „millionste Gastarbeiter“ eine kleine Maschinenfabrik. 1996 verkaufte er den Betrieb. Rückblickend sagt der einst Gefeierte, dass Deutschland ein „gutes Geschäft“ gewesen sei.

6. Anwerbestopp und Rückkehrprämien

Nach einer gewissen „Gastarbeitereuphorie“ setzte aber schon bald eine Auseinandersetzung um die Vor- und Nachteile der Ausländerbeschäftigung ein, vor allem deshalb, weil immer mehr ausländische Arbeitnehmer ihre Familien nach-

19 Ebd., S. 37.

20 *Süddeutsche Zeitung*, 28.11.1969.

21 *Frankfurter Rundschau*, 28.11.1969.