



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 123

Säkularisierung und Religion

Europäische Wechselwirkungen

Herausgegeben von
Irene Dingel und Christiane Tietz

Unter Mitarbeit von
Marion Bechtold-Mayer

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-
Lizenz BY-NC-ND International 4.0 («Namensnennung – Nicht kommerziell –
Keine Bearbeitungen») unter dem DOI 10.13109/ 9783666570933 abzurufen.

Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Coverabbildung: Grossmünster, Zürich, Wikimedia Commons,
CC-BY-SA-3.0, © Marcin Bialek, 2012.

Satz: Vanessa Weber, Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056

ISBN 978-3-666-57093-3

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND 4.0

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7	
I. Säkularisierung – Diskussionen um ein Forschungsparadigma		
Hartmut von Sass Von Deutungsmächten wunderbar verborgen. Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie		11
Detlef Pollack Religion in der Moderne		39
II. Historische Zugänge und Perspektiven		
Christopher Voigt-Goy Naturwissenschaft als »Leitwissenschaft«? Zum Verhältnis von naturwissenschaftlicher Methode und Religion in der Frühen Neuzeit ..		65
Jan Kusber Politische Ideologien und ihre säkularisierende Wirkung – das Beispiel Russland im 20. und 21. Jahrhundert		85
III. Perspektiven auf Säkularisierung in der Gegenwart		
Manfred Sing Der Islam als Kontrastfolie in der Säkularisierungsdebatte. Ein mehrfaches Missverständnis?		105
Rebecca Milena Fuchs Glaube durch Denken ins Gespräch bringen und zum »Tisch des Lebens« (Joseph Ratzinger) einladen. Phänomene des Säkularismus als Ansporn für kirchliche Selbstreflexion und theologische Konzentration		145

Matthias Felder und Frank Mathwig Bekennen und Säkularisierung. Zur gesellschaftlichen Verortung der Kirche aus reformierter Sicht	165
Michael Germann Säkularisierung und Religion in der Perspektive des Religionsverfassungsrechts	183
Autoren- und Mitarbeiterverzeichnis	215
Orts- und Personenregister	217

Manfred Sing

Der Islam als Kontrastfolie in der Säkularisierungsdebatte

Ein mehrfaches Missverständnis?

Muslime werden in der europäischen Öffentlichkeit heutzutage oftmals auf ihre Religionszugehörigkeit reduziert und als relativ einheitlich angesehen, nämlich als religiös definierbare und auch gläubige Gruppe. Durch diese Vereinheitlichung bildet »der« Islam nicht nur einen natürlichen Gegenspieler zum Säkularismus, sondern Säkularisierungsprozesse unter Muslimen und Differenzen zwischen ihnen bleiben grundsätzlich unterbelichtet.

Der folgende Beitrag problematisiert derartige Sichtweisen und zwei daraus resultierende Schief lagen: zum einen warnen nicht mehr nur Rechtspopulisten vor einer »Islamisierung« Europas, ja vor deren »dritter Welle« (nach der Schlacht von Poitiers 732 und von Wien 1683)¹; zum anderen werden politische und soziale Probleme von der Migration bis zur politischen Gewalt pauschal dem Islam als Religion zugerechnet. Das Pew-Institut in Washington etwa errechnete auf Grundlage einer hohen Geburtenrate, es werde bis 2070 weltweit mehr Muslime als Christen geben²; und für Deutschland prognostizierten Islamgegner eine muslimische Mehrheit bis Mitte des 21. Jahrhunderts, wobei sie eine jährliche Zuwachsrate des muslimischen Bevölkerungsteils von mehr als sechs Prozent voraussetzten³. Während sich der Schwund christlicher Kirchen daraus ergibt, dass als Christ nur gezählt wird, wer getauft ist und einer Kirche angehört, gibt es für Muslime keine

- 1 Vgl. die Analyse bei Maurits S. BERGER, *The Third Wave. Islamization of Europe, or Europeanization [sic] of Islam?*, in: *Journal of Muslims in Europe* 2 (2013), S. 115–136; Thijl SUNIER, *Beyond the Domestication of Islam in Europe. A Reflection on Past and Future Research on Islam in European Societies*, in: *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012), S. 189–208.
- 2 Pew Research Center, *The Future of World Religions. Population Growth Projections, 2010–2050*, URL: <<http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050>> (13.01.2017).
- 3 Michael BLUME, *Wird Deutschland islamisch? – Zahlen, Fakten & Prognosen* (24.11.2007), URL: <<http://www.blume-religionswissenschaft.de/pdf/WirdDeutschlandislamischBadBollBlume2007.pdf>> (14.12.2016); ders., *Islam in Deutschland 2030 – Erstellung einer begründeten Prognose*, URL: <http://www.blume-religionswissenschaft.de/pdf/Islam_in_Deutschland_Prognose_2030_Seminarbericht.pdf> (14.12.2016); Riem SPIELHAUS, *Muslime in der Statistik. Wer ist Muslim und wenn ja wie viele?*, Berlin 2013, URL: <https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Muslime_Spielhaus_MDI.pdf> (30.12.2016).

derartige Differenzierung: Muslim ist man in solchen Statistiken unabhängig von der Gläubigkeit oder einer Verbandszugehörigkeit, es genügt, wenn man selbst oder die Familie aus einem Land stammt, in dem mehrheitlich Muslime leben⁴. Auf diese Weise taxierte das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009 die Zahl der Muslime in Deutschland auf 3,4 bis 4,3 Millionen, also auf rund fünf Prozent der Bevölkerung. Beim Zensus 2011 gaben indes nur 1,9 Prozent freiwillig an, dem sunnitischen, schiitischen oder alevitischen Islam – so die eingeschränkte Vorauswahl – anzugehören; mehr als 17 Prozent der nicht-christlichen Befragten machten von ihrem Recht Gebrauch, keine Religion zu nennen⁵.

Solche Ungenauigkeiten folgen nicht allein aus einer statistischen Unschärfe. Vielmehr sind überhaupt nur etwa 20 Prozent der Muslime in Deutschland in einem religiösen Verein oder einer Gemeinde aktiv, bei Sunniten (22 Prozent) deutlich mehr als bei Schiiten und Aleviten (zehn Prozent)⁶. Auch wenn der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung 49 Prozent der Muslime als »religiös« einstufte⁷, bleibt die Frage nach den Kriterien, der Tiefe und Bedeutung der Gläubigkeit. In einer Studie der Deutschen Islam-Konferenz von 2009 gaben nur 33,9 Prozent der Befragten an, täglich zu beten (nicht aber unbedingt fünf Mal), wohingegen es die Mehrheit anders hielt und nur mehrmals in der Woche (9,4 Prozent), einmal in der Woche (9,7 Prozent), ein paar Mal im Monat (8,1 Prozent), ein paar Mal (15,3 Prozent) oder nie (20,4 Prozent) betete⁸. Nach einer Studie des Europäischen Parlaments bekennt sich nur etwa ein Drittel der geschätzten 15 Millionen Muslime in der EU aktiv zum Glauben⁹. Eine Umfrage von WIN/Gallup International in 57 Staaten kam im Jahre 2012 zu dem Ergebnis, dass sich in Saudi-Arabien fünf Prozent aller Bürger als »Atheisten« bezeichneten,

4 Siehe Michael BLUME, Die Islamisierung fällt aus – Anmerkungen zur globalen Religionsdemografie und -soziologie (17.05.2016), URL: <<http://scilog.spektrum.de/natur-des-glaubens/die-islamisierung-faellt-aus-anmerkungen-zur-religionsdemografie-und-soziologie>> (13.12.2016); ders., Stiller Rückzug statt Islamisierung, in: Qantara.de (06.12.2016), URL: <<https://de.qantara.de/inhalt/mythos-von-der-nicht-saekularisierung-von-muslimen-stiller-rueckzug-statt-islamisierung?nopaging>> (13.12.2016).

5 SPIELHAUS, Muslime in der Statistik, S. 7. Für Christen, deren Zahl sich auf 53,2 Millionen beläuft, war die Angabe der Konfessionszugehörigkeit verpflichtend.

6 Mathias ROHE, Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme, München 2016, S. 119.

7 Riem SPIELHAUS, Germany, in: Jocelyne CESARI (Hg.), The Oxford Handbook of European Islam, Oxford 2015, S. 104–157, hier S. 116.

8 ROHE, Islam in Deutschland, S. 89.

9 Felice DASSETTO u.a., Islam in der Europäischen Union, Was steht für die Zukunft auf dem Spiel? (erstellt vom Europäischen Parlament, Ausschuss für Kultur und Bildung), Brüssel Mai 2007, URL: <http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/etudes/join/2007/369031/IPOL-CULT_ET%282007%29369031_DE.pdf> (07.12.2016), S. iii und 8.

19 Prozent gaben an, sich selbst »nicht als religiöse Person« zu betrachten. Unter Italienern lag diese Quote lediglich bei 15 Prozent, obwohl in Saudi-Arabien, wie in fünf anderen arabischen Staaten, Apostasie strafbar ist¹⁰. In derselben Umfrage drückten 22 Prozent der befragten Araber religiöse Zweifel aus – ein Wert, der über demjenigen in Südasien und Lateinamerika lag (17 respektive 16 Prozent). Während arabische Regierungen diese Zahlen herunterzuspielen versuchten, werden sie von westlichen Massenmedien zumeist ignoriert, gehen beide Seiten doch davon aus, dass Religiosität unter Muslimen etwas unhinterfragt Gegebenes sei. Dass atheistische Tendenzen – zum Teil als Reaktion auf islamisch legitimierte Terrorakte – in den vergangenen Jahren deutlich sichtbarer wurden, liegt unter anderem daran, dass sich Gleichgesinnte in den sozialen Netzwerken abseits direkter staatlicher Zugriffsmöglichkeiten organisieren und austauschen¹¹.

Was die Geburtenrate und die damit zusammenhängende »youth bulge«-These anbelangt, nach der ein Übermaß an »zornigen, jungen Männern« für Gewalt, Krieg und Terror verantwortlich zeichne, so belegen die verfügbaren Daten, dass seit den 1960er Jahren auch in islamischen Staaten die Kinderzahl abnimmt und in einigen Ländern wie Iran und der Türkei unter die Bestandserhaltungsgrenze gefallen ist (d.h. zwei Geburten pro Frau). Auch in Westeuropa gleichen sich die Geburtenraten an den Durchschnitt der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft an, wobei nicht Muslime, sondern Religiöse generell eine Ausnahme bilden, weil sie unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit mehr Kinder bekommen als ihre säkularen Nachbarn¹². Die

10 Brian WITAKER, The Rise of Arab Atheism, in: New Humanist (25.06.2016), URL: <<https://newhumanist.org.uk/articles/4898/the-rise-of-arab-atheism>> (02.12.2016); ders., Arabs without God. Atheism and Freedom of Belief in the Middle East, North Charleston, SC 2014; Ahmed BENCHEMSI, Invisible Atheists. The Spread of Disbelief in the Arab World, in: The New Republic (24.04.2015), URL: <<https://newrepublic.com/article/121559/rise-arab-atheists>> (02.12.2016).

11 Gerichtsverfahren gegen islamkritische Blogger oder körperliche Angriffe auf sie erregen zwar die Aufmerksamkeit der Medien, werden aber in der Regel als Einzelfälle dargestellt, etwa die Verurteilung Raif Badawis 2013 in Saudi-Arabien, die Ermordung säkularer Blogger in Bangladesch und des Atheisten christlicher Herkunft Nahed Hattar in Jordanien oder das Verschwinden von fünf pakistanischen Bloggern. Siehe dazu Aljazeera, Fourth Secular Bangladesh Blogger Hacked to Death (08.08.2015), URL: <<http://www.aljazeera.com/news/2015/08/fourth-secular-bangladesh-blogger-hacked-death-150807102408712.html>> (16.01.2017); Ulrich SCHMID, Ein Mord erschüttert die jordanische Ruhe, in: NZZ (27.09.2016), URL: <<http://www.nzz.ch/international/nahost-und-afrika/unruhige-levanten-ein-mord-erschuettert-die-jordanische-ruhe-ld.118857>> (16.01.2017); Silke DITTRICH, Kritische Stimmen spurlos verschwunden (15.01.2017), URL: <<https://www.tagesschau.de/ausland/blogger-pakistan-105.html>> (16.01.2017).

12 Michael BLUME, Werden Deutschland, Europa islamisch? Haben Muslime grundsätzlich mehr Kinder?, in: SciLogs (04.01.2010), URL: <<http://scilogs.spektrum.de/natur-des-glaubens/werden-deutschland-europa-islamisch-haben-muslime-grunds-tzlich-mehr-kinder>> (14.12.2016).

Schweizer Volkszählung von 2000 ergab, dass eingebürgerte Musliminnen weniger Kinder (1,73 Kinder pro Frau) haben als ihre ausländischen Glaubensschwester (2,49 Kinder pro Frau). Ein Vergleich der österreichischen Volkszählungen von 1981 und 2001 zeigt, dass in allen »Konfessionen« ein Rückgang zu verzeichnen war – islamisch (von 3,09 auf 2,34 Kinder pro Frau), katholisch (von 1,7 auf 1,32 Kinder pro Frau), evangelisch (von 1,51 auf 1,21 Kinder pro Frau) und konfessionslos (von 1,12 auf 0,86 Kinder pro Frau)¹³. Die Bevölkerungswissenschaftler Courbage und Todd argumentieren auf Grundlage solcher Daten, dass die zunehmende Bildung von Frauen mit einer abnehmenden Geburtenrate korreliert und beides zusammen eine wichtige Rolle in Säkularisierungs- und Demokratisierungsprozessen spielen, an die sich auch die so genannte islamische Welt angeschlossen habe¹⁴.

Für mehrere arabische Staaten haben Umfragen schon vor den arabischen Aufständen 2011 ergeben, dass die Zustimmung zur Demokratie im weltweiten Vergleich hoch bis sehr hoch ausfiel und nur gering bis mäßig von der Variablen »islamische Religiosität« abhing¹⁵. Wenn demnach die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie weniger problematisch erscheint, als allgemein angenommen, so variieren hier doch Eigen- und Außenwahrnehmung erheblich¹⁶.

Dass ein islamischer Einfluss auf Politik, Recht und Wirtschaft zweifellos vorhanden, wenn auch begrenzt ist, zeigt sich zum Beispiel daran, dass ausgerechnet die Muslimbrüder 2013 die erste gewählte zivile Regierung in Ägypten stellten, diese aber nach anderthalb Jahren vom Militär gestürzt wurde; oder dass das zinsfreie, »Scharia-konforme« Finanzsystem selbst in islamischen Ländern nur auf zehn Prozent Marktanteil kommt und auch in Saudi-Arabien noch immer mehr als die Hälfte der Finanztransaktionen im herkömmlichen Bankensektor abgewickelt werden – auch wenn sich islamisches Banking weltweit zweistelliger Wachstumsraten erfreut und inzwischen zum Portfolio herkömmlicher europäischer Banken gehört¹⁷; oder dass unter den 56 Staaten, die der Organisation Islamischer Staaten angehören, der

13 Ebd. In Deutschland werden solche Daten nicht erhoben.

14 Youssef COURBAGE/Emmanuel TODD, *Die unaufhaltsame Revolution. Wie die Werte der Moderne die islamische Welt verändern*, München 2008.

15 Siehe etwa Mark TESSLER, *Islam and Democracy in the Middle East. The Impact of Religious Orientations on Attitudes Toward Democracy in Four Arab Countries*, in: *Comparative Politics* 34 (2002), S. 337–354; Amaney JAMAL/ders., *The Democracy Barometers. Attitudes in the Arab World*, in: *Journal of Democracy* 19 (2008), S. 97–110.

16 Dazu Reinhard SCHULZE, *Die dritte Unterscheidung. Islam, Religion und Säkularität*, in: Wolfgang LIENEMANN/Walter DIETRICH (Hg.), *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven*, Zürich 2010, S. 147–205.

17 Thomas THIEL, *Die zinslose Ökonomie – Eine sichere Bank?*, in: FAZ (01.05.2012), URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/islamic-banking-die-zinslose-oekonomie-11736495.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0> (14.12.2016); Gian

Islam nur in etwa der Hälfte als Staatsreligion gilt und die schariatrechtlich begründeten *hadd*-Strafen für religiöse Grenzüberschreitungen – etwa das Auspeitschen bei unehelichem Geschlechtsverkehr oder Amputationen bei Diebstahl – nur in einem Dutzend von ihnen im Strafrecht verankert sind. Mit anderen Worten: Vielerorts koexistieren säkulare und islamische Logiken, um politisches, ökonomisches und rechtliches Handeln zu begründen.

Angesichts der Statistiken zur Religiosität und zum Lebensstil sowie des komplizierten Beziehungsgeflechts von Religion zu Politik, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft stellt sich daher die Frage, warum Muslime generell als Sonderfall in der Säkularisierungsdebatte behandelt werden. Im folgenden Beitrag argumentiere ich gegen diese Sonderbehandlung, unabhängig davon, ob die Säkularisierungsthese modernisierungstheoretisch oder funktionalistisch begründet wird, ob ihre universale Anwendbarkeit kritisch hinterfragt oder postkolonial dekonstruiert wird. Ich schlage vielmehr vor, das Säkulare als Teil eines wirkmächtigen Bezeichnungs- und Klassifikationsschemas zu verstehen, das notwendigerweise »Religion« – also auch »Islam« in seiner Varianzbreite – mitproduziert¹⁸. Wenn somit das Säkulare und Religiöse untrennbar aneinandergespleißt sind, so lässt sich die Politisierung des Religiösen ebenso wie die religiöse Aufladung des Politischen als Folge der ambivalenten Transformationsprozesse verstehen, die konstitutiv für die Ausbildung des »immanent frame«¹⁹ in der säkularen Moderne waren. Zum anderen verschiebt sich die Perspektive weg von der Frage, ob ein Begriff wie Säkularisierung religiöse, soziale und politische Phänomene – und deren Entflechtung, Trennung oder Koppelung – analytisch präzise erfasst, hin zu der Frage, wie Akteure das Schema »Säkular versus Religiös« bei Interessenskollisionen nutzen, um Claims abzustecken, zu artikulieren und zu entscheiden²⁰. In den Blick kommt daher derjenige Klassifikationsprozess, durch den Handlungen, Institutionen sowie Lebens- und Denkweisen als »religiös« oder »säkular« eingeteilt werden. Hinterfragt wird jedoch, warum ein solcher Klassifikationsprozess auch eine eigenständige Kategorie des »Islamischen« erzeugt, die entweder dem »Religiösen«, jedoch unterschieden vom Christentum, zugerechnet wird oder gar etwas Drittes bildet, das sich prinzipiell gegen die religiös-säkulare Klassifikation sperrt.

Maria PICCINELLI, Development and Perspectives of Islamic Economics (Banking and Finance) in the West, in: Roberto TOTTOLI (Hg.), Routledge Handbook of Islam in the West, London u.a. 2015, S. 411–425.

18 Hierzu Russell T. MCCUTCHEON, »They Licked the Platter Clean«. On the Co-Dependency of the Religious and the Secular, in: Method and Theory in the Study of Religion 19 (2007), S. 173–199.

19 Nach Charles TAYLOR, A Secular Age, Cambridge 2007.

20 MCCUTCHEON, »They Licked the Platter Clean«, S. 178.

Im Folgenden untersuche ich das Verhältnis des Islams zum religiös-säkularen Schema in drei Schritten, indem ich zwischen »Säkularisierung«, »Säkularität« und »Säkularismus« unterscheide. Zunächst gebe ich einen Überblick über die Säkularisierungsdebatte und ihre Bezüge zum Islam; darauf aufbauend beschäftige ich mich zuerst mit der Entstehung säkularer Ordnungen in Nationalstaatsbildungsprozessen und dann mit den rezenten Diskussionen zum Thema »Islam in Europa«, in denen säkulare Normen und säkularistische Positionen verhandelt werden. Der Begriff »Säkularisierung« soll hierbei denjenigen gesellschaftlichen und intellektuellen Differenzierungsprozess bezeichnen, durch den Religion überhaupt erst als Religion von Politik und Kultur abgrenzbar wird und religiöse Autoritäts- und Geltungsansprüche in einen Teilbereich gesellschaftlicher Ordnung verwiesen werden, was sich in Europa in ganz unterschiedlichen Arrangements (staatskirchlich, religionsneutral, laizistisch, atheistisch) niedergeschlagen hat. Der Begriff »Säkularität« bezieht sich im Folgenden primär auf staatliche Arrangements, also säkulare Ordnungen, in denen die Toleranz für plurale Lebensentwürfe und der Platz für religiöse Institutionen in der Gesellschaft ausgehandelt und im besten Fall auch garantiert werden. Unter »Säkularismus« werden Weltanschauungen zusammengefasst, die klare Trennlinien zwischen Religion einerseits und Politik sowie Staat andererseits befürworten oder zu etablieren versuchen und von religiösen Fragestellungen in politischen und gesellschaftlichen Debatten weitestgehend absehen.

Der Überblick über die Theoriedebatte zur Säkularisierungsthese soll die offen oder verdeckt verhandelten Klassifikationsprobleme in Bezug auf den Islam deutlich machen. Die Beschäftigung mit Nationsbildungsprozessen dient als Gegenargument zu der Annahme, Nationsbildungsprozesse seien als rein säkularisierende Phänomene aufzufassen und säkulare Ordnungen seien mehr oder weniger gewaltsam gegen Religion und speziell gegen den Islam durchgesetzt worden. Vielmehr wird gezeigt, dass für Prozesse der Nationsbildung ein Homogenisierungsstreben grundlegend ist, in dem einerseits Religionen eine Rolle spielen, andererseits religiöser Pluralismus – wie er für multireligiöse und multiethnische Gesellschaften typisch ist – oftmals als Problem erscheint. Anhand ausgewählter Beispiele von Nationsbildungsprozessen in mehrheitlich islamischen Gesellschaften wird dargelegt, dass die Kategorien »Nation«, »Ethnie«, »Sprache« und »Religion« in einem spannungsreichen und dynamischen Verhältnis zueinanderstanden, was bis in die Gegenwart nachwirkt. Anhand der rezenten Debatten in Westeuropa wird sodann dargestellt, dass Verächter, Kritiker und Verteidiger staatlicher Säkularität, die von einer Unverträglichkeit zwischen Islam und säkularer Ordnung ausgehen, ihre Argumente oftmals auf unzulängliche Vorstellungen von Islam und Säkularität gründen. Demgegenüber wird die Integration

islamischer Religionsgemeinschaften in säkulare Rechtsordnungen als ein zäher Verhandlungsprozess mit durchaus gegenläufigen Tendenzen auf verschiedenen Ebenen beschrieben.

1. Islam und Säkularisierungsthese

Die These eines universal gültigen Säkularisierungsprozesses – also die Annahme, dass Religion im privaten wie öffentlichen Bereich weltweit zunehmend an Bedeutung verliere, – haben Geistes- und Sozialwissenschaftler seit einigen Jahren einer umfassenden Revision unterzogen, nicht zuletzt seit der öffentlich zelebrierten Konversion des US-amerikanischen Soziologen Peter L. Berger in diesem Punkte²¹. Die starke Variante der Säkularisierungsthese, die von einem allgemeinen Bedeutungsverfall des Religiösen ausging, hat dadurch an Überzeugungskraft verloren²², so dass heute auch Anhänger der Säkularisierungsthese wie Karel Dobbelaere Säkularisierung primär als funktionale Differenzierung definieren und den schwindenden Einfluss religiöser Institutionen sowie abnehmende individuelle Religiosität nur als sekundären Effekt ansehen²³. Während diese kritische Überprüfung zu einer produktiven Verunsicherung des Selbstbildes vom säkularen Westen beigetragen hat, war die Debatte für islamische Kontexte weniger produktiv. Sie führte nicht zur Verunsicherung herkömmlicher Differenz-Narrative, sondern verharrte weiter in bipolarer Stagnation und verstärkt diese teilweise sogar. Auch wenn sich daher in der Säkularismusdebatte manche, vormals als schroff wahrgenommenen Gegensätze abgeschwächt haben – wie etwa derjenige zwischen dem säkularen Europa und den religiösen USA oder derjenige zwischen dem Westen und dem Rest der Welt –, so hat sich in Bezug auf

21 Berger vertrat die Säkularisierungsthese in den 1960er und 1970er Jahren, erklärte aber seit den 1990ern, dass sie eigentlich schon Ende der 1970er widerlegt war und niemals viel empirische Substanz besaß. Siehe Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, NY 1967; ders., *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, NY 1979; ders., *Sociology. A Disinvitation?*, in: *Society* 30 (1992), S. 12–18; ders., *Secularism in retreat*, in: *The National Interest* 46 (1996), S. 3–12. Siehe auch Charles T. MATHEWES, *An Interview with Peter Berger*, in: *Hedgehog Review* 8 (2006), S. 152–161, URL: <<http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12PBerger.pdf>> (30.11.2016). Allgemein zur Debatte um die Säkularisierungsthese siehe William H. Swatos, Jr./Kevin J. Christiano, *Secularization Theory. The Course of a Concept*, in: *Sociology of Religion* 60 (1999), S. 209–228.

22 Siehe etwa Rodney STARK, *Secularization R.I.P.*, in: *Sociology of Religion* 60 (1999), S. 249–273; José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL 1994.

23 Karel DOBBELAERE, *Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization*, in: *Sociology of Religion* 60 (1999), S. 229–247.

den angeblich säkularisierungsresistenten Islam wenig geändert. Geändert hat sich lediglich die Art und Weise, wie der Islam als Kontrastfolie beschrieben wurde. Zwar bildet der Islam ein zentrales Element für das Narrativ von der »Rückkehr der Religion« und mithin auch für Umformulierungen der Säkularisierungsthese – in Bergers Fall etwa weg von der »Säkularisierung« hin zur »De-Säkularisierung« und »Pluralisierung« des Religiösen. Der Islam selbst jedoch bleibt ein theoretischer und praktischer Fremdkörper in diesen Narrativen. Vielmehr wird er als »dramatic challenge« für europäische Gesellschaften gesehen, und muslimische Versuche, Tradition und Moderne zu verbinden, erscheinen als »a question of life-and-death importance«²⁴. Diese mit dramatischem Effekt vorgetragene Sonderstellung des Islams ist beileibe kein Einzelfall. Aus dem Umstand, dass zumindest der sunnitische Zweig des Islams über keine zentrale kirchenartige Instanz verfügt, haben sowohl muslimische als auch nicht-muslimische Autoren über die Jahrzehnte und intellektuellen Moden hinweg gefolgert, dass der Islam entweder keine Trennung weltlicher und spiritueller Macht »kenne« oder ihrer nicht bedürfe, oder sie haben die Nützlichkeit des Vergleichs mit dem Christentum oder die Anwendbarkeit des Konzepts »Säkularisierung« gänzlich in Abrede gestellt.

Vier wesentliche Problemlagen, die heute im Zusammenhang mit säkularen Gesellschaftsordnungen diskutiert werden, treffen jedoch ebenfalls auf den Islam als Religion, auf Gesellschaften mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung und auf Muslime als Minderheiten zu. Erstens lassen sich Prozesse funktionaler Differenzierung auch in »islamischen« Staaten wie Saudi-Arabien, Pakistan oder Iran beschreiben, selbst wenn diese sich als Gegenentwurf zum westlichen Staatsmodell verstehen. Die Ausdifferenzierung sozialer Felder, darunter eines religiösen, wirft generell die Frage nach dem Ort des Religiösen in der Gesellschaft neu auf; einerseits werden die Ansprüche religiöser Institutionen begrenzt und von der Aufgabe gesamtgesellschaftlicher Integration entlastet, andererseits aber vervielfältigen sich religiöse und religionsartige Phänomene und diffundierten auch in nicht-religiöse Bereiche²⁵. Zweitens stellt sich die Frage, inwiefern Religion Teil des privaten Bereichs oder des öffentlichen Raums ist und ob sich beide Sphären trennscharf voneinander scheiden lassen²⁶. Drittens steht zur Debatte, welche Rolle religiöse Moralvorstellungen für die persönliche Lebensführung und

24 Siehe MATHEWES, An Interview with Peter Berger.

25 Hierzu Gaetano ROMANO, Religion und soziale Ordnung – wie viel Multikulturalität braucht die Gesellschaft?, in: Martin BAUMANN/Samuel M. BEHLOUL (Hg.), Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld 2005, S. 223–240.

26 Nilüfer GÖLE/Ludwig AMMANN (Hg.), Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004.

Entscheidungsfindung des Einzelnen haben²⁷. Und viertens sind im »säkularen Zeitalter« die Menschen grundsätzlich vor die Wahl gestellt, zu glauben oder nicht zu glauben, wobei sie für keine Option Selbstverständlichkeit reklamieren können, weil beide begründungspflichtig geworden sind²⁸.

Wenn in Bezug auf den Islam dennoch eine Differenzbehauptung dominiert, so speist sich diese aus verschiedenen Quellen. Die vier wichtigsten wissenschaftlichen Herangehensweisen, mit denen der Gegensatz von Islam und Säkularisierung behauptet wird, sollen hier kurz rekapituliert werden: Für Vertreter der Modernisierungstheorie und Säkularisierungsthese war bis in die 1970er Jahre hinein ausgemacht, dass auch im Nahen und Mittleren Osten die Bindekraft der Religion nachlasse und moderne demokratische Gesellschaften im Entstehen seien. Auch wenn der Gegensatz von Islam und Säkularismus vorausgesetzt wurde, so wurde er doch als einer verstanden, der im Schwinden begriffen sei. Man verwies auf die säkularen Modernisierer von Mustafa Kemal in der Türkei bis zu Gamal 'Abd al-Nasser in Ägypten²⁹.

Die Iranische Revolution 1978/79, die Ermordung des ägyptischen Präsidenten Anwar al-Sadat 1981 und der Aufschwung islamischer Bewegungen, der vielerorts zu verschärften Debatten über die Islamisierung von Staat, Gesellschaft und Recht führte, erschütterten nicht nur die modernisierungstheoretischen Gewissheiten, sondern trugen maßgeblich dazu bei, über eine Rückkehr der Religion(en) und des Islams zu spekulieren³⁰. Wenn nun vermehrt Zweifel an der Gültigkeit der Säkularisierungsthese für nicht-europäische Gesellschaften angemeldet wurden, so wandte sich die wissenschaftliche Kritik einerseits gegen die Art und Weise einer autoritären Säkularisierung, wie sie im Nahen und Mittleren Osten praktiziert worden sein, und andererseits gegen den Wert der Säkularisierungsthese an sich. Daraus haben sich drei Formen der Säkularisierungskritik ergeben, die den Gegensatz zwischen Islam und Säkularisierung eher noch stärker akzentuierten, als es Modernisierungstheoretiker zu tun pflegten.

Zum einen wird nun, wenn neuerdings wieder darüber diskutiert wird, wie sehr auch in Europa und den USA Religion und Politik miteinander verwoben sind, die Differenz des Islams darauf zurückgeführt, dass dort Religion

27 Siehe am Beispiel bioethischer Fragen Manfred SING, *Sacred Law Reconsidered. The Structural Similarity of Islamic and Western Bioethical Discourses*, in: *JRE* 36 (2008), S. 97–121.

28 TAYLOR, *Secular Age*.

29 Siehe zum Beispiel Manfred HALPERN, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*, Princeton, NJ 1963; Niyazi BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964.

30 James GELVIN, *Secularism and Religion in the Arab Middle East. Reinventing Islam in a World of Nation-States*, in: Derek R. PETERSON/Darren R. WALHOF (Hg.), *The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History*, New Brunswick u.a. 2002, S. 115–130.

und Politik mit Gewalt getrennt worden seien. Wiederum wird auf die erste Riege der Modernisierer verwiesen, nun aber argumentiert, dass viele Muslime Säkularismus »als Ideologie autoritärer Regierungen« wahrnehmen, »die ihn gegen die eigene Gesellschaft durchsetzen«³¹, so die Formulierung der Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer. Säkularisierung werde mithin als Mittel der »Kolonisierung und Entfremdung«³² verstanden; diese Ablehnung »des säkularen Prinzips« müsse erstaunen, da sich doch längst »reale Prozesse der Säkularisierung«³³ in Politik, Recht, Wirtschaft, Bildung und Kultur finden ließen. Der Publizist Navid Kermani erklärte 2015 in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in diesem Sinne, das Problem des Islams sei »vielleicht [...] weniger die Tradition als vielmehr der fast schon vollständige Bruch mit dieser Tradition, der Verlust des kulturellen Gedächtnisses, seine zivilisatorische Amnesie«³⁴. »Alle Völker des Orients« hätten »durch den Kolonialismus und durch laizistische Diktaturen eine brutale, von oben verordnete Modernisierung erlebt«³⁵. Mit Verweis darauf, dass der Shah 1936 Soldaten ausschwärmen ließ, um Frauen das Kopftuch vom Kopf zu reißen, behauptete Kermani: »Anders als in Europa, wo die Moderne bei allen Rückschlägen und Verbrechen doch als ein Prozess der Emanzipation erlebt werden konnte und sich über viele Jahrzehnte und Jahrhunderte vollzog, war sie im Nahen Osten wesentlich eine Gewalterfahrung. Die Moderne wurde nicht mit Freiheit, sondern mit Ausbeutung und Despotie assoziiert«³⁶.

Nach dieser Sichtweise bedeutete die Säkularisierung weniger einen Kulturkonflikt zwischen Europa und dem Orient, als vielmehr eine selbstzerstörerische Transformation, in der zuerst der Islam um seine vielfältige Kultur gebracht wurde, worauf dessen radikale Vertreter sich dann mangels besseren Wissens gegen den Westen wandten. Im Grunde bekämpft sich auf diese Weise die Moderne selbst. Eine gewaltsame Säkularisierung wird so auch für ihre Gegner in die Verantwortung genommen, wie in den Worten der Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong, nach denen Fundamentalismus in »symbiotischem Verhältnis« mit der Säkularisierung lebe

31 Gudrun KRÄMER, Der rechte Glaube und der Rechtsstaat, in: Berliner Zeitung (24.09.2013), URL: <<http://www.berliner-zeitung.de/islam-der-rechte-glaube-und-der-rechtsstaat-3834560>> (22.12.2016); dies., Arabische Welt will keinen Staat ohne Religion (September 2013), URL: <https://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2013/sep/PM_Religion_und_Staat_im_Islam.html> (22.12.2016).

32 Dies., Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik. Säkularisierung im Islam, in: Hans JOAS/Klaus WIEGANDT (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007, S. 172–193, hier S. 177.

33 KRÄMER, Arabische Welt.

34 Navid KERMANI, Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien, URL: <<http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312>> (27.12.2016).

35 Ebd.

36 Ebd.

und umso extremer werde, je grausamer und gewalttätiger diese auftrete: »When we look with horror upon the travesty of Isis, we would be wise to acknowledge that its barbaric violence may be, at least in part, the offspring of policies guided by our disdain«³⁷. Während damit die Interventionen westlicher Staaten zu säkularen Handlungen umgedeutet werden, erscheinen die Vergewaltigung, Versklavung und Tötung Andersgläubiger durch den »Islamischen Staat« als bloße Reaktion darauf, als fundamentalistische, weil anti-säkulare Praxis.

Die zweite Form der jüngeren Säkularisierungskritik beschreibt Säkularismus einerseits als einen für nicht-christliche Religionen problematischen Kulturimport und behauptet andererseits, die Präsenz von Muslimen in Europa bringe eine Krise europäischer Identität und Säkularität sowie einen latent vorhandenen Rassismus zum Vorschein³⁸. Diese oftmals als postkolonial apostrophierte Säkularisierungskritik argumentiert, dass der sich selbst als säkular verstehende Westen nicht-westliche Kulturen zu nicht-säkularen Religionen umgeschrieben und dadurch als defizitär ausgewiesen habe. Der Verweis auf die europäischen, christlichen und nationalstaatlichen Wurzeln des Säkularismus soll dabei zeigen, dass das Begriffspaar »religiös / säkular«, dessen beide Seiten zugleich voneinander getrennt als auch aufeinander bezogen seien, kein neutrales, sondern ein sehr voraussetzungsvolles Konstrukt sei. Saba Mahmood argumentiert etwa, dass sich die Anwendung säkularer Prinzipien im Nahen und Mittleren Osten nachteilig auf religiöse Minderheiten ausgewirkt habe, weil es dadurch möglich oder zumindest einfacher geworden sei, religiöse Minderheiten zu definieren, zu kontrollieren und bei Bedarf auszugrenzen³⁹. Der Anthropologe Talal Asad schreibt: »If the secularization thesis no longer carries the conviction it once did, this is because the categories of politics and religion turn out to implicate each other more profoundly than we thought, a discovery that has accompanied our growing understanding of the powers of the modern nation-state«⁴⁰.

Da in solchen postkolonialen Kritiken ein universaler Religionsbegriff ebenso wie ein universaler Säkularisierungsprozess angezweifelt wird, tritt der Gegensatz zwischen Islam und säkularer Welt in anderem Gewande

37 Karen ARMSTRONG, The Myth of Religious Violence, in: The Guardian (25.09.2014), URL: <<https://www.theguardian.com/world/2014/sep/25/-sp-karen-armstrong-religious-violence-myth-secular>> (27.12.2016).

38 Siehe etwa Luca MAVELLI, Europe's Identity Crisis, Islam in Europe, and the Crisis of European Secularity, in: Roberto TOTTOLI (Hg.), Routledge Handbook of Islam in the West, London/New York 2015, S. 185–197.

39 Siehe Saba MAHMOOD, Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report, Princeton, NJ 2016.

40 Talal ASAD, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford, CA 2003, S. 200.

neu zu Tage⁴¹. Diese Problematik trifft auch auf Talal Asads Interventionen zu, weil in ihnen die permanente Gegenüberstellung von Islam und Westen einen konstitutiven Platz einnimmt⁴². So kritisiert er beispielsweise die moderne Rechtsentwicklung in Ägypten als eine teils von außen induzierte, teils von innen betriebene Flickschusterei, die die islamische Tradition grundsätzlich deformiert habe⁴³. In dieser Argumentation dient das säkulare Europa nicht nur als äußerer Bezugspunkt; vielmehr nimmt die Stellung von Muslimen in Europa einen zentralen Stellenwert ein, weil Asad zeigen will, dass und wie sehr der Säkularisierung eine Tiefengrammatik zu eigen sei, die auf einfachen Gegensätzen zu islamischen Praktiken basiere, Kulturkämpfe gegen Muslime ermögliche und als Herrschaftsinstrument gegenüber Muslimen eingesetzt werde: »Muslims are clearly present in secular Europe and yet in an important sense absent from it«⁴⁴. Auch verweist Asad darauf, dass in den Säkularisierungsnarrativen weitgehend ausgeblendet werde, dass die Begegnung mit dem nicht-europäischen Anderen säkulare Ordnungsvorstellungen überhaupt erst denkmöglich gemacht habe und dass sich in nicht-europäischen Kulturen ebenfalls nichtreligiöse Diskurse ausdifferenziert hätten. Er führt diesen Gedanken aber nicht konsequent aus – wahrscheinlich deshalb, weil er sich den Begriff des Säkularen nicht über eine islamische Vorgeschichte aneignen möchte, in der, wie sich zeigen ließe, Säkularität und Säkularismus *in nuce* analog zum Christentum angelegt wären⁴⁵.

Die dritte Form der Säkularisierungskritik versteht sich ebenfalls als Kritik an Prozessen der Säkularisierung, Modernisierung oder Verwestlichung, fokussiert aber auf die Globalisierung des Religionsbegriffs. In einer »Protestantisierung« der Weltreligionen⁴⁶ wird nun die Ursache dafür gesehen, dass es zwar zu einer globalen Angleichung im Religionsverständnis, nicht aber zu einem Bedeutungsverlust des Religiösen gekommen sei. Diese

41 Siehe etwa die Kritik bei Arvind-Pal S. MANDAIR/Markus DRESSLER, Introduction. Modernity, Religion-Making, and the Postsecular, in: Markus DRESSLER/Arvind-Pal S. MANDAIR (Hg.), *Secularism and Religion-Making*, Oxford u.a. 2011, S. 3–36, hier S. 18.

42 Siehe Sindre BANGSTAD, Contesting Secularism/s. Secularism and Islam in the Work of Talal Asad, in: *Anthropological Theory* 9 (2009), S. 188–208, hier S. 189, 193–195, 197, 201.

43 ASAD, *Formations*, S. 205–256, Kapitel: »reconfigurations of law and ethics in colonial Egypt«. Freilich stellt sich bei dieser Argumentation die Frage, ob sich dies nicht von der Entwicklung jeder Rechtstradition sagen ließe, die den Bezug zu ihren (imaginären) Quellen herzustellen sucht, auch wenn sie sich davon entfernt.

44 Ebd., S. 159.

45 Walter ROTHHOLZ, Rudimente einer Theorie der Säkularisierung im Islam, in: *ZRGG* 49 (1997), S. 244 und 253.

46 Reinhard SCHULZE, Islam und Judentum im Angesicht der Protestantisierung der Religionen im 19. Jahrhundert, in: Lothar GALL/Dietmar WILLOWEIT (Hg.), *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History. Exchange and Conflicts*, München 2011, S. 287–306.

These wertet einen wenig beachteten religiösen Transfer- und Übersetzungsprozess gegenüber den Globalisierungsprozessen säkularer Art auf. Angesichts der kolonialen und globalen Expansion Europas hätten sich Muslime in ihren Reformbestrebungen (selektiv) eine »protestantische Schablone«⁴⁷ zu eigen gemacht – etwa Verinnerlichung des Glaubens, Schriftprinzip und Geschichtlichkeit der Offenbarung. Obgleich dieser Theoriestrang die Vergleichbarkeit religiöser Erneuerungsbewegungen herausstreicht und islamische Radikalität nicht monokausal auf islamische Wurzeln zurückführt, sondern deren »Protestantisierung« hervorhebt, bleibt er in der Konsequenz ambivalent. Zum einen simplifiziert er Transformationsprozesse auf eine Schablone, die ein monolithisches »Protestantisches« mitdenkt und Beeinflussung als Einbahnstraße versteht. »Under conditions of globalization, world religions do not only draw upon their own traditions but also increasingly upon one another«, schreibt indes José Casanova und weiter: »Inter-civilizational encounters, cultural imitations and borrowings, diasporic diffusions, hybridity, creolization, and transcultural hyphenations are all part and parcel of the global present«⁴⁸. Zum anderen kann dieser Ansatz als Erklärungsmuster gleichwohl für eine angeblich ausgeprägte Tendenz des Islams zur Radikalisierung verwendet werden. Da der Protestantismus mit Selbstreflexion sowie der Distanzierung von der eigenen christlichen Tradition verknüpft ist, stellt sich eine alte Frage neu, die bereits Anfang des 20. Jahrhunderts der Religionsphilosoph Ernst Troeltsch abschlägig beantwortete, nämlich ob Muslime fähig seien, nicht nur den Bezug zu ihren Quellen herzustellen, sondern auch über diesen hinauszugehen⁴⁹.

Die drei Formen der Säkularisierungskritik machen deutlich, dass Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Politik und nach der gesellschaftlichen Relevanz des Religiösen in sinnvoller Weise kaum losgelöst von anderen Problemstellungen wie Antikolonialismus, Nationalstaatsbildung, Identitätskonstruktion und Herrschaftsweise behandelt werden können. Paradoxerweise gingen Entkolonialisierung und Nationalstaatsbildung im 20. Jahrhundert mit einer zunehmend stärkeren ökonomischen und politischen Einbindung von islamischen Gesellschaften in das globale System

47 Johann BÜSSOW, Re-imagining Islam in the Period of the First Modern Globalization. Muhammad 'Abduh and His *Theology of Unity*, in: Liat KOZMA (Hg.), *A Global Middle East. Mobility, Materiality and Culture in the Modern Age, 1880–1940*, London 2015, S. 273–320.

48 José CASANOVA, Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective, in: *Hedgehog Review* 8 (2006), S. 7–22, hier S. 17, URL: <https://www.uef.fi/documents/661547/931509/03_Casanova_Secularization.pdf/c30fd487-a56c-4478-9eb3-5d336626bc0b> (05.04.2019).

49 Zur Debatte zwischen Troeltsch und Carl Heinrich Becker siehe Cornelia ESSNER / Gerd WINKELHANE, Carl Heinrich Becker (1876–1933), Orientalist und Kulturpolitiker, in: *WI* 27 (1988), S. 154–177.

einher. In den Säkularisierungskritiken wird die Widersprüchlichkeit dieser Transformationen oft nicht deutlich genug hervorgehoben, was an folgenden Tendenzen augenfällig wird:

1. So wird das Säkularisierungspotenzial im Islam oftmals anhand des Auftretens fundamentalistischer Bewegungen vermessen, obwohl weder Fundamentalismus noch politische Gewalt ein Proprium des Islams sind.
2. Die praktische Säkularisierung wird dem idealisierten Bild eines säkulareren Europa gegenübergestellt, obwohl es innerhalb und zwischen europäischen Gesellschaften erhebliche Unterschiede gibt, was die individuelle, institutionelle und soziale Rolle von Religion anbelangt.
3. Säkularisierung wird als etwas von außen Kommendes, den Islam Deformierendes vorgestellt, obwohl sich in islamischen Herrschaftsbereichen ab etwa dem 10. Jahrhundert n. Chr. faktisch eine Differenzierung zwischen der politischen und religiösen Sphäre feststellen lässt.
4. Unklar bleibt, ob Säkularisierung Ergebnis eines gesellschaftlichen Prozesses oder politischen Handelns ist. Der Prozesscharakter der Säkularisierung bildet jedenfalls einen eigentümlichen Gegensatz zu der anscheinend besonders ausgeprägten säkularisierenden oder de-säkularisierenden Handlungsmacht, wie sie muslimischen Akteuren zugeschrieben wird.

Besonders der letztgenannte Punkt hat erhebliches Irritationspotenzial. So fordern islamische Denker und Bewegungen seit knapp 100 Jahren und verstärkt seit den 1970er Jahren eine Islamisierung von Politik, Recht und Wirtschaft in Staaten mit islamischer Mehrheitsbevölkerung. Bereits die Forderung zeigt jedoch, dass den Islamisierungsbefürwortern die herrschenden Verhältnisse verweltlicht erscheinen – während ihre intellektuellen Opponenten diese für nicht säkular genug halten⁵⁰. Zudem kann die paradoxe Obsession von Islamisierungsbefürwortern mit dem modernen Staat, der eine Islamisierung legalistisch – also die Gesetze Gottes gegen den eigenen Souveränitätsanspruch – durchsetzen soll, als Ausdruck eines kompletten Selbstwiderspruchs⁵¹ oder auch einer »unbewussten Säkularisierung«⁵² gesehen werden. Anders gesagt: auch wenn seit den 1970er Jahren verstärkt von einer »Re-Islamisierung« des öffentlichen Raumes gesprochen wird, was an islamischen Zeichen und Symbolen und der Betonung eines islamischen

50 Siehe Alexander FLORES, Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten, in: Werner ENDE/Udo STEINBACH (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005, S. 620–634; ders., *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 1980er Jahre*, Berlin u.a. 2012.

51 Wael HALLAQ, *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York, NY 2013.

52 ROTHHOLZ, *Rudimente*, S. 251f.

Lebensstils festgemacht wird, so stellt sich angesichts fehlender statistischer Erhebungen über längere Zeiträume hinweg doch die Frage, ob damit jenseits eines Anstiegs demonstrierter Frömmigkeit und religiös gewandeter Politik auch ein abnehmender Grad der zuvor erreichten Säkularisierung gemeint ist, also eine De-Säkularisierung.

Des Weiteren ist in Staaten mit muslimischer Mehrheit die Religionsfreiheit oftmals eingeschränkt, insbesondere was den Wechsel weg vom Islam und die negative Religionsfreiheit betrifft; zudem sind religiöse Minderheiten meist benachteiligt⁵³. Beides stellt zwar einen schwerwiegenden staatlichen Eingriff in persönliche Freiheiten dar. Dieser Eingriff ist aber – abgesehen davon, dass er auch dem Säkularismus selbst angelastet wurde (siehe oben)⁵⁴ – wenig aussagekräftig für soziale Säkularisierungsprozesse oder allgemein für »Säkularisierung im Islam«; genau genommen illustriert er, anders als häufig argumentiert wird, weder den »Dominanzanspruch des Islam«⁵⁵ noch die »Bindekraft religiöser Normen und religiöser Zugehörigkeit«⁵⁶, sondern lediglich ein Streben nach *politischer* Legitimation und *sozialer* Homogenisierung, das in Teilen der betroffenen Gesellschaften selbst auf Kritik stößt. Auch das im selben Zusammenhang oft vorgetragene Argument, der Islam sei mit seinen alles wenn nicht überragenden, so doch übertönenden Moscheen »eine öffentliche Religion par excellence«⁵⁷, klammert die durch Regierungshandeln bewirkten säkularen Transformationen im Dienste des Islams aus. So pflastert die saudische Regierung seit Jahren Mekka mit Wolkenkratzern, Shopping-Malls und Luxushotels für die jährliche Pilgerfahrt zu und geht dabei nicht nur rücksichtslos mit dem archäologischen Erbe des Frühislams um, sondern hat auch den Charakter der Stadt so verändert, dass Kritiker sagen, »naked capitalism has usurped spirituality as the city's raison d'être«⁵⁸.

Gegen die direkten oder indirekten Differenzbehauptungen zum Islam ist daher einzuwenden, dass Säkularität und Säkularisierung weder aus der islamischen Tradition heraus gänzlich unverständlich sind, noch völlig unerwartet über die Muslime hereingebrochen sind. Zwar säkularisierte sich die kemalistische Türkei in atemberaubendem Tempo; doch setzte sie damit lediglich den tiefgreifenden Veränderungsprozess fort, der im Osmanischen

53 Siehe etwa Martin FORSTNER, Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, in: Kanon 1 (1991), S. 105–186.

54 MAHMOOD, Religious Difference.

55 Siehe KRÄMER, Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik, S. 191.

56 Ebd., S. 189.

57 Ebd., S. 190.

58 Siehe etwa Jerome TAYLOR, Mecca for the Rich. Islam's Holiest Site »Turning into Vegas«, in: The Independent (24.09.2011), URL: <<http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/mecca-for-the-rich-islams-holiest-site-turning-into-vegas-2360114.html>> (29.12.2016).

Reich seit der Tanzimat-Periode (1839–1876) begonnen hatte. Auch erklären die christlichen Ursprünge des Säkularismusbegriffs oder die protestantischen des Religionsbegriffs weder die globale Relevanz der Säkularisierung noch die praktischen Probleme und Differenzen in der globalen Anwendung⁵⁹, zumal sich Säkularisierung ja auch gegen das christliche Establishment richtete. Die schärfste anti-religiöse Variante des Säkularismus, der militante Atheismus in der Sowjetunion, traf Moschee- genauso wie Kirchengemeinden⁶⁰. Während Protestanten und Katholiken im Bolschewismus eine Apotheose des Säkularismus und Materialismus und damit eine gottlose Bedrohung der christlichen Sozial- und Moralordnung sahen⁶¹, war der Islam im Vergleich dazu konzilianter gegenüber dem Kommunismus und bildete keine aktive Opposition aus – trotz vergleichbarer Verheerungen⁶². Das Verhältnis zwischen Islam und Kommunismus wurde vielmehr als »a growing process of give and take«⁶³ beschrieben, denn Zentralasien wurde Mitte des 20. Jahrhunderts zum technologisch am weitesten entwickelten Teil der islamischen Welt⁶⁴. Kommunistische Parteimitglieder aus Zentralasien konnten dennoch als selbsterklärte, nämlich »ethnisch« markierte Muslime auftreten⁶⁵. Im sowjetischen Kontext, so ließe sich folgern, war das »Islamische« leichter zu integrieren als das Christliche.

Daher lässt sich von einer »Familienähnlichkeit« (Wittgenstein) der Probleme, Handlungen und Konflikte sprechen, die sich Muslimen wie Nichtmuslimen im Umgang mit dem »säkularen Prinzip« stellen. Ausgehend von dieser Perspektive lassen sich die vier diskutierten theoretischen Ansätze als Thesen in je eigener Sache lesen. Wenn Vertreter der Modernisierungstheorie den Bedeutungsverfall des Religiösen prognostizierten und die Säkularisierung auch im Islam am Werk sahen, so legitimierten sie damit zugleich eine sozialwissenschaftliche Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung. Kritiker dieser Sichtweise werten hingegen die Bedeutung des Religiösen auf. Ihre Gegenrede von der autoritären Durchsetzungen eines kulturell »fremden« Säkularen evoziert nicht nur Verständnis für staatlich verfolgte Religionen, deren Eigensinn und Widerständigkeit gegenüber der Moderne, sondern

59 Vgl. BANGSTAD, *Contesting*, S. 194.

60 Siehe zum Beispiel Dimitry V. POSPIELOVSKY, *A History of Soviet Atheism in Theory, and Practice, and the Believer*, 2 Bde., New York, NY 1987/88.

61 Paul HANBRINK, *European Protestants Between Anti-Communism and Anti-Totalitarianism. The Other Interwar Kulturkampf?*, in: *Journal of Contemporary History* (2017), S. 1–22, hier S. 3, URL: <<https://doi.org/10.1177/0022009417704894>> (04.08.2017).

62 Paul FROESE, »I am an Atheist and a Muslim«. *Islam, Communism, and Ideological Competition*, in: *JChS* 47 (2005), S. 473–501, hier S. 498.

63 Ebd., S. 487.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 497.

schreibt Säkularisierungsprozess und -these in eine Geschichte des Kulturverfalls ein und dockt so an eine wirkmächtige Gegenthese an⁶⁶.

Was José Casanova über den angeblichen religiös-säkularen Sonderstatus Europas oder der USA schreibt, je nach dem, von welcher Seite man schaue⁶⁷, lässt sich jedoch *cum grano salis* auch auf den Islam übertragen: Es handelt sich dabei um eine problematische Verallgemeinerung, die der Perspektive geschuldet ist. Weder ist der Islam die Ausnahme vom Säkularisierungsprozess noch die Speerspitze des religiösen Revivals, weder der Gegenentwurf zu Europa noch zu den USA. Da es verschiedene individuelle Antworten, gesellschaftliche Pfadabhängigkeiten und wandelbare politische Kontexte gibt, lässt sich keine einheitliche »islamische« Antwort auf komplexe soziale Transformationsprozesse skizzieren und einer »westlichen« gegenüberstellen.

2. Religion und Nationsbildung

Über die Trennung von Religion und Politik und die Vereinbarkeit von Islam und säkularer Ordnung wird unter Muslimen – Rechtsgelehrten, Politikern und Intellektuellen – vor allem seit Beginn des 20. Jahrhunderts kontrovers diskutiert⁶⁸. Dass hierbei recht unterschiedliche Ansichten vertreten wurden, die man zum Beispiel als »liberal«, »konservativ«, »traditionalistisch« oder »salafistisch« klassifizieren kann, ist ebenso offenkundig wie trivial und vielfach beschrieben⁶⁹. Wie erwähnt, sehen viele muslimische Gelehrte – seien es Traditionalisten oder Reformer und nicht zuletzt »die Ingenieure des dschihad«⁷⁰ – islamische Gesellschaften durch einen wie auch immer

66 Siehe allgemein Arthur HERMAN, *The Idea of Decline in Western History*, New York, NY 1997; zum Islam Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

67 CASANOVA, *Rethinking Secularization*, S. 17.

68 FLORES, *Die innerislamische Diskussion*; ders., *Säkularismus und Islam*.

69 Dale F. EICKELMAN/James P. PISCATORI, *Muslim Politics*, Princeton, NJ 1996; John ESPOSITO/John O. VOLL, *Makers of Contemporary Islam*, New York, NY 2001; Charles KURZMAN (Hg.), *Liberal Islam. A Sourcebook*, New York u.a., NY 1998; ders. (Hg.), *Modernist Islam, 1840–1940. A Sourcebook*, Oxford 2002; Roxanne L. EUBEN/Muhammad Q. ZAMAN (Hg.), *Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden*, Princeton, NJ 2009; Gerhard BÖWERING u.a. (Hg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton, NJ 2012; John L. ESPOSITO, *Rethinking Islam and Secularism*, in: ARDA Guiding Papers Series 2010, URL: <<http://www.thearda.com/rh/papers/guidingpapers.asp>> (28.12.2016).

70 Diego GAMBETTA/Steffen HERTOG, *Engineers of Jihad. The Curious Connection between Violent Extremism and Education*, Princeton, NJ 2016.

definierten Säkularismus bedroht und plädieren für eine Re-Islamisierung. Im Folgenden sollen nun nicht etwa die Argumente derjenigen prominenten Intellektuellen und Religionsgelehrten – etwa der Ägypter ‘Ali ‘Abd al-Rāziq und Muḥammad Sa‘īd al-‘Ašmāwī, des gebürtigen Sudanese Abdullahi al-Naim oder des Rektors der Großen Moschee in Paris Dalil Boubakeur – rekapituliert werden, die in den 1920er und 1970er Jahren oder in der Gegenwart säkulare oder laizistische Gesellschafts- und Herrschaftsvorstellungen islamisch rechtfertigten. Eine solche Darstellung würde die Frage auf, warum diese Positionen nicht von allen Gelehrten geteilt werden und ob sie einem »authentisch« verstandenen Islam entsprechen. Sie suggerierte zudem, dass es zwei relativ stabile säkulare und anti-säkulare Lager gebe und dass der Ausgang des Kampfes zwischen ihnen das Schicksal des Islams bestimme. Im Folgenden soll stattdessen ein anderer Weg eingeschlagen und hervorgehoben werden, dass unterschiedliche Positionen zur Rolle der Religion maßgeblich mit den Problemen der Staats- und Nationsbildung in multireligiösen Gemeinschaften zusammenhängen. Die Nationsbildung ist hier nicht als ein säkularisierender Prozess zu verstehen, sondern als dynamisches Ringen zwischen ethnischen, religiösen und nationalen Kräften, das nicht selten zu eigentümlichen Mischungsverhältnissen führte.

Für den indischen Subkontinent hat Ashis Nandy gezeigt, dass sich eine politische Hierarchie des Säkularismus herausgebildet habe, je nach dem, in welchem Verhältnis Politiker zur Religion stünden⁷¹. An der Spitze rangierten diejenigen Politiker, die weder öffentlich noch privat Gläubige seien (z.B. Jawaharlal Nehru), gefolgt von denen, die nach außen hin nicht als Gläubige erscheinen wollten, aber privat durchaus aufrichtige Gläubige waren (z.B. Indira Gandhi). Daneben gebe es jene Politiker, die öffentlich als gläubig in Erscheinung träten, aber privat wenig bis nichts für Religion übrig hätten; zu dieser Kategorie zählt Nandy Mohammed Ali Jinnah (gest. 1946), der die Sache des Islams und des Staates Pakistan ergriff, obwohl er persönlich ein Agnostiker war, sowie Vinayak Damodar Savarkar (gest. 1966), der die hindu-nationalistische Ideologie (Hindutva) entwickelte, obwohl er Atheist war. Am unteren Ende der Säkularismushierarchie befänden sich diejenigen Politiker, die sowohl öffentlich als auch privat als religiös auftraten (z.B. Gandhi). Obwohl sich Gandhi positiv auf die vormoderne religiöse Toleranz in Indien – und damit auf eine Toleranz jenseits des säkularen Rahmens – bezog und sagte, er sei gleichzeitig ein Hindu, Muslim, Sikh und Christ, und diese plurale Identität auch Andersgläubigen zubilligte, wurde er von Hindu-Nationalisten erschossen – »in the name of secular statecraft.

71 Ashis NANDY, *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in: *Alternatives XIII* (1988), S. 177–194.

They said so explicitly and declared Gandhi to be an enemy of the nascent Indian nation-state⁷².

Nandy möchte anhand dieses säkular-religiösen Rankings demonstrieren, dass die säkulare Ordnung in Indien nicht funktioniere. Er argumentiert grundsätzlich, dass der politische Säkularismus auf dem Subkontinent weder zur Beseitigung der Religion und Ethnizität aus der Politik noch zu einer größeren Toleranz zwischen Religionen und Ethnien geführt habe⁷³. Dieser Einwand ist zum Teil zwar durchaus berechtigt; deswegen jedoch, wie Nandy es tut, einen Abgesang auf die säkulare Ordnung anzustimmen, obwohl diese die politische Realität Indiens maßgeblich mitbestimmt, heißt, die säkularen Versprechen (Trennung von Religion und Politik, Toleranz) zwar für bare Münze zu nehmen, sie aber in Indien für nicht einlösbar zu erklären. Anders herum wird ein Schuh daraus: Im Versuch, Religion politischen Regelungsmechanismen zu unterwerfen, stellen sich Machtfragen, Rechtsfragen und Fragen nach der politischen Legitimation ebenso wie nach einer Definition von Religion neu, nicht nur in Indien. Die Ermordung Gandhis durch Hindu-Nationalisten – oder auch die Benachteiligung von religiösen Minderheiten – allein einer fehlgesteuerten Säkularisierung anzulasten, greift zu kurz, weil es in allen existierenden säkularen Ordnungen variable Grenzverläufe und Überlappungen zwischen dem Politischen und dem Religiösen gibt. Die Kritik an der destruktiven Gewalt des Säkularen, die Nandy im Einklang mit Mahmood und Asad formuliert, arbeitet oft mit dem letztbegründenden Verweis auf die »säkularen Religionen« Nationalsozialismus und Stalinismus, die jeglichen originär religiösen Furor bei weitem übertroffen hätten⁷⁴. In diesen Beispielen wie auch im Fall der Hindu-Nationalisten stellt sich jedoch die Frage, wie viel religiöse oder quasi-religiöse Aufladung in säkularen Ideologien steckt. Das scheinbar schlichte Argument über die dem Säkularismus innewohnende Gewalt wirft somit direkt die kaum lösbare Frage nach einer verbindlichen Definition des Religiösen auf; es verweist ferner darauf, dass der Säkularismus – im Versuch, eine Trennung zwischen dem Politischen und Religiösen zu etablieren – erst die potentiell »religiösen« Tatbestände hervorruft, über deren Definition und Einhegung seine Vertreter und Gegner politisch und rechtlich streiten.

Der Fall der Hindu-Nationalisten zeigt ferner, dass Religion und Nation gemeinschaftsbildende Ordnungsvorstellungen sind, die sowohl miteinander konkurrieren als auch sich gegenseitig stützen können. Unabhängig davon, ob die religiöse Sphäre als privat oder öffentlich, als eng, weit oder nahezu

72 Ebd., S. 193.

73 Ebd., S. 183.

74 Talal ASAD, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD u.a. 1997, S. 236; zur Kritik siehe BANGSTAD, *Contesting*, S. 199f.

allumfassend gedacht wird, kann Religion sowohl im Dienste der Nation als auch gegen sie angerufen werden, je nach dem, wer religiöse Ansprüche zu welchem Zweck und unter welchen Bedingungen geltend macht. Gegen die Vorstellung, Nationalismus lasse sich als rein säkulares Phänomen auffassen, skizziert Rogers Brubaker verschiedene historiographische Ansätze, mit denen sich das besondere Verhältnis zwischen Religion und Nation besser bestimmen lässt⁷⁵. Neben den Fällen, in denen sich eine Konfession oder Religion als kulturelle Ressource im Nationsbildungsprozess beschreiben lässt oder in denen sich zeigen lässt, dass die politische Sprache von religiösen Mythen und Metaphern durchdrungen ist, finden sich auch Beispiele, in denen Akteure eigenständige Forderungen – etwa auf Repräsentation oder Autonomie – im Namen der Religion formulieren, analog zu Forderungen im Namen von Nation, Ethnie oder Rasse. Ob jenseits der Verflechtung religiöser und politischer Sprache auch von einem eigenständigen Typus eines »religiösen Nationalismus« gesprochen werden kann, sieht Brubaker eher skeptisch, muss uns an dieser Stelle jedoch nicht weiter interessieren. Entscheidend ist seine Sicht auf das Spannungsverhältnis zwischen Nation und Religion im Nationsbildungsprozess. Im Versuch, nationale Homogenität herzustellen, haben sich die multireligiösen und multiethnischen Gesellschaften des globalen Südens erhebliche, oft bis heute ungelöste Probleme eingehandelt, die nicht aus einem Mangel an Säkularisierung, sondern aus dem Versuch sozialer Homogenisierung entstanden sind.

Diese Problematik lässt sich anhand der Entwicklungen in der Türkei, in Pakistan und Algerien demonstrieren – anhand der Nachfolgestaaten zweier islamischen Reiche und des am längsten kolonisierten islamischen Landes. Trotz aller Unterschiede weisen diese Länder ähnliche Phasen der Staatsgründung auf:

1. der Zusammenbruch eines multireligiösen, multiethnischen Staatsgebildes sowie die islamische Mobilisierung in der Unabhängigkeitsbewegung und damit einhergehend der Massenexodus von Nicht-Muslimen;
2. eine säkularisierende Politik nach der nationalen Unabhängigkeit sowie die Entstehung ethnischer und religiöser Gegenbewegungen, die sich im und gegen den neuen Staat formierten⁷⁶.

⁷⁵ Rogers BRUBAKER, Religion and Nationalism. Four Approaches, in: Nations and Nationalism 18 (2012), S. 2–20.

⁷⁶ Die Problematik ist mit diesen drei Beispielen natürlich nicht erschöpfend behandelt. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Sener AKTURK, Religion and Nationalism. Contradictions of Islamic Origins and Secular Nation-Building in Turkey, Algeria, and Pakistan, in: Social Science Quarterly 96 (2015), S. 778–806; vgl. auch Kamal SOLEIMANI, Modern Islamic Political Thought, »Islamism« and Nationalism, in: Journal of Humanities and Cultural Studies 2/1 (2017), S. 1–14.

Als das Osmanische Reich, eine der längsten Herrscherdynastien der Welt (1299–1922), 1918 kapitulierte, wurde Anatolien in britische, französische, italienische und griechische Besatzungszonen aufgeteilt und Istanbul unter eine multinationale Besatzung gestellt. Der Unabhängigkeitskrieg (1919–1923) wurde in der gesamten islamischen Welt mit Sympathie verfolgt. 1920 gaben 153 muslimische Religionsgelehrte ein Rechtsgutachten (*fatwā*) heraus, in dem der Unabhängigkeitskrieg als *ġihād* bezeichnet und damit zur religiösen Pflicht erklärt wurde. Auch das Parlament verabschiedete eine Erklärung an die islamische Welt, in der zur Unterstützung für den Kampf gegen die Entente aufgerufen wurde. Während in spätosmanischer Zeit auch Nicht-Muslime Abgeordnete waren, bestand das neue Parlament in Ankara aufgrund eines neuen Wahlgesetzes nur noch aus 337 Muslimen, darunter waren 23 Prozent Religionsgelehrte. Die beiden Parlamentssprecher waren die Führer des sunnitischen Mevlevi- und des heterodoxen Bektashi-Ordens. Die ethnische und sprachliche Vielfalt – Albaner, Araber, Kurden, Lazen, Tscherkessen, Zaza usw. – war den Kämpfern bewusst; stets war die Rede von Muslimen, die eine Nation bildeten. Nach dem Sieg und dem Rückzug der griechischen Truppen vollzog sich ein Massenexodus von einer Million Christen; zudem wurde ein Bevölkerungsaustausch von Christen in der Türkei (außerhalb Istanbuls) mit Muslimen in Griechenland vorgenommen. Nach Auflösung des Parlaments dominierte im 1923 neu gewählten Parlament Mustafa Kemals Republikanische Volkspartei (CHP) als einzige zugelassene Partei, die die Türkei in einen laizistischen Staat verwandelte. Innerhalb von fünf Jahren erfolgten zahlreiche Reformen und Verbote⁷⁷, wie etwas das Verbot aller religiöser Orden. Parallel dazu entfiel die frühere Anerkennung ethnischer Diversität. Türkisch wurde nicht nur einzige offizielle Sprache; wer eine andere Sprache, auch jenseits offizieller Anlässe, benutzte, wurde bestraft. 1932 wurde sogar der Gebetsruf auf Türkisch verpflichtend.

Im Kampf um die Unabhängigkeit Britisch Indiens sah sich ein Teil der Muslime, die sich als Nachfahren des Sultanats von Delhi (1206–1526) und des Mogulreiches (1526–1858) verstanden, auf verlorenem Posten gegenüber der großen hinduistischen Mehrheit. Mohammed Ali Jinnah und die von ihm geführte Muslimliga distanzieren sich in den 1930er Jahren zunehmend vom Indischen Nationalkongress, nachdem sie damit gescheitert waren, eine Garantie politischer Rechte für Muslime nach der Unabhängigkeit zu erwirken. Jinnah verfolgte nun die Zwei-Nationen-Theorie, der zufolge die Religion der ausschlaggebende Faktor sei, der indische Muslime und Hindus zu

77 Abschaffung des Kalifats, des Ministeriums für islamisches Recht, des islamischen Kalenders, der arabischen Schrift, religiöser Stiftungen und islamischer Schulen; Hutzpflicht für Männer, Verlegung des Feiertags auf Sonntag. 1926 wurden das Schweizer Bürgerrecht und das italienische Strafrecht eingeführt, 1928 wurde der Satz über den Islam als Staatsreligion aus der Verfassung gestrichen.

je einer eigenen Nation mache. Nach der Teilung des Subkontinents 1947 kam es mit 17 Millionen zum größten Bevölkerungsaustausch der Geschichte. Im unabhängigen Pakistan blieben die säkularen Gesetze Britisch Indiens zunächst in Kraft, da man sich nicht darauf einigen konnte, was einen islamischen Staat ausmachte; hierbei wirkten sich auch Differenzen zwischen Sunniten und Schiiten aus, da in der Muslimliga eine Gruppe ismailitischer Schiiten um Jinnah eine wichtige Rolle spielte. Erst 1956 wurde die Verfassung der »Islamischen Republik« erlassen. Das zur Nationalsprache erhobene Urdu war vor allem die Sprache der gebildeten Auswanderer aus Indien, während es 90 Prozent der Bevölkerung nicht als erste Sprache benutzten; weit mehr Menschen hatten Bengali als Muttersprache.

In Französisch-Algerien gab es eine große Kluft zwischen einem Zehntel der Bevölkerung, das die französische Staatsbürgerschaft besaß (zumeist Ausländer, Christen und Juden), und den restlichen vorwiegend muslimischen 90 Prozent. Selbst bei Konversion war es ungewiss, ob Muslime die Staatsbürgerschaft erhalten würden; ihre Zahl wird auf 2000 geschätzt. Im Gegensatz dazu erhielten algerische Juden ab 1870 das Recht, die französische Staatsbürgerschaft zu erwerben. Die Unabhängigkeitsbewegung, von Arabern und Berbern gemeinsam geführt, formierte sich ab den 1930er Jahren und bediente sich eines islamischen Diskurses. Traumatisches Ereignis war das Massaker von Sétif am 8. Mai 1945, in dessen Folge die französische Armee im Zuge ihrer »Aufstandsbekämpfung« tausende Zivilisten, deren genaue Anzahl unbekannt ist, tötete. Ab 1954 entbrannte ein zunehmend brutal geführter Krieg zwischen der Befreiungsbewegung (FLN) sowie dem französischen Militär und den Siedlern. Hatte der Zensus von 1960 noch etwas mehr als eine Million Nicht-Muslime gezählt, so verließen diese sogenannten *Pieds-Noirs* innerhalb weniger Jahre nach der Unabhängigkeit 1962 das Land. In dem Einparteiensstaat, der sich als sozialistisch definierte, begann eine Arabisierungspolitik⁷⁸, die nicht nur die berberische Sprache aus dem öffentlichen Leben verbannte, sondern der auch alle wichtigen berberischen Politiker zum Opfer fielen, die entweder marginalisiert, verhaftet oder getötet wurden. Ideologisch stützte sich das Regime auf einen Mix aus Sozialismus und Islam, der sich sowohl gegen die traditionellen Gelehrten als auch gegen frühere Kampfgefährten richtete, die einen Staat auf islamischen Prinzipien gründen wollten.

In allen drei Staaten entstanden nach der Unabhängigkeit Gegenbewegungen, die sich auf Religion oder Ethnie beriefen. In der Türkei kam es in den 1920er und 1930er Jahren zu sunnitischen und kurdischen Aufständen, wobei der vorläufige Höhepunkt der Dersim-Aufstand 1937/38 war, in

78 Arabisch wurde, als Algerien 1875 zum integralen Teil Frankreichs erklärt wurde, zur Fremdsprache erklärt.

dessen Verlauf türkische Soldaten mindestens 13.000 Kurden töteten. 1950 erfolgte der Übergang zur Mehrparteien-Demokratie, wobei die oppositionelle Demokratische Partei die Wahl gewann, da sie die Stimmen der meisten religiösen und kurdischen Wähler auf sich vereinen konnte. Als erste Entscheidung führte die neue Regierung den arabischen Gebetsruf wieder ein. Auch das islamische Erziehungswesen wurde gesetzlich neu geregelt, was es erlaubte, islamische Gymnasien zu eröffnen. Nachdem sich 1970 die erste islamische Partei gegründet hatte, wurden vier islamische Parteien nacheinander vom Staat wegen anti-säkularer Aktivitäten verboten. Nach dem Militärputsch 1980 kam es zur offenen Konfrontation mit der kurdischen Arbeiterpartei PKK (1984–1999), in deren Verlauf 35.000 Menschen das Leben verloren haben sollen. Seit 2002 bildet die islamische Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (AKP) bei allen Parlamentswahlen die stärkste Kraft. Sie lockerte den türkischen Laizismus weiter; unter anderem wurde das Kopftuchverbot an Universitäten und in Behörden aufgehoben. Anknüpfend an Reformen der Vorgängerregierung, wurden kulturelle Rechte der Kurden gestärkt, etwa die Erlaubnis für kurdischen Sprachunterricht und Rundfunksendungen auf Kurdisch. Trotz der Verhaftung Abdullah Öcalans (1999) und einer Waffenstillstandserklärung der PKK blieb der Kurdenkonflikt jedoch weiterhin ungelöst und hat sich zuletzt wieder verschärft – auch aufgrund der Entwicklungen in den Nachbarstaaten Syrien und Irak. Nach 2011 und besonders nach einem gescheiterten Putschversuch im Juli 2016 legte die AKP-Regierung den begonnen Demokratisierungsprozess auf Eis, agierte zunehmend autoritär und repressiv und schreckte auch vor Massenverhaftungen und -entlassungen nicht zurück⁷⁹.

In Pakistan kam es 1971 zum Bürgerkrieg, als die westpakistanische Elite, die Militär und Staatsverwaltung dominierte, den Wahlsieg der Bengali Awami League nicht anerkannte. Der Konflikt kostete 100.000 Menschen das Leben und führte zur Abspaltung Bangladeschs. Danach ging die Elite daran, Rest-Pakistan zu islamisieren: 1974 verbot das Parlament die Ahmadiyya, eine islamische Sondergruppe; wenig später wurden auch die *hadd*-Strafen, Scharia-Gerichtshöfe sowie islamisch begründete Steuern (*zakāt*, *uṣr*) eingeführt. Trotzdem kam Pakistan nicht zur Ruhe, weil sich die Elite aus dem Punjab mit Gleichberechtigungsforderungen anderer Ethnien (Balutschen, Paschtunen, Sindhis und Mohajir) konfrontiert sieht, während sich sunnitische Täter durch die Islamisierungspolitik darin bestärkt fühlen, Gewalt gegen Minderheiten (Schiiten und Christen) anzuwenden⁸⁰.

79 Siehe etwa Günter SEUFERT, Nach dem Putschversuch in der Türkei (18.07.2016), URL: <<https://www.swp-berlin.org/kurz-gesagt/nach-dem-putschversuch-in-der-tuerkei>> (09.11.2017).

80 Siehe dazu etwa Frederike BÖGE, Im Zangengriff der Mullahs, in: FAZ (09.02.2015),

In Algerien formierte sich die Gegnerschaft gegen die staatliche Politik in der Kabylei und von islamischer Seite bereits in den 1960er Jahren, wurde aber massiv unterdrückt. Bei den ersten freien Parlamentswahlen 1991 kamen diese Konflikte offen zum Vorschein, da die Islamische Heilsfront (FIS) im ersten Wahlgang 188 von 231 Parlamentssitzen und die von Berbern unterstützte Front Sozialistischer Kräfte (FFS) in der Kabylei (25) jeweils mehr Sitze erlangten als die FLN (15). Nach der Intervention durch das Militär und der Annullierung der Wahlergebnisse folgte ein zehnjähriger Bürgerkrieg mit 160.000 Toten. Die Berbersprache Tamazigh wurde erst 2002 als Nationalsprache und 2016 auch als Amtssprache anerkannt.

In allen drei Nationsbildungsprozessen konnte weder das proto-nationale, islamische noch das staatlich-säkulare Homogenisierungsstreben die ursprünglich vorhandene religiöse und ethnische Pluralität bewahren. In allen drei Fällen kam es zu Bürgerkriegen, im Falle Pakistans ging sogar die Einheit des Landes verloren. Die islamische Mobilisierung im Zuge der Unabhängigkeitsbewegung konnte zwar die Differenzen zwischen den Ethnien überbrücken und sie vorübergehend zu einer »islamischen Nation« zusammenschweißen, führte aber zum Exodus vieler Nichtmuslime. Mit dem Sieg der Unabhängigkeitsbewegung erübrigte sich die islamische Mobilmachung, wodurch das einigende Band zwischen den Ethnien geschwächt wurde. Da der Islam zudem als transterritoriale Religion allein keine nationale Einheit stiften konnte, trat nun eine säkulare Staatsvorstellung in den Vordergrund, die eindeutig eine ethnische Gruppe und ihre Sprache präferierte und dadurch die Bevölkerung weiter ethnisch und sprachlich zu homogenisieren versuchte, nachdem sie sie zuvor schon religiös homogenisiert hatte. Beide – religiöse ebenso wie staatliche – Homogenisierungsbestrebungen versuchten das Prinzip des europäischen Nationsmodells zu kopieren, wirkten sich aber auf Teile der Bevölkerung exkludierend aus. Konfrontiert mit dauerhaften ethnischen Separationsbewegungen war es daher durchaus ratsam, dass die Eliten im Laufe der Zeit wieder stärker den islamischen Charakter des Landes betonten, was sich jedoch nachteilig auf religiöse Minderheiten und säkulare Intellektuelle auswirkte.

Diese drei Beispiele sollen zwei verbreitete Narrative relativieren. Zum einen gibt es die These, die oftmals kursorisch auf den Islam verweist, dass sich – nach einem Säkularisierungsschub in den 1960er Jahre – im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ein religiöses Erwachen ereignet habe, das geradezu als De-Säkularisierung bezeichnet werden könne. Mit Blick auf die genannten Beispiele lässt sich indes argumentieren, dass in mehrheitlich islamischen Gesellschaften das gesamte 20. Jahrhundert von einem einmal

URL: <<http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/asien/in-pakistan-verfolgen-islamisten-religioese-minderheiten-13407053.html>> (31.12.2016).

stärkeren, ein andermal schwächeren national-religiös-ethnischen Ringen durchzogen war, das, einem eigenen Rhythmus folgend, maßgeblich durch Probleme der Entkolonialisierung und Nationsbildung bestimmt war und daher je nach Ort zeitlich variierte.

Zum anderen existiert die These, wonach in Europa Religionskriege zum Westfälischen Frieden (1648) und damit zur Trennung von Religion und Politik, also zur Säkularisierung, geführt hätten – eine Erfahrung, die etwa dem Islam fehle. Gegen dieses Narrativ hat unter anderem der Religionssoziologe José Casanova eingewandt, dass der Westfälische Frieden lediglich die Territorialisierung von Religion und die Konfessionalisierung von Politik hervorgebracht habe; in der Schweiz, Deutschland und Holland sei es nur unabsichtlich zu einem religiösen Pluralismus gekommen⁸¹. Bestimmend für die europäischen Staats- und Gesellschaftsvorstellungen sei vielmehr die Idee der Homogenität gewesen, die im Zeitalter des Nationalismus von der Religion auf die Gesellschaft insgesamt übertragen worden sei. In diesem Sinne belegen die drei Beispiele, dass die Schwierigkeiten im Nationsbildungsprozess nicht einem islamischen Spezifikum geschuldet sind, sondern an die Probleme anknüpfen, die in nationalistischen Homogenisierungsvorstellungen angelegt sind und die sich von Europa aus im 20. Jahrhundert weltweit verbreiteten. Carl Schmitt illustrierte sein Diktum von 1923, zur Demokratie gehöre »notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen«⁸², zustimmend mit dem Hinweis einerseits auf die »radikale Aussiedlung der Griechen« und die »rücksichtslose Türkisierung« der Türkei und andererseits auf die Einwanderungsgesetzgebung Australiens, die »unerwünschten Zuzug fernhält«. Da laut Schmitt sich Gleichheit seit dem 19. Jahrhundert auf »nationale Homogenität« gründe, zur Gleichheit aber »auch immer Ungleichheit«⁸³ gehöre, höre eine Demokratie nicht auf Demokratie zu sein, wenn sie einen Teil der vom Staate beherrschten Bevölkerung ausschließe und somit auch Menschen umfasse, die »in irgendeiner Weise ganz oder halb entrechtet«⁸⁴ seien. Denn »die politische Kraft einer Demokratie« zeige sich gerade darin, »daß sie das Fremde und Ungleiche, die Homogenität Bedrohende zu beseitigen oder fernzuhalten weiß«. Das

81 José CASANOVA, Die religiöse Lage in Europa, in: JOAS/WIEGANDT (Hg.), Säkularisierung, S. 322–357.

82 Siehe hier und im Folgenden, soweit nicht anders angemerkt, Carl SCHMITT, Zur geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 2010 [Erstaufgabe 1923], S. 14.

83 Ebd., S. 15.

84 Ebd.

Erbe dieses Denkens findet sich heute nicht nur in den krisenhaften Entwicklungen in mehrheitlich islamischer Gesellschaften, sondern auch in der Zuwanderungsdebatte in Europa.

3. Islam im säkularen Europa

In den europäischen Gesellschaften – seien sie laizistisch wie in Frankreich, religionsneutral wie in Deutschland oder staatskirchlich wie in England, Dänemark oder Griechenland – hat sich trotz der Unterschiede im Detail eine historisch gewachsene Koexistenzpragmatik zwischen den christlichen Kirchen und dem Staat herausgebildet, wobei weder die Grenzen noch die Verflechtungen zwischen beiden Seiten unveränderlich sind. Diese historisch gewachsene Ordnung kann jedoch nicht einfach auf islamische Gemeinden, Vereine oder Verbände in Europa übertragen werden⁸⁵. Vielmehr stellt sich die Frage, wie sie fortgeschrieben werden soll, damit Muslime ihre Religionsfreiheit in angemessener Weise entfalten können⁸⁶.

Der Sinn einer säkularen Ordnung besteht nach heutigem Rechtsverständnis nicht darin, Religion aus dem öffentlichen Raum zu verdrängen, sondern einen möglichst großen Freiraum für religiöse Pluralität und religiöse Überzeugungen zu gewährleisten. Auch wird den Gläubigen kein Bekenntnis zu Demokratie oder zur säkularen Ordnung abverlangt, selbst wenn dies im Sinne des Miteinanders wünschenswert wäre; der Staat⁸⁷ ist gegenüber religiösen Überzeugungen weitgehend indifferent, solange sich die Gläubigen im Glaubensvollzug, also ihrem praktischen Handeln, an Recht und Gesetz halten⁸⁸. Da bei Sicherheitsbedenken jedoch die staatliche Religionsneutralität hinter dem Schutzbedürfnis der Bevölkerung zurücksteht, ist in den vergangenen Jahren insgesamt der Druck auf islamische Vereine gewachsen,

85 Nahziel ist, den jüngsten Grundsatzurteilen zufolge und dem Gleichheitsgrundsatz folgend, eine Annäherung an den Status der Kirchen, wobei die Messlatte weniger auf Höhe der Großkirchen als auf Höhe kleinerer christlicher und anderer Religionsgemeinschaften liegt, siehe ROHE, Islam in Deutschland, S. 178.

86 Siehe dazu den Band Lothar HÄBERLE / Johannes HATTLER (Hg.), Islam – Säkularismus – Religionsrecht. Aspekte und Gefährdungen der Religionsfreiheit, Heidelberg 2012, und speziell den Beitrag von Stefan MAGEN, Neutralität und negative Religionsfreiheit im staatlich verantworteten öffentlichen Raum, in: HÄBERLE / HATTLER, Islam – Säkularismus – Religionsrecht, S. 95–109.

87 Siehe dazu auch den Beitrag in diesem Band von Michael GERMANN, Säkularisierung und Religion in der Perspektive des Religionsverfassungsrechts, S. 187.

88 Siehe etwa Lothar HÄBERLE / Johannes HATTLER (Hg.), Einführung, in: Dies. (Hg.), Islam – Säkularismus – Religionsrecht, S. 1–4; Dieter GRIMM, Grundgesetzlich irrelevant, in: FAZ (22.04.2016), URL: <<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/islam-vs-grundgesetz-debatte-ueber-religionsfreiheit-14191706.html>> (09.11.2017).

sich und ihre Mitglieder als verfassungskonform zu präsentieren. Aus der Frage, wie der Islam institutionell in die säkulare Ordnung integriert werden kann, hat sich daher sowohl auf islamischer als auch auf staatlicher Seite Handlungsbedarf ergeben. Zum einen bildeten sich islamische Organisationen neu, um mit dem Staat zu kooperieren, zum anderen sind die Staaten selbst zu Akteuren im religionspolitischen Feld geworden und haben Gremien geschaffen, in denen Muslime repräsentiert sind und über die Integration des Islams diskutiert wird⁸⁹. Diese Form der Anerkennungspolitik geht mit Regulierungs-, Disziplinierungs- und Homogenisierungsmechanismen einher, da den Muslimen ein Zuwachs an Rechten in Aussicht gestellt wird, wenn sie sich zusammenschließen, in die säkular-liberale Matrix einfügen und unter die Obhut staatlicher Verwaltung begeben⁹⁰. Die Selbstrepräsentation der anzuerkennenden Subjekte innerhalb hegemonialer Strukturen tastet jedoch bestehende Asymmetrien nicht direkt an. Vielmehr wird sie zum Preis eines »Wucherns der Diskurse über Muslime«⁹¹ und einer fortgesetzten Anrufung und Selbstanrufung von Muslimen erkaufte. Durch die Logik einer Sicherheitspartnerschaft werden die Prozesse der Regulierung, Zählung und Vereinheitlichung – und damit auch die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Religionsausübung – an die Muslime selbst delegiert.

Was an der heutigen Präsenz von Muslimen in Europa jedoch ins Auge sticht, ist ihre Heterogenität in nahezu jeder Hinsicht. Nirgendwo sonst auf der Welt gibt es eine derartige Vielfalt islamischer Glaubensgruppen, die sich nicht nur intern – in Hinblick auf ihre religiösen, nationalen, sprachlichen, kulturellen und politischen Eigenheiten – unterscheiden, sondern auch in jedem europäischen Land auf andere Rahmenbedingungen stoßen und auf eine andere Geschichte zurückblicken. Innerhalb der EU beispielsweise ist die Verteilung von Muslimen sehr ungleich (Durchschnitt: vier Prozent) und weist ein starkes Stadt-Land-Gefälle auf. In den Niederlanden machen Muslime etwa sechs Prozent der Bevölkerung aus (2011), in Amsterdam und Rotterdam hingegen 28 respektive 37 Prozent⁹². Mehrere Untersuchungen belegen erhebliche Unterschiede im Glauben je nach Alter,

89 Hierzu Jocylene CESARI, Introduction, in: Dies. (Hg.), *Handbook of European Islam*, S. 1–15, hier S. 7.

90 Zu den Aporien von Anerkennung und Selbstrepräsentation siehe Schirin AMIR-MOAZAMI, Die »muslimische Frage« in Europa. Politische Aporien der Anerkennung unter liberal-säkularen Bedingungen, in: Philipp HUBMANN u.a. (Hg.), *Politische Aporien. Akteure und Praktiken des Dilemmas*, Wien u.a. 2016, S. 111–133, sowie dies., Wer spricht für wen – und warum? Zur Anerkennung, Authentizität und Repräsentation von Muslimen unter liberal-säkularen Bedingungen, in: BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), *Vielfältiges Deutschland. Bausteine für eine zukunftsfähige Gesellschaft*, Gütersloh 2014, S. 357–377.

91 AMIR-MOAZAMI, Wer spricht für wen und warum, S. 362; sie spricht in Anlehnung an Michel Foucault auch von »diskursiver Explosion«, ebd., S. 360.

92 BERGER, *The Third Wave*, S. 121.

Konfession, Region oder Herkunfts- und Aufnahmeland⁹³. Selbst in einer mittleren deutschen Kleinstadt finden sich heute leicht Muslime aus 27 Nationen mit fünf unterschiedlichen islamischen Vereinen, wobei ein Drittel der Muslime die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt, aber nur ein Fünftel in einem der islamischen Vereine organisiert ist⁹⁴. Diese Heterogenität zeigt, dass Muslime nicht *a priori* ein Kollektiv bilden, sondern erst durch Fremd- und Selbstbeschreibung, durch statistische Erhebungen, Forschungsprojekte und Islamkonferenzen seit den 1990er Jahren dazu gemacht worden sind⁹⁵. Die islamischen Verbände wiederum leiten ihren Vertretungsanspruch aus solch staatlichem und nicht-staatlichem Handeln ab. Allerdings bietet sich auf organisatorischer Ebene weiterhin kein einheitliches Bild. Die Vielfalt reicht von lokalen Moscheevereinen zu nationalen und europaweiten Dachverbänden. Während manche Gruppen vom Verfassungsschutz beobachtet werden, nähren andere durch intransparente Strukturen Zweifel an ihrer finanziellen und politischen Unabhängigkeit – vor allem gegenüber der Türkei und Saudi-Arabien⁹⁶; aus solchen Gründen gerät die Institutionalisierung der Kooperation mit dem Staat, wie jüngst in Niedersachsen, immer wieder ins Stocken⁹⁷. Wieder andere Gruppierungen verstehen sich als »europäische Muslime« – allen voran die bosnischen Muslime⁹⁸ – oder positionieren sich als »integrierte« und »friedliche« Muslime – so wie etwa die Ahmadiyya

93 Zu Deutschland siehe ROHE, Islam in Deutschland, S. 80–95 und SPIELHAUS, Germany, S. 109–124. Zu europäischen Ländern siehe BERGER, The Third Wave, S. 121–123, und CESARI (Hg.), Handbook of European Islam.

94 So das Beispiel der 44.000-Einwohner-Stadt Bad Kreuznach bei Jörn THIELMANN, Muslime in Rheinland-Pfalz, in: Friedrich KAHLBERG/Michael KISSENER (Hg.), Kreuz – Rad – Löwe. Rheinland-Pfalz. Ein Land und seine Geschichte, Bd. 2, Mainz 2012, S. 614–617, hier S. 615f.

95 Vgl. SPIELHAUS, Germany, S. 106. Zu den Islamkonferenzen als Ausdruck von Herrschaftstechnik siehe Schirin AMIR-MOAZAMI, Dialogue as Governmental Technique: Managing Gendered Islam in Germany, in: feminist review 98 (2011), S. 9–27, sowie dies., Pitfalls of Consensus-Oriented Dialogue. The German Islam Conference (Deutsche Islamkonferenz), in: Approaching Religion 1 (2011), S. 2–15.

96 Dies betrifft sowohl konservative als auch liberale Vereine, siehe Susanne SCHRÖTER, Streit um DITIB. Ein undurchsichtiges Spiel, in: FAZ (20.08.2016), URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/streit-um-ditib-ein-undurchsichtiges-spiel-14394916.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0> (23.01.2017), sowie Daniel BAX, Ateş und saudische Vereinsfinanzierung. Der Feind meines Feindes, in: taz (30.10. 2017), URL: <<http://www.taz.de/!5456830>> (09.11.2017).

97 Reinhard BINGENER, Islamverträge in Niedersachsen vor dem Aus, in: FAZ (19.01.2017), URL: <<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/vertraege-mit-islam-verbaenden-in-niedersachsen-vor-dem-aus-14698908.html>> (23.01.2017).

98 Xavier BOUGAREL, Bosnian Islam as »European Islam«: Limits and Shifts of a Concept, in: Aziz AL-AZMEH/Effie FOKAS (Hg.), Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence, Cambridge 2007, S. 96–124; Samuel M. BEHLOUL, Negotiating the »Genuine« Religion. Muslim Diaspora Communities in the Context of the Western Understanding of Religion, in: Journal of Muslims in Europe 1 (2012), S. 7–26.

Muslim Jamaat, die 2013 in Hessen und 2014 in Hamburg als erste muslimische Gruppierung in Deutschland den Status einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts« zugesprochen bekam.

Bewusst integratives Verhalten indes schließt Anfeindungen nicht aus, wie etwa die Aufregung um einen Ahmadiyya-Stand auf dem »Weihnachtsmarkt der Nationen« im hessischen Rüdesheim am Rhein zeigt. Auf dem Stand sollten pakistanische Spezialitäten verkauft werden, doch aufgrund von Pöbeleien und Drohanrufen durch Marktbesucher, die den Stand als Versuch einer »Islamisierung« verstanden, wurde er nach wenigen Tagen geschlossen⁹⁹. Das Beispiel zeigt *pars pro toto* den schmalen Grat zwischen Integrationsaufforderung und Islamisierungsvorwurf. In dem Maße, wie Integration die Sichtbarkeit islamischer Differenz erhöhen kann, kann gerade auch ein Mitwirken an der »europäischen Leitkultur«¹⁰⁰ als Problem gedeutet werden. Indem die schwammige Aufforderung zur »Integration« zwischen der Ablehnung einer muslimischen Parallelgesellschaft und der Warnung vor einer Islamisierung changiert, kann sie jede sichtbare Form islamischer Präsenz als Beispiel fehlgeschlagener Integration brandmarken.

Unter anderem mit Blick auf den Kruzifix-Beschluss¹⁰¹ von 1995 argumentieren sogenannte Islamkritiker häufig, der westliche Säkularismus schaffe einen Freiraum, in den ein politisierter Islam vorstoßen könne¹⁰². Während hier die säkulare Rechtsordnung als Einfallstor für eine Islamisierung des

99 Jutta SCHWIDDESSEN, Muslimischer Info-Stand auf dem Rüdesheimer Weihnachtsmarkt sorgt für Aufregung, in: Wiesbadener Tagblatt (29.11.2016), URL: <http://www.wiesbadener-tagblatt.de/lokales/rheingau/ruedesheim/muslimischer-info-stand-auf-dem-ruedesheimer-weihnachtsmarkt-sorgt-fuer-aufregung_17504819.htm> (07.12.2016); Wiesbadener Tagblatt, Ahmadiyya-Gemeinde schließt ihren Stand auf dem Rüdesheimer Weihnachtsmarkt (03.12.2016), URL: <http://www.wiesbadener-tagblatt.de/lokales/rheingau/ruedesheim/ahmadiyya-gemeinde-schliesst-ihren-stand-auf-dem-ruedesheimer-weihnachtsmarkt_17514758.htm> (07.12.2016). Der Stand wurde etwa auf dem islamfeindlichen Blog »Politically Incorrect« als Zeichen einer »kulturell-geistigen Selbstaufgabe« gewertet, siehe Michael STÜRZENBERGER, Rüdesheim. Ahmadiyya auf Weihnachtsmarkt, URL: <<http://www.pi-news.net/2016/12/ruedesheim-ahmadiyya-auf-weihnachtsmarkt/>> (07.12.2016).

100 Eine Begriffsprägung von Bassam TIBI, Europa ohne Identität? Die Krise der multi-kulturellen Gesellschaft, München 1998.

101 Das Bundesverfassungsgericht konkretisierte damit Regeln für die staatliche Neutralitätspraxis, indem es die Bayrische Volksschulordnung für verfassungswidrig erklärte, nach der in jedem Klassenzimmer das Anbringen eines Kreuzes vorgeschrieben war. Auf die Zahl der aufgehängten Kreuze in bayrischen Klassenzimmern hatte das Urteil praktisch keine Auswirkung, Heribert PRANTL, 20 Jahre Kruzifix-Urteil. Aufstand der Aufgeregten, in: Süddeutsche Zeitung (19.08.2015), URL: <<http://www.sueddeutsche.de/politik/jahre-kruzifix-urteil-aufstand-der-aufgeregten-1.2613635>> (09.12.2016).

102 Siehe die Veröffentlichung auf dem AfD-nahen Blog »Die Freie Welt« des Instituts für Strategische Studien Berlin, Islamische Welt: Säkularismus vollends geschei-

Abendlandes missverstanden wird, kritisieren manche muslimischen Stimmen den Säkularismus als anti-islamisches Steuerungsinstrument. Sie beklagen nicht nur eine zunehmende »Islamophobie« in europäischen Gesellschaften, sondern bemängeln, wie etwa auch Talal Asad, dass der auf einem europäischen und christlichen Universalismus basierende Säkularismus Muslime benachteilige: »Europe [...] is ideologically constructed in such a way that Muslim immigrants cannot be satisfactorily represented in it«¹⁰³; Muslime könnten nur als »religiöse Minderheit« mit minderen Rechten auftreten, nicht aber als »a minority in a democratic state that consists only of minorities«¹⁰⁴. Einer dritten Sichtweise zufolge erscheint Säkularität als kultureller Wert Europas, den es gegen eine Verwässerung zu verteidigen gelte. Hierbei wird oftmals die Forderung erhoben, der organisierte Islam müsse – da er keine Trennung zwischen Politik und Religion kenne – sich erst einmal reformieren, um »Religion« in einem europäischen Sinne zu werden; erst dann dürfe er darauf hoffen, in die säkulare Ordnung aufgenommen zu werden. Besonders im Zuge verschiedener terroristischer Anschläge seit 2001 nahm die Islamkritik auch durch Autoren islamischer Herkunft stark zu, und es gründeten sich in mehreren europäischen Ländern Vereinigungen von »Ex-Muslimen«, die sich als liberal und säkular verstehen. Problematisch erscheint diese Selbstbeschreibung für die hier zu verhandelnde Thematik deshalb, weil sie suggeriert, dass nur ein Muslim, der keiner mehr sei, säkular sein könne¹⁰⁵.

In dieser Diskussion benutzen unterschiedliche Seiten verschiedene Vorstellungen von »Säkularität« und »Säkularismus«, um je eigene politische Interessen zu artikulieren. Sie stellen sich sowohl die säkulare Ordnung als auch den Islam als einen Containerbegriff vor. Die säkulare Ordnung erscheint als ein Container mit »falschem« Inhalt, weil sie entchristianisiert und kulturell entkernt werde, weil sie zutiefst christlich und anti-islamisch geprägt sei oder weil sie Gefahr laufe, aufgeweicht zu werden. Der Islam erscheint ebenfalls als ein Container, der entweder als Ganzes eingegliedert, auf Abstand gehalten oder reformiert werden müsse. Bei der konkreten Kooperation zwischen dem

tert? Der politische Islam verdrängt den Säkularismus (27.04.2016), URL: <<http://www.freiewelt.net/reportage/islamische-welt-saekularismus-vollends-gescheitert-10066582>> (27.12.2016).

103 ASAD, Formations, S. 159. Er hat vor allem die Situation im laizistischen Frankreich im Blick, ebd., S. 175–177.

104 Ebd., S. 178.

105 Siehe hierzu Nimet ŞEKER, Ist der Islam ein Integrationshindernis? – Essay, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (23.03.2011), URL: <<http://www.bpb.de/apuz/33389/ist-der-islam-ein-integrationshindernis-essay>> (02.12.2016). Zur Kritik »liberaler« Beliebigkeit siehe Ali METE, »Liberaler Islam«. Ein Projekt voller Fragezeichen, in: IslamiQ (12.11.2017), URL: <<http://www.islamiq.de/2017/11/12/liberaler-islam-ein-projekt-voller-fragezeichen>> (13.11.2017).

Staat und den Religionen stellt sich jedoch nicht die Wahl, ob »der« Islam als Partner akzeptiert wird, genauso wenig wie übrigens »das« Christentum¹⁰⁶; vielmehr wird geprüft, welche Organisationen konkret die strukturellen und inhaltlichen Eigenschaften einer Religionsgemeinschaft oder einer – rechtlich besser gestellten – Körperschaft öffentlichen Rechts erfüllen.

Dass es sich bei der institutionellen Integration des Islams in die säkulare Ordnung um einen zähen Aushandlungsprozess handelt, belegt etwa das Beispiel des Islamunterrichts an Schulen und Universitäten in Deutschland. Die deutsche Politik debattierte seit einem entsprechenden Beschluss der Kultusministerkonferenz von 1984 über die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Seit der Jahrhundertwende liefen in mehreren Bundesländern Modellversuche, ehe in den vergangenen Jahren in acht Bundesländern Religionsunterricht mit verschiedenen islamischen Kooperationspartnern eingerichtet wurde. Für die islamische Religionslehrerausbildung wurden 2012 an fünf universitären Standorten vom Bund finanzierte Abteilungen für islamische Theologie gegründet¹⁰⁷. Trotzdem wurde im November 2017 das Ansinnen zweier großer Islam-Verbände, islamischen Religionsunterricht unter eigener Regie an den Schulen Nordrhein-Westfalens anzubieten, durch das Oberverwaltungsgericht Münster in zweiter Instanz abschlägig beschieden¹⁰⁸. Nach dem Gerichtsurteil erfüllen beide Großverbände nicht die Merkmale einer Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes¹⁰⁹. Daher besteht nun unter Muslimen die Befürchtung, das Urteil könne weit reichende Folgen haben, da bestehende Kooperationen mit staatlichen Stellen in allen Bundesländern auf den Prüfstand kommen könnten¹¹⁰. Obwohl das Bundesverwaltungsgericht schon in der Revisionsverhandlung von 2005 gewarnt hatte, dass sich in Mitgliederstruktur und Dachverbandsarbeit originär religiöse Kompetenz zeige müsse, nicht nur Fachkompetenz in Jugend- und Bildungsarbeit oder religionspolitisches Engagement, versäumten es beide Verbände in den folgenden zwölf Jahren,

106 Vgl. ROHE, Islam in Deutschland, S. 152.

107 Siehe ebd., S. 288–293.

108 Der Zentralrat der Muslime in Deutschland und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland hatten schon 1998 gegen das Land auf Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts geklagt; an der 2012 vom Land geschaffenen und bis 2019 laufenden Übergangslösung in 230 Schulen wirken sie nur über einen Beirat mit.

109 Nach dem Urteil (Aktenzeichen: 19 A 997/02) mangelt es beiden Vereinen an »Sachautorität und -kompetenz für identitätsstiftende religiöse Aufgaben« sowie an der »realen Geltung« der in Anspruch genommenen religiöse Autorität in der gesamten Gemeinschaft bis hinunter zu den Moscheegemeinden, siehe Oberverwaltungsgericht NRW, Kein Anspruch auf Einführung islamischen Religionsunterrichts (09.11.2017), URL: <http://www.ovg.nrw.de/behoerde/presse/pressemitteilungen/50_171109/index.php> (10.11.2017).

110 Siehe den Blog-Eintrag von Murat KAYMAN, Woran es gelegen hat (11.11.2017), URL: <<http://murat-kayman.de/2017/11/11/woran-es-gelegen-hat>> (13.11.2017).

dementsprechende Veränderungen vorzunehmen. Ein früherer DITB-Funktionär urteilt deshalb, der Ausgang des Rechtsstreits sei nicht etwa »durch antimuslimischen Rassismus [...] entschieden worden«, sondern »die Folge ganz erheblichen persönlichen und institutionellen Unvermögens auf muslimischer Seite«¹¹¹.

Dass in langwierigen Aushandlungsprozessen oft gegenläufige Tendenzen zum Tragen kommen können, zeigt sich auch daran, dass heute restriktivere rechtliche Leitlinien für Anträge auf Unterrichtsbefreiung (Schwimmunterricht für Mädchen, Sexualkundeunterricht), die in den 1990er Jahren noch großzügig gehandhabt wurden, gelten, während etwa in der Kopftuch-Debatte die Entscheidungen zunehmend liberaler ausfielen¹¹². Im Konflikt um die Lehrerin Fereshta Ludin, der das Land Baden-Württemberg 1998 die Einstellung in den staatlichen Schuldienst mit Verweis auf ihr Kopftuch verweigerte, hatte das Bundesverfassungsgericht noch 2003 dem Gesetzgeber zugebilligt, religiöse Symbole bei verbeamteten Lehrkräften zu verbieten. Hatten daraufhin acht Bundesländer entsprechende Gesetze erlassen, so präzisierte das Gericht 2015, dass ein pauschales Verbot unverhältnismäßig sei¹¹³.

Das Beispiel der Kopftuch-Urteile verdeutlicht, dass die säkulare Ordnung politisch-legal auf Freiheit ausgerichtet und daher offen für Diversität ist, während es jedoch oftmals kulturell-religiöse Vorbehalte von Seiten der Mehrheitsgesellschaft gibt¹¹⁴. Weitere Beispiele für diesen Konflikt sind die Geschlechtertrennung und die Vermeidung des Händeschüttelns zwischen Angehörigen verschiedenen Geschlechts. Beides stellt einen Konflikt dar zwischen dem Umstand, dass die politisch-legalen Freiheiten eine solche Praxis erlauben, und dem Gefühl, dass *das* nicht die normale Art ist, wie »wir« hier miteinander umgehen. So machte zum Beispiel die Schulbehörde in Basel-Land 2016 das Händeschütteln unter Strafandrohung zur Pflicht, nachdem zwei Schüler aus Syrien ihrer Lehrerin diese Art der Begrüßung verweigert hatten¹¹⁵.

In der öffentlichen Debatte wird die Problematik der Ausgestaltung der säkularen Ordnung permanent mit den so genannten »Integrationsproble-

111 Ebd.

112 Siehe zu diesen Beispielen ROHE, Islam in Deutschland, S. 211 und 197–199.

113 Siehe den Beschluss (1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10) vom 27.01.2015 sowie Bundesverfassungsgericht, Ein pauschales Kopftuchverbot für Lehrkräfte in öffentlichen Schulen ist mit der Verfassung nicht vereinbar, Pressemitteilung 14/2015 (13.03.2015), URL: <<https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2015/bvg15-014.html>> (09.11.2017).

114 BERGER, The Third Wave, S. 123f.

115 AFP, Muslimische Schüler müssen ihrer Lehrerin die Hand schütteln, in: FAZ (25.05.2016), URL: <<http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/muslimische-schueler-muessen-lehrerin-hand-schuettern-14252518.html>> (23.12.2016).

men« vermengt, also mit einer Reihe politischer, sozialer, kultureller und sicherheitspolitischer Fragen, die kollektiv Muslimen zugeschrieben werden. Wie Muslime individuell zu Staat und Gesellschaft stehen, wird über »Werte«, »Einstellungen« und »Normen« statistisch abgefragt; die dabei gewonnen und häufig als problematisch bewerteten Ergebnisse färben wiederum auf die juristisch und politisch ganz anders gelagerte Frage ab, wie die Integration islamischer Gemeinschaften in die säkulare Ordnung zu bewerkstelligen sei. Als typisches Beispiel für die Vermengung beider Perspektiven dürfen der Bestseller, die ARD-Dokumentation und die Aussagen des Journalisten Constantin Schreiber gelten, der sich, obwohl er nichts Verfassungsfeindliches zu hören bekam, »ernüchert« und »beunruhigt« über »konservative« und »antidemokratische« Freitagspredigten in 13 von ihm besuchten Moscheen zeigte¹¹⁶. Ihm zufolge predige »niemand« Integration, stattdessen seien »Abgrenzung und die Bewahrung der eigenen Identität« zentrale Botschaften¹¹⁷. An diesen Aussagen verblüfft nicht alleine, wie wenig Predigten als eigenständige religiöse Redeweise verstanden, wie sehr sie politisch und dadurch auch teilweise falsch gedeutet und wie umstandslos sie auf den Zustand des Islams in Deutschland hochgerechnet werden¹¹⁸. Noch mehr erstaunt, wie Prozesse der Abgrenzung und Identitätswahrung lediglich als muslimisches Verhalten problematisiert werden, ohne spiegelbildliche Prozesse in großen Teilen der Mehrheitsgesellschaft in Rechnung zu stellen¹¹⁹, zu denen auch Journalisten selbst mit ihren »Moschee-Reports«¹²⁰ beitragen. Gegen einen Moschee-Bau in Köln etwa demonstrierten Gegner 2008 mit

116 Siehe Constantin SCHREIBER, »Gott allein ist der Gesetzgeber« (31.03.2017), URL: <<http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-03/inside-islam-constantin-schreiber-moscheen-freitagspredigten>> (09.11.2017). Zum Bestseller siehe ders., Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird, Berlin 2017. Zur ARD-Dokumentation »Der Moschee-Report« (28.03.2017) siehe URL: <<https://www.tagesschau.de/multimedia/video/video-273349.html>> (05.04.2019).

117 Ders., »Niemand predigt Integration« (30.03.2017), URL: <<http://www.zeit.de/2017/14/islam-constantin-schreiber-moscheen-predigt-imame>> (09.11.2017).

118 Zur umfangreichen Kritik an diesen Aussagen siehe beispielhaft Canan TOPÇU, Outside Islam, in: al-Qantara (05.04.2017), URL: <<https://de.qantara.de/inhalt/constantin-schreibers-moscheereport-outside-islam>> (09.11.2017).

119 Repräsentative Umfragen weisen für alle EU-Staaten starke Vorbehalte in der Bevölkerung gegenüber Muslimen aus. In Deutschland etwa stimmten in einer Allensbach-Umfrage von 2006 83 Prozent der Befragten der Aussage zu, der Islam sei fanatisch, 62 Prozent hielten ihn für rückwärtsgewandt, 71 Prozent für intolerant, 60 Prozent für undemokratisch und 91 Prozent für frauenunterdrückend. Siehe dazu Heiner BIELEFELDT, Das Islambild in Deutschland, in: Thorsten Gerald SCHNEIDERS (Hg.), Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden²2010, S. 173–206, hier S. 174.

120 Als journalistische Vorläufer für Schreibers Moschee-Report dürfen Undercover-Berichte gelten, wie sie die BBC und Channel 4 (»Undercover Mosque«) schon in den Jahren 2005 beziehungsweise 2007 über britische Moscheen sowie das dänische Fernsehen TV2 im Jahre 2016 über dänische Moscheen sendeten. Weil es in den

der Parole »Gegen Türkisierung und Islamisierung. Köln darf nicht Istanbul werden«¹²¹. Allein schon die anhaltende Debatte darüber, ob der Islam denn zu Europa »gehöre«¹²², verschiebt die Frage nach islamischer Teilhabe auf die Ebene eines wesenhaften Kulturgegensatzes. Trotz ihrer physischen Präsenz, so lautet der Subtext dieser Debatte, »gehörten« Muslime kulturell eigentlich nicht nach Europa, sondern bedrohten es sogar.

Kontrafaktisch ist dieser Subtext, weil Umfragen zufolge die Mehrheit der Muslime in Europa die politisch-legale Grundordnung, also demokratische und säkulare Institutionen, begrüßt und Gewalt für eine hehre Sache ablehnt, zum Teil sogar deutlicher als die Mehrheitsbevölkerung¹²³. Vergleichende Untersuchungen belegen zudem, dass sich Migranten in ihrem Verhalten und ihren Einstellungen an die Mehrheitsgesellschaft annähern. Sunniten, die sich nach eigener Einschätzung als »hochreligiös« einstufen, unterscheiden sich deutlich voneinander, je nach dem, ob sie in der Türkei oder in Deutschland leben¹²⁴. In der Türkei stieß die Heirat Homosexueller bei ihnen ebenso wie bei »Mittelreligiösen« auf weniger Toleranz (12 respektive 33 Prozent) als bei der hoch- und mittelreligiösen sunnitischen Vergleichsgruppe in Deutschland (40 respektive 60 Prozent), während sich bei »nicht und wenig Religiösen« kein Unterschied zwischen der Türkei und Deutschland (je 67 Prozent) abbildete¹²⁵. Auch sind im Vereinsleben Muslime aktiver als Angehörige anderer Religionen. Mehr als die Hälfte aller Muslime über 16 Jahre sind in einem deutschen Verein, nur vier Prozent ausschließlich in einem rein herkunftsbezogenen Verein (etwa: türkischer

heimlich gefilmten Beiträgen gelang, radikale Äußerungen von einigen Imamen aufzunehmen, schlugen diese Reports jedoch noch deutlich höhere Wellen in der Öffentlichkeit als die ARD-Dokumentation.

121 Thorsten Gerald SCHNEIDERS, Einleitung, in: Ders. (Hg.), Islamfeindlichkeit, S. 9–15, hier S. 12.

122 Stephan DETJEN, »Der Islam gehört zu Deutschland«, Geschichte eines Satzes (13.01.2015), URL: <http://www.deutschlandfunk.de/der-islam-gehört-zu-deutschland-die-geschichte-eines-satzes.1783.de.html?dram:article_id=308619> (16.01.2017). Es lässt sich zudem fragen, warum diese Frage gerade jetzt, da Muslime in Europa sichtbar geworden sind, diskutiert wird und welche Funktionen sie erfüllt, siehe Schirin AMIR-MOAZAMI, Dämonisierung und Einverleibung. Die »muslimische Frage« in Europa, in: Maria do Mar CASTRO VARELA/Paul MECHERIL, Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart, Bielefeld 2014, S. 21–39, hier S. 23f.

123 Mathias ROHE, Islam und säkularer Rechtsstaat: Grundlagen und gesellschaftlicher Diskurs, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (23.03.2011), URL: <<http://www.bpb.de/apuz/33391/islam-und-saekularer-rechtsstaat-grundlagen-und-gesellschaftlicher-diskurs?p=all>> (27.12.2016).

124 Ders., Islam in Deutschland, S. 84f.

125 Die Zustimmungswerte unter katholischen und evangelischen Christen sowie Konfessionslosen liegen bei 70, 78 und 87 Prozent.

Kulturverein) aktiv¹²⁶. In den islamischen Jugendkulturen Europas wiederum vereinen sich Performanz, Popkultur und die Kommerzialisierung von Religion, was ein kulturell hybrides Phänomen darstellt¹²⁷.

Kontrafaktisch ist der genannte Subtext auch deshalb, weil die Anwesenheit von Muslimen in Europa keineswegs neu ist. So standen Gebiete von einem Dutzend der momentan 28 EU-Staaten im Laufe der Geschichte unter arabischer, maurischer oder osmanischer Herrschaft. Auf der iberischen Halbinsel herrschten Muslime 800 Jahre, in Südosteuropa 500 Jahre lang. Als Bewohner sind Muslime ähnlich lange in Europa beheimatet, in Litauen und Polen sind es mehr als 600 Jahre. In deutschen Landen ist eine größere muslimische Präsenz zwar eher jüngeren Datums, doch erste Kontakte reichen bis in die Zeit Karls des Großen zurück, und schon ab dem 16. Jahrhundert waren vereinzelt muslimische Gefangene zugegen, arbeiteten in verschiedenen Berufen, konvertierten und heirateten teils sogar in adlige Familien ein¹²⁸.

Der Verweis auf die soziale und historische Verwurzelung von Muslimen in Europa entfaltet in der Öffentlichkeit in der Regel nur geringe Überzeugungskraft. Nicht nur, weil der Subtext von der Fremdheit des Islams hohe Plausibilität und Affekt gestützte Zustimmung genießt, sondern auch, weil islam- und religionskritische Akteure in ihrem Kulturkampf gegen eine so genannte »Überfremdung« die Säkularität der Rechts-, Staats- und Gesellschaftsordnung als Argument benutzen, um das Recht auf kulturell-religiöse Eigenheiten auszuhebeln. Das erfolgreiche Schweizer Referendum von 2009 gegen den Minarettbau war insofern vielsagend, weil es damals gerade einmal vier Moscheen mit Minaretten in der Schweiz gab. 2012 entbrannte nicht nur in Deutschland eine Debatte über die Beschneidung von Knaben, nachdem ein Urteil des Landgerichts Köln den Eingriff als rechtswidrig eingestuft hatte¹²⁹. Unterschiedliche Politiker schlugen immer wieder ein Verbot des

126 ROHE, Islam in Deutschland, S. 112; Peter CARSTENS, Viel mehr Muslime als gedacht, in: FAZ (24.06.2009), URL: <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/neue-studie-viel-mehr-muslime-als-gedacht-1813914-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_1> (20.12.2016).

127 Julia GERLACH, Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Bonn 2006; SUNIER, Beyond the Domestication, S. 198f; Gritt KLINKHAMMER, Islamic Style – die Sichtbarkeit »unsichtbaren« Islams, in: Dorothea LÜDDECKENS u.a. (Hg.), Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt, Zürich 2013, S. 111–136.

128 Michael BORGOLTE, Der Islam als Geburtshelfer Europas, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (23.03.2011), URL: <<http://www.bpb.de/apuz/33398/der-islam-als-geburtshelfer-europas?p=all>> (27.12.2016).

129 ROHE, Islam in Deutschland, S. 192–194. Ende des Jahres 2012 sorgte der Bundestag per Gesetz für die Klarstellung, dass es sich nicht um eine Körperverletzung handele. Für die Debatte über Deutschland hinaus siehe Nilüfer GÖLE, Europäischer Islam. Muslime im Alltag, Berlin 2016, S. 232–237.

Gesichtsschleiers («Burka-Verbot») vor, wie es seit 2011 in Frankreich praktiziert wird und vom Europäischen Gerichtshof 2016 gebilligt wurde, durch den algerischen Millionär Rachid Nekkaz aber auch *ad absurdum* geführt wird, weil dieser die selten ausgestellten Bußgelder von 150 Euro¹³⁰ für die »Burka-Trägerinnen« bezahlt¹³¹. Ein Burkini-Verbot in mehreren französischen Mittelmeer-Gemeinden, das das Zeigen nackter Haut am Strand im Juli 2016 zu einem laizistischen Wert erhob, wurde einen Monat später vom Obersten Verwaltungsgericht gekippt.

Solche Verbotsdebatten haben einen ambivalenten Charakter. Zum einen sorgen sie tatsächlich in einer Reihe von Punkten – vom Moscheebau über das islamische Schlachten bis zum Bestattungswesen – für rechtliche Klärung und damit auch für Rechtssicherung auf islamischer Seite. Zum anderen haben sie eine »irritierende Ähnlichkeit«¹³² mit Streitthemen, die in Bezug auf das Judentum im 19. Jahrhundert aktuell waren (Synagogenbau, Kippa-Tragen, Schulbesuch), und beziehen daher oft auch konkret das Judentum mit ein. Sie bedienen somit eine »Desintegrationsindustrie«¹³³, die nicht nur eine Stigmatisierung des Islams bewirkt, sondern generell das Recht von Minderheiten auf Andersartigkeit in Abrede stellt.

4. Ausblick

Weder der Umstand, dass Muslime oft auf ihre Religionszugehörigkeit reduziert und per se als gläubig wahrgenommen werden, noch der Umstand, dass politische Gewalttäter sich auf den Islam berufen, belegt einen Mangel an Säkularisierung oder gar eine Umkehr von Säkularisierungsprozessen unter Muslimen. Wie andere mehr oder weniger Gläubige auch, sind Muslime in den säkularen »immanent frame« (Taylor) der Moderne geworfen, in dem Glaube und Religion begründungsbedürftig geworden sind. Dies zwingt den einzelnen zu einer Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition, zu eigener Reflektion und im besten Fall zu einem offenen Dialog mit dem »anderen«. Folglich stellen sich auch für Muslime Fragen nach der persönlichen, ethischen, sozialen und politischen Bedeutung von Religion unter modernen Umständen neu. Die Antworten darauf fallen individuell und

130 Siehe zum rechtlichen Hintergrund den Beitrag in diesem Band von GERMANN, Säkularisierung und Religion in der Perspektive des Religionsverfassungsrechts, S. 201.

131 Petra SORGE, Der Laizismus ist eine gewaltvolle Ideologie, in: Cicero (10.12.2015), URL: <<http://cicero.de/weltbuehne/algerier-bekaempft-burka-verbot-frankreich-ein-freiheitsfeindliches-intolerantes-europa-der>> (20.12.2016).

132 GÖLE, Europäischer Islam, S. 230.

133 ROHE, Islam in Deutschland, S. 167 unter Berufung auf den Migrationsforscher Klaus Bade.

kontextgebunden sehr unterschiedlich aus, vom übersteigerten Glauben bis zum Unglauben, vom Rückzug auf traditionelle Werte bis zum politischen Aktivismus. Die Heterogenität islamischer Lebenswelten, wie sie sich heute in Europa darstellt, ist daher kein Irrweg, sondern Folge unterschiedlicher Erfahrungen und widersprüchlicher Prozesse wie Globalisierung und Individualisierung. Einerseits hat sich der Islam durch Migration und Vernetzung zu einer globalen Marke entwickelt, die lokale Kulturen vereinnahmt, wenn nicht einebnen kann. Andererseits bleibt der Islam weiterhin durch interne Vielfalt gekennzeichnet¹³⁴, die auch offen für unorthodoxe und individualistische Praktiken ist.

Deshalb kann es nur als Missverständnis bezeichnet werden, dass »der« Islam in der Säkularisierungsdebatte in verschiedenen wissenschaftlichen Ansätzen als Kontrastfolie erhalten muss. Gleiches gilt für Klassifikations-schemata des »Säkularen« und »Religiösen«, die eine eigenständige Kategorie des »Islamischen« hervorbringen und dieses einerseits dem Religiösen zuordnen, aber vom Christlichen scheiden, oder es andererseits, mangels Säkularität, als der binären Klassifikation enthoben behandeln. Diese Fehl-klassifikation basiert darauf, dass innerislamische Differenzen ebenso wie säkularisierende Prozesse zu wenig Beachtung finden, angefangen von Daten zur Religiosität und zum Lebensstil über die begrenzte Bindekraft religiöser Institutionen bis hin zur Koexistenz säkularer und religiöser Logiken, die in Politik, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft in »islamischen« Staaten herrscht. Selbst im Falle selbsterklärter Feinde des Säkularismus ist zu diskutieren, inwiefern eine säkulare Ordnung ihre Gegner zu tolerieren hat und inwiefern diese mit ihrer Gewalt- und Staatsfixiertheit einer »unbewussten Säkularisierung«¹³⁵ Vorschub leisten.

Mit Blick auf drei Nationsbildungsprozesse in mehrheitlich islamischen Gesellschaften wurde weiter argumentiert, dass krisenhafte politische Entwicklungen nicht durch die fehlende Trennung von Staat und Religion oder durch die gewaltsame Durchsetzung einer säkularen Ordnung gegen den Islam erklärt werden können. Problematisch wirkte sich vielmehr ein nationales Homogenisierungsstreben aus, in dem der Islam eine ambivalente Rolle spielte. Während er in der Phase nationaler Mobilisierung vereinheitlichend und ausgrenzend zugleich wirkte, wurde er nach der Unabhängigkeit sowohl von oppositionellen als auch von staatlichen Akteuren benutzt; in Folgekonflikten nach der Unabhängigkeit bildete er jedoch nur eine von mehreren Komponenten, mit denen Akteure ihre je eigenen Interessen im Namen von Nation, Ethnie, Religion oder Konfession artikulierten.

134 Siehe etwa Sadik HAMID, *Sufis, Salafis and Islamists. The Contested Ground of British Islamic Activism*, London u.a. 2016.

135 ROTHHOLZ, *Rudimente*, S. 251f.

In der Debatte um den Islam in Europa wurden drei problematische Container-Verständnisse ausgemacht, mit denen der Islam als Antipode der säkularen Ordnung ausgewiesen wird: Verächter der Säkularität argumentieren, Muslime nützten eine wenig wehrhafte säkulare Ordnung als Einfallstor zur Islamisierung; Kritiker sehen Muslime durch Säkularismus strukturell ausgegrenzt; und übereifrige Verfechter der säkularen Ordnung fürchten, diese sei durch islamische Forderungen auf Gleichstellung in ihren Grundfesten gefährdet.

Ein Blick auf die Rechtsprechung sowie auf bestehende Kooperationen zwischen staatlichen und islamischen Partnern weist die Integration islamischer Verbände in die säkularen Rechtsordnungen Europas hingegen als störungsanfälligen Verhandlungsprozess aus, bei dem in den vergangenen Jahrzehnten gleichwohl Fortschritte erzielt wurden. Erkauft sind diese Fortschritte zum Preis einer Mitwirkungspflicht in hegemonialen Strukturen, einer Angleichung heterogener Organisationen an das Vorbild christlicher Kirchen, einer »Diskurs-Wucherung« zum Thema Islam in Politik und Medien sowie der Interferenzen aus den Bereichen der Sicherheits-, Migrations- und Integrationspolitik. Richterlich gekippte Verbote, konträre politische Initiativen sowie wandelbare rechtliche Grenzziehungen zeigen, wie sehr demokratische Gesellschaften darum kämpfen, freiheitliche Grundlagen, eine Offenheit für Veränderungen, sowie legale und kulturelle Ambivalenzen auszubalancieren. Während Muslime und islamische Vereine um ihr Selbstverständnis und ihren Platz in einer pluralistischen Gesellschaft ringen, besteht für europäische Gesellschaften die Herausforderung darin, sich gleichzeitig gegen islamisch begründeten Terrorismus wappnen, islamische Kooperationspartner anerkennen und die Grundlagen der säkularen Ordnung kritisch reflektieren zu müssen. Vor diesem Hintergrund betreffen die Aushandlungsprozesse zum Islam weder allein das religiöse Feld, noch vollziehen sie sich in einem herrschaftsfreien Raum. Es dürfte aufgrund dieser Gemengelage ein schwer aufzulösendes Spezifikum sein, dass mit den vorherrschenden Anerkennungsgesten Asymmetrien verbunden sind und fortgeschrieben werden, die sich etwa in der einseitigen Betonung von Integrationsdefiziten bei Muslimen oder der konditionalen Akzeptanz muslimischer Gesprächspartner zeigen. Die offen zu Tage tretenden Asymmetrien verweisen auf ein tieferliegendes Problem, sind sie doch nur ein – vielleicht besonders prägnantes – Beispiel für Ein- und Ausschlussmechanismen gegenüber marginalisierten Gruppen in liberal-säkularen Gesellschaften. Hier zeigt sich exemplarisch, wie politisch-rechtliche, religiöse, soziale, kulturelle, rassische und räumliche Formen gesellschaftlicher Ausgrenzung und Stigmatisierung ineinander greifen und mit Politiken der Inklusion legitimiert und verwaltet

werden¹³⁶. Um dies zu thematisieren und bestenfalls auch zu ändern, müsste in Politik und Medien an die Stelle der oftmals obsessiven »Diskurs-Wucherungen« über Muslime freilich »die Bereitschaft treten, sich grundlegender mit den Ausschlussmechanismen liberaler Gesellschaften auseinanderzusetzen, anstatt liberale Freiheiten als neutrale Basis unbefragt vorauszusetzen«¹³⁷.

136 Siehe aus historischer Perspektive etwa Lutz RAPHAEL, Grenzen von Inklusion und Exklusion. Sozialräumliche Regulierung von Armut und Fremdheit im Europa der Neuzeit, in: JMEH 11 (2013), S. 147–167.

137 AMIR-MOAZAMI, Wer spricht für wen, S. 374.

