

Das Reden über Religion

// Wissenschaft, Massenmedien und der Islam*

1

Der israelische Schriftsteller Amos Oz, Friedenspreisträger des deutschen Buchhandels, wird mit dem Satz zitiert: »Es ist das Reden über Religion, das die Welt zu einem derart gefährlichen Platz gemacht hatte.«² Die Gefahr geht nicht vom theologischen Reden über Gott aus, sondern von der Verwendung der Unterscheidung »Religion« in der politischen Arena. Religion und Kultur sind weltweit Gegenstand der laufenden politischen Auseinandersetzungen geworden. Nicht nur an den Rändern Europas, in Nordirland oder in Bosnien, auch in den Metropolen London, Paris oder Frankfurt werden politische und soziale Konflikte mit Hilfe der Kategorien »Religion« und »Kultur« beschrieben.

Dem Erstaunen über die Politisierung der Religion auch in westlichen Gesellschaften, als deren Organisationsprinzip doch die konsequente Trennung von religiös-kultureller, politisch-öffentlicher und sozial-ökonomischer Sphäre gilt, ist spätestens in der Diskussion um den »Multikulturalismus« die Einsicht gewichen, daß die Struktur moderner pluraler Gesellschaften selbst den Rückgriff auf Kultur, Sprache oder Religion als Mittel der (Selbst-)Unterscheidung in der Konkurrenz um knappe soziale Güter und gesellschaftliche Anerkennung nahelegt.³ Will man etwas über die politisch-strategische Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften herausfinden, gilt es genauer zu beobachten, wer die Unterscheidung »Religion« in welchem Kontext benutzt und was mit der Verwendung der Unterscheidung erreicht wird.

Wenn derzeit in westeuropäischen Einwanderungsländern »Religion« thematisch wird, ist die Religion der »Fremden«, in erster Linie

1 Anlässlich W. Heitmeyer, J. Müller und H. Schröder, Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt a.M. 1997.

2 Interview in: New Statesman & Society vom 20.10.1995.

3 Vgl. A. Nassehi, Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit. Unschärfen im Diskurs um die »multikulturelle Gesellschaft«, in: ders. (Hg.), Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte, Köln 1997, 177-208.

»der Islam«, gemeint. Das war bei den verschiedenen »Kopftuch-Streits« der Fall,⁴ gilt aber auch indirekt für die Kontroverse im Anschluß an das »Kruzifix-Urteil« des Bundesverfassungsgerichtes vom Sommer 1995,⁵ als von den Kritikern des Urteils hartnäckig auf dem christlichen Charakter der deutschen Schule und Kultur bestanden wurde.⁶ Das »Christentum« scheint in der Einwanderungssituation nicht nur der verstärkten symbolischen Repräsentanz zu bedürfen, sondern sich auch als identitätspolitisches Ab- und Ausgrenzungsmerkmal zu bewähren.

Das Reden über den Islam in Deutschland ist durch Dramatisierung gekennzeichnet. Wenig ist bekannt über das religiöse Leben islamischer Gemeinden und ihrer Mitglieder, kaum jemand hat differenziertes Wissen über die verschiedenen historischen und theologischen Ausprägungen des Islam, die Vorstellungen sind eher von Abwehr als von Verstehen getragen. Regelmäßig aber wird im politischen Diskurs eine Bedrohung der bundesrepublikanischen Gesellschaft und/oder ihrer »Kultur« durch islamisch-fundamentalistische Tendenzen beschworen. Der Kampfbegriff »Fundamentalismus« hat den Vorzug der Unbestimmtheit. Er erlaubt, disparate Ereignisse unter einer Einheit stiftenden Formel zu subsumieren. Daß der Bürgerkrieg in Afghanistan oder Algerien etwas gemeinsam habe mit den Aktivitäten islamischer Migrantenorganisationen in deutschen Hinterhöfen, erschließt sich nur dem, der vorgängig Islam mit Dogmatismus und Militanz konnotiert. Wer Fundamentalismus sagt, muß nicht präzisieren, was gemeint ist, kann aber darauf setzen, daß im Begriff die vielfach gesehenen Fernsehbilder fanatisierter Kämpfer gegen die Aufklärung zusammenfließen.

Die Argumentation folgt im Zusammenspiel von Politik, Massenmedien und Wissenschaft einer gewollten Engführung, die von der Wahrnehmung der »fremden Religion« im Straßenbild über stereotype Vorstellungen des »Islam« zu »Fanatismus«, »Extremismus« und »Fundamentalismus« führt.⁷ Sie läßt sich an zwei Medienereignissen aus der jüngeren Vergangenheit rekonstruieren.

⁴ Vgl. L. Baier, Streit ums islamische Kopftuch – Multikulturalismus in Frankreich, in: *ders.*, Die verleugnete Utopie, Berlin 1993; V. Tomei, Der Streit um das Kopftuch. Das Selbstverständnis der französischen Nation und die islamische Kultur, Zeitschrift für Kulturaustausch 45 (1995) H. 1, 60-63.

⁵ Vgl. S. Berghahn, Staatliche Neutralität in Glaubensfragen, Gegenwartskunde 44 (1995) 473-482.

⁶ Vgl. F. Pöggeler, Das Kreuz in der Schule. Nach dem Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, Katholische Bildung 96 (1995) 497-509; W. Schauble, Wir leben aus den Wurzeln des Überlieferten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25.8.1995.

⁷ Ein beliebiger Blick in die Tagespresse kann davon überzeugen. Während dieser Artikel entsteht, lieferte das jüngste Beispiel der Bremer Innensenator, der den Bau einer Moschee kommentierte und in einer Sonntagszeitung die Schlagzeile auslöste:

1. Im August 1996 kündigte die Wochenzeitung »Die Zeit«⁸ auf der Titelseite unter der Frage »Dschihad⁹ in Deutschland?« ein mehrseitiges Dossier zur Bedeutung des Islam für türkische Zuwanderer in Deutschland an. In zwei zeitüblich langen Artikeln wurde die Gefahr beschworen, daß türkische Jugendliche, deren Integration in der Bundesrepublik nicht gelänge, – unbeachtet von der Öffentlichkeit – »Trost im Koran und Geborgenheit im Islam« suchen und darüber anfällig werden könnten für Fundamentalismus und radikale politische Ideologien. Gewarnt wurde vor einer »muslimischen Parallelgesellschaft«, die sich unter unseren Augen herauszubilden drohe.

Als Beleg für die Wucht der Re-Islamisierung gerade auch der zweiten und dritten Generation der Zuwanderer wurden vor allem Kundgebungen der türkischen Vereinigung Milli Görüs¹⁰ geschildert, die zum damaligen Zeitpunkt 26 000 Mitglieder zählte und im Verfassungsschutzbericht als »islamisch-extremistisch« eingestuft wurde. Was die Entwicklung besonders gefährlich mache, sei ein unter den jugendlichen Anhängern der Gruppe ausgemachter »islamischer Überlegenheitsanspruch«, der sich in einer »monopolistischen Weltdeutung« zeige. Zur Durchsetzung der religiösen Prinzipien und der Ausdehnung des Machtbereiches des Islam werde durchaus Gewalt ins Kalkül gezogen. Die aus den siebziger Jahren vertraute Metapher des »sozialen Sprengstoffes«,¹¹ mit der nicht die widrigen Lebensumstände in der Einwanderungsgesellschaft, sondern deren Bedrohung durch marginalisierte Migrantenjugendliche bezeichnet wurden, kehrt in neuem, religiös gemustertem Gewand wieder. Vor einer Verharmlosung der sich auftürmenden Gewaltpotentiale wird ausdrücklich gewarnt. Der Zulauf der Jugendlichen zu fundamentalistischen Gruppen sei keineswegs ein »jugendkulturelles, vorübergehendes Phänomen«. Die zunehmende Wurzellosigkeit treibe die türkischen Jugendlichen in die religiöse Gemeinschaft der Muslime, wo ihr verständliches Gemeinschaftsbedürfnis von politischen Ideologen ausgenutzt und mißbraucht werde könne.

Ein Konflikt mit der Mehrheit scheint programmiert. Das Zeit-Dossier wurde illustriert durch ein Foto, auf dem – hinter einer riesigen türkischen Fahne mit Mondsichel und Stern – ein Demonstrationzug von überwiegend mit Kopftüchern bekleideten Frauen und Kindern zu sehen ist. Die Aufnahme ist frontal – der Demonstrationzug scheint sich direkt auf den Betrachter zuzubewegen – und

»Bremer Senator: Moschee ist Zentrum extremistischer Ideen« (vgl. Frankfurter Rundschau vom 25.2.1998).

8 Vgl. Die Zeit Nr. 35 vom 23.8.1996, 11–13.

9 »Dschihad« (»Das Bemühen«) ist im Islam das Wort für den »allumfassenden Einsatz für die Sache Gottes«. Er beinhaltet für den Muslim die Pflicht, nach seinen Möglichkeiten zur Verbreitung des Glaubens beizutragen (vgl. Brockhaus. Die Enzyklopädie 5 [201997] 581).

10 Die Gruppe gilt als der Refah-Partei des zum Rücktritt gezwungenen früheren türkischen Ministerpräsidenten Necmettin Erbakan nahestehend, dessen Partei mittlerweile in der Türkei auf Antrag und Druck der Militärs verboten worden ist.

11 Vgl. H. Leuninger, Ausländerkinder als »Soziale Zeitbombe« – eine ausländerfeindliche Ausdrucksweise, Informationsdienst zur Ausländerarbeit 1 (1979) 7.

signalisiert die drohende Konfrontation,¹² die in der »Parallelgesellschaft« offenbar vorbereitet wird.

2. Noch dramatischer wartete im April 1997 »Der Spiegel«¹³ mit einem Titelbild auf, auf dem man im Vordergrund eine laut protestierende junge Frau mit geschwollenen Halsschlagadern sieht, die eine rote, türkische Fahne schwingt wie »La Liberté« auf Delacroix' berühmtem Bild »Die Freiheit führt das Volk an«. Dahinter montiert sind in der einen Hälfte endlose Reihen von Mädchen mit Kopftüchern, die offenbar eifrig im Koran lesen; in der anderen Hälfte, gleichsam versteckt unter der Fahne, männliche Jugendliche, die Schlag- und Stichwerkzeuge herzeigen. In der Dreiteilung des Bildes sind die Elemente »national-revolutionäre Militanz/Fanatismus«, »Koran/Islam« und »Gewaltkriminalität« verknüpft. Das Heft steht unter der flammend gelben Überschrift »Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft«. Es war nach Angaben der Redaktion eines der in letzter Zeit meist verkauften.

Die Titelgeschichte transportierte die Botschaft, daß angesichts der Massenarbeitslosigkeit die Ausländer- wie die Aussiedlerintegration gescheitert sei, daß sich überall im Lande zwischen den Bevölkerungsgruppen eine explosive Spannung aufbaue, daß bei jungen Türken und Aussiedlern aus Osteuropa die Bereitschaft zu krimineller Gewalt wachse usw. Wieder wird auf Bandenbildung¹⁴ und den Prozeß der »Selbstghettoisierung« der türkischen Jugendlichen verwiesen, aus »sozialem Sprengstoff« sind »Zeitbomben in den Vorstädten« geworden. Es wachse die Gefahr, daß es in der Bundesrepublik, ähnlich wie in den USA, zu »gewalttätigen Revolten« komme, ja daß eine »gespaltene Gesellschaft« entstehe, wie sie der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington in seiner düsteren Vision vom »Kampf der Kulturen« beschreibe. »Der Harvard-Professor malt eine deutsche Zukunft an die Wand, in der »unterschiedliche und weithin voneinander isolierte Gemeinschaften aus verschiedenen Zivilisationen« mehr gegen –als miteinander leben«.¹⁵

12 Auf dem mitgeführten Spruchband heißt es allerdings eher harmlos (in der »Zeit« aber unübersetzt): TÜRKÜZ MÜSLÜMANIZ UYGARIZ, was soviel bedeutet wie »Wir sind Türken, wir sind Muslime, wir sind zivilisiert (und modern)«.

13 Der Spiegel Nr. 16 vom 14.4.1997: »Ausländer und Deutsche: Gefährlich fremd. Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft«, S. 78-93.

14 Der Spiegel hatte schon 1990 das Thema »multikulturelle streetgangs« behandelt und in einer dreiteiligen Geschichte (Der Spiegel Nr. 46-48/1990) ähnlich dramatisierend bevorstehende Gewalteruption prognostiziert, vgl. F.-O. Radtke, »Multikulturelle Streetgangs« revisited. Veröffentlichte Gewalt und organisierte Angst in Deutschland, Neue Sammlung 35 (1995) 65-76.

15 Der Spiegel, 46-48/1990, 88.

Haben die hiesigen Soziologen wieder einmal »Gewaltpotentiale und ethnokulturelle Wir-Gefühle theoriepolitisch unbeachtet« gelassen oder gar in falsch verstandener Ausländerfreundlichkeit und verharmlosender Absicht »durch Erklärung verdrängt«, wie Hon-drich schon 1992 fragte.¹⁶ Damals ging es noch um die Gewalttätigkeit deutscher Jugendlicher, die Asylbewerberheime anzündeten. Fünf Jahre danach ist der Vorwurf an die wohlmeinenden Visionäre »eines friedlichen Multikulti« geblieben, nur bezieht er sich nun im »Spiegel« auf das angeblich übersehene Gewaltpotential unter jungen Türken, die sich gegen die Moderne auflehnten. Die Gefahr für die Integration der ungewollten Einwanderungsgesellschaft hat in den liberalen Zeitschriften ihr Gesicht verändert. Sie geht jetzt von den desintegrierten und nicht-integrationswilligen, dafür aber zunehmend kriminellen und gewaltbereiten Zuwanderern selbst aus. Aus den Opfern sind die potentiellen Täter geworden.

Wie schon das »Zeit«-Dossier, stützt sich auch die »Spiegel«-Geschichte auf eine Studie des Bielefelder Pädagogen Wilhelm Heitmeyer mit dem eingängigen Titel »Verlockender Fundamentalismus – Türkische Jugendliche in Deutschland«.

2

Sowohl in der »Zeit«, die Heitmeyer und seinen Mitautoren direkt ihre Spalten öffnete, damit sie – lange vor Erscheinen der Studie – ihre Thesen verbreiten konnten, wie auch im »Spiegel«, aber auch in vielen großen und kleinen Zeitungen, werden der »Harvard Professor Huntington« und der »Gewaltforscher Heitmeyer« unversehens zu wissenschaftlichen Kronzeugen für die »islamische Gefahr« nun auch in Deutschland. Heitmeyers Untersuchung liefert das *missing link*, das beim Transfer des weltweiten Fundamentalismusproblems auf Deutschland noch gefehlt hatte: *Zahlen* über das Ausmaß der Bedrohung durch junge, gewaltbereite Islamisten. In einem Korrespondentenbericht der Aachener Zeitung¹⁷ z.B. wird der Chef des Bundesamtes für Verfassungsschutz Frisch schon in der Überschrift mit der Warnung zitiert »Islamisten sind auf dem Vormarsch«. Im Text heißt es dann: »Der professionelle Beobachter extremistischer Organisationen redet in letzter Zeit häufig über die »islamische Gefahr.« Worauf der Verfassungsschutz seine Erkenntnisse stützt, er-

16 »Wovon wir nichts wissen wollten«, »Die Zeit« vom 25.9.1992, 68.

17 Aachener Zeitung vom 25.2.1997: »Chef des Verfassungsschutzes warnt: Islamisten sind auf dem Vormarsch.«

fährt der Leser nicht,¹⁸ wohl aber, worauf sich der Journalist beruft. »Eine Ahnung von den möglichen Dimensionen des Problems gibt jetzt erstmals eine Untersuchung, die Professor Wilhelm Heitmeyer ... erstellte. Danach ist jeder dritte türkische Jugendliche hierzulande zu körperlicher Gewalt im Interesse des Islam bereit.«¹⁹

Niemand hat eine Kontrolle über das, was die Massenmedien mit Äußerungen, Mitteilungen oder Befunden anstellen, die sie in ihrem System aufgreifen und nach ihrem eigenen Kalkül verbreiten. Die Kurzschlüssigkeit des Aachener Korrespondenten oder des Spiegelschreibers ist dem Wissenschaftler Heitmeyer nicht anzulasten. Oder doch? Die öffentliche Wirkung wissenschaftlicher Ergebnisse kann nicht mehr außerhalb der Überlegungen bleiben. Wer die Medien dazu benutzt, die eigenen Erkenntnisse konzertiert zu publizieren, bevor die Studie selbst überhaupt wissenschaftsöffentlicher Kritik zugänglich ist, verfolgt andere als wissenschaftliche Absichten: Forschungspolitik, wenn es darum geht, das notorische Anerkennungsdefizit sozial- und erziehungswissenschaftlicher Studien zu überwinden und die Relevanz der eigenen Forschung zu belegen; Gesellschaftspolitik, wenn es darum geht, mit wissenschaftlichen Befunden (»Unsere Untersuchungen zeigen ...«) vor Gefahren zu warnen oder Mißstände aufzuklären.

Wer sich auf die Medien einläßt, kann wissen, welche Themen und Thesen von welchen Medien aufgenommen, welche hingegen unbeachtet bleiben. Die Massenmedien arbeiten in ihrer eigenen Logik.²⁰ Der Versuch, wissenschaftliche Erkenntnisse auf diesem Weg zu verbreiten, muß sich den Gesetzmäßigkeiten der Produktion von Nachrichten und/oder Unterhaltung unterwerfen. Massenmedien, die einen Markt bedienen, sind gleichgültig gegenüber den Inhalten,

18 Der Verfassungsschutzpräsident hätte auch nicht viel mitteilen können: Im Verfassungsschutzbericht 1996 wird festgestellt, daß »in Deutschland ... bislang keine (!) Gewaltakte im Namen einer islamistischen Organisation verübt (wurden)« (vgl. 181). Außerdem heißt es dort lakonisch, Milli Görüs »verfolgt ihre Ziele nicht mit gewaltsamen Mitteln, sondern durch politische und gesellschaftliche Betätigung ihrer Mitglieder« (ebd., 200). Wie die Ergebnisse der Studie gebraucht werden, um Erkenntnislücken zu schließen, zeigt der Korrespondent der Aachener Zeitung sogar in der Frage der quantitativen Größe islamistischer Organisationen, deren Beantwortung man auch eher vom Verfassungsschutz erwartet hätte. »Wie groß die Anhängererschaft aller revolutionären, antidemokratischen Islamisten-Organisationen in Deutschland ist«, heißt es in der Aachener Zeitung, »weiß niemand (!). Schätzungen gehen von bis zu 500 000 aus. Die Untersuchungen des Bielefelder Professors Heitmeyer scheint solche Schätzungen zu bestätigen.« Inzwischen hat man auch beim Verfassungsschutz die Studie Heitmeyers gelesen: »Alle die auf die Gefahr des Islamismus hinweisen, können seit kurzem den Bielefelder Soziologen Wilhelm Heitmeyer in ihrer Argumentation heranziehen« (vgl. *Landesamt für Verfassungsschutz Berlin*, Islamismus als politische Ideologie, Berlin 1997, 13.)

19 Die Studie läßt es offen, inwieweit sie Repräsentativität beansprucht. Einerseits wird die Selbsterkennung »repräsentative Befragung« an keiner Stelle verwendet, andererseits wird behauptet, daß sich aus der Anlage der Untersuchung »ein hohes Maß an Verallgemeinerbarkeit der Ergebnisse« ergibt, vgl. Heitmeyer, Verlockender Fundamentalismus, 45.

20 Vgl. N. Luhmann, Die Realität der Massenmedien, Opladen 1996.

nicht aber gegenüber der Tatsache der Verkäuflichkeit. Auf die Selektivität der Medien reagiert ein modernes Wissenschaftsmarketing, das schon bei der Planung einer Untersuchung berücksichtigt, welcher Typ Erkenntnis abgenommen wird. Manchmal hat es den Anschein, als sollten die Fragen eines Fragebogens eher Stoff für Pressemitteilungen liefern als zur disziplinären Theoriebildung beitragen. Aus drei Gründen bieten sich Meinungsbefragungen bei leicht zugänglichen Gruppen, z.B. Schulklassen als bevorzugtes Untersuchungsdesign an: Sie sind schnell umzusetzen und können damit vergleichsweise aktuell sein; die Mitteilung von Häufigkeiten/Quantitäten ist auch fürs Publikum leicht nachvollziehbar und graphisch zu visualisieren (*»facts, facts, facts«*); sie erlauben (sich) Prognosen über Verhaltensweisen und scheinen Steuerungs-, Ordnungs- und Kontrollbedürfnisse zu befriedigen.

Wie in der Politik die Akzeptanz von Programmen wird in der Wissenschaft die wahrscheinliche Rezeptionsbereitschaft von Studien durch potentielle Adressaten und Abnehmer wichtiger als der disziplinäre Erkenntnisgewinn. Die Reaktion des Publikums wird um so bedeutsamer, als »die Häufigkeit einer Zitierung, beispielsweise in Tageszeitungen, als ein Indiz dafür genommen (werden kann), von welcher gesellschaftspolitischen Relevanz die Untersuchung ist«. Zitationsnachweise wiederum werden bedeutsam, weil »in Zeiten, in denen wir auch in Deutschland merken, daß das Einwerben von Forschungsgeldern schwieriger wird, ... der Außendarstellung eine größere Bedeutung zu(kommt)«, wie der Meister des Wissenschaftsmarketing Klaus Hurrelmann²¹ freimütig bekennt.

Daß Forschung schon beim Design einer Untersuchung auf einen außerwissenschaftlichen Zweck eingerichtet wird, hat man schon in den siebziger Jahren als »Finalisierung« beschrieben,²² oder später als »Externalisierung«.²³ Nun ist das Verhältnis zwischen Massenmedien und Wissenschaft neu zu bestimmen. Wer als Wissenschaftler auf öffentliche Wirkung aus ist, verläßt auch bei der Interpretation der Daten den angestammten Bereich differenzierender Analyse und begibt sich in den Bereich der Vereinfachung und Zuspitzung. Wo in der Wissenschaft – zumindest normativ – die Produktion von »wahren Sätzen« gemessen an internen Kriterien der Disziplin angestrebt wird, müssen die Medien als Verkäufer von Informationen, Nachrichten und Meinungen zugleich auf Überraschungen der Leser und Bestätigung ihrer Gewohnheiten setzen. Nur was neu ist im Sinne

21 Vgl. K. Hurrelmann, »Uns verständlich zu machen«, Interview im Bielefelder StadtBlatt vom 27.2.1997, 13.

22 Vgl. G. Böhme, W. van den Daele und W. Krohn, Die Finalisierung der Wissenschaft, Zeitschrift für Soziologie 2 (1973) 128-144.

23 U. Beck, Wissenschaft jenseits von Wahrheit und Aufklärung? Reflexivität und Kritik der wissenschaftlichen-technologischen Entwicklung, in: *ders.*, Risikogesellschaft, Frankfurt a.M. 1986, 254-299.

von unerwartet und möglichst sensationell, aber zugleich vertraut und konventionell, kann auf Aufmerksamkeit rechnen. Daraus ergibt sich die dramatisierende Redeweise des »immer mehr, immer öfter, immer brutaler usw.«, die banale Häufigkeitsverteilungen als statistische Beschreibungen des trivialen Alltags interessant machen soll. In einer überfüllten Medienlandschaft, in der nach ökonomischen Gesichtspunkten um Aufmerksamkeit, Einschaltquoten, Auflagen etc. in verschiedenen Marktsegmenten konkurriert wird, hat Differenzierung wenig Platz. Man sucht sich zu überbieten.

Der Überraschungseffekt, den die These von der wachsenden »islamischen Gefahr« sowohl der »Zeit« wie auch dem »Spiegel« versprach, ist eingetreten. Wer aber wurde überrascht? Die von Heitmeyer unermüdlich im Gestus des Tabubruchs vorgetragene Warnung vor einem militanten islamischen Fundamentalismus, der in der eigenen Gesellschaft »ausgebrütet« werde,²⁴ will die wohlmeinende Ausländerfreundlichkeit des links-liberalen Leserspektrums der beiden Blätter irritieren. Wenn die gleichen Thesen in einer der als rechts-konservativ geltenden Zeitungen gestanden hätten²⁵, wäre wohl kaum eine derart heftige Debatte in den Feuilletons und Forschungsinstituten ausgebrochen. Heitmeyer weiß um den Mechanismus: »Die Reaktion auf unsere Untersuchung ... ist auch deshalb so vehement, weil sie stört. Sie stört, wie andere Untersuchungen auch, die komfortablen Verdrängungen und bequemen Eigenbilder.«²⁶ Die angenehme Rolle des öffentlichen »Störenfrieds«, in der sich kritische Wissenschaftler und Intellektuelle gerne sähen, ist unter den Bedingungen der Mediengesellschaft aber nicht mehr ohne Vorkehrungen durchzuhalten. Die Intellektuellen und auch die Wissenschaftler, die in Talk-Shows und mit Kurzstatements (1':30") in den Tagesthemen auftreten, gehören selbst zum Showbusiness. Sie werden genau dann und genau deshalb von den Medien bemüht, sofern bzw. weil sie schon bekannte Meinungen und Positionen – positiv oder negativ – bedienen und zu Kontroversen Anlaß bieten. Wenn sie aus eigenem Antrieb, sei es aus strategisch-forschungspolitischem Interesse oder aus aufklärerisch-gesellschaftspolitischem Engagement, Resonanz in den Medien suchen, kommen sie nicht umhin, sich gleichsam als »Techniker der Doxa«, der (ver)öffent-

24 Vgl. W. Heitmeyer, Entwicklungen ernster nehmen: Die Tageszeitung vom 22.4.1997.

25 Im ähnlichen Duktus zu Heitmeyers Konstruktion der »Parallelgesellschaft« schrieb z.B. der Bamberger Soziologe Josef Schmid in der FAZ vom 20. November 1997: »Sicher ist, daß sie (die deutsche Staatsbürgerschaft, d. Verf.) eine schlagkräftige Vertretung ethnischer Interessen möglich macht. Diese offensichtlichen Gefahren müssen die Ziellinie der Politik sein und nicht das menschenfreundliche Chaos« (10).

26 Heitmeyer, Verlockender Fundamentalismus, ebd.

lich(t)en Meinung zu plazieren.²⁷ Als Mechanismen stehen Affirmation des ohnehin Gedachten oder Provokation und Tabubruch zur Verfügung. Überraschung erzielt und Originalität gewinnt man, indem man Erwartungen durchkreuzt, die Seite wechselt und z.B. als (linker) Wissenschaftler etwas sagt, was sonst nur (rechte) Politiker sagen – oder umgekehrt.

Die schon im Titel medien- und marktgängig gemachte Studie von Heitmeyer u.a., in der türkische Schüler in ihren Klassen – und niemand sonst – nach ihrer Meinung gefragt wurden, macht beides. Sie bedient den common sense und provoziert dessen Kritiker. Sie sucht Anschluß an eine Diskussion, die seit der iranischen Revolution und der Fatwa gegen Salman Rushdie 1989 nicht mehr abgerissen ist und die Öffentlichkeit beunruhigt oder beunruhigen soll. Und sie will mit Macht eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit durchsetzen.

Eine Chance, populär zu werden, haben am ehesten solche soziologischen Konstruktionen der Wirklichkeit, die entweder, wie Hondrich formulierte, eine »Erlösungskomponente« haben. Das gilt besonders für die von Heitmeyer gepflegte Rhetorik der negativen Folgen der »Individualisierung« und der damit verbundenen »Desintegration«, die – ziemlich mechanisch, aber einprägsam – mit der Formel »je mehr Desintegration desto mehr Desorientierung, desto mehr Gewaltbereitschaft usw«, beginnend mit den Hooligans über rechtsextreme Jugendliche nun auf zugewanderte Minderheiten angewendet wird. Kategorien wie »Desorientierung« werden nicht widerlegt, solange sie, wie Hondrich schreibt, einem kollektiven Lebensgefühl entsprechen, oder, wie »Gewaltbereitschaft«, die allgemeine Verunsicherung spiegeln.

Populär werden können auch Weltformeln, die die Unübersichtlichkeit und Komplexität der modernen Gesellschaft auf eine Faustformel zu bringen vermögen. Bei weitem am erfolgreichsten war die Formel vom »Kalten Krieg«, den US-Präsidentenberater George Kennan vor fünfzig Jahren in Washington in Umlauf setzte. Mit der Begriffsbildung »verlockender Fundamentalismus« ist ein kleiner, lokaler Coup gelungen und ist Anschluß gefunden an den großen »Clash of Civilizations«²⁸, mit dem der zitierte Harvard Professor (und Präsidentenberater) Huntington erfolgreich die internationalen Medien überzogen hat.

3

Was erfährt das Publikum aus Heitmeyers Studie über den Islam in Deutschland? Da die Studie das *missing link* in der hiesigen Fundamentalismuskonstruktion bildet und derart durchschlagend die These

27 Vgl. P. Bourdieu, Störenfried Soziologie, Die Zeit Nr. 26 vom 21.6.1996, 33.

28 Der Topos »Kulturkonflikt« ist schon seit Jahrzehnten in der »Ausländerpädagogik« und ihren Derivaten etabliert, vgl. G. Auernheimer, Der sogenannte Kulturkonflikt. Orientierungsprobleme ausländischer Jugendlicher, Frankfurt a.M. 1988.

von einer gefährlichen islamischen Vergemeinschaftung und der Bedrohung der Mehrheitsgesellschaft etabliert hat, ist ein kritischer Blick auf ihre *wissenschaftliche* Tektonik angezeigt. Selbst unter Sozialwissenschaftlern ist es wenig üblich, Untersuchungsmethoden einer eingehenden wissenschaftsinternen Kritik zu unterziehen. Wenn wissenschaftliche Ergebnisse zur Beschreibung und Lösung sozialer Konflikte und Probleme in Anspruch genommen werden, erscheint es mehr als leichtsinnig, Ergebnisse einer Studie unbesehen zum Nennwert einer angemessenen »Realitätswiedergabe« zu nehmen. Wohin das führt, zeigt das oben dokumentierte Beispiel aus der Aachener Zeitung.

Eine nachholende Kritik der Studie sucht *erstens* die Anlage der Untersuchung, ihre Methoden und die Operationalisierbarkeit ihrer Begriffe und Hypothesen zu durchleuchten. Dabei muß vor allem über das Befragungsverfahren und den verwendeten Fragebogen gesprochen werden. *Zweitens* muß man die Interpretation der Daten und die daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen und Prognosen diskutieren.

Eine Erwartung kann von vornherein resignierend kassiert werden: Eine wissenschaftsimmanente Kritik der Methode und Interpretation ist kaum (mehr) in der Lage, den öffentlichen Diskurs über »Re-Islamisierung« und »muslimischer Parallelgesellschaft« zu erreichen, der sich aus dem geschickten Zusammenspiel von Medien, Politik und der von Heitmeyer u.a. offensiv betriebenen »externalisierten« bzw. »extremistischen« Wissenschaft speist. Ob die Methoden und Erkenntnisse einer Studie einer wissenschaftsinternen Kritik standhalten, ist für ihre öffentliche Resonanz und Wirkung unerheblich. Die Öffentlichkeit rezipiert wissenschaftliche Ergebnisse nicht entlang der internen Kriterien methodischer und interpretativer Haltbarkeit. Für sie ist im Falle der praktisch-politischen Brauchbarkeit das außen angebrachte Gütezeichen »wissenschaftlich«²⁹ entscheidend. Es erlaubt, die Ergebnisse zum Nennwert und zur Basis von praktischen Konklusionen zu nehmen. In der Autoindustrie kennt man Rückrufaktionen im Falle von Produktionsmängeln oder -fehlern.

Vergleichbares kann es in den Sozialwissenschaften bei einmal in Umlauf gesetzten Deutungen nicht geben. Die Abnehmer machen mit der Wissenschaft, was sie wollen. Schon gar nicht gäben sie Theorien zurück, auch wenn sie widerlegt wären, solange sie von Nutzen sind.

Die Medien konstruieren aus wissenschaftlich erzeugten Möglichkeiten der Weltdeutung selektiv *die* Wirklichkeit. Sie transformieren prämissenabhängige wissenschaftliche oder ideologische Konstruktionen in Realität. Die Realität wird *gemacht*, und das hat etwas mit der Durchsetzungsmacht der Medien zu tun. Ohne sie ist die Er-

29 Als Herkunftsadresse kann seit 1997 das »Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung«, vormals »Interdisziplinäre Forschungsgruppe für multi-ethnische Konflikte« an der Universität Bielefeld angegeben werden.

zeugung von Wirklichkeit viel langwieriger. Machtstrategien sind das Gegenteil von Aufklärungs- oder auch Plausibilisierungsanstrengungen, die durch den zwanglosen Zwang des besseren Argumentes (Habermas) wirken und intern überzeugen wollen. In der externalisierten Wissenschaft spielen politisches Engagement, Anerkennungs- und Reproduktionsstreben von Wissenschaftlern, Werbestrategien von Verlagen und Unterhaltungs- und Verkaufskalküle konkurrierender Massenmedien zusammen – die Politik und ihre Interessen gar nicht zu erwähnen.

3.1

Die Fundamentalismus-Studie³⁰ beginnt mit der dem common sense geläufigen These von einer Re-Islamisierung, d.h. einer verstärkten Hinwendung von Migranten zur Religion des Islam. Was zu prüfen wäre, wird von Beginn an als Tatsachenbehauptung behandelt, ohne daß hierfür empirische Belege geliefert würden. Behauptet wird ein realer Prozeß des »Anwachsens« der religiösen Einstellung bei türkischen Jugendlichen. Im Einleitungsabschnitt ist noch vage von »Hinweise und Vermutungen« die Rede, die nahelegen, »daß es auch unter türkischen Jugendlichen *vermehrt* offen wie öffentlich präsentierte Bekenntnisse sowohl zum islamischen Glauben, zur islamischen Gemeinschaft als auch zu islamisch-fundamentalistischen Positionen und Organisationen ... gebe« (11, Hervorhebung d. Verf.). Diese »Hinweisen und Vermutungen« fassen die Autoren sogleich als real stattfindende »Entwicklungen« (12), wenn sie einen tiefgreifenden Wandel vor allem unter türkischstämmigen Jugendlichen in der Einwanderungsgesellschaft unterstellen. Ihre Aufgabe sehen sie nur darin, »zu unterscheiden zwischen einer religiös fundierten Hinwendung bzw. (Re)Aktivierung islamischer Glaubenspraxis«, die sie für unproblematisch halten, und »einer von islamischen Überlegenheitsansprüchen getragenen kulturellen Verankerung und religiös fundierter Gewaltbereitschaft sowie der Hinwendung zu totalitären, pluralismus-, demokratie- und auch integrationsfeindlichen Gruppen, die versuchen, Jugendliche für ihre Machtzwecke zu instrumentalisieren« (12). Hier sehen sie Gefahr.

Empirische Tatsachenbehauptungen wie die These von der Re-Islamisierung, die sich auf einen historischen Zeitwandel beziehen, werfen die Frage auf, wie eine seriöse sozialwissenschaftliche Operatio-

30 W. Heitmeyer, Lockender Fundamentalismus (Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich im Folgenden immer auf diese Studie). Zur Kritik: Vgl. L. Hoffmann, Besprechung, Zeitschrift für Ausländerrecht und für Ausländerpolitik 4 (1997) 197; A. Scherr, Fragwürdig: IZA, Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit 3-4 (1997) 130-131.

nalisierung im Sinne vergleichbarer Indikatoren aussehen könnte. Wollte man einen Wandel von in diesem Fall religiösen Einstellungen diagnostizieren, müßte man *erstens* angeben können, wie die Rekonstruktion eines »Nullpunktes« vorgenommen werden soll. Nur wenn dieser Ausgangspunkt sauber bestimmt würde, wäre es logisch überhaupt möglich, von »vermehrten« Bekenntnissen zum Islam zu sprechen. Die empirische Sozialwissenschaft kennt für derartige Fragestellungen die Untersuchungsmethode der Zeitwandel- oder Trendstudie.³¹ wo beispielsweise mit methodisch aufwendigen Replikationen oder Kohorten-Sequenz-Analysen Perioden oder Welleneffekte bestimmt werden. Eine einmalige, punktuelle Einstellungsmessung kann solche Auskünfte nicht geben.

Zweitens müßte man langfristig vergleichbare Indikatoren für ein Anwachsen einer religiösen Einstellung nennen können. Deren Generierung ist methodologisch kein einfaches Unternehmen, denn religiöse Praxen und Einstellungen sind historische Phänomene und damit permanenten Wandlungsprozessen ausgesetzt. Was in einer Generation als religiös gilt, kann schon einige Jahrzehnte später völlig unverständlich geworden und durch andere, sichtbarere oder unsichtbare Formen ersetzt worden sein. Aus dem Wandel der Formen und ihrer Sichtbarkeit kann jedoch noch nicht geschlossen werden, daß Religiosität verschwunden oder intensiviert worden wäre. Die Re-Islamisierungsthese der Studie ist angesichts des Fehlens solcher Indikatoren nur durch ihre begriffliche Unschärfe zu plausibilisieren. Die Untersuchung beruht auf einer standardisierten schriftlichen Befragung in Schulklassen, die bestenfalls Aussagen darüber machen kann, was die befragten Jugendlichen zum Zeitpunkt der Erhebung in der konkreten Erhebungssituation über ihr Verhältnis zum Islam gesagt haben. Die empirische Sozialforschung hegt seit langem grundsätzliche methodische Zweifel gegen ein Vorgehen, das von Einstellungen auf Verhaltensweisen schließt.³²

Einstellungsmessungen messen Einstellungen. Tatsächliches Verhalten und Handeln geht in individuellen Dispositionen nicht auf, es ist von situativen Gegebenheiten und Gelegenheitsstrukturen abhängig. Dem trägt die Fundamentalismus-Studie Rechnung, wenn sie aus den skalierten Antworten auf die *Gewaltbereitschaft* der türkischen Jugendlichen schließt, dann aber doch davon spricht, »daß es ... religiös fundierte Gewalt« (147) zu registrieren gebe, und eindringlich vor möglichen Bedrohungen warnt. Das weitere besorgen die Journalisten. Wachsende Gewaltbereitschaft ist in der seit Jahren stattfindenden Debatte über Gewalt längst zum Synonym für wach-

31 Vgl. A. Diekmann, Empirische Sozialforschung, Reinbek b. Hamburg 1995, 267; R. Dollase, Sind Kinder heute anders als früher? Probleme und Ergebnisse von Zeitwandelstudien, Bildung und Erziehung 36 (1986) 133-147.

32 Vgl. H. Berger, Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit. Eine Kritik an Interviews und Einstellungsmessung in der Sozialforschung, Frankfurt a. M. 1974.

sende Gewaltanwendung geworden – auch wenn die harten, auf Gewaltereignisse gestützten Zahlen nur wenig Veränderungen zeigen. Offenbar geht es um das Bedrohungsgefühl und den Diskurs über »Innere Sicherheit«, der sich anschließen läßt.

Methodisch wenig raffiniert ist es, die Wahrheit über Einstellungen zu Religion und Gewalt von Antworten auf einfache Fragebogenfragen ohne Kontrollmechanismen zu erwarten. Solche Antworten können von Gegenbeobachtungen in der Befragungssituation geleitet sein. Jugendliche wissen in einer versozialwissenschaftlichen und pädagogisierten Welt längst, welche Antworten erwartet werden und welche Wirkungen sie erzeugen, gerade wenn sie mit diesen Antworten in der Anonymität verschwinden können. Die Überzeugung, daß die Jugendlichen die Fragen nach ihrer religiösen Einstellung, vor allem wenn diese mit Fragen zur Einstellung gegenüber Gewalt und islamischen Überlegenheitsansprüchen kombiniert werden, »erwartbar richtig« beantworten (47), ist zumindest gewagt.³³

Auch reicht es nicht aus, den Einwand, der Fragebogenkatalog beruhe auf bloßen Konstruktionen der Forschungsgruppe, damit zu entkräften, daß die Themen und Formulierungen der Fragen aus vorab geführten Interviews mit Muslimen entnommen seien bzw. aus offiziellem Schriftgut islamischer Organisationen stammten. Die Abhängigkeit der Antworten von der Befragungssituation³⁴ begrenzt die Möglichkeiten der Interpretation erheblich.

Die schlichte Untersuchungsanlage und die Simplizität der Methode der Fundamentalismus-Studie verstärken den Eindruck, daß die Behauptung einer vermehrten Hinwendung von Migrantenjugendlichen zum islamischen Glauben Resultat der eigenen Untersuchungs-

33 Die Unterstellung, daß derjenige, der die Antworten der Jugendlichen mit ihren wohlkalkulierten Interessen/Intentionen in der Situation der Befragung in Verbindung bringe, nur zeige, daß er die »Jugendlichen in keiner Weise ernst zu nehmen gedenkt« und entmündige (48), wendet sich gegen die Forschungsgruppe selbst, wenn sie so tut, als ob die Jugendlichen auf nichts sehnlicher gewartet hätten, als Sozialforschern die Wahrheit über ihre Befindlichkeiten in Sachen »Islam« zu erzählen.

34 Die Fragebögen sind in Schulklassen verteilt worden. Man wäre zu gerne dabei gewesen. Wie haben die Verteiler (die Lehrer?) es geschafft, nur den »türkischstämmigen« Jugendlichen den Fragebogen zukommen zu lassen? Was haben die deutschen, griechischen, italienischen usw. Schüler/innen in der Zeit getan? Oder fand die Befragung gar im bereits ethnisch separierten muttersprachlichen Unterricht statt? Welche Dynamik hat sie in den jeweiligen Gruppen ausgelöst? Die Auswirkungen der Befragungsbedingungen auf die Antworten der Jugendlichen sind immens (vgl. *M. Bommes*, Die Beobachtung von Kultur. Die Festschreibung von Ethnizität in der bundesdeutschen Migrationsforschung mit qualitativen Methoden, Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994, Opladen 1996, 205–226, 206ff). Sie werden im Bericht nicht dargelegt und bei der Interpretation der Daten nicht berücksichtigt. Statt dessen wird pauschal behauptet, daß die Themen der Fragen weder suggestive Konstruktionen der Forschungsgruppe noch die Antworten der Jugendlichen wohlkalkulierte Artefakte einer spezifischen Befragungssituation seien.

methode, der theoretischen Prämissen, der Beobachtungskategorien und Wahrnehmungsmuster der Forscher ist. Der tiefgreifende Wandel in der religiösen Einstellung von türkischen Jugendlichen, der als Re-Islamisierung beschrieben wird, scheint eher auf die Absicht der Zeitdiagnostiker zurückzugehen, ihr Anomie-Theorem der »Desorientierung« und »Desintegration« ein weiteres Mal zu bewähren, als es zu falsifizieren und etwas über die Befindlichkeiten türkischer Jugendlicher in den neunziger Jahren herauszufinden.

Die Heitmeyer'sche Perspektive der Gefahr einer islamischen Parallelgesellschaft läßt sich nur aufgrund der bereits vorweg festgelegten theoretischen Prämissen entwerfen. Diese Vorannahmen sind in der der Studie zugrundegelegten und sozialisationstheoretisch erweiterten Integrations-Desintegrationsthese zu lokalisieren,³⁵ die gänzlich asymmetrisch konzeptualisiert ist. Heitmeyer nimmt ausschließlich Desintegrationsprozesse wahr (in der Studie die Nicht-Integration der Migrantenjugendlichen in den Arbeitsmarkt und die fehlende Chancengleichheit in bezug auf zertifizierten Schulerfolg), die einer anonymen gesellschaftlichen Dynamik zugerechnet werden. Gegenläufige Prozesse der Integration werden entweder nicht wahrgenommen oder unter Verdacht gestellt, wo sie auf Distinktionsmerkmale zurückgreifen, die Heitmeyer für unvereinbar mit der modernen Gesellschaft hält. Integration wird anscheinend ausschließlich als »eigenhändige« (24) Leistung im Sinne eines erfolgreichen Sozialisationsprozesses verstanden. Entsprechend wird einerseits das Verschwinden der soziokulturellen Milieus beklagt, andererseits werden aber nur solche Integrationsprozesse akzeptiert, die den normativen Standards eines »modernen«, d.h. individuell-autonomieorientierten Sozialisationskonzeptes standhalten.

Die normative Aufladung dieser Vorstellung ist nicht zu übersehen, denn die »eigenständigen Autonomieansprüche« der Jugendlichen werden in deutlicher Abgrenzung zum »familialen Traditionalismus«, zu »religiösen Praktiken und nationalen Zugehörigkeiten« positioniert (40f). Diese Asymmetrie erlaubt es, »die Bedeutung (...) von ethnischen Zugehörigkeiten, kulturellen Selbstverständlichkeiten und religiösen Gewißheiten für individuelle wie kollektive Identitätsentwicklungen« zu behaupten (27) und sie gleichzeitig, wenn sie bestimmte Formen annimmt, zum Problem zu machen. Heitmeyers Prämissen schließen aus, die Bedeutung des Islam jenseits von individuellen Identitätsproblemen (auch) als gesellschaftlichen Integrationsmodus zu verstehen, der genauer zu untersuchen wäre. Statt dessen wird seine Attraktivität ausschließlich in einer Kompensations-

35 Vgl. W. Heitmeyer, Was treibt die Gesellschaft auseinander? Was hält die Gesellschaft zusammen? (2 Bände), Frankfurt a.M. 1997.

funktion für die jugendlichen »Opfer« der gesellschaftlichen Desintegration gesehen. Mit der Asymmetrie des Desintegrations-Integrations-Theorems wird vorweggenommen, daß der Islam in einer modernen Gesellschaft nicht mehr als »Trost« spenden und »Geborgenheit« liefern kann – wie es prägnant auf dem Buchdeckel zum »Verlockenden Fundamentalismus« heißt.

3.2

Nicht bestritten wird, daß Migrant*innenjugendliche in den Bildungsinstitutionen und auf dem Arbeitsmarkt mit Diskriminierung konfrontiert sind. Die sozialisationstheoretische Fassung des Integrations-Desintegrationstheorems würde erwarten lassen, daß Diskriminierung und damit Desintegration zu einer Beschädigung des Selbstwertgefühls der Jugendlichen führte, was sie wiederum dazu verleiten könnte, eigenständigen Integrationsformen zuzuneigen. Eine Form wäre die Cliquenbildung, verbunden mit der Anwendung von Gewalt und der Übernahme sicherheitsvermittelnder, entdifferenzierender Ideologien (57). Damit würde die behauptete Hinwendung zum Islam grundsätzlich als Antwort auf Orientierungslosigkeit konzeptualisiert: Die Jugendlichen begegnen ihren komplexen und konfliktiven Lebensrealitäten mit der Rückwendung zu religiös-traditionalistischen Orientierungsmustern. Wo es ein positives Verhältnis zum Islam gibt, muß es auch Orientierungslosigkeit geben, so die untersuchungsleitende These.

Die präsentierten empirischen Ergebnisse könnten unter weniger starken Vorannahmen auch anders gelesen werden. Die befragten Jugendlichen äußern ein hohes Maß an Lebenszufriedenheit: 78,3% stimmen der Aussage zu, daß sie mit sich so zufrieden seien, wie sie seien. Die Autoren sehen zwar den Widerspruch zu ihrer Grundthese. Dieser verschwindet jedoch nicht nur in der öffentlichen Rezeption der Studie, er wird auch von den Autoren selbst eher weginterpretiert. Sie konstatieren trotz des positiven Lebensgefühls, daß »der Jugendliche in ein Dilemma aus Orientierungslosigkeit und mangelnder Handlungsalternative« gerät, weil die Werte und Normen der Clique mit denen der türkischen Familie konfliktieren (99). Damit wird in modifizierter Form auf die etablierten Thesen vom »Kulturkonflikt« und der »Identitätsdiffusion« referiert.

Um das durch die Zahlen ausgewiesene positive Selbstkonzept mit der Desintegrationsunterstellung und der darin enthaltenen These von der Orientierungslosigkeit der Jugendlichen verbinden zu können, müssen zusätzlich zwei theoretische Stützkonstruktionen angebracht werden, die mit den Grundannahmen des Theoriegebäudes nicht ohne weiteres kompatibel sind. So wird die Selbstzufriedenheit der Jugendlichen plötzlich mit einem hohen Maß »eigenethnischer Beziehungen«, also Integration erklärt (102). Eine Erklärung, die sich jedoch wiederum nicht aus den Antworten der Jugendlichen ergibt. Die Befragten beantworten die Fragen nach ihren Beziehungen differenziert: Mehr als die Hälfte verbringt ihre Freizeit vorwiegend mit

deutschen *und* türkischen Freunden, nur 30% geben an, daß sie ausschließlich mit türkischen Jugendlichen zusammen seien. 65% würden sich sogar einen intensiveren Kontakt zu den deutschen Jugendlichen wünschen. Schließlich meinen 34% der Jugendlichen, daß sich ihr Verhältnis zu den Deutschen in den letzten zwei Jahren verbessert habe oder zumindest gleichgeblieben sei (52%).

Die zweite Hilfskonstruktion, bei der die Autoren vor ihren eigenen empirischen Ergebnissen Zuflucht suchen, ist die sogenannte »Selbstwerterhaltungstheorie« (Tesser). Mit ihrer Hilfe wird die unerwartete Auskunft über die Lebenszufriedenheit der Jugendlichen relativiert, indem unterstellt wird, daß sich die Jugendlichen nur deshalb so zufrieden äußerten, weil sie sich im Vergleich mit Personen beurteilten, die unzufriedener sein sollten als sie selbst (105). Wer diese Personen konkret sein könnten, bleibt im Dunkeln. Den Jugendlichen werden Motive und Kalküle zur Selbststärkung unterstellt, die außerhalb der konkreten Befragung liegen – ein Vorgehen, das die Autoren ihren Kritikern als »Entmündigung der Jugendlichen« vorgehalten haben (vgl. Anm. 33).

Insgesamt erscheint die These, daß die türkischen Jugendlichen, was ihr Selbstkonzept angeht, aufgrund der Diskriminierungserfahrungen besonders orientierungslos und prädestiniert für die Übernahme entdifferenzierender religiöser Orientierungsmuster seien, empirisch nicht belegt. Man könnte auch den Eindruck von »produktiv realitätsverarbeitenden Subjekten« (Hurrelmann) gewinnen. – Liest und interpretiert man die Antworten der Jugendlichen nicht von vornherein unter der Folie gefährlicher Vergemeinschaftung und bedrohlicher Parallelgesellschaft, dann interessieren vor allem die Antworten, mit denen die Jugendlichen ihre Zustimmung zum Islam begründen. Zunächst stellen die Autoren fest, daß Zweidrittel der befragten Jugendlichen entweder »nicht streng religiös« oder aber auf ihre »persönliche Weise religiös« seien (259). Die große Mehrheit der Befragten scheint durchaus in der Lage zu sein, eigenständige Formen zu finden, sich in ein Verhältnis zu Gott und der Religion zu setzen, das sie keineswegs in Opposition zu »modernen« Werten und Prinzipien bringt. Auch dieses ist ein Befund, der weder in der öffentlichen Rezeption zur Kenntnis genommen noch von den Autoren eingehender verfolgt wird.

Auch die Antworten der Jugendlichen auf die Frage nach der persönlichen Bedeutung des Islam (Frage 64a) müßten nicht alternativlos als negativ konnotierte Verführbarkeit – eine zutiefst pädagogische Sorge – gedeutet werden. Nach Auskunft der Hälfte der Befragten verstärkt der islamische Glaube ihr Selbstvertrauen, bei knapp 40% das Zugehörigkeitsgefühl und die Sicherheit, 28% bzw. 25% sagen, er verstärke ihre Freiheit bzw. ihre Selbstbestimmung, und bei 34,5% verstärkt der Glaube das Gefühl familiärer Geborgenheit (264). Das Angebot der Antwortvorgaben bietet eher Leerformeln, zeigt aber, daß die Integration in die »Umma«, die Gemeinschaft der Gläubigen, ganz unterschiedliche Funktionen erfüllen kann. Religiö-

se Vergemeinschaftung wäre auch als kluge, vielleicht utilitaristische Strategie der Lebensbewältigung im »Kampf um Anerkennung« zu deuten (Honneth).

Bleibt die alles entscheidende Frage: Inwieweit stimmen die Migrantenjugendlichen mit ihrer positiven Bezugnahme auf den Islam und islamische Organisationen auch der Anwendung von Gewalt zu, wenn es um die Durchsetzung religiös-politischer Ziele geht. Der in den Medien breit rezipierte Befund stützt sich auf die Antworten auf eine einzige Frage in dem Fragebogen – der allerletzten unter 90 Fragen (129). Den Jugendlichen werden die acht Antwortalternativen in einer Weise präsentiert, die ihnen wenig Spielraum für differenzierte Auskünfte läßt. So stimmen 23% der vorgegebenen Position zu, daß man denjenigen töten muß, der gegen den Islam kämpft; 29% halten Gewalt für gerechtfertigt, wenn es um die Durchsetzung des islamischen Glaubens geht; 36% würden sich mit körperlicher Gewalt gegen Ungläubige durchsetzen, wenn es der islamischen Gemeinschaft diene usw. Genau diese Antworten wurden dann auch in allen Medien wiedergegeben und graphisch umgesetzt.

Macht man den Versuch, die hochaggregierten Daten zu rekontextualisieren und schaut dazu in die wenigen, offen zugänglich gemachten Kommentare zu einzelnen Fragen aus dem Pretest, wird sofort erkennbar, welch unterschiedliche Motive und Bedeutungen beispielsweise den Antworten auf das Item »Wenn jemand gegen den Islam kämpft, muß man ihn töten« (220f) zugrundeliegen. Eine offene Interpretation käme in Auslegungs- und Zuordnungsschwierigkeiten. Von den sieben dokumentierten Transkripten sind nur drei in der Zurückweisungen der Vorgabe nicht eindeutig. Aber selbst diese drei lassen sich bei genauer Auslegung nicht uneingeschränkt als religiös fundierte Gewaltbereitschaft deuten. Sie ist zumindest konditioniert: Die einen (Hasan/Fatima) lesen die Position defensiv im Kontext einer gegen sie selbst oder ihren Glauben gerichteten Bedrohung, der man dann entgegenzutreten oder zuvorkommen müßte; der dritte (Selim) unterstellt ebenfalls einen Angriff auf sich selbst und bringt die Frage mit der Invasion der Sowjetunion und dem Recht auf Selbstverteidigung Afghanistans in Verbindung. Erst die Annahme einer direkten Bedrohung des eigenen Lebens setzt den Reflex individueller oder kollektiver Selbstverteidigung in Gang. Diese Konditionierung ist in der öffentlichen Rezeption der Daten verlorengegangen.

Zusammen mit Antworten zu »islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen« (Items aus Frage 19, über deren Zuordnung man ebenfalls streiten könnte) hängt an diesen dünnen, hochaggregierten, keiner weiteren methodischen Kontrolle unterzogenen Daten das gesamte Bedrohungsszenario einer gewaltbereiten, fundamentalistisch-muslimischen Parallelgesellschaft. Zur Erinnerung: Es wurden zwischen 15 und 21 Jahre alte Schüler nach ihren *Einstellungen* befragt; nicht einmal der Verfassungsschutz kann auch nur ein einziges, im Namen des Islam verübtes *Gewaltereignis* berichten. Gewalt in die Latenz zu versetzen und die Kritiker, die der Konstruktion nicht glauben, der Verharmlosung oder Verdrängung zu zeihen, macht die

eigene Argumentation unwiderlegbar, kann aber den Eindruck nicht zerstreuen, daß es um Dramatisierung und Angstmache geht.

4

In der Migrationssoziologie werden zwei Typen von Theorien der ethnischen Beziehungen in Einwanderungsgesellschaften unterschieden: Ordnungstheorien und Macht-Konflikt-Theorien.³⁶ Ordnungstheorien legen den Akzent auf den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Integration der Immigrantengruppen in die bestehende Ordnung. Sie sind an der Stabilität der Gesellschaft und der Kontrolle von Konflikten interessiert. Sie benutzen einen Integrationsbegriff, der entweder mit der Vorstellung einer Anpassung auch an die kulturell-religiösen Standards der Aufnahmegesellschaft operiert (Assimilation) oder aber für einen kulturell-religiösen Pluralismus als Ordnungsmodell optiert (multikulturelle Gesellschaft).

Im Gegensatz dazu richten Macht-Konflikt-Theorien ihre Aufmerksamkeit auf die in Einwanderungsgesellschaften identifizierbare soziale, ethnisch kodierte Ungleichheit, die aus Verteilungskonflikten in der Konkurrenz um gesellschaftliche Güter und Leistungen hervorgeht. Sie binden die Überwindung von Ungleichheit an einen Integrationsbegriff, der systemtheoretisch als Inklusion in die unterschiedlichen Teilsysteme der Gesellschaft auf der Basis von Chancen- und Rechtsgleichheit zu begreifen wäre.

Die Fundamentalismus-Studie von Heitmeyer u.a. ist – anders als von einem »Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung« vielleicht zu erwarten wäre – dem Typ Ordnungstheorien zuzuordnen. Ihre Motive sind Desintegration und die Bedrohung, die davon für die Stabilität der Gesellschaft ausgehen könnte. Sie beschwört »eine gefährliche Entwicklung für die Integration der Gesamtgesellschaft, wenn eine weitgehend enttraditionalisierte, säkularisierte und funktional differenzierte Mehrheitsgesellschaft in Konfrontation mit retraditionalisierten, religiös-politisch ausgerichteten Teilgruppen einer sich entwickelnden »Parallelgesellschaft« von Minderheiten geriete« (192). Die Attraktivität, die der islamische Fundamentalismus auf die Jugendlichen auszuüben scheint, wird als direkte Folge von Anomie gedeutet, dem Gegenbegriff von Integration also. Die Anatomie ethnischer Konflikte oder die soziologische Analyse konkreter Gewaltereignisse ist nicht Gegenstand der Untersuchung. Wenn man sich nicht von vornherein auf Anomie- und Ordnungstheorien festlegte, könnte man das Phänomen religiöser Mobilisie-

36 Vgl. J.R. Feagin, Theorien der rassischen und ethnischen Beziehungen in den USA. Eine kritische und vergleichende Analyse, in: E. Dittrich und F.-O. Radtke (Hg.), Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Opladen 1990, 85-118.

rung und ethnischer Selbstorganisation mit mehr Distanz beobachten und Abstand gewinnen zu dem gängigen Reden über den Islam. Man könnte die Genese und den Verlauf von Konflikten rekonstruieren, die von den Beteiligten ethnisch oder religiös beschrieben werden, sowie die Mittel analysieren, mit denen die Beteiligten sie austragen. Dazu brauchte man Theorieangebote zur Bedeutung und Funktion von Religion und Kultur in modernen Gesellschaften. Zwei bieten sich an: Diametral gegenläufig zur Desintegrationsthese argumentiert (1) das traditionelle migrationssoziologische Konzept der Binnenintegration³⁷, das der religiösen Vergemeinschaftung auch positive Seiten abgewinnen könnte. Auskunft über die Erscheinungsformen von Religion in modernen Gesellschaften gibt (2) das religionssoziologische Konzept öffentlicher Religion³⁸, das Religion positiv als integralen Teil auch säkularisierter, nach Sphären getrennter Gesellschaften bestimmt.

Wenn man Religion als gesellschaftliches Teilsystem versteht³⁹, eröffnet sich eine Sichtweise, in der die Hinwendung zum Islam – auch in seiner losen organisatorischen Verfaßtheit (Moscheen, Vereine, Koranschulen usw.) – als eine in modernen Gesellschaften mögliche Form der sozialen Inklusion begriffen werden kann. Dieser Perspektive folgend, böte es sich an, die Attraktivität des Islam für Migranten der zweiten oder dritten Generation als Binnenintegration zu verstehen. »Eine stärkere Integration der fremdkulturellen Einwanderer in ihre eigenen sozialen Zusammenhänge innerhalb der aufnehmenden Gesellschaft – eine Binnenintegration also – ist unter bestimmten Bedingungen ein positiver Faktor für ihre Integration in eine aufnehmende Gesellschaft«.⁴⁰

In allen Einwanderungsgesellschaften wird beobachtet, daß Binnenintegration, auch Re-Ethnisierung und ein gerade in der zweiten Generation verstärkter Zugriff auf die mitgebrachten religiösen Traditionen, ein Modus sein kann, der den Zugewanderten die Auseinandersetzung mit der Aufnahmegesellschaft, aber letztlich auch die Teilnahme an der gesellschaftlichen Kommunikation erleichtert. Unter Bedingungen der Marginalisierung und Diskriminierung be-

37 Vgl. R.E. Park und H.A. Miller, *Old world traits transplanted*, New York 1921; N. Elias und J. Scotson, *The Established and the Outsiders. A sociological enquiry into community problems*, London 1965, dt.: *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a.M. 1990; G. Elwert: Probleme der Ausländerintegration. *Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration*: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982) 717-731.

38 Vgl. J. Casanova, *Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich*, Transit 8 (1994) 21-41.

39 Vgl. N. Luhmann, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: *ders.*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 3, Frankfurt a.M. 1989, 259-357.

40 Elwert, *Probleme der Ausländerintegration*, 718.

steht die Leistung der Binnenintegration nicht zuletzt darin, den Aufbau von Selbstbewußtsein zu ermöglichen, das notwendige Wissen für die praktische Organisation des alltäglichen (Über-)Lebens in der Einwanderungsgesellschaft verfügbar zu machen und die Selbstkonstitution als politische pressure-group zu erlauben. Man kann in der Hinwendung von Migranten zum Islam eine Entwicklung in Richtung auf interne Gruppenkohäsion erkennen, die die Konfliktfähigkeit von Minderheiten stärkt,⁴¹ oder »die von den muslimischen Bevölkerungsteilen empfundene Notwendigkeit, sich aufgrund der Kürzungen der staatlichen Sozialaufwendungen in Selbsthilfe-Netzwerken zusammenzuschließen«, wie Gilles Kepel am Beispiel der »Re-Islamisierung von unten« im thatcheristischen Britannien gezeigt hat.⁴² Milli Görüs und ähnliche Gruppierungen unterhalten in Deutschland Moscheen, Teestuben, Lebensmittelgeschäfte und Kulturzentren; sie beraten in Aufenthalts-, Steuer- und Rentenangelegenheiten, beim Kinder- und Wohngeld. Sie unterhalten eigene Fußballmannschaften, die von türkischen Firmen gesponsert werden, und bieten berufsvorbereitende Schulungen sowie die Vermittlung von Arbeitsplätzen an.⁴³

Diese Selbstorganisation über Binnenintegration wäre in einer Gesellschaft, die sich selbst als plurale Demokratie beschreibt, in der es darum geht, die Auseinandersetzung artikulationsfähiger Interessen zu organisieren und zu regulieren, im Sinne der Inklusion in die Gesamtgesellschaft nur zu begrüßen. Das gilt gerade auch dann, wenn die kulturellen und politischen Repräsentationspraktiken islamischer Organisationen der Mehrheit nicht gefallen. Man kann sich auseinandersetzen.

Gegen eine Deutung, die die Hinwendung zum Islam als Integrationsmodus interpretiert, wird der Einwand erhoben, daß die Gefahr nicht vom Islam an sich ausgehe, sondern von dem »kommunizierenden Zusammenhang« zwischen organisierten Gruppen mit islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen und Gewaltaffinität und dem »vermutlich größeren Teile der Minderjährigen, die aufgrund des gemeinsamen Glaubens und der jeweiligen ethnisch-kulturellen Zugehörigkeiten den aktiven

41 Vgl. *Elias/Scotson*, *The Established and the Outsiders*, 11.

42 G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991, 64.

43 Die Nutzung dieser (Binnen-)Integrationsangebote läßt sich auch in Antworten der Jugendlichen auf die Frage nach ihren eventuellen Aktivitäten in den islamischen Organisationen herauslesen: 52% treiben dort Sport, 55% beten, 42% führen (eher manchmal) politische Diskussionen, 47% erledigen ihre Einkäufe, 35% erhalten dort Hilfe bei Dolmetschtätigkeiten etc. Daß sich in dem Antwortverhalten auch ein Abgrenzungsbemühen gegenüber der bundesrepublikanischen Mehrheitsgesellschaft und Bekundungen der Solidarität mit der eigenen Gruppe finden lassen, muß unter den Bedingungen sozialen Konflikts und der Diskriminierung nach ethnischer Herkunft nicht überraschen, wird jedoch von den Autoren auch nur negativ interpretiert (vgl. 164f).

Gruppen ihre unterstützenden Einstellungen signalisieren« (29). Man sieht in der Hinwendung zu islamischen Überlegenheitsansprüchen und islamisch-fundamentalistischen Positionen selbst Gewalt am Werk. Die These lautet, »daß die ausweitende Re-Aktivierung oder Verfestigung harter traditionaler Verhaltensmaßstäbe in einer enttraditionalisierten Gesellschaft nur mit Zwang und Gewalt möglich ist« (191). Religionsoziologisch ist diese These nicht gedeckt. Sie unterliegt einer verbreiteten Mißdeutung und undifferenzierten Betrachtung der Säkularisierung des Religiösen. Säkularisierung zeigt empirisch ganz unterschiedliche Formen auf drei Ebenen. Durchgängig kommt es im Zuge der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften zwar zur Autonomisierung weltlicher Bereiche gegenüber religiösen Einrichtungen und Normen (Ebene 1). Damit ist jedoch weder der Niedergang individueller, traditionell-religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen (Ebene 2) zwingend verbunden noch die hermetische Begrenzung des Religiösen auf den Privatbereich (Ebene 3).⁴⁴ Gesellschaften organisieren das Verhältnis von Staat/Politik, Gesellschaft/Kultur und Kirche/Religion je unterschiedlich, historisch kontingent.

Die Ebenen der Säkularisierung werden in einer normativ geführten Diskussion über die Trennung von weltlicher und religiöser Sphäre nicht deutlich genug auseinandergehalten. Die Diskussionspraxis zeigt, »daß liberale Denktraditionen die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich ideologisch verordnen und daß diese Kategorien nicht nur die politischen Ideologien und Verfassungstheorien, sondern die gesamte Struktur des modernen westlichen Denkens durchziehen«.⁴⁵ Empirisch ist die Grenzziehung zwischen öffentlicher Sphäre und privatisierter Religion selbst in den Gesellschaften prekär, die sich ausdrücklich als säkularisiert verstehen, wie die Dauerkontroverse um die Abtreibung, die Kirchensteuer oder erst jüngst der Streit um das Kruzifix in deutschen Schulen zeigt. Die Trennung kann auch deswegen nicht durchgehalten werden, weil öffentliche Sphäre und Privatssphäre sich gegenseitig beobachten. »Indem Religionen die persönliche Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen der privaten Moral konfrontieren, nötigen sie moderne Gesellschaften dazu, sich reflexiv auf ihre normativen Grundlagen zu beziehen und diese zu rekonstruieren.«⁴⁶ Habermas hat mit Blick auf diesen unhintergehbaren Zusammenhang von einer »ethischen Imprägnierung« einer jeden Rechtsordnung gesprochen.⁴⁷

Erst unter dem aufklärerischen Postulat der Trennung von Staat und Kirche, Gesellschaft und Religion, das der komplexen Realität funktional differenzierter Gesellschaften nicht gerecht wird, erscheint das Verhältnis, das Einwanderer zum Angebot des Islam eingehen, als Bedrohung der säkularen Ordnung. Aber auch die christli-

44 Vgl. D. Martin, A general theory of secularisation, New York 1978.

45 J. Casanova, Religion und Öffentlichkeit, 25.

46 J. Casanova, Religion, 28.

47 J. Habermas, Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Ch. Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a.M. 1993, 164ff.

chen Konfessionen lassen sich trotz der Maxime »Religion ist Privatangelegenheit« nicht davon abhalten, sich mit öffentlichen Angelegenheiten zu beschäftigen. Deshalb benutzt die Religionssoziologie für die Beschreibung von Gesellschaften, die auf der Ebene 1 vollständig säkularisiert sind, den Begriff der »öffentlichen Religion«. Mit seiner Hilfe kann erfaßt werden, wie Religionen »das Recht für sich in Anspruch nehmen, in Wort und Tat in die Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft einzugreifen«⁴⁸.

Auf die Säkularisierung der Gesellschaft und die Privatisierung der Religion in der Periode des niedergehenden Industriekapitalismus folgt in der Periode forcierter Modernisierung und neoliberaler Deregulierung ihre erneute Politisierung. Unter der Bedingung der Rücknahme wohlfahrtsstaatlicher Sicherung ist der Gegenstand aktueller gesellschaftlichen Konflikte nicht mehr die Umverteilung von oben nach unten; für immer größere Gruppen der Bevölkerung geht es vielmehr darum, überhaupt am sozialen Prozeß teilnehmen zu können. Teilnahme bedeutet Inklusion in die wichtigen Teilsysteme der Gesellschaft: Arbeit, Politik, Bildung und Gesundheit. *Claus Offe* weist darauf hin, daß die Teilnahmebedingungen in hochtechnisierten Gesellschaften »kontinuierlich anspruchsvoller« werden und »Individuen und Gruppen wegen ungenügender »moderner« Teilnahmevoraussetzungen »aussortiert« und so als Angehörige der »gesellschaftlichen Gemeinschaft« disqualifiziert werden.⁴⁹ Aus dem Bemühen um Inklusion gehen relative Gewinner und relative Verlierer hervor. Letztere sind solange noch legitime Teilnehmer des sozialen Prozesses (zu teilweise immer ungünstiger werdenden Konditionen), wie sie über eine »Verkehrsberechtigung« im Sinne von (Bildungs-) Qualifikation und Rechtsstatus verfügen. Sie stehen jedoch in der Gefahr, in die dritte Gruppe der nicht mehr Teilnahmeberechtigten, der Marginalisierten und »Überflüssigen« abgedrängt zu werden: Kandidaten sind »Nicht-Versicherte, Schulabbrecher, »the unemployed«, Ausländer ohne Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis (»Illegale«), Kriminelle, physisch und psychisch Behinderte und chronisch Leistungsgeminderte, Drogenabhängige.«⁵⁰

Das Konfliktmuster moderner Gesellschaften hat sich verändert. An die Stelle von Auseinandersetzungen um die vertikale Umverteilung von Anteilen am Bruttosozialprodukt tritt eine Situation, in der es nur noch um horizontale Verteilung von Zu-

48 Vgl. *Casanova*, Religion, 27. Diese Konzeptualisierung deckt sich übrigens auch mit den jugendlichen Antworten in der Fundamentalismus-Studie auf die Frage nach der gesellschaftlichen Rolle des Islam. 60% der Befragten stimmen der Position zu, daß der Islam eine wichtige gesellschaftliche Stimme ist, die genauso wie andere öffentlich eine Rolle spielen sollte (265).

49 *C. Offe*, Moderne »Barbarei: Der Naturzustand im Kleinformat?, in: *M. Miller* und *H.-G. Soeffner* (Hg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M. 1996, 274.

50 Ebd., 275.

gangschancen zu Funktionssystemen als Nullsummenspiel gehen kann. Gewinne der einen sind Verluste der anderen, alle stehen tendenziell unter der Drohung der Marginalisierung. Auf die Veränderung der Konfliktkonstellation reagieren die Strategien, mit denen sie ausgetragen werden: Die Solidaritätspolitik sozialer Klassen ist abgelöst worden von der Differenz- und Identitätspolitik partikularer Gruppen.⁵¹ Wenn diese sich gegen die forcierte Modernisierung ihrer Lebenssituation wehren wollen, stehen in modernen, sozialstaatlich verfaßten Gesellschaften Distinktionen wie Religion und Kultur als Ressource der Abgrenzung, Identitätsbildung und Interessenwahrnehmung zur Verfügung.

Identitätspolitik ist eine offensive Form der Binnenintegration. Differenz in jeder Ausprägung kann dazu genutzt werden, Teilnahmeansprüche geltend zu machen und Anerkennung durch Repräsentanz einzufordern. Affirmative Action in den USA bzw. die deutsche Version der »Quotierung« setzen die Möglichkeiten in politische Strategien um.

Die Bemühungen von Angehörigen des Islam, in Deutschland auch als Gruppe wahrgenommen und eine »öffentliche« Stimme zu werden, läßt sich als Versuch deuten, sich auf diesen Politikmodus einzustellen. Die Islamisten signalisieren Inklusionsbereitschaft, sie geben ihren Mitgliedern Inklusionshilfen und streiten um deren Recht auf Teilnahme. Sie suchen sich damit selbst zum Teil der Gesellschaft zu machen. Unabhängig von ihren Intentionen wäre eine Anerkennung des Islam als »öffentliche Religion« nicht eine Verletzung des Prinzips der Säkularisierung, sondern nur eine Gleichstellung mit den Konfessionen der Mehrheitsgesellschaft. Diese wird bislang verwehrt: sei es im Konflikt um den islamischen Religionsunterricht, sei es durch die Infragestellung öffentlicher Repräsentation islamischer Glaubenssymbole (Muezzin, Moscheebauten, Kopftücher).⁵²

Mit der Politisierung von Religion sind unzweifelhaft Gefahren verbunden. Auseinandersetzungen um Zugangsrechte und -chancen, die entlang religiös-kultureller Differenz ausgetragen werden, sind – wie alle historische und aktuelle Erfahrung lehrt – hoch entzündlich. Die Selbstorganisation über Religion als Ressource in Verteilungsauseinandersetzungen kann zu einer Verstärkung der Differenz und schließlich zu ihrer Essentialisierung führen. Am Beispiel der

51 Vgl. N. Fraser, Es geht nicht darum, Frauen zu Männer zu machen. Nancy Fraser über Chancengleichheit im Zeitalter politischer Nullsummenspiele. Gespräch in der Frankfurter Rundschau vom 9.2.1998, 7.

52 Daß die Mehrheitsgesellschaft in dieser Frage Nachholbedarf hat, zeigt die immer noch gültige Argumentation, mit der der drittgrößten Religionsgemeinde in Deutschland bis heute das Körperschaftsrecht verweigert wird: Dieses wird nur dann gewährt, wenn sich die Zielsetzungen einer Religionsgemeinde in Übereinstimmung mit der *verfassungsrechtlichen Kulturbasis* der Bundesrepublik befinden. Vgl. A. Albrecht, Die Verleihung der Körperschaftsrechte an islamische Vereinigungen, Kirche und Recht 1 (1995) 25–30.

Frauenbewegung kann man sehen, »daß die bloße Thematisierung des Geschlechts – selbst wenn sie mit dem Ziel einer Dethematisierung bzw. Entschärfung geschlechtlicher Diskriminierung geschieht – zur Festigung geschlechtlicher Differenzen beiträgt«. ⁵³ Das wird mit der Differenzdimension »Religion« genauso wenig anders gehen, wie es mit der Differenzdimension »Kultur« nicht anders ging. ⁵⁴ Wenn Religion als Ungleichheitsdimension erkannt und als identitätsstiftendes Merkmal zur Mobilisierung genutzt wird, ist genauso lange mit einer Verhärtung von Differenz zu rechnen, wie die Ungleichheit fortbesteht und die gleichstellende Anerkennung versagt wird. Die Politisierung des Islam in Deutschland ist kein Relikt einer nicht vollzogenen Modernisierung, sondern reagiert auf die Konfliktkonstellation in der Einwanderungssituation. Religiöse Identität als politische Ressource wird dann obsolet, wenn sie politisch und sozial nicht mehr gebraucht wird. Die Dethematisierung der religiösen Differenz in der öffentlichen Sphäre wird erst wieder möglich nach ihrer sozialen und politischen Anerkennung. Die Dämonisierung des Islam auf der Basis von problematischen Einstellungsmessungen führt selbst jene Verschärfung und Verhärtung herbei, vor der sie zu warnen vorgibt.

5

Mit Religion wird derzeit in Deutschland nicht Religion, sondern Politik gemacht. Die öffentliche Diskussion bewegt sich nicht im Feld religiöser Überzeugungen und Glaubensbekenntnisse, sondern nutzt religiöse Bewegungen zur politischen Mobilisierung oder stellt sie unter Gewalt- und Terrorismusverdacht. Wissenschaftler und Journalisten schaffen – ohne auf haltbare Fakten verweisen zu können – eine öffentliche Problembeschreibung, die den zugewanderten Minderheiten ihre Nichtintegration als selbst verschuldet zu rechnet. Wer mit den Etiketten Religiöser Fanatismus, Fundamentalismus an der Grenze zur Gewalt und Terror belegt wird, begeht eine nicht mehr tolerierbare Überschreitung der Regeln demokratischer Gesellschaften. Das kann nur folgerichtig und legitim zur Exklusion im Sinne von Ausstoßung der nicht integrationswilligen Bevölkerungsgruppen führen.

Geht man statt von einer Desintegrationssituation von einer Konfliktkonstellation aus, muß man die Heitmeyer'schen Thesen einer gefährlichen Vergemeinschaftung und islamischen Parallelgesell-

53 Vgl. *Nassehi*, Das stahlharte Gebäude, 197.

54 Vgl. *F.-O. Radtke*, Multikulturelle Gesellschaft, in: *G. Kneer, A. Nassehi und M. Schroer* (Hg.), Soziologische Gesellschaftsbegriffe. Konzepte moderner Zeitdiagnosen, München 1997, 32-50.

schaft als Teil der politischen Auseinandersetzung begreifen und nicht als Beitrag zu ihrer Analyse. Die Mehrheitsgesellschaft versucht in diesem Konflikt, der um politische Rechte, soziale Anrechte und öffentliche Repräsentanz geführt wird, die bestehende (hierarchische) Ordnung zu erhalten und ihre Privilegien zu verteidigen. Die bislang zur Markierung von Differenzen zwischen autochtoner Mehrheit und zugewanderten Minderheiten benutzte vergleichsweise weiche Kategorie »Kultur«, die sich durch Vagheit und Unbestimmtheit auszeichnet und von einer den sozialen Wandel antreibenden Dynamik gekennzeichnet ist, wird überschrieben mit der härteren Kategorie »Religion«. Nicht »die Ausländer« sind das Problem, sondern die »islamischen Türken (und Marrokaner)«, die nicht zum christlichen Abendland gerechnet werden können. Der Islam wird als Einheit konstruiert, ihm wird projektiv ein vormodernes Staatsverständnis bescheinigt und abgesprochen, jene innere Dynamik aufzubringen, die eine Neubestimmung seiner Position in modernen Gesellschaften ermöglichen würde.

Was sich schon in dem populistischen Diskurs über Zuwanderung mit dem Topos »Ausländerkriminalität« abgezeichnet hat, nämlich eine sozial zulässige Form der Intoleranz gegenüber Migranten, wird mit der Verknüpfung von Kriminalität und Religion zu Fundamentalismus noch überboten. Im Fundamentalismus-Diskurs hat die öffentliche Diskussion über Migranten einen Topos gefunden, der zu erlauben scheint, was weder mit dem delegitimierten Konzept »Rasse« noch mit »Kultur« zu leisten war. Es ist mit der Verknüpfung von Religion, Kriminalität/Gewalt zu Fundamentalismus gelungen, den Bereich der zulässigen, politisch korrekten Argumentation nicht zu verlassen, aber dennoch Ausstoßungsfantasien zu bedienen.

Dr. *Frank-Olaf Radtke* ist Professor für Erziehungswissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M. (Themenbereich: Migration und Minderheiten).

Matthias Proske, Dipl.-Theologe und Dipl.-Pädagoge, promoviert als Cusanus-Stipendiat am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M.

Abstract

Mass media in western immigration societies presume an encreasing danger for internal security emerging from islamic fundamentalism. Analyzing a new type of interplay between social science, mass media and politics the theoretical and empirical basis of dramatizing the threat of religious movements is drawn into doubt. Particularistic identity policies can be considered as a reaction to inequality and intensified distribution conflicts in neoliberal societies. There is more growth of knowledge to deal with as such and not as clash of civilizations.