

Dialog – Macht – Mehrheit: Zur Konstruktion von Mehr- und Minderheiten mit Blick auf das Verhältnis von Christentum und Islam in Deutschland

Gritt Klinkhammer

Seit der Beendigung des sog. Kalten Kriegs in den 1990er Jahren und der zunehmenden Globalisierung ist Religion europaweit und so auch in Deutschland zunehmend in den öffentlichen Diskurs gerückt. Dabei geht es vor allem um Fragen der Regulierung religiöser Pluralität und Diversität, die seit Anfang der 2000er Jahre zu einem zentralen Problembezug der nationalen Migrations-, Integrations- und Sicherheitspolitiken angewachsen sind. Gleichzeitig weisen aber die Statistiken auf einen stetigen Rückgang der institutionalisierten Mitgliedschaften in den christlichen Religionsgemeinschaften hin (fowid 2022). Und wenn auch die klassischen Säkularisierungstheorien längst nicht mehr haltbar sind in ihrer normierenden Annahme eines wechselseitigen Ausschlusses von Modernität und Religion, so zeigen doch quantitative Studien zur Religionsentwicklung in Deutschland deutlich, dass selbst in Westdeutschland ein Rückgang sowohl der Mitgliedschaften in den christlichen Kirchen als auch der multifunktionalen Einbindung der Bürger*innen durch institutionalisierte Religion in die Gesellschaft insgesamt zu verzeichnen ist (z.B. Pollack/Rosta 2015).¹

Die Gleichzeitigkeit einer gesteigerten Aufmerksamkeit für religiöse Diversität in Bezug auf Fragen der Gestaltung der Gesellschaft einerseits und der

1 Aktuelle Zahlen für kleinere Religionsgemeinschaften liegen seit 2020 nicht mehr vor; seit 1995 generiert der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst (REMID) e.V. solche Zahlen anhand von vorliegenden Untersuchungen und eigenen Recherchen und Schätzungen. Daneben stellt die dezidiert religionskritische Giordano-Bruno-Stiftung durch ihr Projekt »Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland« (fowid) seit 2005 Mitgliedszahlen durch eigene Erhebungen und Recherchen zur Verfügung.

Bedeutungsschwächung von Religion für die gesellschaftliche Gestaltung und Integration der Lebensläufe der einzelnen andererseits deutet auf eine zunehmend symbolische und sekundäre Relevanz der öffentlichen Verhandlung des Religiösen hin. Ein solcher symbolischer und sekundärer Bezug auf Religion hat sich auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen etabliert, die es im Folgenden in den Blick zu nehmen gilt, um seine Bedingungen zu analysieren. Dabei ist zum ersten die Ebene der Nationalstaatlichkeit zu betrachten, vor deren Hintergrund erst die selbstverständliche Bezugnahme auf eine imaginierte Einheit, auch eine religiöse, der Bürger*innen zu verstehen ist, die dann unter anderem in einem Verhältnis von Mehrheit und Minderheit grundiert wird (1). Zum zweiten ist die Ebene der intermediären Regulierung von religiöser Pluralität zwischen konkreten politischen Maßnahmen und den ›anderen² Religionsgemeinschaften in Deutschland zu betrachten. Dabei geht es um Akteure oder Institutionen, die als Mittler zwischen Bürger*innen und politischer Regierung fungieren. Der interreligiöse Dialog ist z.B. als ein solches intermediäres Governance Instrument zu verstehen, insbesondere wenn er sich z.B. mit Sicherheitsfragen oder konkreten Konflikten vor Ort beschäftigt (2). Und zum dritten ist die Rolle der christlichen Kirchen als vermeintliche Mehrheitsreligionsgemeinschaft gegenüber den (religiösen) Minderheiten – insbesondere in den institutionalisierten Dialoggeschehen – genauer zu betrachten, da sich darin ebenfalls das Verständnis von Religion und ihre gesellschaftliche Bedeutung zeigt (3). Im Folgenden werde ich diesen drei Ebenen nachgehen, um Bedingungen für die zunehmende Relevanz von Religion in unserer sich gleichzeitig zunehmend säkularisierenden Gesellschaft nachzuvollziehen und mich dabei den Bedingungen und Dynamiken der öffentlichen Etablierung religiöser Mehr- und Minderheitsverhältnisse zuwenden.

1 Nationalstaatlichkeit und die Bedeutung von Religion in Deutschland

Als 2006 der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble die erste »Deutsche Islam Konferenz« (DIK) aus der Taufe hob, formulierte er in seiner

2 Die christlichen Gemeinden, d.h. diejenigen, die der EKD und der röm.-katholischen Kirche angehören, unabhängig welche Größenordnung sie in der Kommune haben, sind dabei in der Regel ausgenommen oder sitzen auf der staatlich gestützten Vermittlerseite; dazu weiter unten.

Eröffnungsrede: »Der Islam ist Teil Deutschlands«. Erst vier Jahre später sorgte dieser Satz – oder ein ähnlicher zumindest – vom damaligen Bundespräsidenten Christian Wulff zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit gesprochen, für Furor: »Das Christentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das Judentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.« Auch Merkels grundsätzliches Einverständnis dazu, half nicht die Wogen zu glätten. So lehnte der Nachfolger Schäubles, Hans-Peter Friedrich, solche Sichtweisen grundlegend ab und tat das auch kund, als er die DIK übernahm und weiterführte: »Dass der Islam zu Deutschland gehört, ist eine Tatsache, die sich aus der Historie nirgendwo belegen lässt«. Und darin war und ist er sich einig mit vielen seiner Parteifreund*innen. Horst Seehofer resümierte schließlich bei seiner Eröffnungsrede der 4. Phase der Deutschen Islamkonferenz 2018, dass die Muslim*innen als Bürger*innen zu Deutschland gehörten, mit eben gleichen Bürger*innen-Rechten und -Pflichten. Deutschland sei aber ein »christliches Land« und der Islam müsse erst überhaupt ein deutscher werden, woran die Konferenz mit den Muslim*innen arbeiten wolle (Bundesministerium des Inneren und für Heimat 2018). Zugespitzt könnte man also auch formulieren: der Islam müsse erst christlich werden, bevor er sich deutsch nennen dürfe.

Zwar sind diese Debatten vor allem im konservativen Parteienspektrum entstanden, aber ihre Zustimmung und Prägung geht weit über diese hinaus, was auch die bis heute immer wiederkehrenden Unverständnisse zeigen, wenn Menschen aus anderen Herkunftsländern oder mit nichtchristlicher Religion und/oder nicht-Weiße³ Deutsche sind. Das lateinische »natio« verweist auf Geburt, Geschlecht und Stamm, aber schon Max Weber (1976) hatte betont, dass eine Nation empirisch betrachtet ein Konstrukt ist und »wenn überhaupt eindeutig, dann jedenfalls nicht nach empirisch gemeinsamen Qualitäten der ihr Zugerechneten definiert werden kann« (ebd.: 528). Die Identität einer Nation – so haben es auch der Politikwissenschaftler Benedict Anderson (1983/2005) und der Universalhistoriker Eric Hobsbawm (1990/2005) konstatiert – bestehe wesentlich nur in der Imagination von Einheit. Ihre grundlegende These von der Konstruktion und Imagination der Nation durch den Nationalismus gründete sich auf die Analyse, dass die

3 Die Großschreibung bezieht sich hier auf die »Critical Whiteness Studies«, die v.a. Prozesse der positiv oder im Extremfalls überlegen gesetzten Rassifizierung von »Weiß-Sein« unter Bezug auf Hautfarbe untersucht (Wollrad 2017).

Nationenbildung im 19. Jahrhundert ein dem ideologischen Nationalismus nachgängiger Konstruktionsprozess gewesen sei. So betont Anderson, dass der Nationsbildungsprozess vor allem als ein säkulares Identitätsprojekt zu verstehen ist, das einen neuen Mythos des Zusammenhalts und der Gemeinschaft als »Verbund von Gleichen« (Anderson 2005: 16) generiert. Jede »Nation« bilde insofern nach innen und nach außen Grenzen aus: nach innen halte sie dabei einen (Ursprungs-)Mythos der Gemeinsamkeit über Sprache, Volk/Abstammung und/oder Religion aufrecht (ebd.: 15–16). Die Nation werde darum vorpolitisch oftmals als eine solche Einheit, noch vor der Idee von der politischen Partizipation aller ihrer Mitglieder, der Gewaltenteilung oder ähnliches, imaginiert. Die »Verschmelzung des politischen mit dem vorpolitischen Bedeutungsgehalt im Begriff der Nation ist bis heute nicht rückgängig gemacht worden«, konstatiert auch der Historiker Christian Geulen. So falle es eben bis heute »schwer, die formale Staatszugehörigkeit als hinreichendes Kriterium nationaler Zugehörigkeit zu akzeptieren« (Geulen 2018: 6). Anderson hat aber auch sehr deutlich gemacht, dass die Nation als konstruierte Zusammengehörigkeitsidee nach innen und Legitimation nationaler Souveränität nach außen auf äußerst fragiler Basis fußt, so dass die Arbeit an der ›Erinnerung‹ an einem vermeintlich gemeinsamen Ursprung und einer einheitsstiftenden Gemeinschaftlichkeit immer wieder versucht wird.

Die vorpolitische Idee einer deutschen Gemeinschaft als einheitliche Nation wurde im politischen Vereinigungsprozess des Kaiserreichs deutscher Nation 1870 realisiert. In Bezug auf die Rolle des Christentums in der konkreten Entwicklung der deutschen Nation wurde das Prinzip des »*cuius regio, eius religio*« fortgeführt. Reichskanzler Bismarck hielt es allerdings nun für notwendig, die Konfessionen politisch in einheitlicher Weise den staatlichen Interessen der deutschen Nation unterzuordnen, wie dies mit dem Protestantismus als vom Staat getragener und gewaltentmächtig autorisierter christlicher Konfession bereits Praxis war. Im sogenannten Kulturkampf der Jahre 1871 bis 1873 wurde die Souveränität gegenüber dem Katholizismus ebenfalls durchgesetzt, indem das öffentliche Bildungswesen säkularisiert, nur der Religionsunterricht in der Schule belassen wurde, sowie die Ausbildung der Geistlichen und der Religionslehrer*innen an staatlichen theologischen Fakultäten zur Pflicht wurde und damit die damals vorherrschenden unabhängigen katholischen Unterrichtsanstalten für Geistliche zurückgedrängt wurden (Wall/Muckel 2006).

So wurde in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 dann die bis heute dem deutschen Grundgesetz zugrundeliegende Trennung von Religion und

Staat festgelegt: neben den besonderen Regelungen für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wurde hier der Grundstein für das heutige Verständnis von Religionsfreiheit und der spezifische Status der Religionsgemeinschaften als gemeinnützige Vereine oder als Körperschaften des öffentlichen Rechts nach Artikel 140 des GG (137 Abs. 3 WVR) gelegt. Insbesondere die beiden christlichen Kirchen, die jüdischen Gemeinden sowie einige kleinere christlich grundierte Gemeinschaften erhielten bereits damals Körperschaftsrechte. Hierdurch wurde den Gemeinschaften die Teilhabe an der Gestaltung öffentlichen Lebens garantiert (Rundfunkrecht, anerkannter Wohlfahrtsträger, Kirchensteuer u. ä.; de Wall/Muckel 2006). Das Christentum wurde insofern dem staatlichen Verständnis unterstellt und aber als solches einheitlich rechtlich verankert. Das Judentum bzw. Jüdinnen und Juden zunächst noch als Minderheit mit unter das Dach der Nation formal integriert, sollten während der Zeit des Nationalsozialismus soweit zum Feindbild werden, dass ihre Gemeinschaft in Deutschland fast gänzlich vernichtet wurde. Beim Neubau der Nation 1949 und der Arbeit am Grundgesetz für Deutschland wurde insbesondere der privilegierte Religionsstatus der christlichen Kirchen aus der Weimarer Zeit übernommen und später oftmals mit dem Diktum Böckenfördes (1967) verbunden, dass der Staat eben von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne und somit auf eine vorstaatliche, gemeinschaftsstiftende Wertefundierung durch die christlichen Kirchen angewiesen sei.

1.1 Erosion der etablierten Mehrheits- und Minderheitskonstellationen ab den 1980er Jahren

Lange Zeit schienen diese Privilegien der christlichen Kirchen zusammen mit den öffentlichen Feiertagsregelungen eine konsensfähige Grundlage für die religiösen Belange im Nachkriegs-Deutschland zu bilden. Durch die zunehmenden Migrationsbewegungen (Flucht, Arbeitsmigration, Familiennachzug u. ä.) seit den 1980er Jahren einerseits und die Wiedervereinigung von Ost- und Westdeutschland in den 1990er Jahren sowie die Stärkung der jüdischen Gemeinden durch das sogenannte Kontingentflüchtlingsabkommen andererseits hat sich das religionsbezogene Selbstverständnis der Bürger*innen im deutschen Staat diversifiziert. Während bis in die 1980er Jahre die christliche Bikonfessionalität in Deutschland und auch die christliche Soziali-

sation selbstverständlich und alternativlos erschienen,⁴ erodiert seitdem das Primat des Christlichen in Sozialisation und Gesellschaft. Die Wiedervereinigung 1990 hat dazu einen weiteren starken Schub gegeben. Im Osten haben sich nach der Wende keine nennenswerten Änderungen der historischen Verhältnisse der De-Religionisierung der Bevölkerung eingestellt.⁵ Stetige Kirchenaustritte sowie ein langsamer Rückgang der Inanspruchnahme christlicher Übergangsrituale wie Taufe, Kommunion/Firmung bzw. Konfirmation, Hochzeit, Beerdigung sind seitdem auch im Westen zu verzeichnen. Besonders massiv sind die Austritte in den letzten Jahren vor dem Hintergrund der öffentlichen kritischen Debatten um die zahllosen aufgedeckten Missbrauchsfälle und den Umgang der Kirchen mit Tätern und Opfern. Auch das Ringen um Fachkräfte im Bereich der pflegenden und bildenden Berufe lassen die Konfessionalität der Angestellten in den entsprechenden konfessionellen Verbänden und Institutionen in den Hintergrund treten; entsprechend lockern sich Überlegungen eines Beibehaltens kirchlicher Mitgliedschaften aufgrund von beruflichen Perspektiven in solchen Einrichtungen.

Tabelle 1: Abnahme der Kirchenzugehörigkeit in Deutschland in Bezug auf Veränderungen zum Vorjahr (fowid 2022)

	2021 zu 2020	2020 zu 2019	2019 zu 2018	2018 zu 2017	2017 zu 2016	2016 zu 2015
Kath. Kirche	-547.000	-407.700	-401.700	-309.000	-269.000	-180.000
Ev. Kirche	-511.000	-477.200	-427.800	-395.000	-394.000	-340.000

4 Das betraf sowohl konfessionszugeteilte Kindergärten und Grundschulen als auch die Beteiligung an Kommunion/Firmung oder Konfirmation, kirchlichen Hochzeiten, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen etc.

5 Weder der prognostizierte Zulauf zu Neuen Religiösen Bewegungen, noch statistisch signifikante Rückbewegung hin zu einer christlichen Konfession sind eingetreten.

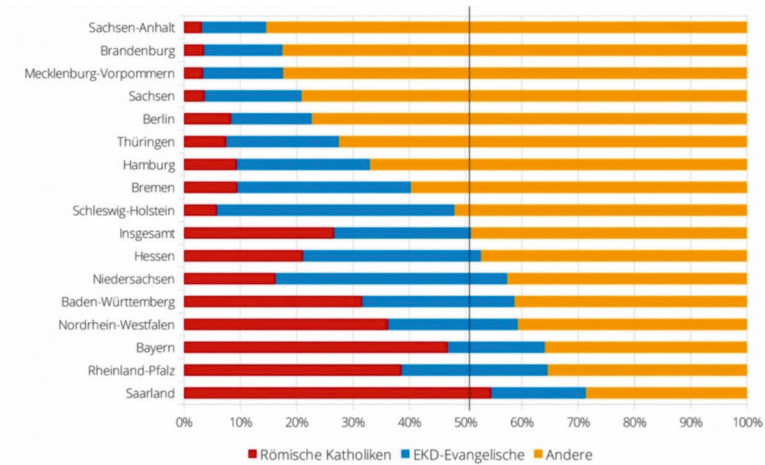
Seit Mitte 2021 ist der Abwärtstrend soweit fortgeschritten, dass die Mitgliedschaft in den christlichen Kirchen nun knapp unter 50 % zu allen anderen Religions-Zugehörigen bzw. Nicht-Zugehörigen liegt. Laut fowid hat sich dieser Trend fortgesetzt und führt im Jahr 2023 schätzungsweise zu einem Anteil von nur noch 48 % der Gesamtgesellschaft, die Mitglied in einer der beiden christlichen Kirchen sind (vgl. Tabelle 1). Insofern hat sich damit eine Situation eingestellt, in der zwar die christlichen Konfessionen noch die Mehrheit gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften bilden, aber nicht mehr gesamtgesellschaftlich.

Der Islam und die muslimischen Verbände, die die zweitgrößte religiöse Gemeinschaft in Deutschland bilden, haben sich seit den 1990er Jahren zunehmend institutionell etabliert und setzen nicht mehr auf die Rückkehr ihrer Mitglieder, sondern beschäftigen sich intensiv mit dem Aufbau islamischen Lebens in Deutschland auch für zukünftige Generationen. Dabei ist gegenwärtig zwar insbesondere durch Flucht die Anzahl von Muslim*innen im Land nominell gestiegen, allerdings wirkt sich das v.a. auf die Zunahme der Pluralität der Muslim*innen in Deutschland aus, kaum aber auf die nominelle Größe der Verbände bzw. ihrer Mitglieder.⁶ Das liegt zum einen an der stark »ethnisch-sprachlichen« Ausrichtung der bestehenden größeren islamischen Verbände am Türkischen und zum anderen daran, dass einige der Geflüchteten u.a. vor Repressionen im Namen des Islams aus ihrer Heimat geflohen sind und sie sich somit in Deutschland keiner islamischen Gemeinschaft anschließen.

Wenn es um die Frage von religionsbezogenen Mehrheits-Minderheits-Verhältnissen in Deutschland geht, sind vor allem zunächst Ost- und Westdeutschland genauer zu differenzieren (vgl. Abbildung 1):

6 Vgl. Blume (2017), der auch eine Säkularisierung unter den Muslim*innen beobachtet. Es zeigt sich zwar ein interessanter Trend hin zum islamischen Theologiestudium seitens muslimischer Abiturient*innen, allerdings bleibt das zahlenmäßig alles im kleinen Bereich (Dreier & Wagner 2020). Angesichts dessen, dass aber auch nur etwa 6 % der Christ*innen aktiv gläubig sind, nähern sich beide Religionsgemeinschaften insofern gegenseitig an!

Abbildung 1: Ev. und kath. Kirchenmitglieder in Deutschland nach Bundesländern, am 31.12.2020



Quelle: fowid (2021), Basiszahlen EKD und Bischofskonferenz sowie fowid-Berechnungen

Die religiöse Pluralität und die statistischen Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse sind zudem je nach Stadt zu betrachten. Für Deutschland ist deutlich: je städtischer, desto stärker nimmt die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung zu den christlichen Kirchen ab und desto höher ist die Zahl der Konfessionslosen sowie die der anderen Religionszugehörigkeiten. Selbst für westdeutsche Großstädte wie Hamburg, Berlin, Frankfurt und München gilt, dass ihre statistischen Größenverhältnisse deutlich durch Konfessionslosigkeit sowie andere religiöse Bindungen geprägt sind (vgl. Abbildung 2 bis 5). Dabei ist zwar ein Nord-Süd-Gefälle zu verzeichnen, bei dem der katholische Süden mehr Bindungskraft zur Kirchlichkeit zeigt, dennoch scheint sich auch hier der Großstadttrend – zwar langsamer, aber unaufhaltsam – hin zum Rückgang der traditionellen Christlichkeit durchzusetzen.

Abbildung 2: Religionszugehörigkeiten in Berlin im Jahr 2011 nach Altersgruppen

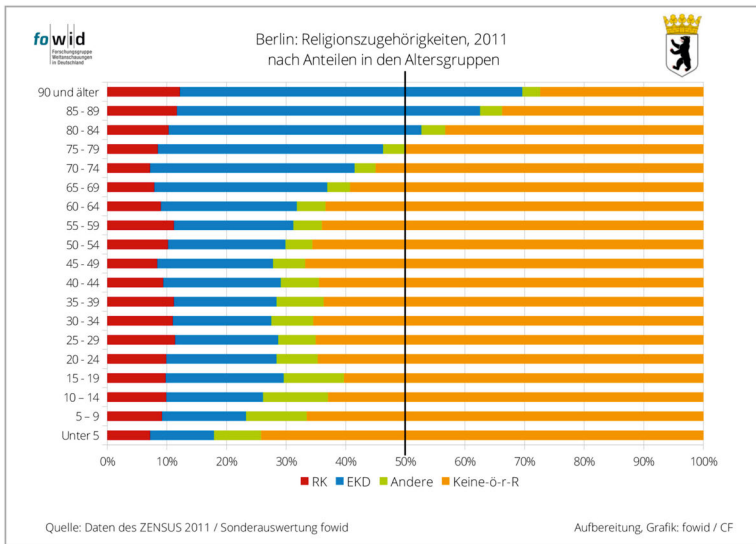


Abbildung 3: Religionszugehörigkeiten in Hamburg im Jahr 2011 nach Altersgruppen

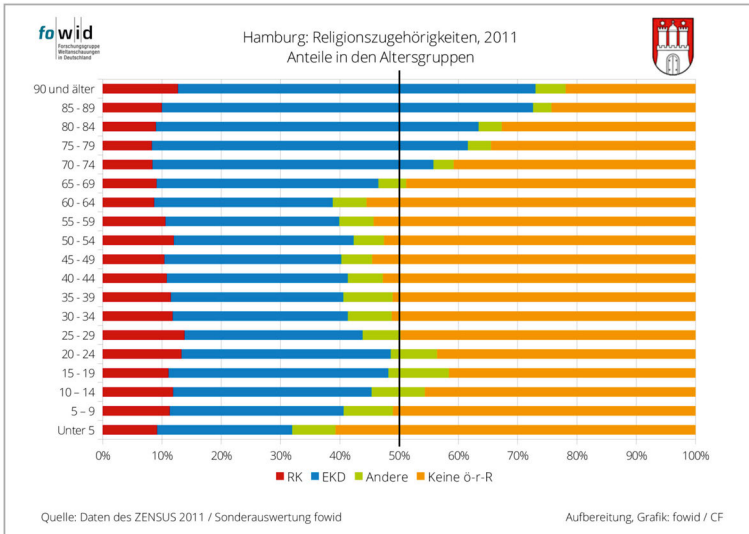


Abbildung 4: Religionszugehörigkeiten in Frankfurt am Main im Jahr 2011 nach Altersgruppen

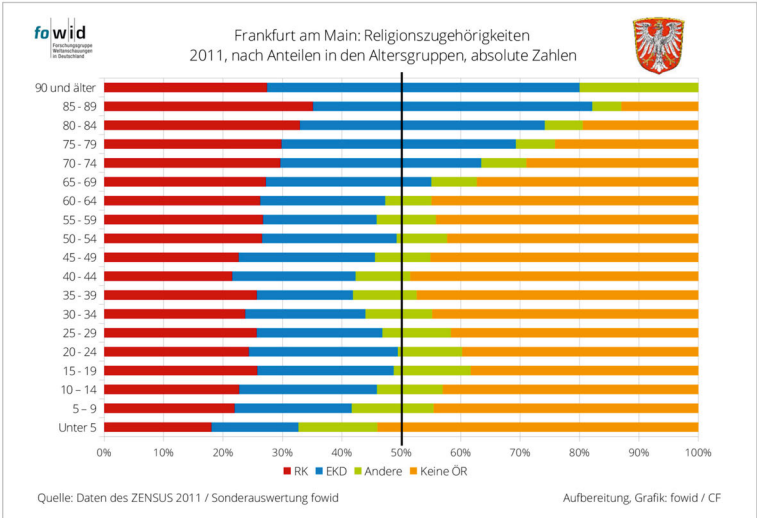
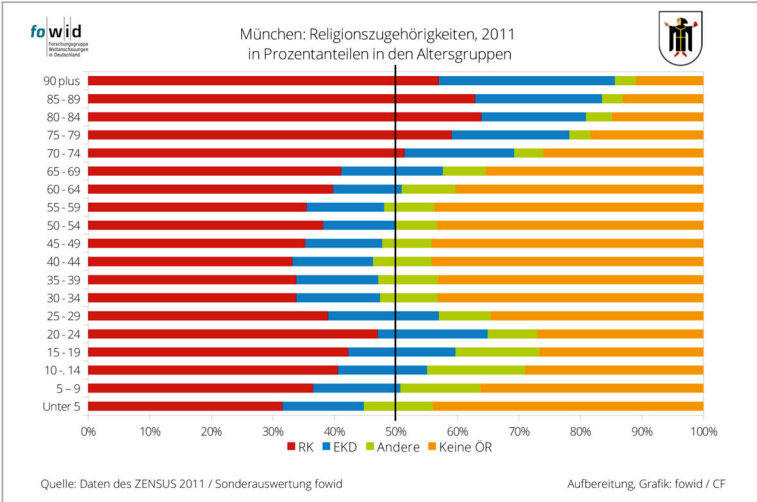
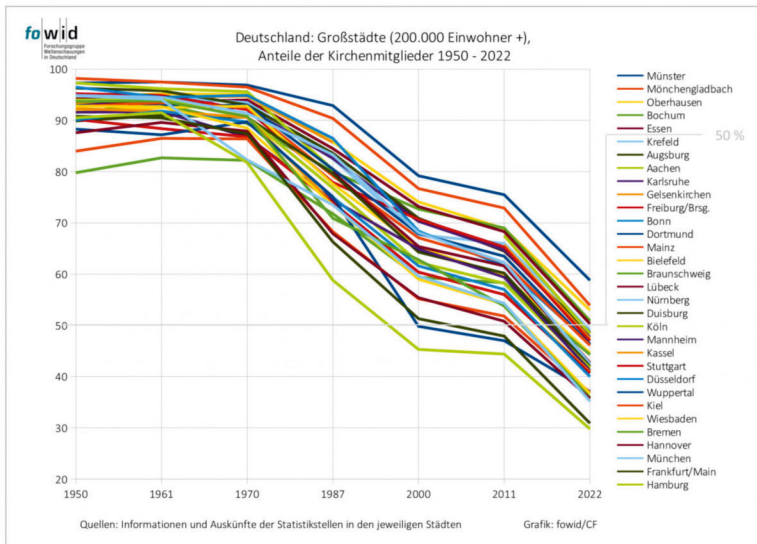


Abbildung 5: Religionszugehörigkeiten in München im Jahr 2011 nach Altersgruppen



Verschiebungen in den dominierenden Zugehörigkeiten sind dabei u.U. durchaus von Belang. So findet sich beispielsweise in westdeutschen Städten z.T. ein besonders hoher Anteil an Muslim*innen, so z.B. in Duisburg 15 %, Hamburg und Köln 12 %, in Frankfurt a.M. sind es etwa 13 % bei ca. 6 % Christlich-Orthodoxen und in Berlin etwa 8 % Muslim*innen gegenüber ca. 66 % Konfessionslosen. Eine neuere weniger differenzierte Abbildung zeigt im Längsschnitt den fortgeführten Trend der Abkehr von den christlichen Kirchen in deutschen Großstädten (vgl. Abbildung 6):

Abbildung 6: Anteile der Kirchenmitglieder in dt. Großstädten im Längsschnitt



Quelle: fowid 2023, zusammengetragen von den Statistikstellen der aufgeführten Städte

1.2 Rechtliche Regelungen und Debatten um religiöse Pluralisierung

In Deutschland wurden viele öffentliche Debatten im Zusammenhang mit der religiösen Pluralisierung geführt. Zumeist betraf und betrifft das Fragen der Integration und Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaft-

ten, aber auch anderer religiöser Gemeinschaften⁷. Viele der verhandelten Konflikte basierten auf der inhärenten Spannung, die in einem durch christlich-säkulare Rechtsstaatlichkeit organisierten religiös-weltanschaulichen Pluralismus liegt. Eine wichtige Wende markiert in diesem Zusammenhang das Bundesverfassungsurteil zur Entfernung von Kruzifixen aus Klassenzimmern bekenntnisfreier Schulen von 1995. Seitdem setzen die Karlsruher Richter*innen stärker auf die Akzeptanz kultureller und religiöser Differenz in der Gesellschaft. Das hat auch das BVerfGU von 2015 in Bezug auf das Kopftuch fortgeführt. Wenngleich es hierzu immer wieder große Vorbehalte gibt, insbesondere z.B. im durch Konfessionslose dominierten Berlin.⁸ So gab und gibt es bis heute insbesondere in Bezug auf den Islam zahlreiche Debatten um den öffentlichen Muezzin-Ruf, den Moscheebau, das Schächten, das Kopftuchtragen, die Beschneidung sowie die Feiertagsregelungen für muslimische Schüler*innen u.a.

In einigen Bundesländern wurden zudem stetig weitere Körperschaftsrechte an Religionsgemeinschaften vergeben, nicht nur an kleine christliche Gemeinschaften wie die Zeugen Jehovas, sondern beispielsweise auch an kleinere muslimische Organisationen wie die Ahmadiyya (Hessen 2013), die Aleviten (AABF in NRW 2020; Berlin 2022) und die sufische Gemeinschaft Maktab Tarighat Oveyssi (MTO) Shahmaghsoudi (NRW 2022). Die damit einhergehende rechtliche Etablierung der religiösen Pluralität spiegelt sich allerdings bislang noch kaum im öffentlichen und medialen Diskurs wider. Vielmehr stellt sich der Staat beständig in einen öffentlichen prüfenden Dialog mit religiösen Minderheiten – vor allem mit den größten Gemeinschaften

7 So z.B. das Verbot der religiösen Bekleidung von Baghwan-Anhänger*innen in öffentlichen Schulen (OVG Hamburg 1984; BayVG 1985) oder die Debatten bis zur Anerkennung der Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts (bspw. BVerfG Urteil 2015 u.a.).

8 Vgl. die »Initiative zum Pro Berliner Neutralitätsgesetz« setzt sich seit 2018 für die Beibehaltung des Berliner Gesetzes zur weltanschaulichen Neutralität im öffentlichen Dienst ein. Die Initiative streitet vor allem gegen eine Anpassung des Gesetzes durch das BVerfU Urteil von 2015 zum Kopftuch in öffentlichen Schulen. Das Urteil hatte eine Gleichbehandlung gefordert und den einseitigen Ausschluss islamischer religiöser Kleidungsregeln aus Schulen verboten. Im Februar 2023 ist die Berliner Beschwerde gegen das Verbot von Kopftüchern in Schulen nun vom BVerfG abgelehnt worden. Einseitige Verbote von Kopftüchern sind demnach nur bei Gefährdung des Schulfriedens zulässig.

unter ihnen, den sunnitisch-muslimischen Verbänden. Auf die Bedeutung dieses Dialogs möchte ich im nächsten Kapitel eingehen.

2 Mehrheiten- und Minderheiten-Konstellationen im interreligiösen Dialog in Deutschland

2.1 Konstruktion und Governance von Mehrheit und Minderheit durch die Deutsche Islamkonferenz

Trotz und später wohl auch gerade wegen der ablehnenden Position zur Frage der Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland haben alle nachfolgenden Bundesinnenminister*innen die von Schäuble einberufene Deutsche Islamkonferenz (DIK) engagiert weitergeführt. Denn von Beginn an diente die DIK als Verhandlungstisch für den Staat mit den muslimischen Verbänden und damit als öffentliches Zeichen der (noch) nicht Zugehörigkeit dieser zu Deutschland, und somit auch als symbolische Repräsentation und Verhältnisbestimmung der Muslim*innen als Minderheit zu einer vermeintlichen vereinten deutschen (nicht-muslimischen) Mehrheit. Gelabelt werden diese Verhandlungen als »Dialog« (Deutsche Islam Konferenz 2024), wenn es auch in erster Linie nicht darum ging und geht, in einen gegenseitigen Austausch zu treten, sondern vielmehr darum, die Muslim*innen als Partner*innen bei Integrations- sowie Präventionsmaßnahmen gegenüber ihrer eigenen Klientel mit ins Boot zu holen.

In der Amtsperiode Schäubles ging es um die Implementierung eines universitären Ausbildungssystems für künftige Imame und deutsche Islamlehrer*innen. Vorbild dafür war die Implementierung der christlichen Theologie und Ausbildung von Pfarrer*innen und Religionslehrer*innen. So entstanden zwischen 2010 und 2012 fünf Islamische Institute an unterschiedlichen Universitätsstandorten, an denen seitdem islamische Theolog*innen⁹ und -Religionspädagog*innen ausgebildet werden. Seitdem sind allerdings kaum weitere weitreichende Entscheidungen getroffen worden. Vielmehr ging es in den Konferenzen immer wieder um Fragen der Präventionsarbeit, d.h. um das Thema innere Sicherheit, die Kooperation von Moscheegemeinden mit Polizei

9 Hier sind allerdings noch viele Einzelheiten unklar, ob bspw. daraus Imame hervorgehen und daran anschließende Fragen (Bezahlung, praktisches Jahr, Rolle der Verbände etc.).

und Behörden und die Prävention von Kriminalität, um die Diskussion der Gleichberechtigung der Geschlechter sowie die Förderung von Ausbildungsprogrammen für muslimische Jugendliche. Es wurden dazu Empfehlungen, Handreichungen und Informationsangebote herausgegeben.¹⁰

Diese Governance-Strategie zielt darauf, die oben genannten öffentlichen Debatten sowie die Themen der DIK in konkrete Projekte und Maßnahmen umzuformen, um vermeintlichen Risiken im Vorfeld begegnen zu können. Daraus erwachsen dann breite Vernetzungen von diversen semi-staatlichen Akteuren (Wohlfahrts- und Bildungsverbände) mit islamischen Verbänden und Gemeinden. Es werden damit zudem jenseits von konkreten Gesetzen oder dauerhaften Institutionen eher vage Verpflichtungs- und Kooperationsstrukturen geschaffen, die an Vertrauen sowie gegenseitige Unterstützung appellieren. Die Debatten der DIK, die vor allem vermeintlich islamische/muslimische Problemlagen und das Anliegen einer stärkeren Integration der islamischen Gemeinden fokussieren, rechtfertigen, dass nicht auf Verselbständigung und Selbstregulierung der Strukturen gesetzt wird (außer in Hinblick auf die eingerichteten Theologischen Fakultäten). Im Gegenteil spricht die wiederholte Aufnahme der DIK durch die Innenminister*innen dafür, dass hiermit vor allem die symbolische Politik fortgeführt werden soll, die ›den Islam‹ und ›die Muslim*innen‹ immer wieder auf den ›Prüfstand‹ stellt (Gehört dieser Islam zu Deutschland?) und als Zielgruppe von Sicherheitspolitik und Integration sowie als Gegenüber (und nur bedingt Teil) des Staates öffentlich adressiert.¹¹ Eine solche politische Strategie bedeutet, dass Islam und Muslim*innen Teil von Präventionsdenken sind, das darauf abzielt, potenzielle Täter*innengruppen – nämlich diejenigen Menschen, die zum Islam gehören – untersuchend in den Blick zu nehmen, um die nicht-muslimische (und z.T. auch die muslimische) Gesellschaft zu schützen. So werden Muslim*innen zwar immer wieder auch als Teil der Lösung von potenziellen Sicherheitsproblemen präsentiert, bei gleichzeitiger Fokussierung aber darauf, dass dieser von ihnen repräsentierte Islam selbst das Problem

10 Inwieweit eine nach Religionszugehörigkeit ausgesuchte Gruppe nun auf solche Fragen überhaupt angemessen Bezug nehmen kann, haben bereits verschiedene Beobachter*innen dieser Konferenz zur Diskussion gestellt (z.B. Amir-Moazami 2011 oder Foroutan 2019).

11 Anders als die christlichen Kirchen und die jüdische Gemeinde, die dabei auf der Seite des Staates mit in die Verhandlungen genommen werden (vgl. Kapitel 3 in diesem Beitrag).

sei.¹² Dieser Zirkelschluss wird fast immer dann produziert, wenn es um das Thema Integration geht.¹³ So wird Integration von Muslim*innen gefordert und gleichzeitig steht diese Integration mit der DIK aber auf dem Prüfstand: ein klares Ziel für den Nachweis erreichter Integration wird nicht benannt, vielmehr ist dieses Ziel »Integration« nur durch die Mehrheitsgesellschaft zu überprüfen und zu beurteilen. Die als Gruppe zusammengefassten »Muslim*innen« bleiben so stetig im Verdacht, Probleme für die nicht-muslimische Gesellschaft zu produzieren. Paradebeispiele für solche »Verdachtsforschung« waren die Studien des niedersächsischen Kriminologen Christian Pfeiffer (2009) über junge Muslime, deren Gewaltbereitschaft mit der Stärke ihrer Gläubigkeit zunehme – ohne hier genauer nach Ursächlichkeit und Legitimationszusammenhang zu fragen. Auch in den späteren Programmen unter der Führung des damaligen Bundesinnenministers Seehofer ist ein solcher Zirkelschluss in den aufgelegten Projekten zu finden: So wurden Projekte zur kommunalen Integration unterstützt, indem nicht-religiöse wohlfahrtsstaatliche Trägervereine finanziell unterstützt wurden, um in bestehenden Moscheegemeinden ehrenamtliche Arbeit der Integration zu generieren, die vor allem aus nicht-religiösen Angeboten bestehen sollten (vgl. Deutsche Islam Konferenz 2024). Auch hier werden Muslim*innen als Adressat*innen von Integration identifiziert, die ihre Handlungen stärker auf (nicht-religiöse) Integration richten sollen, um die kommunal-politische Kommunikation weiter zu vertiefen. Die Kommunen wurden als Akteure dabei nicht in den Blick genommen, um zu prüfen, inwieweit sie Integration ermöglichen, behindern oder fördern.

Diesem Ziel des »Dialogs« zur Indienstnahme der Muslim*innen für ihre eigene Integration standen zudem immer wieder auch Maßnahmen zur Vermessung der Muslim*innen zur Seite, Zahlen bezüglich des religiösen Denkens, der religiösen Praxis und des Gemeinschaftslebens von Muslim*innen erstellt wurden (IGLD 2012; Wie viele Muslime leben in Deutschland? 2016; MLD 2020 und u.a. hierzu eingehender: Amir-Moazami 2022).

Dieser »dauerhafte und regelmäßige gesamtstaatliche Dialog mit Muslimen bzw. ihren Vertretungen in Deutschland« – so die DIK in ihrer Selbstbeschreibung –, d.h. die Verstetigung der »Verhandlung« in der DIK, bringt die Muslim*innen immer wieder als vermeintlich Fremde und als Minderheit

12 Zu dieser Dynamik auch Müller 2018.

13 Vgl. auch Tezcan 2007 zur Problematik des Begriffs »Integration«, der bereits Paradoxien in Bezug auf die Zielerreichung produziert.

gegenüber einer vermeintlich integrierten, nicht-pluralen Mehrheit, die sich im Staat gleichsam verkörpere, in Stellung. In der DIK werden so religiöse Differenzen und religiöse Subjekte etabliert und »Dialog« als Mittel zur symbolischen Abgrenzung zur ›religiösen Kultur der Muslim*innen‹ genutzt. Implizit steht in diesem »Dialog« den Muslim*innen eine christliche, westliche oder einfach deutsche ›Mehrheitskultur‹ gegenüber, ohne dass diese im Dialog selbst klar benannt oder zum Thema gemacht wird. Manche aufflackernden öffentlichen Debatten um eine christliche oder deutsche Leitkultur wie zuletzt von Maiziere (2017)¹⁴ weisen auf diese implizite symbolische ›Leerstelle‹ hin.

2.2 Grassroots-Dialoge: Stabilisierung etablierter Mehrheiten- und Minderheitenkonstellation

Der staatliche Dialog mit den Muslim*innen in der DIK wurde von Beginn an mit Maßnahmen zur Förderung des zivilgesellschaftlichen Dialogs mit Muslim*innen flankiert. So förderte die Bundesregierung seit dem islamistischen Terroranschlag 9/11 in verschiedenen Förderprogrammen für Demokratie und Vielfalt auch interkulturelle und interreligiöse Dialoginitiativen mit Muslim*innen als eine Form der Sicherheitsprävention im eigenen Land.¹⁵ Zwar gab es Dialoginitiativen zwischen Christ*innen und Muslim*innen hier und da bereits zuvor, aber ihre Zahl stieg seit 9/11 besonders an und wurde sowohl durch diese Programme als auch besonders durch christliche Gemeinden gestartet. Dass hier die christlichen Gemeinden aktiv wurden, war vor allem darin begründet, dass diese über entsprechende Ressourcen und Infrastrukturen verfügten. Es zeigte sich überdies aber, dass das Interesse, sich mit Muslim*innen in den »Dialog« zu begeben, sehr vielfältig war.

In einer zwischen 2007 und 2011 entstandenen quantitativen und qualitativen Studie über Grassroots-Dialoge zwischen Muslim*innen und Christ*innen in Deutschland (Klinkhammer et al. 2011) zeigte sich, dass der überwiegende Teil der interreligiösen Dialoggruppen in Kirchengemeinden gestartet wurde und offen für alle Teilnehmer*innen war. Religiosität oder Gläubigkeit

14 Im Interview mit bild.de »Wir sind nicht Burka« oder am 30.04.2017 in der Sueddeutschen »De Maiziere legt 10-Punkte Plan für deutsche Leitkultur vor«.

15 So z.B. im Bundesmodellprogramm »Entimon – gemeinsam gegen Gewalt und Rechts-extremismus« 2002–2006 und weiterhin dann noch im Folge-Programm »Vielfalt tut gut. Jugend für Vielfalt, Toleranz und Demokratie«.

war kein explizites Kriterium für die Gruppen selbst (ebd.: 49). Unter den Motiven, sich in den interreligiösen Dialog zu begeben, war an oberster Stelle die Suche nach gemeinsamen Werten, d.h. der mehr oder weniger religiös motivierte Austausch mit einer ›verwandten‹ Religionsgemeinschaft, die sich ebenfalls auf die jüdische und christliche Tradition beruft. Aber auch Motiven wie den benachteiligten Muslim*innen Solidarität zu bekunden und eine bessere Partizipation in unserer Gesellschaft für Muslim*innen zu ermöglichen sowie Fremdenfeindlichkeit entgegenzuwirken, wurde von weit über der Hälfte der Teilnehmer*innen zugestimmt. Eine weitere Gruppe von (christlich sozialisierten) autochthonen Teilnehmer*innen motivierte das Interesse, von Muslim*innen selbst erfahren zu wollen, was der Islam eigentlich ist. Sie wollten mit Muslim*innen über den Islam direkt ins Gespräch kommen – auch weil sie ansonsten bislang kaum mit Muslim*innen zu tun gehabt hatten (ebd.).

Zwar wurde in der Dialogos-Studie deutlich, dass die Themen der Dialoginitiativtreffen sehr divers waren, allerdings zeigte sich, dass weit über die Hälfte auch in einem gesellschaftspolitischen Bezug standen. Die Themen wurden immer auch nach ihrem Bezug zu aktuellen öffentlichen Diskussionen ausgesucht (z.B. Gleichberechtigung der Geschlechter, Gewaltlosigkeit in den Religionen, Scharia). Hierin wurde eine inhaltliche Überlagerung des interreligiösen Dialogs durch den Integrationsdiskurs deutlich, durch welche der Dialog mitunter die Stereotype – gespeist vor allem aus medialen Aufmerksamkeiten¹⁶ – die er zu bearbeiten suchte, selbst reproduzierte.

Ähnliches gilt auch für die strukturellen Schiefen in der Dialogsituation. In etwa 61 % der durch die Dialogos-Studie untersuchten Initiativen war die Anzahl der beteiligten Christ*innen in der Initiative entweder doppelt so hoch oder zumindest in deutlicher Mehrheit gegenüber den Muslim*innen. In unterschiedlichen Untersuchungszusammenhängen trafen wir immer wieder auch auf Dialoginitiativen, denen die Muslim*innen ›ausgegangen‹ waren – die dennoch aber weitermachten (sic!). Auch die Moderation der Initiativen war häufig durch christliche Vertreter*innen besetzt. In der Dialogos-Studie hat sich gezeigt, dass dies auch deshalb der Fall ist, weil der Anteil der Rentner*innen mit akademischem Hintergrund seitens der Teilnehmer*innen mit christlichem Hintergrund weitaus höher war als bei den Teilnehmer*innen mit muslimischem Hintergrund. Letztere waren durchschnittlich jünger und entsprechend in Beruf und Familie eingebunden und hatten insofern nicht die

16 Ebd.: 366f. und eingehender dazu Klinkhammer 2022.

zeitlichen Ressourcen, sich hier soweit zu engagieren.¹⁷ So wurden oftmals strukturelle Asymmetrien – unbeabsichtigt und meist unbemerkt – in den Dialogen fortgeführt, wenn sich in der Dialogsituation das für ein gleichberechtigtes dialogisches Gespräch ungünstige gesellschaftliche Verhältnis von Mehrheit und Minderheit in der Dialoggruppe über die zahlenmäßig ungleiche Beteiligung von Muslim*innen und Christ*innen im Dialog reproduzierte.¹⁸ Das betraf auch die Ungleichheit im Bildungsstatus: Unter den muslimischen Dialogaktiven besaß ein deutlich geringerer Anteil die Hochschulreife als unter den autochthonen Beteiligten. Unsere Ergebnisse geben Hinweise darauf, dass es hinsichtlich des formalen Bildungsstandes kaum gelang, einen gleichen Status zwischen Christ*innen und Muslim*innen im Dialog zu erreichen. Muslim*innen blieben – obwohl gerade unter den Jüngeren ein größerer Anteil die Hochschulzugangsberechtigung erworben hat – in der Dialogsituation auf einen niedrigeren Status festgelegt. Der Eindruck, Integration sei gesamtgesellschaftlich gescheitert, wird durch ein solches Gefälle ebenfalls tendenziell bestärkt.

Insgesamt wurde bei den Dialogtreffen zwischen Muslim*innen und Christ*innen immer wieder deutlich, dass – auch wenn gemeinsame Werte auf der Agenda des Gesprächs standen –, differente Identitätszugehörigkeiten stabilisiert wurden. So war immer deutlich, dass sich die Teilnehmer*innen christlich oder muslimisch zuordneten, egal wie stark bzw. schwach religiös sie sich selbst beschrieben. Und auch uns als wissenschaftlich beobachtende Teilnehmer*innen wurde ungefragt eine muslimische oder christliche Identität zugeschrieben. Dieser Umstand verweist auf die grundsätzlich paradoxe Struktur des christlich-muslimischen Dialogs: mit der sich im Dialog vollziehenden einseitigen Konzentration auf die unterschiedlichen religiösen Identitäten wird eine imaginäre Grenze zwischen Muslim*innen und Christ*innen letztlich aufrecht erhalten, auch wenn es im Dialog gilt, diese zeitweise zu überschreiten. Die Frage, ob der christlich-muslimische Dialog überhaupt förderlich für das Aufbrechen von Grenzen ist, ist insofern nicht trivial. Zudem darf nicht unterschätzt werden, dass sich durch

17 Manche Initiativen drängten zwar auf eine paritätische Besetzung der Moderation zwischen Muslim*innen und Christ*innen, allerdings war das oft kaum realisierbar aufgrund von sprachlichen Fähigkeiten und von zeitlichen oder strukturellen Ressourcen.

18 Diese Schieflagen wirkten sich auch auf die subjektive Position im Dialog aus. Dass sich Muslim*innen im Dialog weniger wertgeschätzt und stärker unter Rechtfertigungsdruck gesetzt fühlen verweist darauf.

solch dominantes Engagement, das inhaltliche wie strukturelle Schieflagen kaum aufzubrechen vermag, auch die christlichen Gemeinschaften mehrheitsgesellschaftlich stabilisiert werden. Das zeigt eingehender das folgende Unterkapitel.

3 Die Rolle der Kirchen im IRD in Deutschland

Trotz der genannten Fortsetzung der gesellschaftlichen Schieflagen in den Grassroots-Dialogen fanden solche Aktivitäten eine verhältnismäßig große Resonanz in den Gemeinden. Während die Grassroots-Initiativen weitgehend selbstständig und autonom in ihren Themen und Kooperationen agierten, entstanden später Dialogprojekte auf der Islamverbands- und Kirchenebene, deren Ziel es war, die Grassroots-Dialoge zu normieren. Insbesondere das Projekt der ACK, des Zentralrats der Juden und der DITIB »Weißt Du wer ich bin?« ist hier zu erwähnen. Die DITIB hat im Zuge dessen z.B. eine Moscheeführer-Ausbildung ins Leben gerufen, die Muslim*innen gezielt auf das Gespräch mit Christ*innen und Nicht-Religiösen vorbereiten sollte. Je stärker die Grassroots-Dialoge wurden, desto kritischer wurden sie von den christlichen Kirchen kommentiert. Aus den Grassroots-Initiativen wurde z.B. von Beginn an gegenüber uns Wissenschaftler*innen der Dialogos-Studie kommuniziert, dass seitens der katholischen Kirche strikt zwischen der Teilnahme von katholischen Einzelpersonen und solchen, die sie offiziell entsendet, unterschieden wurde. Der Wunsch nach Anonymität der mit katholischen Beteiligten geführten Interviews über ihre Teilnahme an christlich-muslimischen Grassroots-Dialogen war misstrauisch gegen die eigene kirchliche Institution gerichtet.

Gleichzeitig gab es offizielle Verlautbarungen der deutschen Bischöfe zum Dialog mit anderen Religionen, die aber kaum die konkrete Situation vor Ort mit den Muslim*innen in den Blick nahm, sondern nur die Weltkirche und den Missionsauftrag der katholischen Kirche (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2003 und 2004). Ein Beispiel für den zunehmend kritischer werdenden Umgang mit den autonomen Grassroots-Dialogen ist die Handreichung zum Dialog mit Muslim*innen (2006) seitens der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD): Während die EKD noch in 2000 eine dem Dialog mit den Muslim*innen zugewandte Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland« herausgebracht hat, die grundsätzlich zum Dialog zwischen Muslim*innen und Christ*innen ermutigen wollte, wollte die nachfol-

gende Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft« (2006) nun das gemeinsame Gebet verbieten, und insgesamt vor einer zu großen Annäherung an Muslim*innen und den Islam in Deutschland warnen. Dabei betont diese Handreichung nicht nur die Distanz und Differenz des Protestantismus zum Islam, sondern stellt auch wiederholt klar, dass das Christentum in einem inneren wertbezogenen Gleichklang mit der Demokratie stehe.¹⁹ Der Islam wird demgegenüber darin mehrfach als eine Religion dargestellt, die einen solchen wertemäßigen Gleichklang nicht auszeichne, auch wenn sie sich rechtstreu gebe. So stellt die Handreichung beispielsweise infrage, dass die »Vorstellung von der Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft Gottes mit demokratischen Prinzipien – vor allem dem Grundsatz der Souveränität des Volkes – zu vereinbaren ist« (EKD 2006: 26).²⁰ »Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft Gottes« soll dabei den islamischen Glauben grundlegend beschreiben. Hierbei handelt es sich allerdings um eine recht einseitige ideelle Zuspitzung einer vermeintlichen Essenz des Islams, die hier zudem in einer pejorativen Übersetzungsweise (»Unterwerfung«, »Herrschaft« anstatt z.B. »Ergebenheit« oder »Hingabe«) ohne Angabe von Quellen als faktisch und allgemein gegeben dargelegt wird. Die Erziehungswissenschaftlerin Yasemin Karakaşoğlu (2007) weist in ihrer Kritik an der Handreichung auch darauf hin, dass dort überhaupt immer wieder ganz allgemein vom »Islam« die Rede ist und nicht zwischen unterschiedlichen Strömungen, Muslim*innen in Deutschland und anderen Ländern, verschiedenen Verbänden etc. unterschieden wird.

Das Christentum wird in der Handreichung der EKD zur religiösen und kulturellen Grundlage der politischen Mehrheitskultur erklärt: »Christen bejahen die freiheitliche Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland« (EKD 2006: 80). Solche Argumentationsweisen von christlichen Kirchenvertreter*innen sind nicht neu, wie die Kulturwissenschaftlerin Rommelspacher (2017) bemerkt: »In vielen Diskussionen wird selbstverständlich davon ausgegangen, dass die Menschenrechte christlichen Ursprungs seien. Das überrascht insofern, als viele der Rechte, wie etwa Religionsfreiheit oder die Gleichstellung von Frauen, gegen die Kirchen erkämpft werden mussten und

19 Zumindest nach Einsicht in die historischen Verfehlungen und Schuld z.B. in der NS-Zeit (2006: 80 u.w.).

20 So fast gleichlautend auch in der katholischen Erklärung zu »Christen und Muslimen in Deutschland« zu finden (2003: 99). Allerdings unterscheidet die bischöfliche Erklärung deutlicher zwischen unterschiedlichen Gruppen von Muslim*innen und ist insgesamt differenzierter und theologisch fundierender in ihrer Betrachtung.

weiterhin erkämpft werden müssen« (248). Rommelspacher führt in ihrer Studie führende christliche Vertreter*innen und Theolog*innen (z.B. Bischof Huber, Papst Johannes Paul II. u.a.) an, die in verschiedenen Zusammenhängen öffentlich darauf hingewiesen haben, dass die Quelle für die Benennung von Menschenrechten wie die Würde des Menschen, die Gewissensfreiheit oder die Toleranz das Christentum sei.²¹ Die Argumentation lautet aus deren Sicht: Wenn Demokratie und Menschenrechte ihren Ursprung genuin im Christentum haben, so könne sie kaum mit anderen Religionen in gleicher Weise im Zusammenhang stehen. Die Politikwissenschaftlerin Henriette Rösch (2012) hat eben solche »Kulturalisierung des Christlichen«, in dem das Christliche als Grundlage der demokratischen Kultur Deutschlands verstanden wird, und ihre Folgen für eine abwertende Haltung gegenüber anderen Religionen untersucht. Sie resümiert: »Die Konstruktion einer Deckungsgleichheit von christlicher Tradition und westlicher Kultur lässt die andere Religion immer zu einer fremden Religion werden. So wird die Genese der zentralen Werte der Aufklärung aus dem Christentum der entscheidende und vor allem logisch uneinholbare Vorsprung des Christentums gegenüber anderen Religionen. Die andere Religion ist damit nicht nur (kultur)fremd, sondern aus dieser Perspektive auch minderwertig« (2012: 131).²² Dabei konstatiert sie ebenfalls, dass insbesondere der Islam mithilfe dieser Wendung negativ bewertet wird. Noch zentraler ist darüber hinaus ihr Hinweis darauf, dass durch die Idee einer – auch vom Bundesverfassungsgericht attestierten – »Prägekraft des Christentums« (EKD 1997: 9), das Christentum quasi zu einer Metakultur emporgehoben wird, die nicht nur quer zur gesellschaftlichen Pluralität liegt, sondern sich zudem jeglicher religiöser Kritik und Konkurrenz entzieht (EKD & DBK 2006: 130).

Auch in den Grassroots-Dialoggeschehen selbst machen sich solche Metaansprüche durchaus immer wieder bemerkbar, wenn z.B. Vertreter*innen »des Christlichen« die Moderator*innenrolle auch deshalb übernehmen, weil ihre Religion in den Dialogen nicht zur Debatte steht; nur die islamische Religion

21 Dazu Rommelspacher 2017: 251ff. mit Verweis auf die historischen Rekonstruktionen seitens der Philosophiegeschichte und der Sozialwissenschaften (z.B. bei Forst 2003).

22 Vgl. dazu die gemeinsamen Ausführungen der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland: EKD/DBK 2006, z.B. in der Formulierung: »Die Kirchen werden auch in Zukunft für die freiheitliche Demokratie des Grundgesetzes eintreten, weil diese in besonderer Weise dem christlichen Menschenbild entspricht« (12).

steht auf dem Prüfstand, sie wird erklärt und in ihrer Güte und Reichweite von ihren Vertreter*innen gerechtfertigt. Christliche Teilnehmer*innen sind diejenigen, die den Islam bzw. die Muslim*innen befragen. Die Vertreter*innen der christlichen Gemeinden nehmen insofern eher die Rolle eines »Platzanweisers« im Dialog ein – wie Rommelspacher (a.a.O.) dies formuliert. Sie sind dann die »Integrationslotsen« für die Muslim*innen, da sie in diesem Zusammenhang als Vertreter*innen einer legitimierten und staatstragenden Religionsgemeinschaft auftreten. Der Sozialwissenschaftler Winkler (2017) deckt eine ähnliche Dynamik anhand eines detailliert dekonstruierten Dialoggeschehens einer Initiative in Süddeutschland auf. Dazu zeigt er eine – auch in der Dialogos-Studie oft beobachtete – Aufgabenverteilung im Dialog: die Muslim*innen werden dazu aufgefordert, sich am christlichen Gemeindeleben und seiner Art der Erwachsenenbildung und Gemeindeführung ein Vorbild zu nehmen und dieses nachzuahmen. Winkler bezeichnet das als »governing through friendship«, da hier nicht durch direkte Autorität, sondern durch ein freundschaftliches, authentisches und freiwilliges Verhältnis zu den Muslim*innen das Anliegen zur Selbstführung dieser vorgetragen wird. Islam und damit die Muslim*innen sollen reflexiv umgeformt werden und sich einer allgemeinen säkular-christlichen Ethik anpassen. Die Christ*innen in ihrem oben dargelegten, selbst so verstandenen kultur-stabilisierendem und friedfertigem Verhältnis zur säkularen Gesellschaft gelten dabei unhinterfragt als Vorbild. Die Annahme dieses Dialogs seitens der Muslim*innen erscheint dabei als die vermeintlich einzige Möglichkeit, ihren Willen zur Anerkennung und Integration zu zeigen – auch wenn sie durch und mittels der Partizipation an solchen »Dialogen« gleichzeitig immer wieder infrage gestellt wird.

Vor dem Hintergrund der im ersten Kapitel dargelegten sinkenden Mitgliedszahlen der christlichen Großkirchen und des Rückgangs ihrer konkreten Bedeutung für die Bürger*innen können solche Aufgaben der Integrationshilfe für die »andere Religion« dazu dienen, die Relevanz der »eigenen Religion« für die Gesamtgesellschaft hervorzuheben. Denn »das Christliche« und die christlichen Kirchen erhalten sich in solchen Dialogen die Möglichkeit – trotz mittlerweile auch quantitativ fragwürdiger Repräsentanz – als Vertretung einer Mehrheit aufzutreten: sowohl gegenüber einer anderen Religionsgemeinschaft als auch im Sinne einer intermediären Vertretung der Anliegen des Staates und der Gesamtgesellschaft. Durch diese Unterscheidung zu »dem Islamischen«, »den« Muslim*innen und ihren Religionsverbänden wird deren Platz als Minderheit stabilisiert und damit eine grundlegende Gren-

ze zwischen Bürger*innen mit unterschiedlichem Zugehörigkeitsstatus zu Deutschland über Religion markiert.

4 Fazit: Im »Dialog« ermächtigt sich eine »Mehrheit«

Aus dem Dargelegten sollte deutlich geworden sein, dass der vermeintlich offene und zugewandte »Dialog« des Staates und der christlichen Kirchen bewirkt, ihr Verhältnis zum Islam und den Muslim*innen auf Distanz zu sich zu halten. Gleichzeitig stellen sich die Kirchen als Vertreter einer gesamtgesellschaftlichen Mehrheit dar, zu der der Islam und die Muslim*innen grundsätzlich in Distanz stünden. Als »Mythos der Konvivalität« (Körs/Nagel 2018) verschleiert dieser Dialog diese Governance-Strategie (Tezcan 2017), die die Muslim*innen als »die Anderen«, fremd und Minderheit und »das Eigene« als Mehrheit inszeniert. Die Integration und Leistung dieser Minderheit steht schließlich bei dieser Gelegenheit einseitig und immer wieder von neuem auf dem Prüfstand. Die Kirchen etablieren dabei »das Christliche« als staatstragende Größe und insofern Mehrheit, trotz der statistischen Fragwürdigkeit dieser Rolle. Auch langjährige Auseinandersetzungen zwischen den christlichen Kirchen selbst verlieren dabei ihre Bedeutung, geeint im Gegenüber zum Islam.

Das »Islamische« wird so »verändert« – das heißt, es wird in einem Otheringsprozess (de Beauvoir 2000 oder Spivak 1996) ein selbstermächtigendes, vermeintlich christliches »Wir« geschaffen und »das Islamische« als das Andere fixiert und abgewertet. So wird »das Islamische« unter eine »Mehrheits-Führung des Christlichen« gestellt und zur Minderheit in Bezug auf die Gesamtgesellschaft gemacht.

Die kritischen Debatten um den periodisch wiederkehrenden Ausruf einer »deutschen Leitkultur« (Merz 2000) oder einer »christlich-jüdisch-abendländischen Kultur« (so der ehemalige Innenminister Hans-Peter Friedrich/CSU in der FAZ am 06.10.2010) verweisen dabei auf die Schwierigkeit, in einer immer diversifizierteren Gesellschaft nationalstaatliche Identitäten weiterhin an scheinbar essentiellen Eigenschaften der Mitglieder ethnisch, kulturell oder religiös zu imaginieren. Das Schwinden faktischer Einheitlichkeit – auch im Bereich religiöser Zugehörigkeit, wie die anfangs dargestellten Statistiken zeigen konnten – lässt die Unzulänglichkeiten solcher essentialistischen Identitätsstrategien zutage treten. Der Versuch, Nationalidentität wieder traditionell in Größen wie Kultur, Religion, Abstammung zu imaginieren, bleibt nur solange erfolgreich wie das vermeintlich »christlich-säkulare Wir«

unausgesprochen gegenüber dem vermeintlich einheitlich fremden und abgewerteten Anderen als homogenes Positives abgehoben wird. Dabei bedingt eine solche Konstruktion von nationaler Identität nicht nur die Idee der Homogenität einer Mehrheitsbevölkerung im ›Christlichen‹, sondern vor allem die einer homogenen Minderheitsbevölkerung im ›Islamischen‹, die stattdessen recht konkret, aber abwertend essentialisiert wird. Diese dargelegte Konstruktion von Mehrheit und Minderheit im Dialog zwischen Christentum und Islam in Deutschland ist somit als identitätspolitische nationalstaatliche Logik und Strategie zu verstehen, die dazu beiträgt, Machtpositionen im Staat essenziell und hierarchisch zu etablieren, kaum aber sie miteinander zu verhandeln.

Literaturverzeichnis

- Amir-Moazami, S. (2011): »Dialogue as a governmental technique: Managing gendered Islam in Germany«, in: *Feminist Review* 98(1), S. 9–27.
- Amir-Moazami, Sch. (2022): *Interrogation Muslims. The Liberal-Secular Matrix of Integration*, New York.
- Anderson, B. (2005): *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a.M..
- Beauvoir, S. de (2000): *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek.
- Blume, M. (2017): *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern.
- Böckenförde, E.-W. (1967): »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a.M., S. 91–144.
- Böckenförde, E.-W. (2007): *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.
- EKD (1997): »Christentum und Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum«, in: *EKD-Texte* 63.
- EKD (2000): *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh.
- EKD (2006): »Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD«, in: *EKD-Texte* 86.
- EKD & DBK (2006): »Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bi-

- schofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens«, in: *Gemeinsame Texte* 19.
- Foroutan, N. (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld.
- Forst, R. (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M..
- Geulen, Chr. (2018): »Zur »Wiederkehr« des Nationalismus«, in: *APuZ* 48 (18), S. 4–8.
- Hobsbawm, E. (1990/2005): *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt a.M..
- Karakasoglu, Y. (2007): »Abgrenzung und Mission statt Toleranz und Dialog«, in: Micksch (Hg.): *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*, Frankfurt a.M., S. 238–252.
- Klinkhammer, G. (2022): »Der christlich-muslimische Dialog und sein enges Verhältnis zur massenmedialen Berichterstattung«, in: Güneş/Kubik/Steins (Hg.): *Macht im interreligiösen Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven*, Freiburg, S. 211–235.
- Klinkhammer, G./Frese, H.-L./Satilmis, A./Seibert, T. (2011): »Interkulturelle und interreligiöse Dialoge mit Muslim*innen«, in: *VIRR* Bd.1.
- Klinkhammer, G./Neumaier, A. (2020): *Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung Religiöser Vielfalt in Deutschland*, Bielefeld.
- Körs, A./Nagel, A. (2018): »Local ›formulas of peace‹: Religious diversity and state-interfaith governance in Germany«, in: *Social Compass* 63(3), S. 346–362.
- Müller, T. (2018): »Sicherheitswissen und Extremismus. Definitionsdynamiken in der deutschen Islampolitik«, in: Amir-Mazami (Hg.), *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, Bielefeld, S. 185–214.
- Pfeiffer, Chr. et al. (2009): *Jugendliche in Deutschland als Opfer und Täter von Gewalt. Erster Forschungsbericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesinnenministeriums des Inneren und des KFN*, Hannover.
- Pollack, D./Rosta, G. (2016): »Bedingungsfaktoren und Muster religiösen Wandels in der Moderne. Ein multi-paradigmatisches Erklärungsmodell«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 16 (2), S. 214–230.
- Rommelspacher, B. (2017): *Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität*, Bielefeld.
- Rösch, H. (2012): »Christentum als Kultur«, in: Richter/Lewicki/Rösch/Möller (Hg.): *Religiöse Gegenwartskultur zwischen Integration und Anpassung*, S. 119–134.

- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2003): »Christen und Muslime in Deutschland«, in: *Arbeitshilfen* (172), Bonn.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (2004): »Allen Völkern Sein Heil«, in: *Die Mission der Weltkirche* (76), Bonn.
- Tezcan, L. (2007): »Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs«, in: *Soziale Welt* 58 (17), S. 51–76.
- Spivak, G. Ch. (1996): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri C. Spivak*, London/New York.
- Wall, H. de/Muckel, St. (2012): *Kirchenrecht*, München.
- Weber, M. (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Tübingen.
- Wollrad, E. (2017): *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Sulzbach.

Internetquellen

- Bundesministerium des Inneren und für Heimat (2018): *Grundsatzrede des Bundesinnenministers zum Auftakt der 4. Deutschen Islam Konferenz*. Zugriff unter: <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/reden/DE/2018/11/rede-dik-20181128.html>
- Deutsche Islam Konferenz (2024): *Ziele*. Zugriff unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Themenschwerpunkte/Moscheen-fuer-Integration/moscheen-fuer-integration_node.html
- Dreier, L./Wagner, C (2020): *Wer studiert Islamische Theologie? Ein Überblick über das Fach und seine Studierenden*. Zugriff unter: https://aiwg.de/wp-content/uploads/2020/03/Wer-studiert-islamische-Theologie_Expertise.pdf
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (N. N.): *Startseite*. Zugriff unter: <http://www.fowid.de>
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (2021): *Religionszugehörigkeiten 2020*. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2020>
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (2022): *Abnahme der Kirchenzugehörigkeit in Deutschland in Bezug auf Veränderungen zum Vorjahr*. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-2021>

Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland – fowid (2023): *Kirchenmitglieder in Großstädten, die Daten*. Zugriff unter: <https://fowid.de/meldung/kirchenmitglieder-grossstaedten-daten>

