

Außerschulische Bildung

Zeitschrift der politischen
Jugend- und Erwachsenenbildung

1/2016

THEMA IM FOKUS

Religionen in der Migrationsgesellschaft. Ein Thema der politischen Bildung

4 | Religion gehört zur pluralen Demokratie dazu
Rassismus und Rechtsextremismus aber nicht
von Heidemarie Winkel

12 | Von postmigrantisch zu postmuslimisch
Ausgrenzende Narrative und institutionelle Imprägnierung
von Steffen Beigang

18 | Attraktivität des extremistischen Salafismus
Den Extremismus entzaubern
von Thomas Mücke

26 | Interreligiöser Dialog als Form politischer Verständigung
Wie kann ein kritischer Dialog gelingen?
von Rainer Kampling

32 | Die „DenkWege zu Luther“
Philosophisch-politische Jugendbildung in Vorbereitung auf 500 Jahre Reformation 2017
von Carsten Passin

Religion gehört zur pluralen Demokratie dazu¹

Rassismus und Rechtsextremismus aber nicht

¹ Judy in Bethlehem und allen anderen Menschen gewidmet, die trotz aller Hoffnungslosigkeit nicht aufhören zu hoffen.

Es scheint, dass der mit Migration einhergehende religiöse Wandel das Selbstverständnis europäischer Gesellschaften besonders herausfordert. Der gesellschaftliche Ort von Religion steht in säkularisierten Gesellschaften neu zur Debatte, weil unklar ist, wie religiöse Pluralität politisch und sozial integriert werden soll. Aber nicht nur im Fall migrantischer Religionsgemeinschaften zeigt sich die Komplexität des Verhältnisses von Religion, Gesellschaft und Politik. von Heidemarie Winkel

Ob Stammzellenforschung, Sterbehilfe oder Migrations- und Flüchtlingspolitik, organisierte Religion bezieht im gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozess vernehmlich Stellung. Warum dies aber *per se* als Ausdruck einer problematischen Beziehung zwischen Religion und Demokratie gewertet wird, leuchtet aus soziologischer Sicht nicht ein. Religionen übernehmen in hohem Maße gesellschaftliche Verantwortung in Form zivilgesellschaftlichen und wohlfahrtlichen Engagements; traditionale oder konservative Einstellungen sind aber nicht notwendigerweise auf Religion zurückführbar. Religiös motivierte Akteur_innen und Organisationen treten für Menschenrechte ein, für internationale Gerechtigkeit in den Wirtschaftsbeziehungen und engagieren sich u. a. gegen Rechtsextremismus, Sexismus und Homophobie.

Eine solche Sichtweise negiert nicht die Problematik religiöser Fundamentalismen; polarisierende, intolerante und andersdenkende verachtende Haltungen sind aber kein spezifisch religiöses Phänomen wie z. B. die europaweite Artikulation populistischer, rechtsextremistischer und rechtsnationaler Positionen zeigt. Wie also erklärt es sich, dass Religion unter Generalverdacht steht, antimodern und rückständig zu sein, während Rechtsextremismus und

Rassismus als Ausnahmeerscheinungen an den Rändern der Gesellschaft verortet werden? Und warum stehen muslimische Gläubige zusätzlich unter Sonderbeobachtung?

Religion und Politik: zwei unterschiedliche Sprachen?

Als *Navid Kermani* seine Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2015 in der Frankfurter Paulskirche mit der Bitte zu einem stillen Gebet für die vom IS verfolgten Christ_innen in Qaryatein (Syrien) abschloss, ist dies in Teilen der Medien als „unerträglicher Übergriff“ (Schloemann 2015) kritisiert worden.² Es war die religiöse Geste, die im Rahmen einer säkularen Feierstunde an einem politischen Gedächtnisort als unangemessen erlebt und nicht verstanden wurde. Dass religiöse Handlungen eine alltägliche, zum lebensweltlichen Selbstverständnis religiöser Menschen gehörende Dimension haben, scheint kaum nachvollziehbar. Vierzehn Jahre vor *Kermani* hatte *Jürgen Habermas* in der

² Alternativ lud *Kermani* diejenigen, die sich nicht als religiös verstehen, dazu ein, sich der stillen Andacht mit dem Wunsch nach Freiheit für Syrien und den Irak anzuschließen.

Paulskirche anlässlich seiner eigenen Dankesrede für den Friedenspreis das Verhältnis von politischen und religiösen Äußerungen im öffentlichen Raum problematisiert. Allerdings diskutierte *Habermas* unter dem Titel „Glauben und Wissen“, ob wir es im liberalen Staat nicht mit einem unfairen Ausschluss von Religion aus der Öffentlichkeit zu tun haben; er begründete dies damit, das Gläubige „ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile“ (*Habermas* 2001, S. 13) spalten und ihre Argumente in eine säkulare Sprache übersetzen müssten, während sich die säkulare Seite allem Anschein nach keinen Sinn für religiöse Sprachen bewahrt habe.

Bei näherem Hinsehen erstaunt *Habermas* Anfrage nicht. Religion wird oftmals unter dem Vorbehalt begegnet, eine Quelle anti-moderner Leitvorstellungen zu sein. Dies gilt nicht nur für den Islam; er wird allerdings im Verhältnis zu dem sich als säkularisiert – und damit in exklusiver Weise als aufgeklärt – verstehenden Europa besonders mit Rückständigkeit assoziiert. Derartige Vorbehalte gegenüber Religion speisen sich auch heute oftmals noch aus der Geschichte des Verhältnisses von Religion und Politik im europäischen Mittelalter. Religion war ein zentraler Legitimationsfaktor politischer Herrschaft, wird – retrospektiv – hinsichtlich der hieraus geschlossenen Allmacht der Kirche aber überschätzt. Denn die Kirche konkurrierte als religiöse Institution der Macht mit den jeweiligen Königen und Landesfürsten als Träger politischer Macht. Was die ständische Gesellschaft dennoch zusammenhielt, war eine Art kooperativer Verteilung von Herrschaftsfunktionen, aus der beide Seiten für sich Nutzen ziehen konnten. Religion respektive die Kirche war also keineswegs eine alles beherrschende Machtinstitution. Gleichwohl war die Trennung von Kirche und Staat, von Religion und Politik für die Herrschaftsform der modernen Demokratie – als der Herrschaft des Volkes – eine notwendige, konstitutive Bedingung. Denn wäre der Staat in seiner grundlegenden Verfassung nicht a-religiös, sondern auf ein spezifisches Bekenntnis festgelegt, so ließe sich Religionsfreiheit nicht garantieren; dazu gehört aber auch die Freiheit der öffentlichen Äußerung eines Bekenntnisses oder religiöser Handlungen.

Von der Säkularisierung zum Säkularismus

Die historische Trennung von Staat und Kirche und die hiermit verbundene Eindämmung kirchlicher Macht, die sich in der erzwungenen Übereignung von Kirchengütern an die säkulare Staatsgewalt 1803 manifestierte, wird als *Säkularisierung* bezeichnet. Sie hat eine rechtliche, eine

politische und eine kulturelle Dimension. Letztere äußert sich heute, wie *José Casanova* (2004, S. 2) formuliert, in einem säkularistischen Selbstverständnis der überwiegenden Mehrheit der Europäer, das „den Niedergang [der Religion] als normal und fortschrittlich begreift, das heißt, als die quasi normative Implikation der Tatsache, ein moderner, aufgeklärter Europäer zu sein“. Dabei wird oft übersehen, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat durchaus von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Wie der Verfassungsrechtler *Ernst-Wolfgang Böckenförde* (1991, S. 112 ff.) in seinem vielzitierten Diktum formulierte, könne ein freiheitlicher Staat nur bestehen, „wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert“. Gleichzeitig begibt sich der Staat hiernach in das Dilemma, seine Freiheitlichkeit aufzugeben. Aber nicht, weil er den religiösen Glauben seiner Bürgerinnen und Bürger berücksichtigt; vielmehr besteht das Risiko, „auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er [der Staat] in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (ebd.). So erklärt sich dann auch, weshalb Säkularismus manchen Gläubigen als normative Grundhaltung nicht nur in Europa, sondern auch in muslimischen Gesellschaften problematisch erscheint, insbesondere wenn

Die institutionelle Trennung von Politik und Religion in europäischen Gesellschaften ist unverrückbar.

sich dies mit einem Habitus der Überlegenheit und Aufgeklärtheit paart. Dann wird mit dem Säkularismus aus einem ursprünglich universellen Prinzip, der Säkularisierung, eine exklusive, partikularistische Werthaltung. Von hier aus ist der Schritt zu einer ethnozentrischen und kulturalistischen Repräsentation „des Islam“ als das paradigmatisch Andere nicht weit.

Säkularisierung und Pluralisierung

Die institutionelle Trennung von Politik und Religion in europäischen Gesellschaften ist unverrückbar. Jenseits ihrer unterschiedlichen verfassungsmäßigen Verankerung – etwa in Frankreich als strikte Trennung in Form der *laïcité*, in England als Staatskirche oder in der Bundesrepublik als kooperatives, partnerschaftliches Modell – ist zudem der →

politische Einfluss organisierter Religion deutlich rückläufig (vgl. Minkenberg/Willems 2002). Dies erklärt aber nur teilweise, weshalb die gesellschaftliche Wahrnehmung von religiöser Präsenz und Artikulation im öffentlichen Raum sich vorrangig als deren Problematisierung äußert. Empirisch gesehen besitzen religiöse Sichtweisen schon lange keine gesellschaftsweite Legitimationskraft mehr. Religion ist zwar nicht verschwunden, aber sie ist – wie sich auch in aktuellen Daten zur Situation in Ost- und in Westdeutschland eindrücklich zeigt – eine „nachrangige Entscheidungsressource für das Alltagsleben“ (Pickel 2013, S. 97). Und auch hinsichtlich des Verhältnisses von Politik und Religion sei die Haltung der Bürger_innen „relativ einheitlich. Ob sie in West- oder Ostdeutschland leben, es bestehe der Wunsch, dass sich Kirche oder Religion möglichst wenig in die Politik einmisch“ (ebd).

Religion hat also eindeutig an gesellschaftlicher Motivatkraft verloren. Was befördert dann die besondere Beobachtung von Religion? Im Gegensatz zur immer geringer werdenden Relevanz von Religion – wie sie sich in sin-

Die institutionelle Asymmetrie zwischen Kirchen und muslimischen Religionsgruppen ist ein Anlass, das Kooperationsmodell grundsätzlich infrage zu stellen und eine eindeutigere Trennung von Staat und Kirche zu fordern.

kenden Mitgliederzahlen oder Gottesdienstbesuchen zeigt, oder auch in Form zunehmender weltanschaulicher Konkurrenz, etwa im Bereich des Religionsunterrichts – wird seit etwa zwei Jahrzehnten ein Bedeutungszuwachs von Religion behauptet, teils sogar die Rückkehr des Religiösen (vgl. Riesebrodt 2001; Graf 2004). Diese Sicht erklärt sich weitestgehend aus der empirisch beobachtbaren Zunahme religiöser Pluralisierung. Hierunter verbirgt sich zum einen die Ausdifferenzierung neuer religiöser Sozialformen und Praktiken jenseits kirchlich institutionalisierter Religiosität. Volkhard Krech (2003) hält dem entgegen, dass es sich hierbei vielfach um Modespiritualitäten handele, die nicht neu seien, denen nur mehr Aufmerksamkeit zukomme.

Anders verhält sich dies im Fall der aus Zuwanderung resultierenden Pluralisierung von Religion; sie mündet in eine für europäische Gesellschaften neue, religiöse Vielfalt und wird in zweierlei Hinsicht problematisiert. Zum einen als Sichtbarkeit von Religion im öffentlichen Raum, und zum anderen in institutioneller Hinsicht. So lassen sich muslimische Gemeinden in Deutschland nur bedingt in das vorhandene institutionelle Muster der Regulierung von Religion und Staat einbinden. Vor allem die Frage der Vertretung gegenüber staatlichen Organen erweist sich als Herausforderung; die Deutsche Islam-Konferenz hat hieran wenig geändert, allerdings die Reichweite der Problematik deutlicher werden lassen. Mit der schrittweisen institutionellen Einbindung des Islam in das Bildungssystem, etwa in Form theologischer Ausbildungsstätten an Universitäten, sind aber wichtige Weichen gestellt worden.

Im Verhältnis zur Politik bzw. zum Staat steht nun allerdings nicht nur der Islam, sondern das Kooperationsmodell als Ganzes unter Rechtfertigungsdruck. Weil es bislang nicht gelungen ist, den religiösen Pluralismus institutionell angemessen einzubinden (vgl. Minkenberg/Willems 2002), erscheint das „alte“ System aus säkularistischer Perspektive als kaum noch zu legitimierender Kompromiss zwischen christlichen Konfessionen und Staat. Die institutionelle Asymmetrie zwischen Kirchen und muslimischen Religionsgruppen ist ein Anlass, das Kooperationsmodell grundsätzlich infrage zu stellen und eine eindeutigere Trennung von Staat und Kirche zu fordern. Der Glaubwürdigkeitsverlust institutionalisierter Religion, etwa der katholischen Kirche, untermauert diese Position; die Vielzahl interner Probleme und die Art der Leitungsstrukturen werfen Fragen auf (vgl. Kaufmann 2000, S. 9 f.).³ Ob sinkende Mitgliedszahlen, der Umgang mit Missbrauch innerhalb der Kirche(n) oder das Steuersystem, alle Indizien deuten auf die De-Legitimation einer besonderen Stellung von christlicher Religion im öffentlichen Raum hin. So gesehen scheint es den Kirchen im Vergleich zum Islam ähnlich zu gehen: Sie stehen – nicht von ungefähr – unter besonderer Beobachtung.

³ Kaufmann identifizierte schon im Pontifikat Benedikts XVI. p. p. drei manifeste Problemkreise: Die „Vertuschung pädophiler Praktiken von Klerikern“, den „Umgang mit den Dissidenten, die wesentliche Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils ablehnen“ und drittens das „Verhältnis zu den übrigen Weltreligionen, das mit der zunehmenden Globalisierung immer drängender wird“ (2000, S. 9 f.).



Foto: Mit freundlicher Genehmigung durch die Bundesarbeitsgemeinschaft Kirche und Rechtsextremismus

Globale Sichtbarkeit, europäische Identität und Islam

Im Fall „des Islam“ beinhaltet dies aber noch andere Aspekte. Unter der Bedingung einer sich – auch in medialer Hinsicht – immer stärker verdichtenden Globalisierung werden religiöse Akteure weltweit in neuer Weise beobachtbar. In der Folge haben wir es mit einer zunehmend globalen Öffentlichkeit zu tun, innerhalb derer „der Islam“ immer stärker zur Projektionsfläche transnationaler Einheitsvorstellungen geworden ist (vgl. Minkenberg/Willems 2002).⁴ Gleichzeitig kommt es als Effekt einer problematischen kulturell-räumlichen und geopolitischen Segmentierung immer wieder zur Abgrenzung eines europäischen „Wir“ gegen ein globales, vor allem „muslimisches Anderes“. Aktuell erleben wir, wie die hiermit verbundenen Grenzziehungen auf ideeller Ebene und auf militärischem Wege durch europäische Politik reproduziert werden. Die Beschäftigung mit islamistisch motiviertem Terrorismus befördert allerdings ein problematisches „Wir“; die Fragilität kollektiver Identität im europäischen Binnenverhältnis, wie sie sich im Zusammenhang der Osterweiterung und der Diskussionen um die EU-Verfassung gezeigt hat, wird so verdeckt (vgl. Casanova 2004). Ob in der weltweiten

⁴ Die Autoren verweisen zu Recht darauf, dass die globale Mobilisierung religiöser Akteure kein auf den Islam beschränktes Phänomen ist, sondern sich z. B. auch im Spektrum der fundamentalistischen Rechten in den USA findet.

Bankenkrise, der daraus folgenden Schuldenkrise verschiedener EU-Staaten oder im Zusammenhang aktueller Migrations- und Flüchtlingspolitiken, in allen Feldern offenbart sich, dass das Festhalten an nationalen Prioritäten das Selbstverständnis Europas als kooperativer Gemeinschaft unterläuft.

Weshalb werden muslimische Akteur_innen in diesem Zusammenhang besonders problematisiert? Das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF 2009) schätzte die Zahl der in der Bundesrepublik lebenden Muslim_innen auf etwa 4 bis 4,5 Millionen; je nach Datenquelle macht dies etwa zwischen 4,6 und 5,2 % der Bevölkerung aus. Im Vergleich dazu haben die evangelischen und katholischen Kirchen zusammen einen Anteil von etwa 59 %. Muslime stellen damit als größte nicht-christliche Gruppe zwar eine signifikante Minderheit dar; dies relativiert sich aber im Vergleich zu anderen migrantischen Religionsgruppen, etwa den 1,5 Millionen Katholik_innen ohne deutsche Staatsangehörigkeit, und die in etwa ebenso große Gruppe orthodoxer Christ_innen. Weshalb gerät die Präsenz muslimischer Gläubiger unter diesen Umständen unter besondere Beobachtung?

Neue Öffentlichkeiten

Nilüfer Göle (2004), eine der wichtigsten europäischen Religionssoziolog_innen, argumentiert, dass sich Muslime über religiöse Praktiken eigene Räume schaffen, und zwar nicht nur „oberflächlich“ in Form von Bekleidungsweisen →

oder Essvorschriften, sondern umfassend als muslimische Lebensweise. Hierbei entstehen neue Sphären der Öffentlichkeit, etwa islamische Massenmedien und Unterhaltungsbranchen, in denen sich muslimische Intellektuelle etablieren. Hierbei geht es um Identitätsarbeit; es geht aber auch um gesellschaftliche Partizipation im öffentlichen Leben, und zwar als Muslime. Dabei komme es zu Prozessen sozialer Abgrenzung und Positionierung als religiöse Subjekte: „Durch solche Praktiken grenzen sich muslimische Akteure ab; sie arbeiten kollektiv ein religiöses Selbst heraus und schaffen sich neue, eigene öffentliche Räume, die in Einklang mit den Erfordernissen ihres Glaubens und eines islamischen Lebensstils stehen.“ (Göle 2004, S. 11)

In der Wahrnehmung europäischer Gesellschaften berühren diese Entwicklungen die Grenzen zwischen privatem und öffentlichem Raum maßgeblich, und das heißt: das Verständnis von *säkularer* Öffentlichkeit. Jürgen Habermas (1962) folgend ist die Öffentlichkeit als eigenständige soziale Sphäre durch den Imperativ instrumenteller Vernunft charakterisiert. Religion spielt hiernach *per definitionem* keine Rolle; folglich wurde sie von Habermas lang Zeit gar nicht thematisiert. Dass Religion eine relevante Ressource für Identitäts- und Sinnstiftung im öffentlichen Raum sein könnte, betont er erst neuerdings, trifft dabei aber keineswegs (überall) auf Zustimmung. Typischerweise werden religiöse Überzeugungen als rein privat zurückgewiesen. Der Bezug auf Religion gilt in einer sich als pluralistisch verstehenden Gesellschaft als unangemessen, „da er nicht die hypothetische Zustimmung aller Bürger finden könne. Hermeneutisch bleibe ein solcher Rückbezug für nicht-religiöse Menschen unverständlich und unzugänglich“, so fasst Bernd Irlenborn (2008, S. 334) beispielsweise Richard Rortys Position zusammen. Hiernach geht es im Falle religiös begründeter Haltungen nicht mehr um das öffentliche, politische Wohl. Denn als kommunikativer Raum wird die Öffentlichkeit primär hinsichtlich ihrer Beziehung zum politischen System betrachtet, und damit als Raum *politischer* Kommunikation, als *politische Öffentlichkeit*. Dass in der Folge blinde Flecken entstehen, weil unterschiedlichste Formen der Sozialität – allen voran der Bereich privater Beziehungen – ausgeblendet und nicht hinsichtlich ihrer konstitutiven Bedeutung für die Öffentlichkeit mitgedacht werden, bleibt außen vor.

Auch die Existenz anderer Formen und Sozialgestalten von Öffentlichkeit, etwa religiöse Varianten, finden keine Berücksichtigung. In der (klassischen) muslimischen Zivilisation war das Verständnis von Öffentlichkeit aber im Kern

religiös, im Sinne einer eigenständigen, von der politischen Herrschaft abgekoppelten Sphäre bestehend aus Rechtsschulen, Stiftungen und Sufi-Orden (vgl. Eisenstadt 2004). Ihren ideellen Fluchtpunkt hatte sie in der Gemeinschaft aller Gläubigen, der *umma*. Gegenüber den politischen Herrschern bewahrten die *ulema*, die Religionsgelehrten, eine vergleichsweise hohe Autonomie. Auch wenn sie nicht in spezifischer Weise als Klerus organisiert waren, kam den *ulema* dennoch eine hohe symbolische Bedeutung zu. Im Übergang zur Moderne hat sich die Öffentlich-

Die Vorstellung eines gläubigen, sogar frommen und gleichzeitig emanzipierten Subjekts irritiert die säkularistische Vorstellungswelt; eine gleichzeitig europäisch-nationale und muslimische Identität gilt vielen als unvereinbar.

keit muslimischer Gesellschaften entsprechend verändert und die Konturen einer politischen Arena angenommen; ein wichtiger Motor war die Gründung von Nationalstaaten. Gleichwohl sind religiöse Gruppen aus traditionellen islamischen Institutionen – neben vielfältigen neuen religiösen und nicht-religiösen Gruppen – nach wie vor ein Teil der Öffentlichkeit.

Wie verhält sich hierzu die Entwicklung des zeitgenössischen Islam in Europa? Wie lässt er sich im Sinne einer pluralen Öffentlichkeit denken? Für Nilüfer Göle (2008, S. 15) geht es darum, Öffentlichkeit nicht als eine homogene, an die nationale Kultur gebundene, und damit gegebene Einheit vorauszusetzen. Sie schlägt vor, Öffentlichkeit stattdessen als einen permanent in Bewegung befindlichen, von Austauschprozessen und Wechselbeziehungen durchzogenen Raum zu denken, der kulturelle Begegnung, Wandel und Vielfalt umfasst. Es geht also darum, starre Vorstellungen von Identitätskategorien abzulegen, denn „Immigranten bringen die Religion nicht als fertiges Gepäckstück mit“ (ebd., S. 19). Im Gegenteil, mit der Zuwendung zum Islam vollziehe sich etwas Neues; oft werde mit traditionellen Interpretationen religiöser Praxis gebrochen. Es gehe um eine bewusste, individuelle Aneignung des Islam, und zwar im Gegensatz zur Elterngeneration, der

nicht gelungen sei, was die zweite und dritte Generation anstrebe: sich den Raum anzueignen und vertraut zu machen; dies schließt islamistische Positionen durchaus ein. Es schließt aber auch einen progressiven, liberalen oder feministischen Islam ein. Die Vorstellung eines gläubigen, sogar frommen und gleichzeitig emanzipierten Subjekts irritiert die säkularistische Vorstellungswelt; eine gleichzeitig europäisch-nationale und muslimische Identität gilt vielen als unvereinbar. Parallel wird die Freiheit von Frauen in europäischen Gesellschaften überschätzt; allen voran im Bereich der Körperpraktiken und -darstellungen; sie sind nicht minder ein Feld sozialer Zwänge und Zurichtungen als im Islam (vgl. Rommelspacher 2009).

Umso interessanter ist der – nicht nur von Göle eingebrachte, sondern beispielsweise auch die feministische, ge-



Die Türen der Sehitlik-Moschee in Berlin-Neukölln stehen für Muslime und Nicht-Muslime gleichermaßen offen. Foto: AdB

schlechterwissenschaftliche Literatur durchziehende – Vorschlag, Identitätskategorien und -politiken grundsätzlicher infrage zu stellen und *queer* zu denken. Das heißt nicht, fundamentalistischen Positionierungen naiv zu begegnen; es heißt vielmehr, sich zunächst der eigenen Position in Bezug auf die – als nicht mit der eigenen säkularen Haltung vereinbar erlebte – religiöse Handlung zu vergewissern,

und zwar als einer Person, deren Standort und Denkweise in Zeit und Raum gebunden ist; in diesem Fall meist in einer säkularistischen Perspektive als weiße Person ohne Migrationserfahrung und ohne religiöses Bekenntnis. Und es heißt zweitens zu bedenken, inwiefern sich hinter als fundamentalistisch erlebten Praxen eine Form der Selbstvergewisserung verbirgt, die eine sich als säkular verstehende Gesellschaft nicht ermöglicht. Wie Nilüfer Göle (2008, S. 51) erläutert, wird dann über religiöse Praktiken und Zugehörigkeit durchaus jene Verschiedenheit bekräftigt und angeeignet, die die Einwanderungsgesellschaft ohnehin zuschreibt, indem „die islamischen Akteure ihre religiöse Identität durch performative Akte, durch kollektive Rituale entfalten“. Dies richtet sich aber nicht *per se* gegen die säkulare Moderne, sondern vollzieht sich „im pluralistischen Rahmen der europäischen Öffentlichkeiten (...)“. Es schließt allerdings auch nicht die Entwicklung von Heteropien oder islamischen Gegen-Öffentlichkeiten aus. Diese Strömungen sind aber höchst modern, und zwar nicht nur weil sie die technisch-medialen Möglichkeiten „der Moderne“ nutzen, sondern auch deren kognitive Klaviatur bespielen. Genauso wie sich als säkular verstehende Subjekte sind islami(sti)sche Subjekte in politischen Debatten, medial und in ökonomischen Zusammenhängen präsent. Nilüfer Göle (ebd.) bezeichnet dies als Ausdruck eines mit subjektiver Emanzipation und Selbstverwirklichung verbundenen Prozesses. Dies schließt – ebenso wie in nicht-religiösen Feldern – die Anwendung von Gewalt ein, etwa in Form der Figur des Märtyrers.

Für die Moderne keineswegs untypisch finden sich also neben kreativen, emanzipatorischen Aneignungen auch zerstörerische Ausdrucksformen. Die Angriffe auf das *World Trade Centre* und das *Pentagon* 2001, oder auch auf die Redaktion des Satire-Magazins *Charlie Hebdo* in Paris sind bekannte Beispiele; sie folgen allerdings nicht der schlichten Logik Religion versus Demokratie. Die Angriffe richteten sich gegen die ökonomische und die militärische Machtlogik des Westens mit ihren geostrategischen Interessen, und im Fall des Satire-Magazins gegen die Informations- und Mediengesellschaft (vgl. Bauman 2015). Die Anschläge von Paris im Dezember 2015, so ließe sich ergänzen, galten u. a. der neo-liberalen Konsumgesellschaft. Zygmunt Bauman warnt deshalb eindringlich davor, Radikalisierung und Terror in Europa ursächlich auf islamische Religion zu reduzieren. Eine der größten Enttäuschungen der Demokratie bestehe – nicht nur für Muslime – darin, soziale Ungleichheit nicht hinreichend zu begegnen, mit dem Effekt eines europaweiten Anwachsens →

anti-demokratischer Einstellungen und rechtsnationalistischer Parteien: „Hopes for freedom of self-assertion and for arresting the rise of social inequality, invested in democracy, blatantly failed to realize. Democratic politics, and yet more the trust in democracy as the best road to



Öffentlichkeit wird als Raum politischer Kommunikation zur politischen Öffentlichkeit. Foto: misterQM/photocase.de

the solution of the most haunting social problems, are in crisis. (...) All around Europe we witness a rising tide of anti-democratic sentiment – and a massive ‚secession of plebeians‘ (in their current reincarnation as precarians) to the camps located on the opposite extremes of the political spectrum though promising in unison to replace the already discredited high-mindedness with yet to be tried high-handedness of autocracy.“ (Bauman 2015)

Gegen-Öffentlichkeiten und Heteropien sind also kein ursächlich religiöses, sondern ein allgemeines politisches Problem der Demokratie, die nicht ernsthaft versucht, der neo-liberalen Zerstörung von Gesellschaft etwas entgegenzusetzen. Zu ergänzen wäre, dass es sich auch nicht um ein spezifisch europäisches Problem oder westlicher Demokratien handelt: Weltweit leiden nämlich mehrheitlich Musliminnen und Muslime unter dem Terror eines islamischen Fundamentalismus.

Religion gehört zur pluralen Demokratie dazu

Für eine plurale Demokratie ist es also fatal, Religion als Ressource der Identitäts- und Sinnstiftung zu ignorieren oder zu marginalisieren. Nicht nur, weil sich am Beispiel des Islamismus die Folgen sozial entwurzelter Formen von Religiosität mehr als deutlich zeigen (vgl. Göle 2008, S. 17). Selbstverständlich stellt Religion eine legitime Quelle im Feld des Meinungspluralismus dar. Hiernach muss sich die säkulare, aber auch die religiöse Seite „auf das Fortbeste-

hen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“ einstellen (Habermas 2001, S. 13). Postsäkularität meint in diesem Sinne auch, offen mit dem von *Böckenförde* formulierten Dilemma umgehen zu müssen, also nicht in einen säkularistischen Totalitätsanspruch zu verfallen. Dies schließt eine kritische Reflexion diskursiver Repräsentationen „des Islam“ in den europäischen Öffentlichkeiten ein. Mediale Bildsprache und Struktur von Medientexten sind von erschreckender Islamfeindlichkeit durchdrungen, wie *Kai Hafez* (2014) zeigt, und zwar schon seit den 1980er Jahren. Fremdenfeindliche, rassistische Stereotypen haben weiterhin einen Anker in einer selektiven Wahrnehmung, die spezifische Ereignisse zugunsten der Stärkung des eigenen Selbstverständnisses – gegen andere Identitäten – ausblendet oder marginalisiert. Dass Europa seine Identität anlässlich der Anschläge von Paris geradezu feiert, während sie im Zusammenhang der sogenannten Griechenland- und der vorausgegangenen weltweiten Bankenkrise schonungslos zum Gegenstand liberaler Kuhhändler gemacht wurde, befremdet; es befremdet nicht weniger als das Gedenken „in eigener Sache“, während Massengräber im Irak, der Doppelanschlag in Beirut im November 2015 oder die Angriffe der Türkei auf die Kurden Nachrichten unter vielen bleiben.

Wir könnten mit einem größeren gesellschaftlichen Respekt vor religiösen Sichtweisen beginnen, wie *Habermas* vorgeschlagen hat. Es steht einer säkularisierten Gesellschaft nicht nur gut zu Gesicht, sondern ist ein Ausdruck instrumenteller Vernunft, „von der Religion Abstand [zu] halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen“ (Habermas 2001, S. 14), ob im Fall der Gentechnik oder im Umgang mit geflüchteten und gläubigen Menschen.

AUSSERSCHULISCHE BILDUNG 1/2016

Zur Autorin



Dr. Heidemarie Winkel ist Professorin für Soziologie an der Universität Bielefeld. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen u. a. im Bereich Religions- und Geschlechtersoziologie. Sie hat z. B. zu (religiösen) Geschlechterverhältnissen im arabischen Gesellschaftskontext und zu weltweiten religiösen Frauenbewegungen gearbeitet. Ein weiteres Forschungsinteresse richtet sich auf trans- und interkulturelle Kommunikation.

heidemarie.winkel@uni-bielefeld.de

Die in diesem Beitrag verwandte geschlechtersensible, inklusive Schreibweise weicht auf Wunsch der Autorin von den in dieser Zeitschrift üblichen Regeln ab.

Literatur

Bauman, Zygmunt (2015): The Charlie Hebdo Attack and What It Reveals About Society. In: Social Europe, www.social-europe.eu/2015/01/charlie-hebdo/ (Zugriff: 02.01.2016)

BAMF – Bundesamt für Migration und Flucht (Hrsg.) (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz; verfasst von Sonja Haug, Stephanie Müssig und Anja Sticks. Nürnberg: BAMF

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Casanova, José (2004): Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: Eurozine; www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-de.html (Zugriff: 02.01.2016)

Eisenstadt, Shmuel N. (2004): Die Öffentlichkeit in muslimischen Gesellschaften. In: Göle, Nilüfer / Ammann, Ludwig (Hrsg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript, S. 311–325

Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Dies./Ammann, Ludwig (Hrsg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript, S. 11–44

Göle, Nilüfer (2008): Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus. Berlin: Klaus Wagenbach

Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C.H.Beck

Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied: Luchterhand

Habermas, Jürgen (2001): Dankesrede. Glauben und Wissen. Anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Börsenverein des Deutschen Buchhandels; www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/.../2001_habermas.pdf (Zugriff: 02.01.2016)

Habermas, Jürgen (2008): Die Dialektik der Säkularisierung. In: Eurozine, www.eurozine.com/articles/2008-04-15-habermas-de.html (Zugriff: 02.01.2016)

Hafez, Kai (2014): Islamfeindlichkeit in den Medien: Alter Rassismus im neuen Gewand? Vortragsmanuskript zur Tagung: Antimuslimischer Rassismus – eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung. Organisiert vom Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen am 22.10.2014, Köln

Irlenborn, Bernd (2008): Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft. Zur Bedeutung des Christentums bei Jürgen Habermas. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 55, S. 334–344

Kaufmann, Franz-Xaver (2000): Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Freiburg: Herder

Kermani, Navid (2015): Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien. Dankesrede. Anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2015. Frankfurt am Main: Börsenverein des Deutschen Buchhandels; www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/ (Zugriff: 02.01.2016)

Krech, Volkhard (2003): Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion. Bielefeld: transcript

Minkenberg, Michael / Willems, Ulrich (2002): Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 42–43, S. 6–14

Pickel, Gert (2013): Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung? In: Ders./Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden: Springer VS

Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München: C.H.Beck (2. Auflage)

Rommelspacher, Birgit (2009): Die Emanzipation der muslimischen Frau. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 5/2009, S. 34–38

Schloemann, Johan (2015): Warum Kermanis Aufforderung zum Gebet ein unerträglicher Übergriff war. In: Süddeutsche Zeitung vom 20. Oktober 2015; www.sueddeutsche.de/kultur/oeffentliches-beten-so-geh-in-dein-kaemmerlein-1.2699166 (Zugriff: 28.12.2015)