

Dynamiken jugendlicher Lebensweltorientierung im Zusammenhang von Migration und Religion am Beispiel Islam. Ergebnisse aus der intersektionalen Forschung<sup>1</sup>

Harry Harun Behr

Beitrag zur Konferenz für Wissenschaft und Praxis „Integration im bayerisch-tschechischen Grenzraum“, 12. April 2019, Universität Bayreuth

## 1. Vorbemerkung

Der vorliegende Beitrag nimmt sich unter anderem des Themenfeldes Religion an. Das ist nicht als Warnhinweis gedacht, sondern als *advance organizer* für die Gedankenführung. Aspekte von Religion sind ein wichtiger Bezugspunkt, und zwar weniger mit Bezug auf ihren systematisch-theologischen Gehalt oder ihre institutionelle Gestalt, sondern mit Bezug zu grundlegenden Funktionsbereichen wie Spiritualität in der Adoleszenz oder religiösen Gegenwartskulturen im Kontext von Migration und identitärer Selbstverortung. Damit lehnt sich das hier zu Grunde gelegte Religionsverständnis an religionswissenschaftliche Faktorenmodelle etwa nach Pye 1972, Stark & Glock 1968 oder Smart 1999 an, vor allem aber an die von José Casanova ins Feld geführte fundamentale Unterscheidung von *believing without belonging* und *belonging without believing* (Casanova 2006).<sup>2</sup> Der Weg führt hier also weg von einem substanziellem hin zu einem funktionalen Religionsverständnis.

## 2. Zur Religion

Dass neue religiöse Dynamiken gleichsam den Vormarsch in eine post-säkulare Moderne markieren, rief in den 1980er Jahren vor allem Wissenssoziologen wie Peter L. Berger oder Thomas Luckmann auf den Plan.<sup>3</sup> Das Paradigma von Emile Durkheim, Religionen machten sich in der arbeitsteiligen Industriegesellschaft obsolet, kippte in eine gegenteilige Wahrnehmung um. Das betraf nicht nur Religionen in ihren revolutionären Utopien oder im Zusammenhang von Gewaltlegitimation, sondern neue Pluralisierungsformen sowohl innerhalb religiöser Systeme als auch zwischen unterschiedlichen Ausprägungen eines Verständnisses von Säkularität beispielsweise zwischen dem Osten oder dem Globalen Süden und der als *nördlich* und als *westlich* gedachten Hemisphäre.

Was insbesondere mit Verweis auf den Islam schon Ender der 1970er Jahre als *religious revivalism* beschrieben wurde, dient in der Regel als Folie für Problemanzeigen: Eine nur schwer erklär- und prognostizierbare Dynamik neuer Religiosität, aber auch die Anrufung von Religion als Merkmal nationaler Identität und Zugehörigkeit und die damit scheinbar eingeschriebenen Latenz gewaltaffiner Subkulturen (vgl. Kippenberg 2008). Das ohnehin schon vorhandene bürgerliche Unbehagen gegen öffentlich inszenierte Religion steigerte sich in die Angst vor der religiösen Überwältigung freiheitlicher Ordnungen. Was sich bis heute über so genannte

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel erscheint im Rahmen des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts „Religiöse Positionierung:

<sup>2</sup> Sofern nicht ausdrücklich als Zitat gekennzeichnet, verweisen die Literaturangaben auf referenzielle Literatur, die den jeweils angesprochenen thematischen Aspekt vertieft behandelt.

<sup>3</sup> Vgl. Berger & Luckmann 2003, Berger 2012 und Berger 2014.

Islamdebatten artikuliert, ist folglich nicht in erster Linie ein Islamproblem, sondern notwendiger Bestandteil einer doppelten Kritik: Die säkulare Kritik am öffentlichen Majorisierungspotenzial von Religion, und die religiöse Kritik am propagierten Säkularismus als Religionsersatz.

Neu hinzu tritt nun der dezidiert identitätspolitische Rekurs auf Religion. Der geschieht vorzugsweise durch rechtsnationalistische und völkisch ausgerichtete politische Strömungen. Die Sache erfasst indes auch die Mitten der Gesellschaften, und zwar ungeachtet dessen, ob es sich um christlich, islamisch, hinduistisch, buddhistisch, shintoistisch, jüdisch oder anders weltanschauliche geprägte Sphären handelt. Gemeinsam sind diesen Diskursen etwa das Motiv der Reinigung der wahren von falscher Lehre oder die Ethnisierung und Nationalisierung religiöser Zugehörigkeiten, mithin die religiöse Markierung gesellschaftlich randständig verorteter sozialer Gruppen (vor allem im Zusammenhang mit Migrationsbewegungen). Gegenwärtig ist das besonders stark in den beiden Amerikas zu beobachten, wo es vorrangig um pentecostale Bewegungen geht, oder in einigen afrikanischen und asiatischen Staaten, beispielsweise Indien oder China – durchaus aber auch in Ländern wie Polen, Ungarn, Kroatien, Italien oder der Ukraine mit jeweils katholischer, reformierter oder orthodoxer Ausprägung des Christentums. Auch in Deutschland wirken inzwischen so viele Marker dieser Prozesse zusammen, dass von einer kritischen Situation für den Parlamentarismus gesprochen werden kann.

Die Tendenz zur illiberalen Demokratie wurzelt aber tiefer, und zwar in dem, was Thomas Kreuzer schon 1992 in seinem Buch „Der orientierungslose Leviathan“ beschrieb: die Verschiebung des bürgerlichen Konsenses nach „rechts“ und damit die Erweiterung der Kluft zwischen Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit. Das bezog sich auf die Prognose von für die Demokratie systemgefährdenden Langzeiteffekten der deutsch-deutschen Wiedervereinigung. Plakatierten vor rund 30 Jahren Kräfte die wie DVU, die NPD und die Republikaner die Straßenränder (und erzielten übrigens in westdeutschen Städten zweistellige Wahlerfolge), üben heute AfD, Pegida und Co. den Tabubruch. Und es fehlt nicht an Versuchen derjenigen Parteien, die sich als Volksparteien bezeichnen, hier von rechts zu überholen. So kann es zu irren Konstellationen kommen. In einer Kleinstadt, die der Verfasser dieses Beitrags kürzlich im Rahmen eines Forschungsprojekts in den Blick nahm, folgte der AfD-Kandidat der Einladung eines Moscheevereins zum Fastenbrechen im Ramadan (und half sogar mit, die Tische zu decken), während der CDU-Kandidat zeitgleich gegen muslimische Frauen mit Kopftuch wettete (und nicht kam).

Kreuzer verwies implizit auch auf den Bezug von Migration und einer als fremd markierten Religion im mentalen Regime von Angst und Hass. Die Gleichzeitigkeit der identitätspolitischen Einrede zwischen *pro eigene Religion* und *contra andere Religion* mündet in die völkischen Zugriffe auf das religiöse System, das damit zum Fluchtpunkt eines moralisch korrumpierten Koordinatensystems gemacht wird. Das ist nicht neu, sondern erinnert an Altbekanntes, denkt man dabei an die dahinter stehenden Mentalitäten als einer gleichsam kulturgeschichtlichen Einschreibung:

»So sind diese kirchlichen Herren. Sie merken gar nicht, daß sie im eigenen Wald jagen [...] Das ist eine Ironie der Religion [...] Und die Kirche braucht sich nicht zu wundern, wenn ihr Glanz aus Wasserfarbe immer mehr verblasst. Uebrig bleibt ein ödes Gestammel und Gemurmel« (Kellner 2011, 36).

Religion – und es gibt wohl keinen Bereich, zu dem gegenwärtig mehr Unberufene meinen das Ihre sagen zu müssen – bietet sich als Trägermedium für Themen an, die eigentlich über die Religion hinausweisen, zum Beispiel die Aushandlung des Rechts auf öffentlich sichtbare Differenz. Dass Religion sich in dieser Hinsicht missbräuchlich verwenden lässt, ist bereits Gegenstand der altprophetischen säkularen Religionskritik in Thora, Talmud und Koran<sup>4</sup>, mithin insbesondere Bestandteil der jüdischen und islamischen exegetischen Traditionslinien. Eine Zunahme der medialen und publizistischen Verworrenheit um Religion ist nicht von der Hand zu weisen. Dabei besteht in Deutschland, und das lässt sich in der Bedienung dieses Gebiets durch die theologischen Redaktionen öffentlich-rechtlicher Rundfunkanstalten ganz gut nachzeichnen, eine grundlegende Diskrepanz zwischen religiöser Nachfrage und religiösem Angebot. Auf der Nachfrageseite lässt sich ein gesteigertes Interesse an sowohl *Religion* an sich als auch ein höherer Bedarf an intellektueller *Religiosität* feststellen. Auf der Angebotsseite ist es aber kaum bestreitbar, dass die gesellschaftliche Relevanz von Theologie abgenommen hat.

Dabei wird Religion auch als wissenschaftlicher Referenzpunkt jenseits akademischer Theologie immer attraktiver. Immerhin stehen im Hintergrund ganz eigenständige humanwissenschaftliche oder religionsbezogene akademische Disziplinen Pate, die sich gerade über ihre Verknüpfung beispielsweise mit Fragen von *Gender* und *Migration* zu revitalisieren versuchen. Dahinter regiert auch die Semantik der aktuellen volatilen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Transformationsprozesse in der Migrationsgesellschaft (Kulaçatan 2013). Damit tritt gelebte Religion in ihren facettenreichen Ausprägungen über die gegenwartsbezogene Religiositätsforschung als interdisziplinärer Forschungsgegenstand hinzu. Als erschwerend für die Systematisierung zwischen Monolog und Lehre lässt sich dabei wahrnehmen, dass die thematische Metropolregion *Religion* schon auf Grund ihrer schiereren Weite im Grunde genommen unbeherrschbar bleibt. Religion als Amalgam aus Symbolbestand, Religiosität, Spiritualität, Identität, Kultur und einigen anderen Dingen entzieht sich der Greifbarkeit – sie muss offenbar auf ihre eigene Art begriffen werden. Nicht nur das: Die Sache mit der Religion birgt besondere Aufladungen durch Gefühle, Stimmungen und Ahnungen.

Zum besonderen Problem im Zusammenhang mit der hier gegebenen Thematik wird nun, dass die irrationale Dämonisierung des Islams inzwischen ein unbeherrschbares Ausmaß angenommen hat. Das macht es schwierig, ihn als Ressource für die Lösung globaler Gegenwartsprobleme ins Gespräch zu bringen. Dass dabei seit rund zehn Jahren in Publikationen, in denen Muslime gleichsam ethnisiert werden, die Grenzen von Sittlichkeit und Anstand nicht nur stetig überschritten, sondern ausgedehnt werden, ist hinlänglich bekannt. Der Öffentlichkeit weniger bewusst, da in der Regel nicht schnell und treffsicher genug identifiziert, ist der alltägliche Rassismus<sup>5</sup>, an den sich die Betroffenen gewöhnt haben, nicht aber der kritische Betrachter. Er moniert in diesem Zusammenhang das fehlende Korrektiv in der politischen Rede und das Fehlen einer religionspolitischen Vision, die von der Zivilgesellschaft und von der legislativen Gewalt ausgehen müsste, anstatt darauf zu vertrauen, dass die judikative und die

---

<sup>4</sup> Besonders die 6. Sure des Korans problematisiert den Zusammenhang von Machtstrukturen (Wirtschaft, politische Macht) und Missbrauch von Religion zum Zwecke der sozialen Kontrolle.

<sup>5</sup> Zum Begriff *Rassismus* siehe RfM 2018.

exekutive Gewalt das mit der Religion schon irgendwie in den Griff bekommen.

Das tun sie aber nicht, und zwar weil sie mit den gegenwärtigen Dynamiken *zwischen* und *in* den Religionen überfordert sind. Die Sache verweist nämlich auf ein grundsätzliches Problem höherer Ordnung. Gemeint ist die Verschränkung von Staat, Religion, Recht, Neutralität und Säkularität gerade in der weltanschaulich pluralen Zivilgesellschaft. Damit ist der erste Hinweis auf eine intersektional relevante Problemstellung gegeben:

»Die Kirchen stehen in der Versuchung, auf diese Gefahr (*des Drucks auf Religion im öffentlichen Raum im Kontext von Islamophobie; eigene Anm.*) mit einer Strategie der Hierarchisierung der Religionen zu antworten. Das liefe darauf hinaus, sich vom Islam absetzen zu wollen, indem man auf die geschichtliche Bedeutung des Christentums verweist und die bis heute fortreichenden Beiträge zur demokratischen Entwicklung als singulär herausstreicht. Nüchtern betrachtet erscheint ein solches Unterfangen auf Dauer wenig erfolgversprechend. Es ist nicht nur demokratietheoretisch unplausibel, sondern stößt sich an einer deutschen Gesellschaft, die am Ende von starken Gleichheitsidealen geprägt ist. So würden die Kirchen Gefahr laufen, sich von (oft selbst areligiösen) Islamkritikern instrumentalisieren zu lassen und dabei auch wesentliche theologische Einsichten des Christentums zur Unterscheidung von Religion und Politik zu verraten« (Heinig 2018, 36).

In diesem Zusammenhang bietet es sich übrigens durchaus an, auf den schulischen Religionsunterricht einzugehen. Dies aus zwei Gründen. Zum Einen stellen die allgemeinen Debatten um vermeintlichen Sinn und Unsinn dieses Fachs eine Art Indikator dar, wie weit es um die Kenntnis einschlägiger grundgesetzlicher Bestimmungen und um die Bereitschaft bestellt ist, sich auf sie einzulassen. Zum Anderen, und das ist das Besondere, wird islamischer Religionsunterricht von fast allen politischen Parteien in ziemlich genau derjenigen zeitlichen Spanne propagiert, die Thomas Kreuzer antizipiert hatte – dies aus ordnungspolitischen Gründen. Und momentan ist dieser Unterricht wieder Signum der Neuverhandlung zwischen staatlichem und religionsgemeinschaftlichem Gestaltungsanspruch öffentlicher Religion im Bundesland Hessen, dessen in der Sache klug agierender Kultusminister derzeit den Vorsitz über die Kultusministerkonferenz führt. Es geht also um Debatten mit Signalwirkung.

Die Signale verpuffen indes, wenn landauf landab die Grundkenntnisse hinsichtlich der eigentlichen Funktion dieses Unterrichts erodieren. Und das tun sie, wie der Verfasser dieses Beitrags im Rahmen einer sozialräumlichen Studie messen konnte: Wenn rund 5% aller an öffentlichen Schulen tätigen Lehrkräfte die Ansicht vertreten, Artikel 4 (die Freiheit des Glaubens und der Ausübung des religiösen Bekenntnisses sowie die negative Bekenntnisfreiheit) müsse für Muslim\*innen anlass- und voraussetzungslos beschränkt werden, kann man von den üblichen Ausreißern quantitativer Erhebungen sprechen. Wenn sich aber über ein Drittel der befragten Lehrkräfte in der Sache mittig, das heißt unentschlossen positioniert, dann deutet das auf eine bedenklich Entwicklung: Ein Drittel der Lehrkräfte als verbeamtete Mandatsträger\*innen der dritten, ausführenden Staatsgewalt steht einem einschlägigen Grundrechtsartikel, der subjektives Recht markiert und den Schutz- und Ewigkeitsklauseln

unterliegt, indifferent gegenüber. Dabei handelt es sich um eine drastisch zunehmende Tendenz, was die Frage aufwirft, wohin das führt.

Religionsunterricht ist ein schulisches Unterrichtsfach mit Verfassungsrang. Artikel 7 Absatz 3 des Deutschen Grundgesetzes regelt ihn als ein gemeinsames Verantwortungsanliegen von bildungs- und schultheoretischer, häuslich-erzieherischer und religiös-hermeneutischer Gestaltungsmacht und stellt ihn so in den Rahmen vollziehender Staatsgewalt. Das ist ein außergewöhnlicher Befund. Man könnte im deutschen Grundgesetz auch Fächer wie Deutsch oder Geschichte erwarten, sei es mit Blick auf die nationale Identität eines an kulturell eigenständigen Regionen reichen Landes, sei es mit Blick auf seine historische Verantwortung innerhalb Europas und der Welt. Das würde dann auch auf eine inhaltliche Festlegung verweisen, etwa Schüler\*innen in die neuere deutsche Literatur einzuführen oder mit ihnen in die kritische Bestandsaufnahme politischer Gegenwartskultur zu gehen. Man möchte meinen, dass es genau davon mehr in der Schule bräuchte, auch wenn politische Bildung (ohne Festlegung auf ein spezifisches Unterrichtsfach) ebenfalls Verfassungsrang hat und der Auftrag der politischen Bildung ja auch an nicht-schulische Einrichtungen ergeht, etwa an die öffentlich-rechtlichen Medien.

Religionsunterricht hat hier aber noch einmal eine andere Stellung. Einerseits wird er als Fach im Grundgesetz ausdrücklich genannt. Andererseits wird er dort als inhaltlich definitionsoffen angelegt. Damit geht das Grundgesetz von zwei offenbar nicht verhandelbaren Voraussetzungen aus: Erstens ist die grundsätzlich kanonische Gliederung so genannter ordentlicher Fächer Strukturmerkmal von Schule, zweitens bedarf Religion einer eigenen Struktur, um sie sowohl als Rechtsfigur als auch als Unterrichtsgegenstand zu erschließen. Das klingt nach einer tautologischen Privilegierung religionsgemeinschaftlich organisierter Religion: Der Islam ist erst dann Religion im Sinne der Rechtsfigur, wenn eine soziale Gruppe, die darauf Anspruch erhebt, ihn als solche definiert – und diese soziale Gruppe ist erst dann Religionsgemeinschaft, wenn ihre Mitglieder ihre Zugehörigkeit zum Gültigkeitsbereich dieser Rechtsfigur plausibel darlegen können.

Dass der Islam momentan auf dem Schnittmuster christlich-kirchlicher Konfessionalität nachgezeichnet wird, liegt auf der Hand. Im Dezember 2001 gab die Ministerpräsidentenkonferenz in Berlin eine Parole aus, welche das verdeutlicht, nämlich ein islamisches Unterrichtsangebot einzurichten, das gleichermaßen muslimische Identität und staatsbürgerliche Gesinnung stärken soll. Das macht Religion zu einer Sache, die nicht nur die Religiösen angeht. Religion ist weder im *forum internum* noch im *forum externum* Privatsache – sie folgt in gewisser Weise dem Satz Hanna Arendts, dass das Private politisch ist. Und sie folgt auch dem Diktum des sozialen Kapitals gemäß Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht gewährleisten kann. Was der Frankfurter Rechtswissenschaftler und ehemalige Bundesverfassungsrichter hier meinte, wird unter anderem auch auf die sittliche und staatsbürgerliche Prägekraft gelebter Religion bezogen. Und auf das, was als *hinkende Trennung* bezeichnet wird, nämlich die einschlägigen Kooperationsformate zwischen Religionsgemeinschaften und Staat, zu denen auch der schulische Religionsunterricht gehört.

Das kann und muss für die mit diesem Beitrag gegebene Thematik weiter öffnen lassen: Weder Staat, noch Religion, noch Wissenschaft lassen sich

voraussetzungslos denken. Insbesondere angesichts rassistischer, antisemitischer, migrationsfeindlicher und islamfeindlicher Rede zwischen politischem Parkett und Schulhof müssen sich die zivilgesellschaftlichen und politischen Akteur\*innen endlich daran machen, eine religionspolitische Vision für unser Land zu verhandeln. Man kann für mehr oder weniger Religion in der Schule sein. Aber die diesbezügliche Forschung, um die es in diesem Beitrag auch geht, macht darauf aufmerksam, dass Religion als Bezugshorizont jugendlicher Lebensweltorientierungen an Bedeutung gewinnt. Das verweist, wenn denn nicht immer nur im konfessionellen Gewand, zumindest auf die Relevanz des Themas im Sinne einer allgemeinen *religious literacy*. Gemeint ist Religion als Bildungsgut, das dazu beiträgt, dass die Schüler\*innen (und vorab ihre Lehrer\*innen) verstehen, was Religionen mit Menschen machen, was Menschen mit Religionen machen, wie sie funktionieren, und welche es davon im näheren lebensweltlichen Umfeld und den weiteren Weltkreisen gibt. Inwieweit ein islamischer Religionsunterricht im Sinne eines kundlichen oder eines verkündigenden Propriums das jeweils besser leisten kann, ist eine offene Frage. Allerdings sind die säkularen und wissenschaftlichen Traditionen des Islams klarer ausgeprägt als in den anderen Religionen in greifbarer Nähe. Schon der Koran argumentiert an entscheidenden Schnittstellen von sozialem Kollektiv und gläubigem Subjekt, von materialem Text und hermeneutischem Geist und von Tradition und Situation eher religionskundlich als religiös, eher mitteilend als habitualisierend, eher fragend als bestimmend. Damit lassen sich Türen zwischen verschieden-religiösen, anders-weltanschaulichen und säkularen Denkwelten aufstoßen, die nur scheinbar verschlossen sind.

### **3. Intersektionalität**

Immer wieder ist zu vernehmen, und zwar nicht mehr nur aus dem Sidestream radikaler Foren heraus, sondern aus der Mitte von Wissenschaft: Zentrale Entwicklungslinien intersektionaler Perspektiven seien „linke Wissenschaft“. Was zunächst zur Rhetorik des Ungarn Viktor Orbán gegen die Central European University CEU gehörte, die inzwischen von Budapest nach Wien migriert, hat sich in den Staaten der Visegrád-Gruppe verfestigt. Das Narrativ von kritischer Wissenschaft als potenziell *staatsfeindlich* sickert nach und nach in mitteleuropäische Diskurse ein. Aber nicht nur das: Intersektionalität sei in ihrer Verbindung mit Migration als verschärftem Prüffall Teil der Agenda des politischen Islams auf deutschem Boden. Es ist nicht das erste Mal, dass Wissenschaft ins Visier eines hegemonialen Abwehrdiskurses gerät, bei dem die Imagination eines identitären Propriums Regie führt.

Selbst vernünftige Menschen mit intellektuell gesintertem Weltbild reagieren reflexhaft ablehnend, gleichsam als fühlten sie sich unsittlich berührt, wenn Diskriminierung und Rassismus, Migration und Bildung oder Gender und Nationalismus in einfacher Nebensatzkonstruktion aufeinander bezogen werden. Der Begriff wurzelt in der US-amerikanischen Entwicklungsgeschichte von Bürger- und Frauenrechten (Crenshaw 2019). Gemeint sind verschiedene Formen der Diskriminierung, etwa *taste based discrimination* (WAZ 2019), die in ihrer Verknüpfung und wechselseitigen Verstärkung zu lebensweltlichen Bestimmungsfaktoren im Alltag einer Person werden können. Ursprünglich bezieht sich das auf die Kategorien *gender*, *class* und *race*, also die kategoriale Verhandlung der Geschlechtsrolle, die soziale und ökonomische Quartierung sowie die Markierung über Hautfarbe und ethnische Herkunft. In jüngerer Zeit wurde das ergänzt um Aspekte wie *age*,

*migration, education* und *religion* als weitere Facette mit Bezug zu Ausprägungen hinsichtlich Ideologie, Spiritualität und Lebensstil. Auf dem Tisch liegt auch der Vorschlag, statt von *Intersektionalität* von der mehrfachen Verschränkung von Problemursachen und von der *Interdependenz* sozialer Kategorien zu sprechen (Walgenbach 2017).

Das Signé der Intersektionalität bedient sich der Metapher der Straßenkreuzung, auf die verschiedene Straßen zulaufen. Gemeint sind Bewegungsrichtungen von Kraftpfeilen, die sich auf die soziale, kulturelle, psychische, körperliche, ökonomische und spirituelle Situierung des Subjekts auswirken, das mitten auf dieser Kreuzung steht. Die Vorstellung macht nervös; dort sollte keiner stehen. Und das ist das erste Kennzeichen: Intersektionale Perspektiven nehmen das menschliche Subjekt in seiner Beunruhigung in den Blick, und dies in einer Zeit, in der Menschen vermehrt in Merkmalskollektiven verpackt werden und deren Erfahrungen und Befürchtungen, aber auch deren Verletzungsoffenheit einfach in Abrede gestellt werden.

Das zweite Kennzeichen: Die intersektionale Forschung hört und sieht hin, sie nimmt sich der Perspektive der Betroffenen an. Dies vor allem dort, wo es um die Empfindung oder um die Erfahrung geht, herabgewürdigt, marginalisiert und ungerecht behandelt worden zu sein. Oder wo es um subtilere Formen von Gewalt geht, an die man sich gewöhnt hat und die man hinnimmt, jedenfalls so lange, bis die Impulskontrolle versagt. Intersektionalität steht auch in der Rahmung von Prävention und Intervention. Damit begibt sich dieses Segment wissenschaftlicher Interdependenz und Interdisziplinarität grundsätzlich in den Beteiligungsmodus; viele seiner Vertreter\*innen sind zivilgesellschaftlich engagiert. Andere Kolleg\*innen auf dem Campus finden das verdächtig: Wo bleibt die Wissenschaftlichkeit, wenn Befindlichkeit generalisiert wird? Definiere die Aufgabe von Wissenschaft in einer Gesellschaft, die den Anschluss an die Normen und Prinzipien ihres eigenen Grundgesetzes zu verlieren droht: Veränderung erfordert Mobilisierung, Mobilisierung erfordert Engagement, Engagement erfordert Erkenntnis.

So ähnlich formulierte das der Philosoph und Rechtsgelehrte Badr ad-Din Muhammad Ibn Dschamā'a, der ab Mitte des 13. Jahrhunderts AD in Damaskus, Jerusalem und Kairo wirkte: Veränderung braucht Lernen, Lernen beruht auf Kommunikation, Kommunikation erfordert Begegnung, Begegnung setzt Bewegung voraus – und Bewegung durch die Welt ist immer auch eine Bewegung durch innere Welten. Es geht also um zweierlei, und das könnte als das didaktische Anliegen von Intersektionalität verstanden werden: Menschen in Bewegung setzen. Und wohin soll die Reise gehen? Ziel ist bei Ibn Dschamā'a die funktionierende Staatlichkeit, die sich den Prinzipien guten Regierens verpflichtet sieht.

Intersektionalität ist keine Teildisziplin islamischer Theologie, und Religion gehört bislang nur knapp in den intersektionalen Gegenstandsbereich. Was mit dem vorliegenden Beitrag angesteuert wird, ist die Verbindung von Sichtweisen, die sich gegenseitig einiges zu sagen hätten. Es wird langfristig darum gehen, wissenschaftliche Erkenntnis auch gegen Widerstände sagbar und Wissenschaft gesellschaftlich gangbar zu machen. In diesem Sinne versteht sich der vorliegende Artikel auch als ein Debattenbeitrag zur Frage der Wissenschaftsfreiheit.

#### 4. Kontingenz

Menschen, die sich physisch und mental in Bewegung gesetzt sehen, geraten in kontingente Situationen. Der Begriff der Kontingenz (lateinisch *contingentia*, eine scheinbar zufallsgegebene Vielfalt an Möglichkeiten, die einer Situation innewohnen; bei Aristoteles ist *endechómena* ein Problem der Logik) beschreibt in der Philosophie soviel wie den Entscheidungszwang angesichts konkurrierender Potenziale. Aus soziologischer Perspektive bedeutet der Begriff eine gegebene Ungewissheit angesichts der Offenheit einer systemischen Situation.

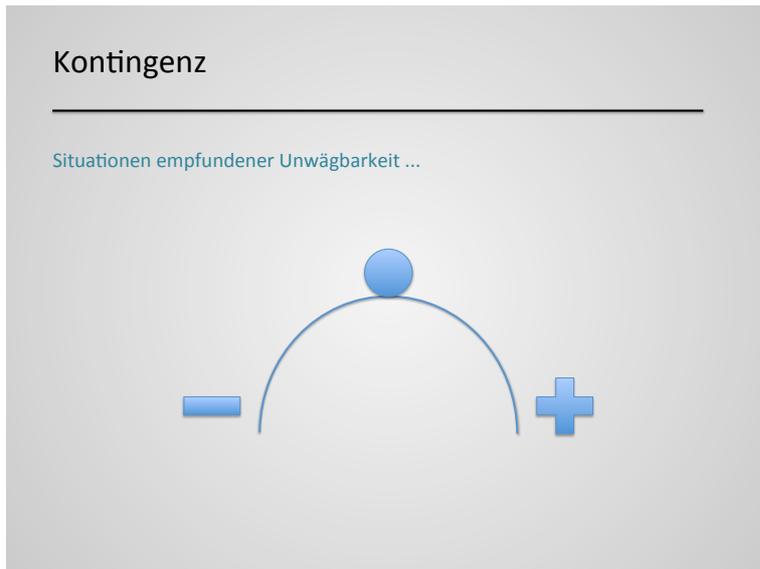


Abbildung 1: Kontingenz

In psychologischer Hinsicht beschreibt das die Unwägbarkeit einer Begegnungssituation, und das kann dazu anregen, einen Begriff wie Integration neu zu denken. Gemeint ist damit, ihn entgegen dem Paradigma der Anpassungsforderung eines zugewanderten kleineren Kollektivs an ein ansässiges größeres Kollektiv alternativ zu verstehen, nämlich als gesamtgesellschaftliches Erfordernis. Wenn sich zwei Menschen begegnen, die sich nicht kennen, entsteht eine Situation doppelter Kontingenz. Das heißt: Es gibt ebenso viele Gründe dafür, dass die Begegnung gelingt, wie es Gründe dafür gibt, dass sie misslingt. Wichtig für das Gelingen ist, dass sich beide Seiten der Situation bewusst sind. Die Sache erfordert nun Kommunikation, und nur Kommunikation auf Augenhöhe ist Kommunikation im Sinne der Diskurstheorie. Wenn beide es schaffen, mit empathischer Grundhaltung aufeinander zuzugehen, wobei diese unrealistische Binarität natürlich dem Gedankenspiel geschuldet ist, erhöht sich die Chance der gelingenden Begegnung signifikant. Vor diesem Hintergrund kann Integration als das Bemühen verstanden werden, die Kontingenz in der Begegnungssituation zu überwinden und größtmögliche Normalität herzustellen.

Es ist also wichtig, für die hier gegebene Thematik zu verstehen, welche Herausforderungen zwischen Empathie und der normativen Kraft des Gegebenen warten, wenn von Lebensweltorientierung in der Migrationssituation gesprochen wird. Dabei bedeutet Migration nicht zwangsläufig die reale Mobilität des Subjekts, wenn von Migrationsgesellschaft die Rede ist. Dazu

ein Beispiel: Der Verfasser dieses Beitrags saß im Herbst 2015 zusammen mit sehr betagten Herren in einem Shisha-Café an der Corniche in der tunesischen Stadt Sousse. Die Rede kam auf die sich seinerzeit dramatisch intensivierenden Fluchtbewegungen über das Mittelmeer. Einer der Herren sprach von seinen beiden erwachsenen Töchtern, die als Ärztinnen in Frankreich arbeiteten, und von seinen beiden Enkelinnen, und wie sie gelegentlich nach Tunesien zu Besuch kommen. Und er sprach davon, dass er nie im Ausland war, nur einmal während es Krieges in der mauretanischen Wüste, und wie er in Sousse tagaus tagein seine Wasserpfeife rauche. Er sehe seine Töchter und Enkelinnen, wie gut sie in Frankreich integriert seien – und dass sie eigentlich gar keine Migrantinnen mehr seien. Aber er empfinde eine sich stetig intensivierende Entfremdung von seiner geliebten Heimatstadt – alles um ihn herum verändere sich so schnell, sogar die Sprache der jungen Leute. Kurzum: Er sei derjenige, der sich in der Migration befinde, ohne sich auch nur aus der Stadt zu begeben – das sei doch die eigentliche Gegebenheit der Unausweichlichkeit, die Migration erst zu dem mache was sie sei: eine umfassende Lebensverunsicherung. Er frage sich wie es sein könne, dass er in seiner eigenen Heimat zunehmend von Erinnerungen an Heimat lebe – dies mehr als seine Töchter, die tatsächlich emigriert seien.

## 5. Differenzbasierte Markierung

Das Reden über den Anderen ist sehr stark von Markierungen geprägt. Inwieweit solche Zuschreibungen von außen zutreffend und gerechtfertigt sind, kann immer nur am konkreten Einzelfall erörtert werden. Entscheidend ist hier vielmehr die empfundene Diskrepanz des markierten Subjekts zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung und damit eine Verlagerung des kritischen Potenzials von Kontingenz aus der sozialen Rahmung hinein in die psychische Rahmung. Damit einher geht das erhöhte Risiko der Vulnerabilität. So kann zum Beispiel allein die generalisierende Markierung einer Person als *muslimisch* (ohne die Verknüpfung mit weiteren Prekarisierungen wie zum Beispiel *Sicherheit*) auf ganz unterschiedliche gegenwartskulturelle Ebenen treffen:

### Markierungsebenen (differenz-theoretisch)

---

#### Segmente der Markierung von Gegenwartskulturen

- kulturelle Zugehörigkeit
- sichtbarer Lebensstil
- nicht sichtbares numinoses Erleben
- gesinnungsorientierte Solidargemeinschaft
- verantwortungsethischer Geltungsanspruch
- mediale Dämonisierung
- Repräsentanz
- religiöse Verortung
- aktiver Selbstentwurf (Selbstnarration)
- ...

Abbildung 2: Differenztheoretische Markierung

Dazu ein Beispiel aus einem der Interviews des Verfassers mit einer jungen Muslimin. Sie berichtet, wie sie sich im Alter von fünfzehn Jahren unter den skeptischen Blicken ihrer säkular eingestellten Eltern dazu entschließt, kein Fleisch mehr zu essen. Die heutige Tierhaltung laufe ihren ethischen Überzeugungen einfach zuwider. Beeinflusst durch eine Freundin mit ausgeprägter muslimischer Glaubenspraxis, geht sie lieber gleich aufs Ganze und greift zum Veganismus. Sie gerät dadurch in Konflikt mit ihren Eltern („Schmeckt Dir Mamas Essen nicht mehr?“). Folglich unterstreicht sie ihren Entschluss durch eine weitere Symbolhandlung: Sie trägt fortan so wie ihre Freundin das Kopftuch. Das verschärft indes den häuslichen Konflikt. Und außerhalb des Hauses wird ihr sichtbarer Wandel von ihrem sozialen Umfeld allein auf der islamkritischen Ebene verhandelt, was bei ihr zu weiteren Vertiefungen und durchaus Radikalisierungen in Richtung der Religion, zu Distanz zu den Eltern, zur Entfremdung von ihren Lehrer\*innen und zur Neusortierung des Freundeskreises führt. Sie markiert eine persönliche, habituelle und spirituelle Differenz, die allerdings nun als kulturelle und religiöse Differenz markiert wird. Es handelt sich um eine Neumarkierung, da entscheidende Vertreter\*innen ihres Umfeldes offenbar vergessen haben und ausblenden, dass sie vorher ja nicht so war; sie verstößt nun gegen eine Normalitätserwartung, wobei ihr das Recht abgesprochen wird, über Normalität mitbestimmen zu dürfen – als Mädchen, als Muslimin, als Schülerin, als Tochter, als Migrantin. Sie steht auf einmal mitten auf der eingangs erwähnten Kreuzung.

Die Rede von Interkulturalität im Sinne der Begegnungsebene von Zugehörigkeiten zu Systemen mit kultureller Inferenz passt folglich immer weniger in die globale Situation, und das manifestiert sich im sozialen Nahfeld konkreter Personen. Was Benjamin Barber als *Glocalism* beschrieben hat, deutet auf quer zu nationalen Kultursystemen liegende Vektoren dessen, was als *Kultivierung* bezeichnet werden kann. Es müsste mehr vom *Recht auf Differenz* gesprochen werden – und in Anlehnung an François Jullien von *Ressourcen* statt von kultureller Identität. Der altgriechische Stamm von *Dialog* bedeutet auch die Notwendigkeit, die nötigen Abstände zu schaffen, um Wertschätzung einüben zu können.

## **6. Defizitbasierte Markierung**

Hätte sich die junge Frau ein Kreuz umgehängt oder eine Nadel durch die Backe gestochen oder ihre Haare grün gefärbt oder sich einer esoterischen Gruppe angeschlossen, oder würde sie anstatt vom *Ramadan* von *Interfallfasten* sprechen, hätte sie weniger Probleme. Aber mit Blick auf den Islam als Markierung verschärft sich die Lage. Und das hat weder mit dem Menetekel von Terrorismus und Salafismus zu tun, sondern das ist ein viel älteres Narrativ, das sich aus einer Mixtur von christlicher Türken- und Judenfeindlichkeit, Orientfaszination und dem libidinösen Ergötzen an der Andersartigkeit des Anderen und der Trias von Sex, Gewalt und Orient speist. Es sei an die entsprechenden prekären Markierungen nach der so genannten *Kölner Silversternacht* erinnert, wie sie in den diversen Talkshows um sich griffen. Es ging dabei um eine Diskursverschränkung im Sinne einer Umwegkommunikation:

## Zwecke prekärer Markierungen

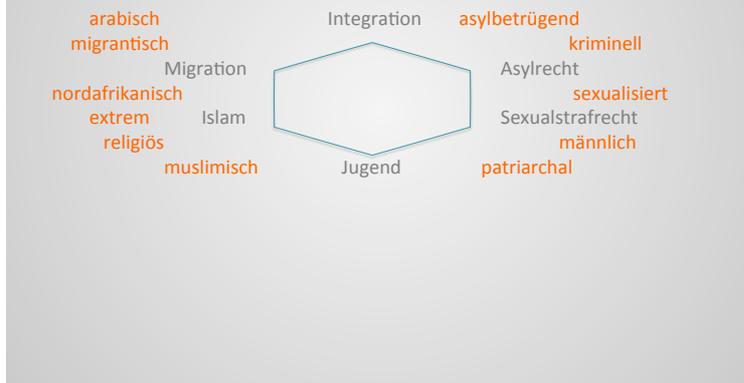


Abbildung 3: Prekäre Markierungen nach der Kölner Silversternacht

Man kann, und das ist keineswegs dem Zynismus des Verfassers geschuldet, auch von einem positiven Effekt sprechen. Immerhin darf das Thema Islam als ein *cross-over topic* bezeichnet werden, ein Grenzgängerthema, über das sich sehr unterschiedliche Bereiche von Wissenschaft, Zivilgesellschaft, Medien und Politik begegnen. Es ist für sich genommen auf einer exemplarischen Ebene bereits intersektional angelegt. Das hat Vor- und Nachteile. Etwa mit Blick auf die Debatten um die so genannte Kölner Silversternacht wurde die diesbezügliche mentale Tiefenstruktur zwischen Veraufregung und Verunsachlichung deutlich und in der Folge einem Streit unter Soziolog\*innen und Medien- und Kulturschaffenden zugeführt, der auf grundsätzlicherer Probleme der Migrationsgesellschaft verwies. Das verhalf etwa dem Begriff der *Postmigration*, das eigentlich ein Konzept des kritischen Theaters ist, zu seinem Durchmarsch in wissenschaftliche und politische Diskurse.

### 7. Die Unschärfe markierter Zielgruppen

Von jungen Menschen, die eine Anzahl solcher defizitbasierten Merkmale auf sich vereinen, oder die zumindest der Meinung sind das sei so, werden in der laufenden Forschung des Verfassers<sup>6</sup> verschiedene Prozesse der Markierung beschrieben. Das bezieht sich, und das ist das einzige Bindeglied zwischen ansonsten ziemlich heterogenen Interviews, auf gegenwärtige oder frühere Ereignisse in der persönlichen Schulzeit. Die zahlreichen Beschreibungen der Jugendlichen, was herabsetzendes Verhalten ihrer Lehrkräfte angeht und das an Häufigkeit und Intensität zunimmt, werfen die Frage auf, warum eigentlich immer nur die als migrantisch markierte Herkunft der Schüler\*innen problematisiert wird und nicht auch die nicht-migrantisch markierte Herkunft ihrer Lehrer\*innen. Das wird befeuert mit den allseitigen Bekundungen der nationalen Befindlichkeit, der Totalisierung des Deutschen als Beheimatungsmerkmal, der Skandalisierung

<sup>6</sup> 1) LOEWE Cluster zu Konstellationen und Modi religiöser Orientierung und Positionierung junger Menschen; 2) MAPEX Mapping zu Maßnahmen der Prävention und Deradikalisierung in Deutschland; 3) Fem4Dem interventionsbasiertes Forschungsprojekt zur Selbstermächtigung muslimischer Migrantinnen im Rahmen des Nationalen Präventionsprogramms; 4) sozialräumliche Studie zu zivilgesellschaftlichen Einstellungen einer deutschen Mittelstadt; jeweils gefördert vom Bundesland Hessen, dem BMBF, dem Bundeskanzleramt und Demokratie Leben.

vermeintlich abweichender Gesinnung und der Dämonisierung von Menschen, die hinsichtlich ethnischer, nationaler, religiöser, migrationsbezogener, geschlechtsbezogener, ökonomischer und anderer Fremdheitszuschreibungen als nicht zugehörig markiert werden (Castro Varela & Mecheril 2017 und Pollack 2014). Diese Zuschreibungen fahren im Kielwasser problematischer Gefährdungsdiskurse, die Migration vor allem als Bedrohung der heterogenen Nationalgesellschaft, der inneren Sicherheit, des sozialen Zusammenhalts, der sozialen Sicherungssysteme und der kulturellen Identität behandeln. Hinter der Schiefelage, andere aus der Deckung heraus anzuleuchten, regiert eine pädagogische Führungsdoktrin. Sie fußt im Machtanspruch der pädagogischen Institution, des Erwachsenseins und der weißen Hautfarbe. Der pädagogische Konsens von Definitionsmacht und Normalitätsparadigma ist durch ungeprüfte Richtigkeitsüberzeugungen überprägt und weder kritisch genug reflektiert noch gesellschaftlich ausgehandelt.

Wir greifen an dieser Stelle eine Vokabel wie *Herkunft* auf, um damit Licht auf gegenwärtige implizite erziehungs- und bildungswissenschaftliche Paradigmen zu werfen. Dem Begriff *Herkunft* wird auch in jüngsten Bildungsberichten eine für Fragen des Bildungserfolgs tragende Rolle zugewiesen. Einem Erziehungswissenschaftler stellt sich dabei die Frage, ob er mehr von der Warte betroffener Schüler\*innen, ihrer Lehrer\*innen oder einer auktorialen Forschungsperspektive aus entwickelt wird. Der Unterschied besteht in der Platzanweisung zum jeweils kürzeren oder längeren Hebel innerhalb einer autoritativen Institution wie der Schule, und natürlich in der bürgerlich-identitären Intention, mit der er ins Feld geführt wird. Diese Konstellation wird, was sich aus der laufenden Forschung zu jugendlichen Rekonstruktionen von Islam und Muslimsein (so genannte *Islamizitäten*; vgl. dazu Kulaçatan & Behr 2016 und Kulaçatan, Behr & Agai 2017) heraus manifestiert, sehr unterschiedlich wahrgenommen. Muslim\*in zu sein wird zunächst der familiären, nationalen oder kulturellen Herkunft zugewiesen und nicht unbedingt der Selbstpositionierung. Den Betroffenen wird die Deutungshoheit über das eigene Selbst weitgehend abgesprochen. Das religiöse Signum bewegt sich zwischen Erlebnissen, die zunächst während der Kindheit unbewusst zur Farbgebung der Lebenswelt beitragen, und Erinnerungen, die erst nach und nach ins Bewusstsein treten. Es bewegt sich zwischen Zuschreibung und Aneignung, zwischen sichtbaren und nicht-sichtbaren Markierungen, zwischen absichtlichen und versehentlichen Markierungen und zwischen unterschiedlichen Tonalitäten der Adressierung. Diese können inkludierend oder exkludierend, neugierig, distanziert oder indifferent, aufwertend oder abwertend, ermutigend oder viktimisierend, stärkend oder verletzend sein. Jedenfalls werden sie von meinen Interviewpartner\*innen so stark wahrgenommen, dass sie während der Interviewsituation ihre spezifische Wirksamkeit in der jeweiligen biografischen Rekonstruktion entfalten.

## **8. Vulnerabilitäten**

Die Markierungen beziehungsweise die Empfindungen der markierten Subjekte berühren bestimmte Bereiche erhöhter adoleszenter Vulnerabilität (hier findet sich das Dispositiv des *victimized self*) – dies vor allem dann, wenn es sich um Bereiche etwa von Jugendlichen oder von Frauen handelt, in denen sie sich lebensweltlich neu- oder umorientieren und damit unter Umständen in einen inneren oder sozial manifesten Konflikt mit Loyalitätsgruppen und Umfeldautoritäten geraten. Je autoritativer etwa staatliches Gebaren ist, desto größer ist die Gefahr, dass ich *Anomien* herausbilden. Es handelt sich

dabei um ein in der Forschung zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit zentrales Konzept und um eine Untersuchungskategorie. Unter Anomie lässt sich soviel wie die Empfindung verstehen, einem System ohnmächtig ausgeliefert zu sein, das vom Verlust moralischer Standards und von sozialer Desintegration geprägt ist. Entscheidend ist, dass sich das Gefühl, den Anschluss an die eigene Zukunft und Teilhabe an Normalität zu verlieren, im Lokalen artikuliert, und zwar über Themen vor Ort. Benjamin Barber spricht von einem zentralen Effektmerkmal des von ihm so bezeichneten und oben schon kurz erwähnten *Glocalism*. Auch aus den laufenden Forschungen des Verfassers heraus lassen sich Sektoren der Verwundbarkeit beschreiben, die clusterartig zusammenhängen:

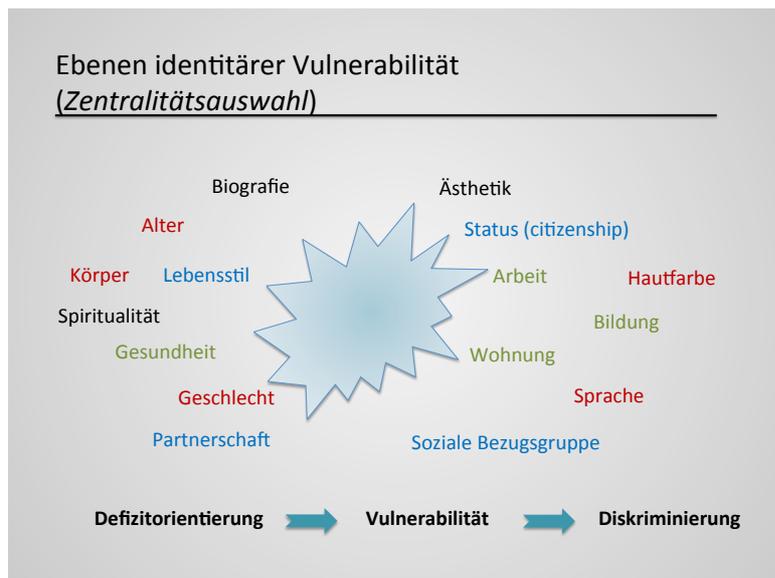


Abbildung 4: Ebenen erhöhter jugendlicher Verwundbarkeit

Gleichsam in Reaktanz dazu können sich solche Bereiche der persönlichen Orientierung religiös, spirituell, ideologisch oder identitär aufladen; sie können zu einer kollektiven Neurotisierung aufwachsen (*the victimized majority*) und sich radikalieren. Sie bergen das erhöhte Potenzial der Bereitschaft, sich mobilisieren zu lassen, und sie verstärken die Suche nach alternativen sozialen Netzwerken.

Besonders in der Schule brechen sich Konstruktionen gesellschaftlicher Wirklichkeiten auf ihre ganz eigene Art Bahn. In letzter Zeit meinen Lehrkräfte von sich intensivierenden religiösen Selbstverortungen ihrer Schüler\*innen berichten zu können, ohne genau zu verstehen, wo da die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen verläuft. Es wird dabei immer noch unterschätzt, wie sehr sich jugendliche Anfragen an das Leben spirituell oder religiös aufladen können. Das wird aber nicht erkannt, blickt man immer nur auf Religion als geschlossenes System, dem eine Lehre zu eigen ist, dem Menschen angehören wie Fans ihrem Fußballverein, das eine konfessionelle Rechtsfigur darstellt und dem im Grunde genommen dadurch eine territoriale Signatur zu eigen ist. Das ist mehr als nur eine jugendsoziologische Frage, sondern eine für die islamische Theologie ganz wesentliche Thematik.

Als Themenbereiche der jugendlichen Anfrage an die Gegenwart und an die eigene Zukunft haben sich aus der laufenden Forschung heraus einige zentrale Positionen herauskristallisiert. Sie werden in den Narrationen und

Explicationen mit religiösen Indikatoren wie *Prüfung durch Gott, Vertrauen in Gott, Rechenschaft vor Gott*, als Muslim\*in *ein normales Leben führen* oder *dem Islam gerecht werden* verbunden. Sie sollen hier vorerst mit dem Begriff *Orientierungsthemen* bezeichnet werden:

Jugendliche Orientierungsfelder (Themen)  
Verschärfungspotentiale (religiös, identitär)

Freundschaft, Liebe, Familienplanung  
Ausbildungs- und Arbeitsplatz  
Gesellschaftliche Anerkennung  
Konkurrierende Loyalitätsbeziehungen  
Selbstwirksamkeit und Fremdbestimmung  
Natürliche Ressourcen und Nachhaltigkeit  
Die Verhandlung von Wirklichkeit und Wahrheit  
Migration, Rassismus, Geschlecht, Bildung  
Gewalt und Frieden  
Soziale Gerechtigkeit und Kapitalismuskritik  
Das Misstrauen in die gesellschaftlichen Systeme  
Die Sorge um die eigene Zukunft

Abbildung 5: Orientierungsthemen

Hinter diesen Themen führt eine seltsame Oszillation zwischen Misstrauen in das religiöse Subsystem und in das gesellschaftliche Gesamtsystem Regie. Unsere jungen Gesprächspartner\*innen sind durch die Sorge belastet, sich nicht in ein sinnstiftendes System eingliedern zu können – eine Eingliederung, die just über solche doch sehr normal und säkular und wenig religiös anmutenden Themen angesteuert wird. Die grundlegende Zukunftsverunsicherung und die Empfindung des Normalitätsverlusts durch Markierungen, die die jugendlichen Interviewpartner\*innen in unseren Forschungen zu Protokoll geben, vertiefen den Graben zwischen muslimischen Gegenwartskulturen und islamischer Tradition. Es entfaltet sich hier, und das präzisiert die Sinuspunkte dieser Oszillation, eine Art doppelt gelagertes Separatismuspotenzial: auf der einen Seite die Entfremdung von den eigenen Traditionen und die Flucht in postmoderne und postsäkulare Ideologien, die religiös überprägt sein können, auf der anderen Seite die Entfremdung von der Gesellschaft und die Flucht in alternative soziale Netzwerke mit ähnlich rigider Prägung. Oder: die Distanzierung vom Islam und die Hinwendung zum Islam, die Distanzierung von der Gesellschaft und die Hinwendung zu ihr, die religiöse Dystopie und die religiöse Utopie, die Enttäuschung von den gepredigten Werten und ihre Verteidigung, das Misstrauen das Zutrauen in eine göttliche numinose Kraft sowie wie das Misstrauen in das System und das Urvertrauen, dass alles gut werden wird.

Das ist ein für die akademische Lehre der Religion an der Schnittstelle von Migration und Bildung sehr relevanter Befund, spiegelt er doch eine ganz grundlegende Diskrepanz zwischen religionsgelehrter und religionsintellektueller Befassung mit Religion. Viele muslimische Schüler\*innen befinden sich auf den verschiedenen Ebenen ihrer Islamizitäten in einem labilen Gleichgewicht mit dem ruhenden energetischen Potenzial, auf die eine oder andere Seite abzukippen. Sie fordern immer rigorosere religiös intelligente Bearbeitung ihrer existenziellen oder einfach nur neugierigen Anfragen ein, und sie rufen der Lehrkraft zu, sie

möge sie bitte nicht mit Glaubens-Antworten abspeisen. Eine relevante Theologie des Islams hätte heute die Aufgabe, Muslim\*innen aus ihren religiösen Befangenheiten und Obsessionen zu befreien und die Schrittrichtung aus dem Krebsgang heraus in die Laufrichtung nach vorne zu wenden.

Mit der Laufrichtung nach vorne ist eine inhaltliche und didaktische Neujustierung der Wahrnehmung des Selbst in der überkommenden Verhältnisbestimmung zur Wahrnehmung des Anderen gemeint – dies in Bezug auf das, was auch als *Othering* bezeichnet wird. Gemeint ist eine Verschiebung der Vektoren, über die Differenzerfahrung (auch Ambiguitätserfahrung) moderiert wird – hin zur Konstruktion eines defizitär Anderen, eines generalisierten Gegenhorizonts:



Abbildung 6: Vektoren des *Otherings*

Die mentale und soziale Konstruktion von Gegenhorizonten hat, um mit der Psychologie der Radikalisierung zu sprechen, kurzfristig Entlastungsfunktion. Langfristig aber zeitigt sie verheerende Wirkungen auf die soziale, politische, ökonomische und ideelle Basis der Konvivenz; sie führt zu einer Art rassistischer Alltagsnormalität (vgl. dazu Bar-On 2001). Damit ist das Feld bildungstheoretischer Argumente erreicht, was nachfolgend vertieft wird.

## 9. Muster adoleszenter religiöser Lebensweltorientierung

Aus den Interviews mit jungen Muslim\*innen heraus lassen sich die Befunde zu grundlegenden Modi jugendlicher Lebensweltorientierung verdichten. Hier geht es um die Interdependenz, also um das Zusammenspiel von vier zentralen Mustern (*patterns*): Sie müssen in pädagogischen Führungsszenarien (Schule, soziale Arbeit) bedacht werden:

Effektebenen von Bildungshandeln  
Muster jugendlicher Lebensweltorientierung

- **Physische Integrität**
  - Heilung von Brüchen (fragmentierte Identitäten)
- **Subkulturelle Affinität**
  - alternative Netzwerke, Progression statt Transmission
- **Kritisches Bewusstsein**
  - die Verhandlung von Autoritäten
- **Kosmische Beheimatung**
  - ludische, kognitive, emotionale, spirituelle, ästhetische Verortung

Abbildung 7: Muster jugendlicher Lebensweltorientierung

Zur Erläuterung: Erstens kann von *physischer Integrität* mit Bezug zu allen Bereichen gesprochen werden, die das körperliche Empfinden, die Heilung seelischer Brüche, die Verarbeitung von Traumata und die Fragmentierung von Identitäten in physische und andere Empfindungssphären betreffen. Auf dieser Ebene geben die Gesprächspartner\*innen zu Protokoll, wie und warum sie etwa Diskriminierungserfahrung zunächst als körperliche Beeinträchtigung empfinden. Zweitens lassen sich *subkulturelle Affinitäten* beschreiben, welche die religiöse Artikulation auf die Ebene des sichtbaren, oft auch provokanten Lebensstils heben. Das erschöpft sich aber nicht im jugendlich Gegenständigen, sondern führt zur Suche nach Anschluss an alternative soziale Netzwerke und zum Ringen um ein Verständnis des Islams, das mehr in der konzeptuellen und kulturellen Progression als in dem Anliegen der kulturellen Transmission gründet: »Culture does not make people. People make culture.« (Adichie 2014, 46). Drittens zeichnet sich heraus, dass die Verhandlung und Infragestellung von sozialen Umfeldautoritäten eine wichtige Rolle bei religiösen Orientierungen spielt; das lässt sich als *kritisches Bewusstsein* bezeichnen. Viertens belegen die empirischen Befunde einen Aspekt, den die US-amerikanische Forschung zur Psychologie der Radikalisierung als *quest for appreciation* (Kruglanski 2014) angedacht hat, bislang aber noch nicht an die religiöse Systematik anschließen kann. Gemeint ist das, was hier als *kosmische Beheimatung* bezeichnet werden soll und das Elemente der ludischen, experimentellen, kognitiven, kosmogonischen, spirituellen und ästhetischen Selbstverortung vereint. In diesem Segment können religiöse Narrationen und Narrative ihre je eigenen Wirkungen entfalten. Es ist wichtig, dass Jugendliche über solche Narrative verfügen und Erfahrung mit narrativen Zugängen zur Welt und zum Dasein umgehen können, was die Bedeutung eines klugen schulischen Religionsunterrichts für diese Muster unterstreicht (Behr 2019).

## 10. Zur Revision sozialer Führungsnarrative

Aus den bis hierher beschriebenen Erkenntnissen und Erörterungen heraus können konkrete Forderungen abgeleitet und an die Kultur- und Bildungspolitik adressiert werden. Es geht um Bildung aus einem erweiterten, nicht nur auf Schule, sondern auf Gesellschaft gerichteten Blick heraus, hin gedacht auf Sensibilität und Widertand gegen die

gesellschaftliche Desintegration (Begriff nach Czollek 2018). Es geht also nicht um Erziehung im Kontext von noch mehr Homogenisierungs- und Assimilationsdruck, sondern um intelligente Differenzierung und um eine klare fachliche und didaktische Programmatik des Rechts auf Differenz. Wichtig ist hier die Begründung nicht einfach nur aus dem differenztheoretischen Befund vorfindlicher Heterogenität heraus, sondern aus einer bereichsübergreifenden und verbindenden Vision des Zusammenlebens in pluraler Zivilgesellschaft heraus. Gefordert sind politische Stimmen, die sich dieser Syntax der Desintegration mutig, lautstark und effektiv entgegenstellen. Gefordert ist eine pädagogische Dramaturgie in allen Institutionen formaler Bildung zwischen Kita und Campus, die für die Aushandlung vielfältiger Wirklichkeiten sensibilisiert und gegen die Harmonisierung von Anpassungsidentitäten immunisiert.

Das kann auch als Forderung nach *intersektionaler Schulreform* verstanden werden. Das bezieht sich dann auf den politischen und öffentlichen, auf den konzeptionellen und fachwissenschaftlichen und auf den didaktisch-methodischen Sektor der Lehrer\*innenbildung, aber auch auf Lehrpläne oder Schulbücher. Es ist kein Zufall, dass in Staaten wie der Türkei, der Visegrád-Gruppe und anderen zum pädagogischen Totalitarismus neigenden Regimen als eine der ersten Maßnahmen des Umbaus liberaler in illiberale Demokratie Zugriff auf Schulbücher und Curricula genommen wird. In diesem Zusammenhang muss explizit gefordert werden, auf kulturelle Verdinglichungen zu verzichten, identitäre Verortungen zu entterritorialisieren, Fremdheitsmarkierungen abzubauen, Differenzhypothesen und Fragen des Rechts auf Differenz und der Gleichheit in der Differenz zu bearbeiten, kulturell, religiös und ethnisch adressierte Defizithypothesen zu erkennen und zu benennen, deren Narrative und Geschichten zu erhellen und sie zu dekonstruieren, die Majorisierung und Überwältigung des pädagogischen Handelns durch Identitätspolitik und Homogenisierungsdiktate abzuwehren und eine Kommunikationskultur und eine Streitkultur einzuüben, die auf der Wertschätzung von Differenz beruht. Zu fordern ist darüber hinaus, die Bedeutung und den positiven Beitrag parallelgesellschaftlicher Strukturen für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt zu erkennen und zu bearbeiten sowie Migration und Diversität als den Normalfall zu verstehen. Es gilt, die Zusammenhänge von Bewegung durch die physikalischen und die mentalen Topografien zu verstehen und die entsprechenden Narrative zu deuten sowie insgesamt die Widerstandskraft gegen die Verrohung aus der Mitte der Bürgerlichkeit zu stärken.

Was ferner die Sache mit der Pluralisierung zwischen Religion und Säkularität angeht, ist zu fordern, die Prozesse der religionsbezogenen Bildungsanteile auf fünf Ebenen der Pluralisierung ins Gespräch zu bringen, die hier als Anfragen an eine zukünftige religionspolitische Vision angezeichnet werden sollen:

- Wie kann ein religiöser Mensch gleichzeitig ein moderner Mensch sein (die existenzielle Ebene)?
- Wie verfahren wir mit den zunehmend differenten Auffassungen und Denkschulen innerhalb einer Religion (die intra-religiöse Ebene)?
- Wie gehen wir mit verschiedenen Religionen innerhalb eines gemeinsamen staatlichen Territoriums um (die inter-religiöse Ebene)?
- Wie verhalten wir uns zu religiöser Indifferenz, zu religionskritischen Verortungen und zum Toleranzbegriff<sup>7</sup> (die rechtsstaatliche Ebene)?

---

<sup>7</sup> Zu Toleranz in der Kritik siehe Forst 2013.

Wie verfährt der Staat mit Religionen und verschiedenen Auffassungen von Säkularität an sich, welche religionspolitischen Visionen entwickelt die Zivilgesellschaft (die politische Ebene)?

Zu fordern ist, dass der Konflikt rund um Religionen vor allem im Zusammenhang mit Migration nicht einfach auf das säkulare oder ordnungspolitische Erfordernis (zum Beispiel das Dispositiv der Versicherunglichung) verschoben wird, sondern dass eine intelligentere Befassung mit Religion in den wissenschaftlichen Klärungsprozessen und aus ihnen heraus in die Gesellschaft hinein Raum greift. Gemeint ist hier *religious literacy* im Sinne grundlegender religionswissenschaftlicher Grundlagen zu Struktur und Funktion religiöser Systeme. Lehrkräfte etwa neigen dazu, sich religionsbezogene Thesen im Sinne impliziter Führungstheorien zurechtzulegen. Zum Einen, weil solche Simplifizierungen Entlastungen in der Alltagssituation mit sich bringen, und zwar um so intensiver, je konfliktbeladener diese Situationen empfunden werden. Zum Anderen, weil das berufliche Alltagsgeschäft des didaktischen Reduktionismus ohnehin schon dazu verlockt, die scheinbare Evidenz der persönlichen Plausibilitätsempfindung zu generalisieren und sie unterrichtlich an die Schüler\*innen weiterzugeben.

Das meint auch esoterisch anmutende Kulturtheorien, gegen die auch eigentlich intelligente Menschen nicht gefeit sind: Als Aleida Assmann von Nina Mavis Brunner zu Francis Fukuyamas These von der »gescheiterten Idee Europa« interviewt wird, kommt die Rede auf Identitäten und inklusive Gesellschaften in ihrer nationalstaatlichen Rahmung. Assmann schlägt vor, die Würde des Menschen nicht nur auf den einzelnen Menschen zu beziehen, sondern auf die Gesellschaft, die Nation; Demokratie brauche eine Nation, die sich ihrer selbst bewusst sei. Derartige Verdinglichungen auf ein kollektiv Wesenhaftes erinnern an dunkle Redefiguren und zeigen auf, wie tief diese Rhetorik auch wissenschaftlich geschulten Mentalitäten innewohnt.<sup>8</sup>

Für das Segment der Islamischen Theologie wird zu einer kritischen Theologie aufgerufen, die im Sinne einer anthropologischen Wende vom Menschen aus und auf den Menschen hin denkt. Gefordert ist dazu mit besonderem Blick auf die Schnittstelle von Migration, Bildung, Gender und Rassismus ein funktionales Verständnis von Religion, das weniger von religiösen oder kulturellen Substantivierungen von Religion ausgeht, sondern von *Religion als Diskurs* (Begriff mit Bezug zum Islam nach Asad 2003). Gerade dadurch kann obsessiven religiösen Essenzialismen entgegengetreten werden. Das betrifft auch neo-religiöse Positionierungen von jungen Menschen, die sich aus existentiellen Fragestellungen heraus an die Deutung der Welt und des Selbst machen. Dabei hilft aber weder die Skandalisierung von Religion noch die Dämonisierung ihrer Anhängerschaften, wohl aber eine Islamische Theologie, die sich traut, die normative Kraft der lebensweltlichen Situation der Tradition gegenüberzustellen. Es gilt, ganz grundsätzlich mentale Kategorien, sprachliche Figuren und soziale Handlungsmuster hinsichtlich ihrer ausgrenzenden, herabsetzenden und verletzenden Potenziale kritisch zu dekonstruieren und neu zu verhandeln. Manchmal können dabei auch einfache Slogans im Sinne humanistischer Führungsnarrative helfen:

---

<sup>8</sup> In der Sendung Kulturzeit auf 3sat vom 6. Februar 2019; [www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=78718](http://www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=78718) (Zugriff am 10. März 2019).

## Effektebenen von Bildungshandeln Humanitäre Führungsnarrative

---

### Migration...

- ist im Leben des Einzelnen der Ausnahmefall, aber menscheitsgeschichtlich der Regelfall.

### Identität...

- ist die Kunst, beim Anderen zu sein und bei sich zu bleiben.

### Toleranz...

- ist der Weg der Achtsamkeit vom Gegeneinander über das Nebeneinander und Miteinander zum Füreinander.

### Integration...

- ist das gemeinsame Bemühen, eine als kontingent wahrgenommene Situation hin auf größtmögliche Normalität zu gestalten.

Abbildung 8: Humanitäre Führungsnarrative

Das Gegenteil der gängigen Populärnarrative von *Migration*, *Grenzregime* und *Obergrenze* ist nämlich der Fall: Migration muss man erst mal schaffen – sie ist Teil der Lebensleistung von Individuen mit Namen und Gesichtern. Neue Menschen mit neuen Perspektiven beleben die Gesellschaft, religiöse Vielfalt stärkt die eigene Religion, neue Talente stärken die Wirtschaft. Migration ist in der Biografie des Einzelnen stets die Ausnahme, in der Biografie der Menschheit aber die Regel. Sie hilft die gesellschaftlichen Brüche zu heilen, indem sie die Gesellschaft insgesamt in Bewegung setzt. Geflüchtete bleiben nicht Geflüchtete, Migrant\*innen bleiben keine Migrantinnen; Migration ist kein abstraktes Personenmerkmal, sondern ein situativ bedingter Zustand konkreter Personen. Migration kann deshalb als eine Situation der Gesellschaft insgesamt verstanden werden. Jede abwehernationalistische Abschottung als Gegen-Narrativ dieser Bewegung schneidet die Gesellschaft von dringend benötigten Entwicklungen, Veränderungen und Ressourcen ab und beschleunigt die soziale Degradation und Desintegration. Das ist ein soziogenetisches Grundgesetz. In Anlehnung an Heraklit von Ephesos kann Identität auch als die Kunst bezeichnen werden, möglichst nah beim Anderen zu sein, ohne sich selbst zu verlieren. Das gilt für beide Seiten in der Begegnung. Integration ist folglich eine gesamtgesellschaftliche Leistung. Ein so genannter *Masterplan Integration*, der diese allseitige Leistungsbereitschaft nicht fördert, sondern einseitige Assimilation predigt und gleichzeitig die guten Dispositionen auf beiden Seiten torpediert, ist ein Desintegrationsplan.

### 11. Verwendete und weiterführende Literatur

Adichie, Ch. Ng. (2014): *We should all be feminists*. London: Fourth Estate.

Asad, t. (2003): *Formations of the Secular*. Stanford, California, USA: Stanford University Press.

Asad, T., Brown, W., Butler, J. & Mahmood, S. (2001): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury and Free Speech*. New York: Fordham University Press.

- Bar-On, D. (2001): Die „Anderen“ in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung. Hamburg: Edition Körber.
- Barber, B. (2013): If Mayors Ruled the World. New Haven, Connecticut, USA: Yale University Press.
- Behr, H. H. (2019): Juvenile Muslim life-worlds and religious orientation. In: Käbisch, D. (Hg.): Religion and Educational Research. National Traditions and Transnational Perspectives. Münster/New York: Waxmann. S. 151-171.
- Behr, H. (2017): The 3rd Scheme between Secularism and Religion. SOCIETY Social Science And Modern Society, Volume 55, DOI 10.1007/s12115-017-0163-4, Springer International Publishing AG: Cham Switzerland
- Berger, P. L. (2017): The Two Pluralisms. Toward a New Paradigm in Modernity and Religion. Diverse speeches, for example <http://www.bu.edu/cura/twopluralisms/>, 15.10.2017, with reference to Berger, Peter L: The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Berger, P. L. (2014): The Two Pluralisms. Toward a New Paradigm in Modernity and Religion. Diverse speeches, for example [www.bu.edu/cura/twopluralisms/](http://www.bu.edu/cura/twopluralisms/) (Zugriff am 15/10/2017) with reference to Berger, Peter L: The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Berger, P. L. (2012): Further Thoughts on Religion and Modernity. SOCIETY Social Science And Modern Society, Volume July-August, DOI 10.1007/s12115-017-0163-4, Springer International Publishing AG: Cham Switzerland 2012
- Berger, P. L. & Luckmann, Th. (2003): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bochinger, Chr. & Frank, K. (2015): Das religionswissenschaftliche Dreieck. Elemente eines integrativen Religionskonzepts. ZfR Zeitschrift für Religionswissenschaft 2015, 23(2), 343-370.
- Butler, J. (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Casanova, J. (2006): Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. The Hedgehog Review/spring & summer 2006, Institute for Advanced Studies in Culture: Charlottesville VA. P. 7-22.
- Castro Varela, M. & Mecheril, P. (Hrsg.) (2017): Die Dämonisierung der Anderen. Bielefeld: Transcript.
- Collins, P. H. (1998): Fighting Words: Black Women and the Search für Justice. Minneapolis 1998: University of Minneapolis Press.
- Connell, R. W. (2006): Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Wiesbaden: Springer VS.

- Crenshaw, K. (2019). *On Intersectionality. Essential Writings*. New York: The New Press.
- Czollek, M. (2018): *Desintegriert euch!* Hanser: München.
- Davis, A. (1982): *Women, Race and Class*. London: The Woman's Press.
- DLF Deutschlandfunk, Sendung *Lebenszeit: 500 Jahre Reformation – Woran glauben wir heute?* Hubert Knoblauch im Gespräch mit Christiane Florin, Carola Roloff, Feridun Zaimoglu und Manuela Kalsky, 13. Oktober 2017
- Esposito, John L. (2017): *Who speaks for Islam?* New York: Gallup Press.
- Forst, R. (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, N. (1994): *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gerhard, U. (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*. München C.H. Beck.
- Hall, S. (2016): *Ausgewählte Schriften/Rassismus und Identität*. Hamburg: Argument/Ariadne.
- Haraway, D. (1995): *Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit Technowissenschaften*. In: Hammer, C. und andere (Hg.): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag. Seiten 33-72.
- Heinig, H. M. (2018): *Säkularer Staat – viele Religionen*. Hamburg: Kreuz.
- Hochschild, A. R. (2006): *Das gekaufte Herz: Die Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Jullien, F. (2018): *Es gibt keine kulturelle Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kellner, F. (2011): *»Vernebelt, verdunkelt sind alle Hirne«. Tagebücher 1839-1945*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung..
- Kippenberg, H. G. (2008): *Gewalt als Gottesdienst*. München: C.H.Beck.
- Knoblauch, H. (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Kreuder, Th. (Hg.) (1992): *Der orientierungslose Leviathan. Verfassungsdebatte, Funktion und Leistungsfähigkeit von Recht und Verfassung*. Marburg: Schüren.
- Kruglanski, A. W. (2014): *The Psychology of Radicalization and Deradicalization: How Significance Quest Impacts Violent Extremism*. In: *Advances in Political Psychology, Vol 35, Suppl. 1, 2014, p. 69-93* (doi: 10.1111/pops. 12163).

Kulaçatan, M. & Behr, H. (2016 ): Religious Orientation of Muslim Girls and Young Women between Particularism and Universalism. Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien Heft 3 2016: Universalität und Universalismus im Islam. Frankfurt am Main 2016. Seiten 107-120.

Kulacatan, M., Behr, H. & Agai, B. (2017): Islamistische Radikalisierung im Rhein-Main-Gebiet. Ursachen und Gegenstrategien. In: Expertise. Rat für Migration. Berlin: Mediendienst Integration (<https://mediendienst-integration.de/artikel/expertise-militanter-islamismus-radikalisierungen-rhein-main-gebiet.html>)

Mohagheghi, H. & El Boussadani, H. (2015): Frauen für den Jihad. Das Manifest der IS-Kämpferinnen. Freiburg: Herder.

Morris, R. (2010): Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea. New York: Columbia University Press.

Pateman, C. (1970): Participation and Democratic Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Pateman, C. & Mills, Ch. (2007): Contract and Domination. Cambridge: Policiy Press.

Pollack, D. (Hrsg.) (2014): Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa. Wiesbaden: Springer VS.

Pye, M. (1972): Comparative Religion. An Introduction through Source Materials. New York: Newton Abbot.

RfM Rat für Migration: Manifest 2017, [https://rat-fuer-migration.de/2017/09/08/manifest-2017-rat-fuer-migration/Rommelspacher,Birgit:Was\\_ist\\_Rassismus?](https://rat-fuer-migration.de/2017/09/08/manifest-2017-rat-fuer-migration/Rommelspacher,Birgit:Was_ist_Rassismus?), [http://www.birgit-rommelspacher.de/pdfs/was\\_ist\\_rassismus.pdf](http://www.birgit-rommelspacher.de/pdfs/was_ist_rassismus.pdf)

Scott, J. W. (1999): Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press.

Sedgwick, E. K. (1985): Between Men. English Literature and Male Homosexual Desire. New York: Columbia University Press.

Smart, R. N. (1999): World Philosophies. London: Taylor & Francis.

Stark, R. & Glock. Ch. (Hg..) (1968/1970): Patterns of Religious Commitment. (Berkley 1968) Republished as American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkley: University of California Press.

The Gallup Poll (2002): Public Opinion 2002. New York, USA: Gallup Poll.

The PEW Global Attitudes Project 2002. The Pew Research Center For The People & The Press: Washington D.C. USA.

Tolman, E. (1951, 1961, 1966): Behavior and psychological man: essays in motivation and learning. Berkeley USA: Univ. of California Press.

Walgenbach, K. (2017): Heterogenität-Intersektionalität-Diversity in der Erziehungswissenschaft. Opladen: UTB Budrich.

Warner, M. (1993): Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.

Warner, M. (1993): The Trouble with Normal. New York: The Free Press.

WAZ 2019 = Westdeutsche Allgemeine Zeitung, Martin Spletter am 21. Januar 2019 zu: Duisburger Student zeigt Diskriminierung im Politik-Alltag; [https://www.waz.de/staedte/duisburg/duisburger-student-zeigt-diskriminierung-im-politik-alltag-id216258979.html?\\_\\_pwh=0dbjOqPQsb0Z5qJZuna26Q%3D%3D&fbclid=IwAR3f7\\_vYkZFnXc6EtYjBHUAJcHApphMY0pb6mjCcMq2bfVFrPZJlB0viQGA](https://www.waz.de/staedte/duisburg/duisburger-student-zeigt-diskriminierung-im-politik-alltag-id216258979.html?__pwh=0dbjOqPQsb0Z5qJZuna26Q%3D%3D&fbclid=IwAR3f7_vYkZFnXc6EtYjBHUAJcHApphMY0pb6mjCcMq2bfVFrPZJlB0viQGA); (Zugriff am 10. März 2019)