

Dynamika vývoje světového názoru a životních postojů u mladistvých v souvislosti s migrací a náboženstvím na příkladu islámu. Výsledky intersekcionalního výzkumu¹

Harry Harun Behr

Poznámka úvodem

Následující příspěvek se mimo jiné dotýká také oblasti náboženství. To není míněno jako varování, ale jako *advance organizer* k dalšímu směřování myšlenek a úvah. Aspekty náboženství jsou důležitým aspektem, a to ani ne tak s ohledem na systematicko-teologický obsah nebo jeho institucionální podobu, ale s ohledem na základní funkční oblasti jako spiritualita v adolescenci nebo současné náboženské struktury v kontextu migrace a určování vlastní identity. Tím se chápání náboženství, od něhož se náš výklad zde odvíjí, tedy opírá o religionistické faktorové modely podobné těm, které uvádí Pye 1972, Stark & Glock 1968 nebo Smart 1999, především pak vycházíme ze základního rozlišení, které uvádí José Casanova, tedy: *believing without belonging* a *belonging without believing* (Casanova 2006).² Jedná se o směr, který nás vede od substanciálního chápání náboženství k funkcionálnímu.

K náboženství

To, že nové náboženské dynamiky zaznamenávají takřka vpád do post-sekulární modernity, zaznělo již v 80. letech v rámci sociologie vědění především od badatelů jako Peter L. Berger nebo Thomas Luckmann.³ Paradigma Emila Durkheima, že náboženství jsou v průmyslové společnosti založené na dělbě práce přežitkem, se zvrátila ve zcela opačné vnímání. Netýká se to pouze náboženství v jejich revolučních utopiích nebo v souvislosti s legitimizací násilí, ale i nových forem pluralizace, a to jak uvnitř náboženských systémů, tak i mezi různými projevy chápání sekularisty: například mezi východem nebo globálně pojatým jihem a *severně* a *západně* pojímanou hemisférou.

To, co bylo zvláště s odkazem na islám popisováno již na konci 70. let 20. století jako *religious revivalism*, slouží zpravidla jako nálepka pro avizování problémů: jen těžko objasnitelná a předvídatelná dynamika nové religiozity, ale i dožadování se náboženství jako znaku národní identity a příslušnosti a tím zdánlivě vtisknutá latentnost subkultur inklinujících k násilí (srov. Kippenberg 2008). Už beztak existující občanská nevole vůči veřejně manifestovanému náboženství se vystupňovala ve strach před náboženským ovládnutím svobodných zřízení. To, co se dodnes artikuluje prostřednictvím tzv. debat o islámu, není v první řadě problém islámu, ale nutná součást dvojí kritiky: sekulární kritika veřejného majorizačního potenciálu náboženství a náboženská kritika propagovaného sekularismu jako náhrady náboženství.

¹ Tento článek vznikl v rámci programu LOEWE Hesenského ministerstva vědy a umění, a to v rámci podporované prioritní osy „Pozice náboženství: modalita a konstelace v židovských, křesťanských a islámských kontextech.“ na Univerzitě J. W. Goetha ve Frankfurtu nad Mohanem. Příspěvek na konferenci pro vědu a praxi „Integrace v bavorsko-českém pohraničí“, 12. dubna 2019, Univerzita Bayreuth

² Není-li výslovně označeno jako citát, odkazují údaje o zdrojích na referenční literaturu, v níž se uvedený tematický aspekt pojednává širěji.

³ Srov. Berger & Luckmann 2003, Berger 2012 a Berger 2014.

Nově k tomu nyní přistupuje rekurs náboženství s důrazem na utváření identity a aspekty politické. Odehrává se zejména prostřednictvím pravicově nacionalistických a nacionalisticky zaměřených politických hnutí. Tato tendence však zasahuje i střed společnosti, a sice bez ohledu na to, zda se jedná o sféry křesťanské, islámské, hinduistické, buddhistické, šintoistické, židovské nebo s jakýmkoli jiným světovým názorem. Společný je těmto diskursům jakýsi motiv očištění pravého učení od špatného nebo etnizace a nacionalizace náboženské příslušnosti včetně náboženského označování sociálních skupin stojících na okraji společnosti (především v souvislosti s migračními hnutími). V současnosti lze tuto tendenci obzvláště markantně sledovat v obou Amerikách, kde se jedná zejména o pentekostální (letniční) hnutí, nebo v některých afrických a asijských státech, například v Indii nebo v Číně – jednoznačně ale i v zemích jako Polsko, Maďarsko, Chorvatsko, Itálie nebo Ukrajina s katolicky, protestantsky nebo ortodoxně profilovaným křesťanstvím. I v Německu působí paralelně tolik markerů těchto procesů, že lze hovořit o situaci kritické pro parlamentarismus.

Tendence k liberální demokracii má ale hlubší kořeny, a sice v tom, co popsal Thomas Kreuder ve své knize „Der orientierungslose Leviathan“⁴ již v roce 1992: posun občanského konsensu „doprava“ a tím rozšíření propasti mezi ústavním právem a ústavní skutečností. To se vztahovalo na prognózu dlouhodobých efektů ohrožujících systém demokracie v rámci německo-německého sjednocení. Jestliže před 30 lety rozvěšovala hnutí jako DVU, NPD a republikáni při okrajích ulic plakáty (a mimochodem dosáhla v západoněmeckých městech dvoumístných volebních výsledků), prolamují v současnosti AfD, Pegida a spol. tabu. A nechybí ani pokusy takových stran, které se označují za strany lidové, aby je zprava předešly. A tak může dojít k bláznivým konstelacím. V jednom malém městě, na které se autor tohoto příspěvku v rámci výzkumného projektu před nedávnem zaměřil, přijal kandidát AfD pozvání Spolku mešity na přerušení půstu během ramadánu (a dokonce pomáhal prostrít stoly), zatímco kandidát CDU hřimal tou dobou proti muslimským ženám s šátkem (a nepřišel).

Kreuder implicitně odkazuje na vztah migrace a náboženství, které je v mentálním režimu strachu a nenávisti označováno za cizí. Paralelnost identitně politické proklamace oscilující mezi póly *pro vlastní náboženství* a *proti jinému náboženství* ústí v nacionalistické přístupy k náboženskému systému, který se tím stává úběžníkem morálně zkorumpovaného systému koordinát. To není nic nového, naopak to připomíná starou známou skutečnost, pomyslíme-li na mentality, které se za tím skrývají, jako na téměř kulturně historický otisk:

„Takoví jsou, tito církevní pánové. Vůbec si nevšimnou, že loví ve vlastním lese [...] To je ironie náboženství [...] A církev se nesmí divit, když její akvarelový lesk stále více bledne. Zbývá jen pouhopouhé koftání a mumláni.“ (Kellner 2011, 36⁵).

Náboženství – a neexistuje snad žádná další oblast, o níž si v současnosti tolik nepovolaných myslí, že k ní musí říct své mínění – se nabízí jako nosič témat, která vlastně náboženství přesahují: například sjednání práva na veřejně viditelnou odlišnost. Že lze náboženství v tomto ohledu zneužívat, je předmětem sekulární kritiky náboženství v textech starých proroků tóry, talmudu a korán⁶, tedy zvláště část židovských a islámských exegetických tradičních linií. Je zcela jasné, že narůstá mediální a publicistický zmatek kolem náboženství. Přitom v Německu existuje, a lze to velmi dobře vyzorovat v pokrytí této oblasti teologickými redakcemi veřejnoprávních rozhlasových stanic, zásadní diskrepance mezi náboženskou poptávkou a náboženskou nabídkou. Na straně poptávky zjišťujeme zvýšený zájem jak o *náboženství* jako

⁴ Titul knihy lze volně přeložit jako Chaotický leviatan (poznámka překladatelky).

⁵ Volně přeloženo z citované publikace pro účely české verze příspěvku (poznámka překladatelky).

⁶ Obzvláště 6. súra koránu problematizuje souvislost mocenských struktur (hospodářství, politická moc) a zneužívání náboženství k účelům společenské kontroly.

takové, tak i o vyšší potřebu intelektuální *religiozity*. Na straně nabídky se ani nepopírá, že klesla společenská relevance teologie.

Přítom je náboženství stále aktivnější i jako vědecký referenční bod mimo akademickou teologii. Oporu přece jen v pozadí poskytují zcela svébytné humanitní nebo religionistické akademické disciplíny, které se právě svým napojením například na otázky *genderu* a *migrace* pokoušejí tyto skutečnosti relativizovat. Dále pak reaguje i sémantika aktuálních volatelných společenských, hospodářských a kulturních transformačních procesů v migrační společnosti (Kulaçatan 2013). Tím se stává žité náboženství ve svých různorodých projevech interdisciplinárním předmětem religionistického bádání zaměřeného na současnou situaci. Jako skutečnost ztěžující situaci systematizace mezi monologem a učením lze vnímat to, že základní tematická oblast *náboženství* zůstává kvůli své nesmírné šíři v podstatě nezvládnutelná. Náboženství jako amalgám symbolů, religiozity, spirituality, identity, kultury a mnoha dalších věcí si ubírá na uchopitelnosti – očividně musí být uchopeno a chápáno svým vlastním způsobem. A nejen to: celá ta věc s náboženstvím skrývá zvláštní náboj díky pocitům, náladám a zdáním.

Speciálním problémem v souvislosti s tematikou, která je zde vymezena, se stává skutečnost, že iracionální demonizace islámu mezitím dospěla do nezvladatelné míry. Proto je obtížné vtáhnout jej do diskuse jako zdroj řešení současných globálních problémů. Že přitom během cirkla deseti let v publikacích, v nichž jsou muslimové takřka etnizováni, nejen neustále dochází k překračování hranic morálky a slušného chování, ale že se tyto hranice rozšiřují, to je dostatečně známo. Veřejnost si je málo vědoma každodenního rasismu⁷, protože není dostatečně rychle a zřetelně identifikován. Jeho oběti si na něj zvykli, ne tak kritický pozorovatel. A vytýká v této souvislosti chybějící korektiv v politickém projevu i absenci nábožensko-politické vize, která by musela vzejít z občanské společnosti a legislativní moci, místo toho, aby se spoléhaly, že soudní a výkonná moc celou záležitost s náboženstvím přece jen nějak zvládnou.

To ale nečiní, a sice proto, že jsou přetížení aktuálními dynamikami *mezi* náboženstvími a v nich. Celá věc totiž odkazuje na zásadní problém vyššího řádu. Míněno je prolínání státu, náboženství, práva, neutrality a sekularity právě ve světonázorově pluralitní občanské společnosti. Tím se dostáváme k prvnímu odkazu na intersekcionalně relevantní vymezení problému:

„Círky jsou v pokušení odpovědět na toto nebezpečí (*tlak na náboženství ve veřejném prostoru v kontextu islamofobie; poznámka autora*) strategií hierarchizace náboženství. To by pak směřovalo k tomu, že by se chtěly od islámu oddálit, přičemž by se poukázalo na historický význam křesťanství a vyzdvihlo by se dodnes přetrvávající přispění k demokratickému vývoji jako jedinečné. Viděno realisticky, připadá nám, že dlouhodobě takový přístup nemá příliš nadějí uspět. Je to nepřijatelné nejen z demokraticky teoretického hlediska, ale naráží to i na podstatu německé společnosti, která je určována velmi silným ideálem rovnosti. Tak by se církve samy uvrhly do nebezpečí nechat se instrumentalizovat kritiky islámu (kteří jsou sami často bez náboženství) a přitom zaprodat zásadní teologické názory křesťanství na odlišování náboženství a politiky.“ (Heinig 2018, 36)⁸

V této souvislosti se ostatně přímo nabízí podívat se na školní výuku náboženství. A to ze dvou důvodů. Za prvé představují obecné debaty o domnělém smyslu a nesmyslu tohoto předmětu

⁷ K pojmu rasismus viz RfM 2018.

⁸ Volně přeloženo z citované publikace pro účely české verze příspěvku (poznámka překladatelky).

určitý druh indikátoru, do jaké míry je zajištěna znalost příslušných ústavních ustanovení a jaká je připravenost se na ně spolehnout. Za druhé, a to je právě to zvláštní, je islámské náboženské vyučování propagováno téměř všemi politickými stranami v prakticky přesně takovém časovém období, jaké anticipoval Thomas Kreuder – z regulativních důvodů. A momentálně je toto vyučování opět znakem nového vyjednávání mezi nárokem státu a náboženského společenství na utváření veřejného náboženství ve spolkové zemi Hesensko, které nyní vede v této věci chytré jednající ministr školství prostřednictvím konference ministrů školství spolkových zemí.

Signály jdou ale do ztracena, když všude kolem erodují základní znalosti ohledně vlastní funkce této výuky. A že se tak děje, to měl autor tohoto příspěvku možnost změřit v rámci socioprostorové studie: když kolem 5% všech učitelů působících na veřejných školách zastává názor, že by článek 4 (svoboda víry a praktikování náboženského vyznání, jakož i svoboda negativního vyznání) měl být muslimkám a muslimům omezen bez ohledu na příležitost a předpoklady, lze hovořit o excesu v rámci kvantitativního šetření. Když ale více než jedna třetina dotazovaných učitelů v této věci váhá, to znamená je nerozhodnuta, pak to značí podivný vývoj: třetina vyučujících jakožto nositelky a nositelé mandátu státního úředníka třetí, výkonné státní moci se staví k příslušnému článku ústavy, který zaznamenává subjektivní právo a podléhá ochranným a pevně stanoveným klausulím, indiferentně. Přitom se jedná o drasticky stoupající tendenci, z čehož vyvstává otázka, kam to vede.

Výuka náboženství jako školní vyučovací předmět se zakotvením v ústavě. Článek 7 odstavce 3 německé ústavy jej definuje jako předmět, za nějž společně odpovídají formativní orgány teoreticky a školsky vzdělávacího systému, nástroje domácí výchovy i nábožensky hermeneutické, a zasazuje jej tak do rámce výkonné státní moci. To je zcela specifický nálezný. Mohli bychom v německé ústavě očekávat i předměty jako němčina nebo dějepis, ať už bychom na ni nahlíželi z perspektivy národní identity země bohaté na kulturně svěbytné regiony nebo z perspektivy historické odpovědnosti v rámci Evropy a světa. To by pak vedlo i k obsahovému doporučení ve smyslu uvedení žákyň a žáků do novější německé literatury či podnícení jejich kritického vnímání současné politické kultury. Považovali bychom za vhodné, aby se právě to na škole učilo více, ačkoliv politické vzdělávání (bez propojení s nějakým konkrétním předmětem) je rovněž ústavně ukotveno a politickým vzděláváním jsou pověřena i mimoškolská zařízení, jako např. veřejnoprávní média.

Výuka náboženství zde ale má přece jen jinou pozici. Jednak je v ústavě uvedena výslovně jako předmět. Jednak v ní zůstává jeho obsahová definice otevřená. Ústava tak vychází ze dvou zjevně neoddiskutovatelných předpokladů: za prvé je v podstatě kanonické členění tak zvaných pevně stanovených školních předmětů znakem struktury školního vzdělávání, za druhé vyžadovalo náboženství svoji vlastní strukturu, aby bylo možné jej definovat jako předmět práva i jako vyučovací předmět. Zní to jako tautologické privilegování náboženství organizovaného náboženským společenstvím: islám je teprve tehdy náboženstvím ve smyslu práva, pokud určitá skupina vznesla nárok takto jej definovat – a tato sociální skupina je náboženským společenstvím teprve tehdy, pokud její členové mohou svou příslušnost k platné oblasti tohoto práva jasně vyložit.

Je nasnadě, že islám momentálně kopíruje stříh konfesionality křesťanských církví. V prosinci 2001 vznikla na konferenci ministerských předsedů v Berlíně proklamace, která to jasně dokládá, totiž zřízení nabídky výuky islámu, která by měla stejnou měrou posílit muslimskou identitu a občanské smýšlení. To činí z náboženství věc, která se netýká pouze náboženských záležitostí. Náboženství není ani ve smyslu *forum internum*, ani ve smyslu *forum externum* soukromou záležitostí – určitým způsobem odpovídá větě Hanny Arendtové, že soukromí je politické. A řídí se také diktem sociálního kapitálu podle Ernsta Wolfganga Böckenförda: stát žije předpoklady, které sám nemůže poskytnout. To, co tím frankfurtský odborník na právo a bývalý soudce Spolkového ústavního soudu myslel, lze vztáhnout kromě

jiného i na mravní a občanský vliv žitého náboženství. A na to, co je označováno jako *pokulhávající rozdělení*, totiž na příslušné formáty spolupráce mezi náboženskými společenstvími a státem, k nimž patří i školní výuka náboženství.

To můžeme a musíme nechat v rámci tematiky dané tímto příspěvkem otevřené: ani stát, ani náboženství, ani věda nemohou uvažovat bez kontextu. Zvláště pak tváří v tvář rasistickým, antisemitistickým a protiislámským řečem mezi politickou scénou a školními kuloáry se musí občanští i političtí aktéři konečně zaměřit na to, aby pro naši zemi vyjednali nábožensko-politickou vizi. Lze prosazovat víc, nebo méně náboženství ve škole. Ale výzkum na toto téma, o němž se v našem příspěvku také jedná, upozorňuje na to, že náboženství jako horizont pro usouvztažnění životního směru mladých lidí získává na významu. To poukazuje, ač ne vždy jen v konfesní podobě, na relevanci tohoto tématu ve smyslu všeobecné *religious literacy*. Míněno je náboženství jako vzdělávací hodnota, která přispívá k tomu, aby žákyně a žáci (a před nimi učitelky a učitelé) porozuměli tomu, co mohou náboženství s lidmi učinit, jak fungují a která se vyskytují v bližším okolí a která v širším, globálním okruhu. Do jaké míry toto může lépe poskytnout islámské náboženské vyučování ve smyslu výkladového nebo vykládajícího propria, to zůstává otevřené. Sekulární a vědecké tradice islámu jsou ovšem výraznější než v jiných blízkých náboženstvích. Už korán argumentuje ohledně rozhodujících předělů sociálního kolektivu a věřícího subjektu, materiálního textu a hermeneutického ducha a tradice a situace spíše z pohledu náboženské nauky než náboženství a formuluje je spíše jako sdělení než ustanovení, spíše jako otázky než jako daná nařízení. Tak lze otevřít dveře mezi rozdílně smýšlejícími náboženskými, světonázorovými a světskými světy, dveře, které jsou zdánlivě zavřené.

Intersekcionalita

Neustále zaznívá, a to už nejen z okrajových radikálních fór, ale přímo z centra vědy: centrální vývojové linie intersekcionalních perspektiv jsou „levicovou vědou“. To, co nejprve patřilo k rétorice Maďara Viktora Orbána proti Central European University CEU, která se mezitím přesunula z Budapeště do Vídně, se ujalo ve všech státech Visegrádské skupiny. Narace označující kritické vědecké přístupy jako potenciálně *nepřátelské vůči státu* postupně a plíživě prosakují do středoevropských diskursů. Ale nejen to: intersekcionalita je údajně ve spojení s migrací jako vyostřeným případem, který je nutno kontrolovat a vyhodnocovat, součástí agendy politického islámu na německé půdě. Není to poprvé, kdy se věda dostává do hledáčku hegemonního odmítavého diskursu, v jehož rámci se ujímá režie imaginace identitárního propria.

I samotní rozumní lidé s intelektuálně zaměřeným světovým názorem reagují reflexivně odmítavě, téměř jako by se cítili nepatřičně dotčeni, když jsou k sobě vztaženy diskriminace a rasismus, migrace a vzdělávání nebo gender a nacionalismus v jednoduché konstrukci s větou vedlejší. Pojem má kořeny v historii USA a souvisí s vývojem občanských práv a práv žen (Crenshaw 2019). Míněny jsou různé formy diskriminace, asi jako *taste based discrimination* (WAZ 2019), které se ve svém propojení a vzájemné intenzifikaci mohou stát určujícími životními faktory v každodenním životě určité osoby. Původně se vztahuje na kategorie *gender*, *class* a *race*, tedy na kategoriální způsob jednání v souvislosti s rolí pohlaví, sociální a ekonomické zařazení i označení na základě barvy kůže a etnického původu. V pozdější době byly doplněny aspekty jako *age*, *migration*, *education* a *religion* jako rozšířená fazeta v kontextu projevů ideologie, spirituality a životního stylu. Na stole je i návrh namísto *intersekcionality* hovořit o mnohonásobném omezení problematickými příčinami a o *interdependenci* sociálních kategorií (Walgenbach 2017).

Charakter intresekcionality lze vyjádřit metaforou křižovatky, ke které vedou různé cesty. Míňeny jsou směry pohybu sil, které působí na sociální, kulturní, psychické, tělesné, ekonomické a duchovní situování subjektu, který stojí uprostřed křižovatky. Tato představa je znervózňující: nikdo by tam neměl stát. A to je první znak: intersekcionální perspektiva vnímá lidský subjekt uprostřed jeho zneklidnění, a to v době, v níž jsou lidé zahrnuti do kolektivů s určitými rysy a jejich zkušenosti a obavami, ale i zranitelností jsou prostě zamlčeny.

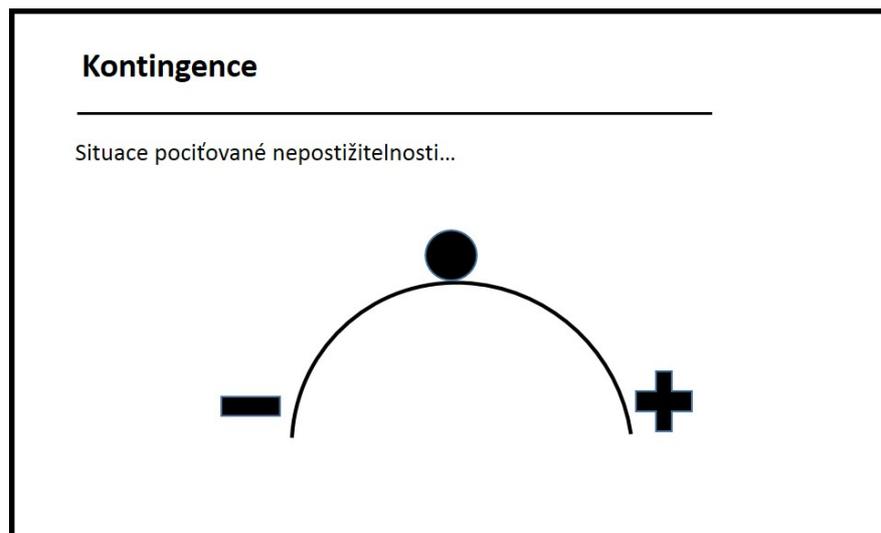
Druhý znak: intersekcionální výzkum naslouchá a nahlíží, přijímá perspektivu těch, jichž se to týká. A to zejména tam, kde jde o pocit ponížení, marginalizace a bezpráví nebo o zkušenost s takovým jednáním. Nebo kde se jedná o subtilnější formy násilí, na něž si člověk zvykl a přijímá je tak dlouho, až selže kontrola impulsů. Intersekcionálnost také stojí u vytváření rámce pro prevenci a intervenci. Tím se tento segment vědecké interdependence a interdisciplinarity v zásadě dostává do účastnického modu; řada jeho představitelů a představitelů se angažuje v občanské společnosti. Ostatní kolegyně a kolegové z kampusu to považují za podezřelé: kde zůstala vědeckost, když se generalizují pocity? Nedefinuje snad úlohu vědy ve společnosti, které hrozí, že ztratí propojení s normami a principy své vlastní ústavy: změna vyžaduje mobilizaci, mobilizace vyžaduje angažovanost, angažovanost vyžaduje poznání.

Tak nějak podobně to formuloval filozof a právník Badr ad-Dīn Muhammad Ibn Dschamā‘a, který působil od poloviny 13. století n. l. v Damšku, Jerusalému a Káhiře: změna potřebuje učení, učení spočívá v komunikaci, komunikace vyžaduje setkávání, předpokladem pro setkávání je pohyb – a pohyb po světě je vždy zároveň i pohybem vnitřními světy. Jde tedy o dvojí způsob. A to lze chápat jako didaktickou úlohu intersekcionality: uvádět lidi do pohybu. A kam má vést jejich cesta? U Ibn Dschamā‘a je cílem fungující státnost, která vnímá jako závazek dodržování principů dobré vlády.

Intersekcionálnost není dílčí disciplínou islámské teologie a náboženství patřilo doposud jen okrajově k předmětům intersekcionálního bádání. To, co chceme následujícím příspěvkem iniciovat, je propojení způsobů nahlížení, které si navzájem mají co říci. Dlouhodobě jde o to ukázat i přes odpor výpovědní hodnotu vědeckého poznání a učinit vědu společensky schůdnou. V tomto smyslu chápeme následující článek i jako příspěvek k debatě v kontextu otázky svobody vědy.

Kontingence

Lidé, kteří sami sebe vnímají, jako ty, kteří jsou fyzicky i mentálně uváděni do pohybu, se dostávají do kontingentních situací. Pojem kontingence (latinsky *contingentia*, zdánlivě náhodně způsobená diverzita možností, které jsou součástí určité situace; u Aristotela je *endechómēna* problémem logiky) se ve filozofii popisuje toliko jako nucení k rozhodnutí v kontextu konkurujících potenciálů. V sociologické perspektivě znamená tento termín danou nejistotu vzhledem k otevřenosti systemizované situace.



Vyobrazení 1: Kontingence

Z psychologického hlediska popisuje nepostižitelnost prožívané situace, což může iniciovat, abychom se nově zamysleli nad pojmy jako integrace. Tím je míněno, abychom ho chápali alternativně vůči paradigmatu požadavku přizpůsobení přichozího menšího kolektivu původnímu většímu kolektivu, tedy jako celospolečenskou potřebu. Když se setkají dva lidé, kteří se neznají, vznikne situace dvojí kontingence. To znamená: existuje stejně tolik důvodů pro to, aby se setkání vydařilo, jako pro to, aby se nezdařilo. Důležité pro zdar setkání je, aby si obě strany byly této situace vědomy. Celá věc vyžaduje komunikaci a pouze komunikace na stejné úrovni je komunikace ve smyslu teorie diskursu. Pokud oba dokáží, aby jejich základní přístup a jednání k sobě navzájem byly empatické, při čemž tuto nerealistickou binaritu přičítáme úvahám v teoretické rovině, zvyšuje se signifikantně šance na úspěšnost setkání. V tomto kontextu lze integraci chápat jako snahu překonat kontingenci v situaci setkání se a nastolit co největší normalitu.

Pro pochopení zde formulované tematiky je důležité, které problémy čekají mezi empatií a normativní silou daného, pokud hovoříme o životních hodnotách a náhledu na svět v migrační situaci. Migrace zde nutně neznamená reálnou mobilitu subjektu, hovoříme-li o migrační společnosti. Uveďme k tomu příklad: autor tohoto příspěvku seděl na podzim roku 2015 společně s postaršími pány v Shisha-Café u vyhlídkové pobřežní promenády v tuniském městě Sousse. Řeč přišla na uprchlickou vlnu přes Středozemní moře, která tehdy dramaticky nabírala na intenzitě. Jeden z pánů hovořil o obou svých dcerách, které pracovaly ve Francii jako lékařky, a o obou svých vnučkách, a jak občas přijedou do Tuniska na návštěvu. A hovořil o tom, že nikdy nebyl v zahraničí, jen jednou za války v mauritánské poušti, a jak v Sousse den za dnem kouří svou vodní dýmku. A že vidí, jak se jeho dcery a vnučky ve Francii dobře integrovaly – a že vlastně ani nejsou migrantky. Ale že prý pociťuje stále intenzivnější odcizení ve svém milovaném domovském městě – všechno kolem se prý mění tak rychle, dokonce i to, jak mladí lidé mluví. Zkrátka: on je tím, kdo se octnul uprostřed migrace, aniž by kdy opustil své město – to je právě ta podstata neodvratnosti, která teprve z migrace dělá to, co je: masivní životní znejistění. Ptal se sám sebe, jak je to možné, že ve své vlastní vlasti stále více žije jen ze vzpomínek na vlast – a to mnohem víc než jeho dcery, které doopravdy emigrovaly.

Charakterizování založené na rozdílnosti

Mluvíme-li o druhých, je to velmi výrazně spojeno s jejich označováním, charakterizováním. Do jaké míry jsou tyto přídomek zvnějšku výstižné a oprávněné, to lze posoudit vždy pouze vzhledem k danému konkrétnímu individuálnímu případu. Rozhodující je zde mnohem více pocíťovaná diskrepance charakterizovaného subjektu mezi vnímáním sebe sama a vnímáním z cizí perspektivy a tím přesouvání kritického potenciálu kontingence ze sociálního rámce do rámce psychického. Tím se přidává zvýšené riziko vulnerability. Tak např. samo generalizující označení osoby jako *muslimské* (bez přidání dalších prekarizací jako např. *bezpečnost*) se může protnout se zcela rozdílnými roviny současné kultury:

Roviny charakterizování (teoretická východiska odlišnosti)

Segmenty charakterizování současných kultur

- Kulturně prostorová příslušnost
- Viditelný životní styl
- Neviditelné numinózní prožívání
- Stejně smýšlející solidární společenství
- Odpovědně etický nárok na vliv
- Mediální demonizace
- Reprezentace
- Náboženské zařazení
- Aktivní sebe prezentace (autonarace)
- ...

Vyobrazení 2: teoretická východiska stigmatizace na základě odlišností

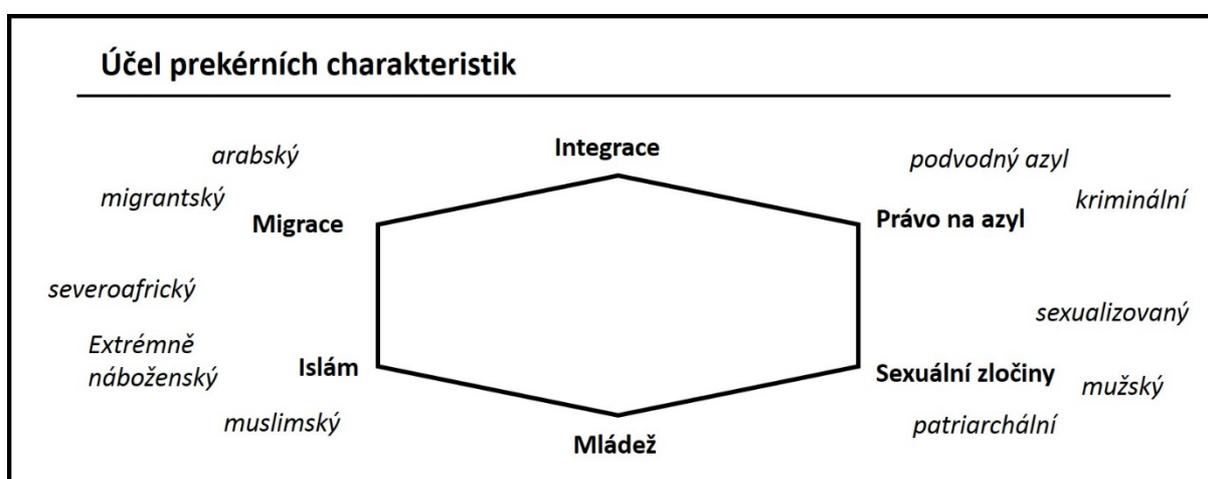
K tomu příklad z jednoho interview s mladou muslimkou. Vypráví, jak se rozhodla, když jí bylo patnáct let, že nebude jíst maso, a jak to její sekulárně zaměřené rodiče skepticky sledovali. Dnešní chov zvířat se prostě přiči jejímu etickému přesvědčení. Ovlivněna kamarádkou, která výrazně praktikovala muslimskou víru, přešla rovnou úplně k veganství. Tím se dostala do konfliktu se svými rodiči („copak ti už mamincino jídlo nechutná?“). Nakonec své rozhodnutí podtrhla dalším symbolickým jednáním: začala nosit stejně jako její kamarádka šátek. To domácí konflikt ještě vyostřilo. A její sociální okolí mimo domov probírá její viditelnou proměnu pouze na úrovni kritiky islámu, což u ní vede k dalšímu prohlubování přesvědčení a radikalizaci směrem k náboženství, k distanci vůči rodičům, k odcizení se učitelkám a učitelům a k přeorientování se ohledně okruhu přátel. Prožívá osobní, habituální a spirituální odlišení, které je však označováno pouze jako kulturní a náboženské. Jedná se o nové označení, protože představitelky a představitelé jejího okolí zřejmě zapomněli a potlačují, že to předtím tak nebylo; narušuje nyní očekávání normality, přičemž je jí upíráno právo smět o této normalitě spolurozhodnout – jako dívka, jako muslimka, jako žákyně, jako migrantka. Stojí najednou uprostřed křížovky zmiňované v úvodu.

Mluvit o interkulturalitě ve smyslu úrovně setkávání příslušností k systému s kulturní interferencí je pak pro globální situaci stále méně vhodné a projevuje se to v blízkém sociálním okolí konkrétních osob. To, co popsal Benjamin Barber jako *glocalismus*, naznačuje vektory ležící napříč k národním kulturním systémům toho, co lze nazvat *kultivací*. Muselo by se více mluvit o *právu na odlišnost* – a s příklonem k Françoisi Jullienovi o *zdrojích* místo o kulturní

identitě. Ve starořeckém původním významu *dialogu* je obsažena i nutnost vytvářet potřebné odstupy, abychom se mohli naučit ocenit hodnotu.

Charakterizování založené na deficitu

Kdyby si mladá žena pověsila na krk křížek nebo si propíchlá jehlou tvář nebo si obarvila vlasy nazeleno nebo se připojila k nějaké esoterické skupině nebo kdyby hovořila o *ramadánu* jako o *intervalovém* půstu, měla by méně problémů. Kvůli stigmatizaci islámu se situace vyostřuje. A nemá to co dočinění ani tak s mene tekel terorismu a salafismu, ale jedná se o mnohem starší narativ, který se odvíjí ze směsi křesťanského nepřátelství vůči Turkům a Židům, fascinace orientem a libozní slasti z jinakosti jiného a triády sexu, násilí a orientu. Vzpomeňme na příslušné překérní charakteristiky po takzvané *kolínské silvestrovské noci*, jak se šířily v různých talkshow. Šlo přitom o zkřížení diskursu ve smyslu nepřímé komunikace:



Vyobrazení 3: překérní označení po kolínské silvestrovské noci

Lze, a v žádném případě to nelze připisovat autorově cynismu, hovořit i o pozitivním efektu. Nadále můžeme téma islámu označovat jako *cross-over topic*, tedy jako hraniční téma, díky němuž se střetávají různé oblasti vědy, občanské společnosti, médií a politiky. Toto téma samo o sobě se tedy vlastně v exemplární rovině již od intersekcionality odvíjí. A má to výhody i nevýhody. Podíváme-li se na debaty kolem tak zvané kolínské silvestrovské noci, můžeme zřetelně vnímat, že došlo ke zdůraznění mentální hloubkové struktury, která se k těmto událostem vztahovala, mezi rozhořčením a odklonem od věcnosti a v důsledku toho ke sporu mezi socioložkami a sociology a reprezentací médií a kultury, který poukázal na zásadní problémy migrační společnosti. To dopomohlo k termínu *postmigrace*, což je vlastně koncept kritického divadla, k jeho průniku do vědeckých a politických diskursů.

Rozostřenost označovaných cílových skupin

Mladí lidé, kteří absorbují řadu takových charakteristik založených na deficitu nebo kteří si alespoň myslí, že to tak je, popisují v rámci probíhajícího výzkumu autora studie⁹ různé procesy

⁹ 1) LOEWE Cluster ke konstelacím a způsobům náboženské orientace a přístupu mladých lidí; 2) MAPEX mapování opatření prevence a deradikalizace v Německu; 3) Fem4Dem výzkumný projekt na intervenční bázi na

označování. To se vztahuje na aktuální nebo dřívější události v jejich osobním školním životě, což představuje jediné pojetí mezi jinak celkem heterogenními rozhovory. Mnohé popisy mladistvých, které se týkají urážlivého chování vyučujících, jež nabírá na častosti a intenzitě, vedou k otázce, proč jsou vlastně svými učiteli problematizováni pouze žákyně a žáci označování jako osoby s migrantskou historií, a ne ti s nemigrantskou historií. To je podporováno všeobecnými doklady orientace na národ, totalizace Němců jako znak spjatosti s vlastí, skandalizace zdánlivě vybočujícího smýšlení a démonizace lidí, kteří jsou označeni jako nepřislušející na základě etnických, národních, náboženských, s migrací souvisejících, s pohlavím souvisejících, ekonomických a jiných přídomků vyjadřujících cizost (Castro Varela & Mecheril 2017 a Pollack 2014). Tyto přídomky ve vodách brázděných problematickými, ohrožujícími diskursy, které představují migraci zejména jako ohrožení heterogenní národní společnosti, vnitřní bezpečnosti, sociální soudržnosti, systémů sociálních jistot i kulturní identity. Za mylnou představou, že ostatní v jejich úkrytu osvítili, vládne hlavní pedagogická doktrína. Spočívá v nárokování si moci pedagogickou institucí, dospělostí a bílou barvou kůže. Pedagogický konsensus definice moci a paradigmatu normality je přecharakterizován neproověřenými přesvědčeními o správnosti a není ani dostatečně kriticky reflektován, ani projednán společensky.

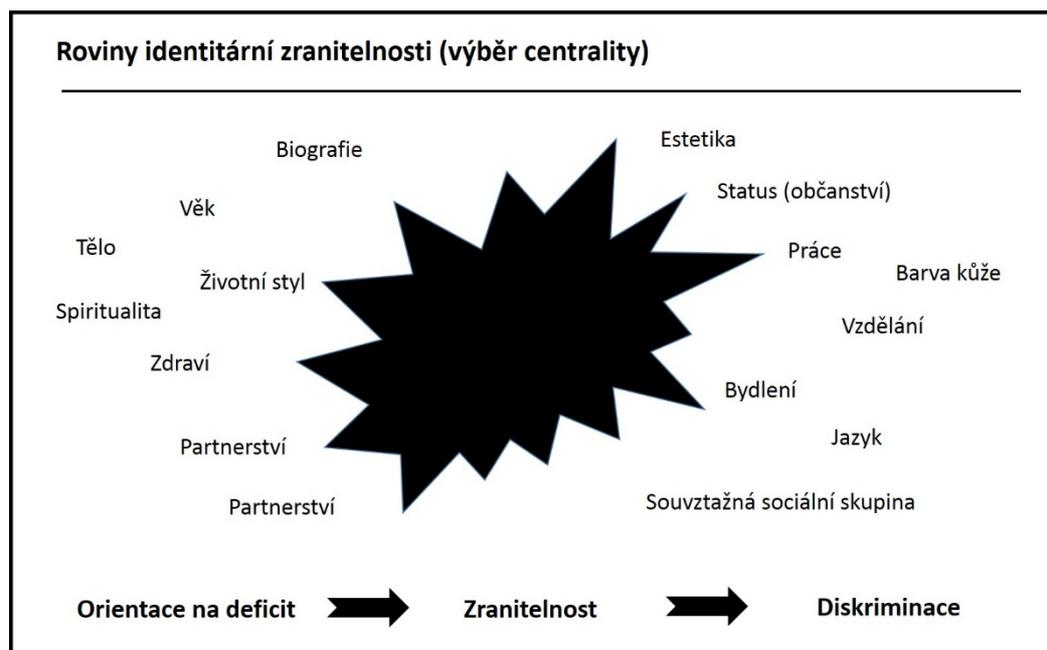
Na tomto místě využíváme slovíčka, jako je *původ*, abychom tím osvětlili současná implicitní společensko-výchovná a vzdělávací paradigmatata. Termínu *původ* se i v nejnovějších vzdělávacích zprávách přiděluje nosná úloha v otázkách úspěchu vzdělávání. Vědec v oboru pedagogiky si přitom klade otázku, jestli bude více vyvozovat ze zaměření dotčených žáků a žáků, jejich učitelů nebo z auktoritální výzkumné perspektivy. Rozdíl spočívá v přidělení místa ke kratší či delší páce v rámci autoritativní instituce, jakou je škola, a přirozeně v občansko-identitární intenci, s níž se operuje. Tato konstelace je vnímána velmi rozrůzně, což dokazují probíhající výzkumy v oblasti rekonstrukcí islámu a muslimství u mladých (takzvané *islamicity*; k tomuto tématu srov. Kulaçatan & Behr 2016 a Kulaçatan, Behr & Agai 2017). Být muslimkou, muslimem je přiřazeno nejprve rodinnému, národnímu nebo kulturnímu původu, a ne bezpodmínečně vlastnímu rozhodnutí ohledně sebedefinice. Těm, kterých se to týká, je pak upřeno právo rozhodovat o sobě samých. Náboženské signum se pohybuje mezi zážitky, které nejprve během dětství nevědomě přispívají k vybarvování světa, a mezi vzpomínkami, které teprve postupně vstupují do vědomí. Pohybuje se mezi přisuzováním a přisvojováním, mezi viditelnými a neviditelnými charakteristikami, mezi záměrnými a nezáměrnými charakteristikami a mezi rozdílnými totalitami určení. Ty mohou být zahrnující nebo vylučující, zvědavé, distancující se nebo indiferní, revalvující nebo devalvující, povzbuzující nebo viktimizující, povzbuzující nebo zraňující. Každopádně jsou respondentkami a respondenty vnímány tak silně, že během situací při rozhovorech rozvinou svou specifickou účinnost během dané biografické rekonstrukce.

Zranitelnost

Charakteristiky, příp. pocity charakterizovaných subjektů se dotýkají určitých oblastí zvýšené adolescentní vulnerability (zde se nachází dispozitiv *victimized self*) – a to zejména tehdy, když se jedná o oblasti mladistvých a žen, v jejichž rámci dochází k nové orientaci nebo přeorientování se v životních a světonázorových postojích a v nichž se tak za určitých okolností dostávají do vnitřního nebo sociálně manifestovaného konfliktu se skupinami vyžadujícími

podporu nalézání vlastní hodnoty a práv muslimskými migrantkami v rámci Národního preventivního programu 4) sociálně prostorová studie k postojům občanské společnosti německého středního města; vše podpořeno spolkovou zemí Hesensko, Spolkovým ministerstvem pro vzdělávání a výzkum, Úřadem spolkového kancléře a iniciativou Žít demokracií!

loajalitu a autoritami ve svém okolí. Čím autoritativnější – asi jako státní – chování je, tím větší je nebezpečí, že se rozvinou *anomie*. V tomto ohledu se ve výzkumu jedná o centrální koncept nepřátelství vůči lidem vztahující se k určité skupině a o výzkumnou kategorii. Pod pojmem *anomie* lze chápat něco jako pocit být bezmocně vydán nějakému systému, který se vyznačuje ztrátou morálních standardů a sociální dezintegrací. Rozhodující je, že se pocit ztráty provázanosti s vlastní budoucností a účasti na normalitě artikuluje lokálně, a to tématy přímo na místě. Benjamin Barber hovoří o centrálním znaku efektu *glocalismu*, jak jej sám nazval a jak jsme už stručně uvedli výše. I z autorových probíhajících šetření lze popsat jednotlivé sektory zranitelnosti, které lze spojit clustrově do souvislostí:



Vyobrazení 4: Roviny zvýšené zranitelnosti u mládeže

Téměř v reaktanci k tomu mohou takové oblasti osobní orientace získávat náboženský, spirituální, ideologický nebo identitární náboj; mohou přerůst v kolektivní neurotizaci (*the victimized majority*) a radikalizovat se. Skrývají zvýšený potenciál připravenosti nechat se zmobilizovat a zesilují hledání alternativních sociálních sítí.

Obzvláště ve škole si razí zcela svou vlastní cestu konstrukce společenské skutečnosti. V poslední době se vyučující domnívají, že mohou vyprávět o zintenzivňujících se náboženských sebeurčeních svých žákyň a žáků, aniž by přesně chápali, kudy vede hranice mezi náboženským a světským. Zároveň se stále podceňuje, jak moc může mladistvý požadavek na život získat spirituální nebo náboženský náboj. Což ovšem vůbec nerozpoznamé, pokud se budeme dívat na náboženství jako na uzavřený systém, kterému je vlastní jedno učení, kterému patří lidé stejně jako fanoušci fotbalového klubu, který představuje náboženský právní subjekt a kterému tak lze v podstatě přiřadit i teritoriální signaturu. To už ale není jen otázka sociologie mládeže, ale zcela podstatná tematika islámské teologie.

Jako tematické oblasti požadavků mladých na současnost a budoucnost vykrytalizovalo z probíhajících výzkumů několik centrálních pozic. V naracích a explikacích jsou spojovány s náboženskými indikátory jako *zkoušení bohem, důvěra v boha, skládání účtů bohu, vést*

normální život jako muslimka, muslim nebo dostát všemu, co obnáší islám. Nejprve zde budou označeny pojmem témata orientace:

Tematická pole orientace u mladých (témata) Témata s potenciálem vyostření

Přátelství, láska, plánování rodiny
Vzdělávání, pracovní místo
Společenské uznání
Konkurující vztahy loajality
Sebeprosazení a vliv (určování) cizích osob
Přírodní zdroje a trvalá udržitelnost
Zacházení se skutečností a pravdou
Migrace, rasismus, pohlaví, vzdělání
Násilí a mír
Sociální spravedlnost a kritika kapitalismu
Nedůvěra ve společenské systémy
Starost o vlastní budoucnost

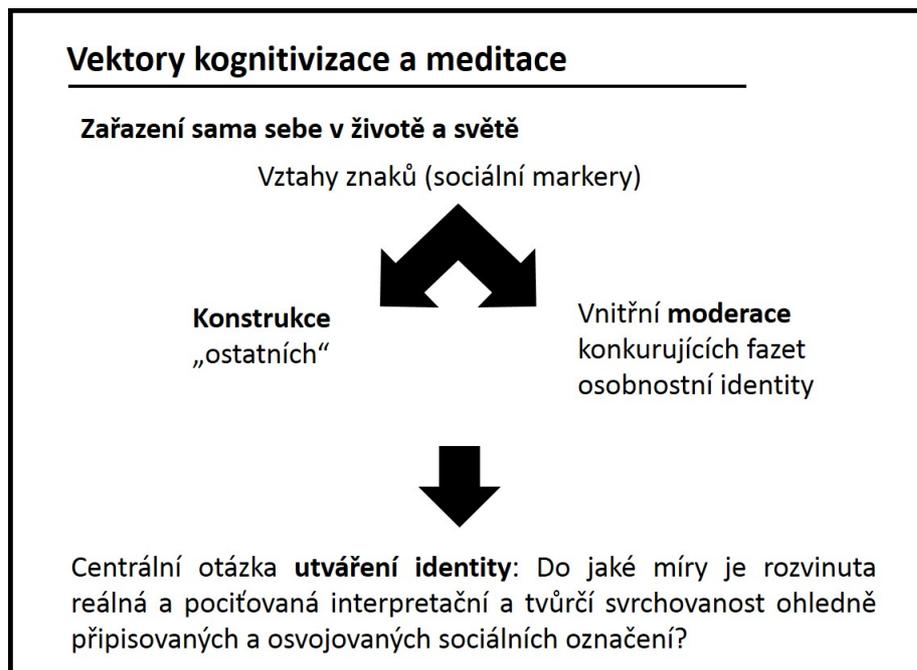
Vyobrazení 5: Témata orientace

Těmito tématy prochází zvláštní oscilace mezi nedůvěrou v náboženský subsystém a v celý společenský systém. Naše mladé respondentky a mladé respondenty tak zatěžuje starost, že se nebudou moci začlenit do systému, který dává smysl – začlenění, které se docílí právě takovými normálními a světskými tématy, která mají s náboženstvím jen máloco společného. Zásadní nejistota v souvislosti s budoucností a pocit ztráty normality kvůli přidomkům, které uvádějí mladé respondentky a respondenti v rámci našeho výzkumu, prohlubují propast mezi současnými muslimskými kulturami a islámskou tradicí. Rozvíjí se zde, a to vysvětluje sinusové body této oscilace, určitý druh dvojmo uloženého separatistického potenciálu: na jedné straně odcizení vlastním tradicím a únik k postmoderním a postsekulárním ideologiím, které mají přehnaně náboženský charakter, na straně druhé odcizení vůči společnosti a únik k alternativním sociálním sítím s podobně rigidním ražením. Nebo: distancování se *od* islámu a příklon *k* islámu, distancování se *od* společnosti a příklon *k* ní, náboženská dystopie a náboženská utopie, zklamání proklamovanými hodnotami a jejich obhajoba, nedůvěra k víře v božskou numinózní sílu i nedůvěra v systém a prapůvodní víru, že všechno bude dobré.

To je pro akademickou nauku náboženství na průsečíku migrace a vzdělávání velmi relevantní poznatek, ačkoliv odráží zásadní diskrepanci mezi nábožensky naukovým a nábožensky intelektuálním přístupem k náboženství. Mnoho muslimských žákyň a žáků se nachází na různé úrovni islamicity v labilní rovnováze s odpočívajícím energetickým potenciálem strhnout je na jednu, nebo druhou stranu. Stále rigorózněji požadují nábožensky inteligentní zpracování svých existenciálních nebo prostě jen zvědavých otázek a dovolávají se svých učitelů, aby je s odpověďmi v oblasti víry neodbývali. Relevantní teologie islámu by dnes měla mít za úkol, osvobodit muslimky a muslimy z jejich náboženských rozpaků a obsesí a obrátit je z chodu nazpátek a nasměrovat je vpřed.

Chodem vpřed je míněno obsahové a didaktické přenastavení vnímání sebe ve vnuceném určení vztahů na vnímání druhého – a to v kontextu toho, co se také označuje jako *ohering*.

Míněn je posun vektorů, moderovaný přes zkušenost s odlišností (také zkušenost s ambiguitou) až ke konstrukci generalizovaného protihorizontu:



Vyobrazení 6: vektory *otheringu*

Mentální a sociální konstrukce protihorizontů má, abychom použili výrazu psychologie radikalizace, krátkodobě úlevnou funkci. Dlouhodobě ale nese ničivé účinky na sociální, politické, ekonomické a myšlenkové bázi konvivenční; vede k určité formě rasistické každodenní normality (k tomu srov. Bar-On 2001). Tím dosáhneme oblasti teoreticky vzdělávacích argumentů, což rozvedeme v následujícím výkladu.

Vzorce adolescentní náboženské životní orientace

Z rozhovorů s mladými muslimkami a muslimy lze vysublimovat poznatky k zásadním způsobům životní orientace mladistvých. Jde zde o interdependenci, tedy o souhru čtyř centrálních vzorců (*patterns*): ty je nutné zohlednit v rámci hlavních pedagogických dějišť (škola, sociální práce):

Roviny efektů jednání při vzdělávání Vzorce životní orientace u mladistvých

- **Fyzická integrita**
 - Léčení narušeného (fragmentovaná identita)
- **Subkulturní afinita**
 - Alternativní sítě, progresse místo transmise
- **Kritické vědomí**
 - Jednání autorit
- **Sžití se s vesmírem**
 - Ludické, kognitivní, emocionální, spirituální, estetické uchopení

Vyobrazení 7: Vzorce životní orientace u mladistvých

Vysvětlení: zaprvé lze hovořit o *fyzické integritě*, a to ve vztahu ke všem oblastem, které se týkají tělesného vnímání, léčení duševních zranění, zpracování traumat a fragmentarizace identit ve fyzické a jiné pocitové sféře. V této rovině respondentky a respondenti uvádějí, jak a proč pociťují zkušenost s diskriminací nejprve jako tělesné omezení. Za druhé lze popsat *subkulturní afinitu*, které pozdvihují náboženské artikulace na úroveň viditelného, často provokativního životního stylu. To se ale nevyčerpává pouze ve spojitosti s mladistvými, naopak to vede k hledání napojení na alternativní sociální sítě a k zápolení o pochopení islámu, které se zakládá více na konceptuální a kulturní progresi než na záležitostech kulturní transmise: »Culture does not make people. People make culture.« (Adichie 2014, 46). Za třetí vyplývá, že v náboženské orientaci hraje důležitou roli přístup k sociálním autoritám v okolí a jejich relativizace; to lze označit jako *kritické vědomí*. Za čtvrté dokládají empirické poznatky aspekt, který naznačil americký výzkum k psychologii radikalizace jako *quest for appreciation* (Kruglanski 2014), doposud jej však nepodložila náboženská systematika. Míjíme to, co je zde označeno jako *sžití se s vesmírem* a propojuje prvky ludického, experimentálního, kognitivního, kosmogonického, spirituálního a estetického uchopení sama sebe. V tomto segmentu se mohou rozvinout důsledky jednotlivých náboženských narací a narativů. Je důležité, aby mladí takové narativy měli a uměli zacházet se zkušeností s narativními přístupy ke světu a bytí, což podtrhuje význam chytré školní výuky náboženství pro vytváření těchto vzorců (Behr 2019).

K revizi předních sociálních narativů

Z doposud popsaných poznatků a jejich výkladu lze vyvodit konkrétní požadavky, které mohou být adresovány politice v oblasti kultury a vzdělávání. Jedná se o vzdělávání v širším smyslu, zahrnujícím nejen školu, ale celou společnost, a zaměřeném na senzibilitu a odpor proti společenské dezintegraci (pojem dle Czollek 2018). Nejde tedy o výchovu v kontextu ještě většího tlaku na homogenizaci a asimilaci, ale o inteligentní diferenciaci a o jasnou odbornou a didaktickou programatiku práva na odlišnost. Důležité je zde zdůvodnění, které nevychází pouze z diferenčně teoretického poznatku existující heterogenity, nýbrž z interdisciplinární a propojující vize společného žití v plurální občanské společnosti. To je apel na politické hlasy, které se této syntaxi dezintegrace postaví s odvahou, vehemencí a efektivitou. Je to apel na pedagogickou dramaturgii ve všech institucích formálního vzdělávání mezi školkou

a kampusem, která bude podporovat rozvoj senzibility vůči rozmanité skutečnosti a imunity vůči harmonizaci přizpůsobujících se identit.

Lze to také chápat jako požadavek *intersekcionalní školní reformy*. To se pak vztahuje na politický a veřejný, na koncepční a odborný a na didakticko-metodický sektor vzdělávání učitelek a učitelů, ale i na osnovy a učebnice. Není náhoda, že ve státech jako Turecko, státy skupiny Visegrádu a v jiných režimech, které inklinují k pedagogickému totalitarismu, se jako první opatření při přeměně liberální demokracie v neliberální vždy sáhne na učebnice a osnovy. V této souvislosti je nutné explicitně požadovat, aby se rezignovalo na kulturní materializaci, aby se nespojovalo vymezení identity s vymezením teritoriálním, aby se odbouralo označování cizosti, aby se zpracovaly hypotézy rozdílnosti a otázky práva na rozdílnost a na rovnost v rozdílnosti, aby se rozpoznaly a pojmenovaly kulturně, nábožensky a etnicky směřované deficitní hypotézy a ozřejmily se jejich narativy a historie a dekonstruovaly se, aby se odvrátila majorizace a nadvláda pedagogického jednání prostřednictvím politiky identit a diktátu homogenizace a aby se vžila komunikační a diskusí kultura, která bude vycházet z hodnoty a uznávání jinakosti. Krom toho je nutné vyžadovat rozpoznání a zpracování významu a pozitivního přínosu paralelních společenských struktur pro celospolečenskou soudržnost i pochopení migrace a diverzity jako normality. Platí, že je nutno chápat souvislosti pohybu prostřednictvím fyzikálních a mentálních topografií a interpretovat příslušné narativy a dále celkově posilovat odolnost proti surovosti vycházející ze středu měšťáctví.

Co se dále týká pluralizace mezi náboženstvím a sekularitou, je nutné požadovat, aby se vedla diskuse o procesech v souvislosti s náboženským vzděláváním v pěti rovinách pluralizace, které zde představujeme jako dotazy na budoucí nábožensko-politickou vizi:

- Jak může být věřící člověk zároveň člověkem moderním (existenciální rovina)
- Jak zacházet s neustále se množícími pojetími a filozofickými školami v rámci jednoho náboženství (intra-náboženská rovina)?
- Jak zacházet s různými náboženstvími v rámci společného státního teritoria (inter-náboženská rovina)?
- Jak se stavět k náboženské indiferenci, k nábožensko-kritickým stanoviskům k pojmu tolerance¹⁰ (státoprávní rovina)?
- Jak nakládá stát s náboženstvími a různými pojetími sekularity, které nábožensko-politické vize se rozvíjejí v občanské společnosti (politická rovina)?

Je nutné požadovat, aby se konflikt kolem náboženství zejména v souvislosti s migrací nepřesouval prostě jen na úroveň sekulární a politické záležitosti (např. jako dispozitiv sekuritizace), nýbrž aby se vytvořil prostor pro inteligentnější pojetí náboženství ve vědeckých výkladových procesech, které by odtud proniklo do společnosti. Mínilme tím *religious literacy* ve smyslu zdařilých nábožensko-vědeckých východisek ohledně struktury a funkce náboženských systémů. Vyučující spíše inklinují k tomu, aby připravili teze vztahující se k náboženství ve smyslu hlavních implicitních teorií. Jednak, protože takové simplifikace přinášejí odlehčení v běžných situacích, a sice o to intenzivněji, oč více konfliktněji je pocíťována představená situace. Za druhé, protože každodenní pracovní rutina didaktického redukcionismu beztak svádí sama o sobě k tomu generalizovat zdánlivou evidenci osobního dojmu plauzibility a předávat ji ve výuce žákům a žákům.

Míněny jsou i esotericky působící kulturní teorie, proti nimž nejsou imunní ani v podstatě inteligentní lidé: Když se Nina Mavis Brunner dotazuje Aleidy Assmannové na tezi Francis Fukuyamasové ohledně »ztroskotané myšlenky Evropy«, přijde řeč na identity a inkluzivní

¹⁰ K toleranci v kritice viz Forst 2013.

společností v jejich národně státním rámci. Assmannová navrhuje vztáhnout pojem lidské důstojnosti nejen na jednotlivé lidi, ale na společnost, na národ: demokracie prý potřebuje národ, který si je sám sebe vědom. Materializace takového druhu, které se vztahují na něco kolektivního, připomínají temné řečnické figury a odhalují, jak hluboko je zakotvena tato rétorika i ve vědecky vzdělaných mentalitách.¹¹

Pro segment islámské teologie se volá po teologii kritické, která bude uvažovat ve smyslu antropologického obratu k člověku jako východisku i směřování. K tomu je se zvláštním ohledem na průsečík s migrací, vzděláváním, genderem a rasismem žádoucí funkcionální pochopení náboženství, které v menší míře vychází z náboženských nebo kulturních substantivizací náboženství, o to více pak pojímá *náboženství jako diskurs* (pojem vztah k islámu podle Asad 2003). Právě tímto lze zakročit proti obsesivnímu náboženskému esencialismu. To se týká i neo-náboženského vymezování se mladých lidí, které k tomu vedou existenciální otázky směřující k interpretaci světa a sebe samých. Přitom nepomůže ani skandalizace náboženství, ani demonizace jeho přívrženců, nýbrž taková islámská teologie, která se odváží proti tomu postavit normativní sílu situace v životě a světě, vycházející z tradic. V přístupech pak platí následující: dekonstruovat zcela zásadně mentální kategorie, jazykové výrazy a obraty a sociální vzorce chování ohledně jejich vyčleňujícího, ponížujícího a zraňujícího potenciálu a nově je definovat. Někdy přitom mohou pomoci i jednoduché slogany hlavních humanistických narativů:

Roviny efektů ve vzdělávání
Hlavní humanitární narativy

Migrace...
je v životě jednotlivce výjimkou, ale z hlediska lidských práv pravidlem.

Identita...
je umění být u druhého a zůstat sám u sebe.

Tolerance...
je cesta vzájemného respektu přes žití vedle sebe a soužití směrem k žití pro sebe navzájem.

Integrace...
je společná snaha utvářet situaci vnímanou nahodile jako co největší normalitu.

Vyobrazení 8: Hlavní humanitární narativy

Opakem běžných populárních narativů v souvislosti s *migrací, režimem hranic a horní hranicí* je totiž následující případ: migrací musíme nejprve vytvořit – je součástí životního výkonu jedinců se jmény a tvářemi. Noví lidé s novými perspektivami oživují společnost, posiluje se náboženská různorodost, nové talenty posilují hospodářství, migrace je v biografii jednotlivce vždy výjimkou, v biografii lidstva je ale pravidlem. Pomáhá léčit trhliny ve společnosti, přičemž uvádí celou společnost do pohybu. Uprchlíci nezůstávají uprchlíky, migrantky

¹¹ Ve vysílání “Kulturzeit“ na stanici 3sat 6. února 2019; www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=78718 (stav k 10. březnu 2019).

a migranti nezůstávají migrantkami a migranty; migrace není abstraktním znakem nějaké osoby, ale je situativně podmíněným stavem konkrétních osob. Migraci lze proto chápat jako situaci společnosti jako celku. Každá odmítavá nacionalistická izolace jako protinarativ tohoto pohybu odřezává společnost od vývoje, změn a zdrojů, které nutně potřebuje, a urychluje sociální degradaci a dezintegraci. To je základní sociogenetická zákonitost. Vycházíme-li z myšlenky Hérakleita z Efesu, můžeme identitu označit i za umění být druhému co nejbližší, aniž bychom ztratili sami sebe. To platí při setkání pro obě strany. Integrace je pak celospolečenským výkonem. Takzvaný *Masterplan Integration*, který tuto všestrannou připravenost k výkonu nepodporuje, nýbrž káže jednostrannou asimilaci a zároveň torpeduje dobré dispozice na obou stranách, je plán desintegrační.

Použitá a rozšiřující literatura

- 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/ (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-milanter-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. (1070): *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PATEMAN, C. & MILLS, Ch. (2007): *Contract and Domination*. Cambridge: Policity 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?, 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_vYkZFnXc6EtYjBHuaJcHApphMY0pb6mjCcMq2bfVFrPZJIB0viQGA; (Zugriff am 10. März 2019)

Dynamiken jugendlicher Lebensweltorientierung im Zusammenhang von Migration und Religion am Beispiel Islam. Ergebnisse aus der intersektionalen Forschung¹²

Harry Harun Behr

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).¹³ Der Weg führt hier also weg von einem substanziellem hin zu einem funktionalen Religionsverständnis.

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.¹⁴ 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 Islamdebatten artikuliert, ist folglich nicht in erster Linie ein Islamproblem, sondern notwendiger Bestandteil einer doppelten Kritik: Die säkulare Kritik am öffentlichen

¹² Dieser Artikel erscheint im Rahmen des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ an der Goethe-Universität Frankfurt. Beitrag zur Konferenz für Wissenschaft und Praxis „Integration im bayerisch-tschechischen Grenzraum“, 12. April 2019, Universität Bayreuth.

¹³ Sofern nicht ausdrücklich als Zitat gekennzeichnet, verweisen die Literaturangaben auf referenzielle Literatur, die den jeweils angesprochenen thematischen Aspekt vertieft behandelt.

¹⁴ Vgl. Berger & Luckmann 2003, Berger 2012 und Berger 2014.

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 Kreuder 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).

Kreuder 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 korruptierten 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 Koran¹⁵, 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 schierem 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 Rassismus¹⁶, 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 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 Islamopobie; 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

¹⁵ Besonders die 6. Sure des Korans problematisiert den Zusammenhang von Machtstrukturen (Wirtschaft, politische Macht) und Missbrauch von Religion zum Zwecke der sozialen Kontrolle.

¹⁶ Zum Begriff *Rassismus* siehe RfM 2018.



geschichtliche Bedeutung des Christentums verweist und die bis heute fortreichenden Beiträge zur demokratischen Entwicklung als singular 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 unentschieden 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.

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-Dīn 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

Kontingenzt

Menschen, die sich physisch und mental in Bewegung gesetzt sehen, geraten in kontingente Situationen. Der Begriff der Kontingenzt (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.

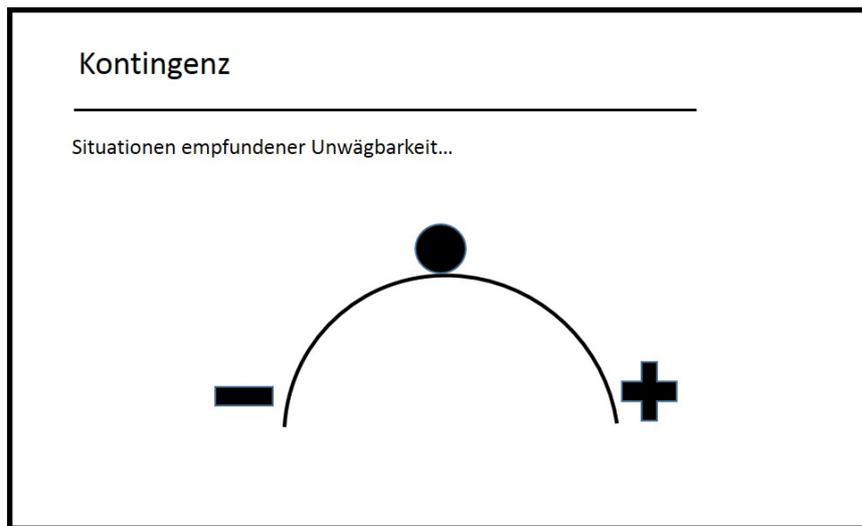


Abbildung 1: Kontingenzt

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 Kontingenzt. 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.

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.

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:

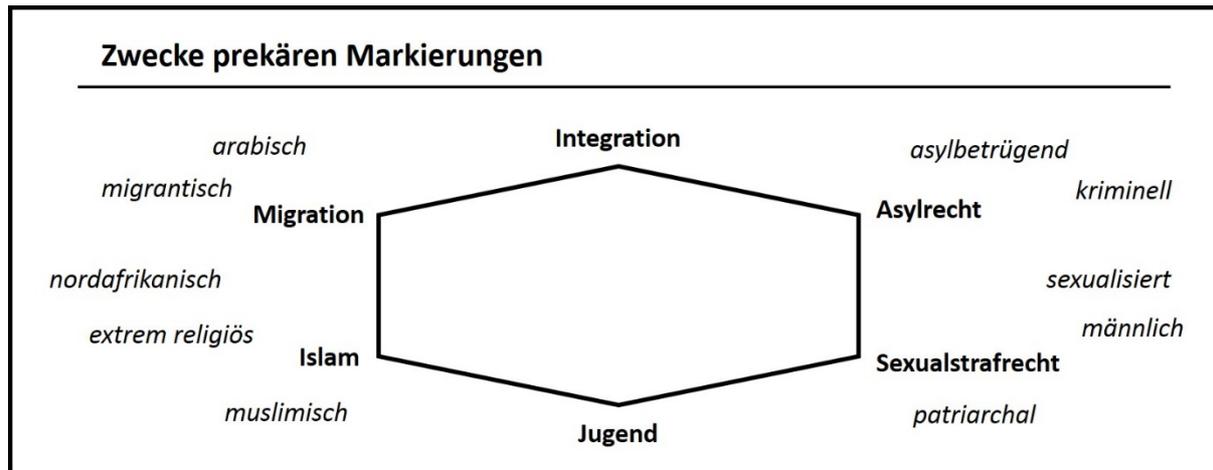


Abbildung 3: Prekäre Markierungen nach der Kölner Silversternacht

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 Silvesternacht 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.

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 Verfassers¹⁷ verschiedene Prozesse der Markierung beschrieben. Das bezieht sich, und das ist

¹⁷ 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

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 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.

Vulnerabilitäten

Nationalen Präventionsprogramms; 4) sozialräumliche Studie zu zivilgesellschaftlichen Einstellungen einer deutschen Mittelstadt; jeweils gefördert vom Bundesland Hessen, dem BMBF, dem Bundeskanzleramt und Demokratie Leben.

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:

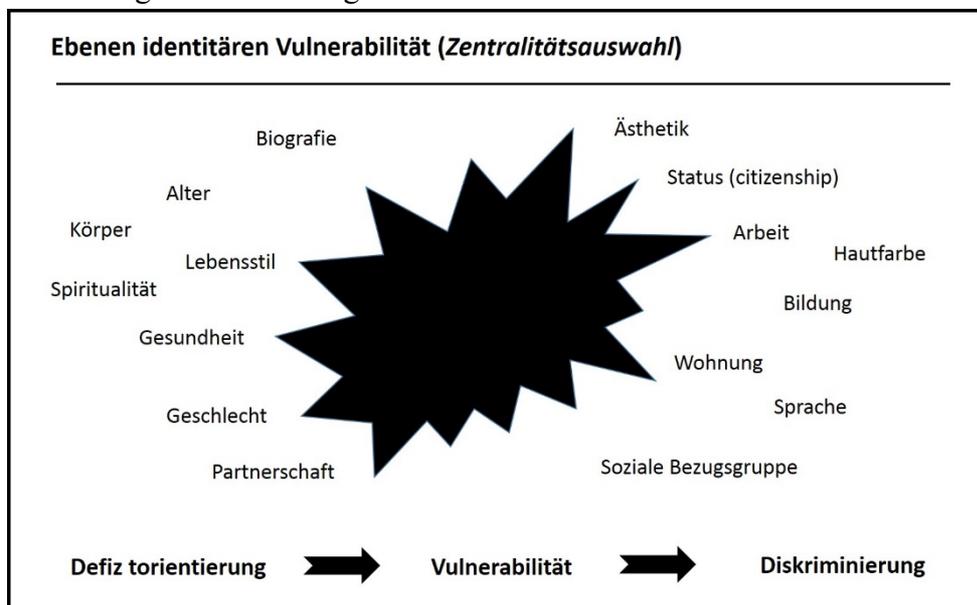


Abbildung 4: Ebenen erhöhter jugendlicher Verwundbarkeit

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 Explikationen 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 die 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 Differenzenerfahrung (auch Ambiguitätsenerfahrung) moderiert wird – hin zur Konstruktion eines defizitär Anderen, eines generalisierten Gegenhorizonts:

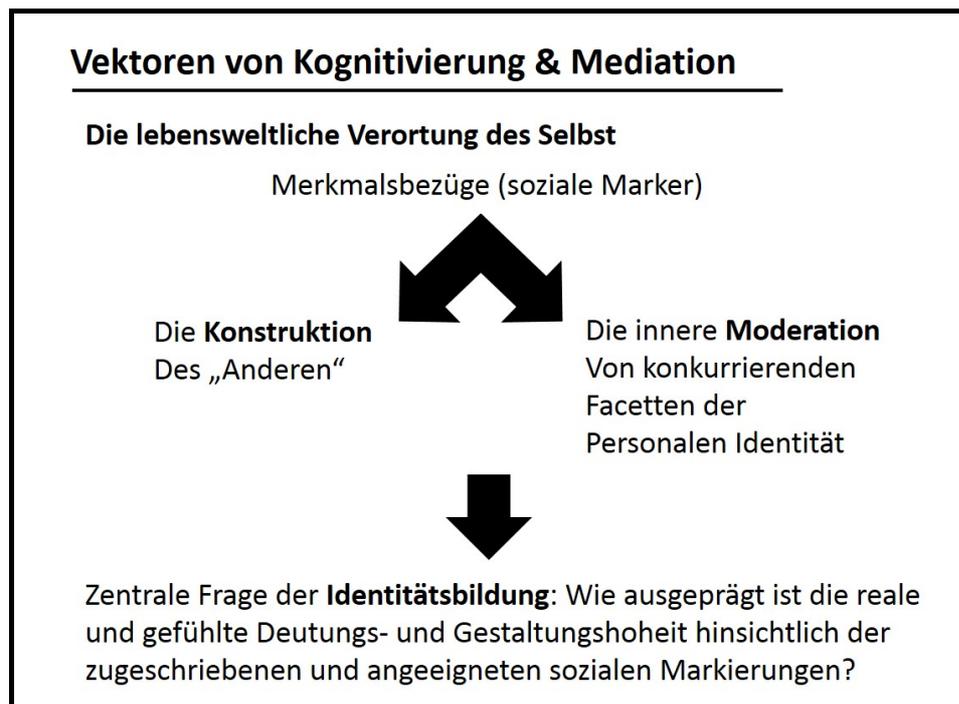


Abbildung 6: Vektoren des *Otherings*

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.

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

Effekteben 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

müssen in pädagogischen Führungsszenarien (Schule, soziale Arbeit) bedacht werden:

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).

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 Toleranzbegriff¹⁸ (die rechtsstaatliche Ebene)?
- 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 Versicherheitlichung) 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.¹⁹

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:

¹⁸ Zu Toleranz in der Kritik siehe Forst 2013.

¹⁹ In der Sendung Kulturzeit auf 3sat vom 6. Februar 2019; www.3sat.de/mediathek/?mode=play&obj=78718 (Zugriff am 10. März 2019).

Effekteben von Bildungshandeln Humanitäre Führungsnarrative

Migration...

ist im Leben des Einzelnen der Ausnahmefall, aber
menschheitsgeschichtlich der Regelfall.

Identität...

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

Toleranz...

ist der Weg der Achtsamkeit vom Gegeneinandern 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 bezeichnet 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.

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: Kabisch, 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/twoopluralisms/>, 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/twoopluralisms/ (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: Policity 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?, 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.



Europská unie
Evropská unie
Europäischer Fonds für
regionale Entwicklung
Evropský fond pro
regionální rozvoj



Ziel ETZ | Cíl EÚS
Freistaat Bayern –
Tschechische Republik
Česká republika –
Svobodný stát Bavorsko
2014 – 2020 (INTERREG V)

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-](https://www.waz.de/staedte/duisburg/duisburger-student-zeigt-diskriminierung-im-politik-alltag-id216258979.html?__pwh=0dbjOqPQsb0Z5qJZuna26Q%3D%3D&fbclid=IwAR3f7_vYkZF)

[id216258979.html?__pwh=0dbjOqPQsb0Z5qJZuna26Q%3D%3D&fbclid=IwAR3f7_vYkZF](https://www.waz.de/staedte/duisburg/duisburger-student-zeigt-diskriminierung-im-politik-alltag-id216258979.html?__pwh=0dbjOqPQsb0Z5qJZuna26Q%3D%3D&fbclid=IwAR3f7_vYkZF)
[nXc6EtYjBHUAJcHApphMY0pb6mjCcMq2bfVFrPZJlB0viQGA](https://www.waz.de/staedte/duisburg/duisburger-student-zeigt-diskriminierung-im-politik-alltag-id216258979.html?__pwh=0dbjOqPQsb0Z5qJZuna26Q%3D%3D&fbclid=IwAR3f7_vYkZF); (Zugriff am 10. März 2019)