

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie  
der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Levent Tezcan

# Die Subjekte der Islampolitik

Beiträge zu einer  
Soziologie des Islams



Springer VS

---

# Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

## Reihe herausgegeben von

Marc Breuer, Fachbereich Sozialwesen, Katholische Hochschule  
Nordrhein-Westfalen, Paderborn, Deutschland

Uta Karstein, Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig, Leipzig,  
Deutschland

Jens Köhrsen, Theologische Fakultät, Universität Basel, Basel, Schweiz

Kornelia Sammet, Deutsches Jugendinstitut/Halle, Halle (Saale), Sachsen-Anhalt,  
Deutschland

Annette Schnabel, Soziologie, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf,  
Düsseldorf, Nordrhein-Westfalen, Deutschland

Alexander Yendell, Institut für Praktische Theologie, Universität Leipzig, Leipzig,  
Deutschland

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/12575>

---

Levent Tezcan

# Die Subjekte der Islampolitik

Beiträge zu einer Soziologie des  
Islams

 Springer VS

Levent Tezcan  
Westfälische Wilhelms-Universität Münster  
Münster, Deutschland

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für  
Soziologie

ISBN 978-3-658-31638-9

ISBN 978-3-658-31639-6 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-31639-6>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en), exklusiv lizenziert durch Springer Fachmedien  
Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2021

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung der Verlage. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Planung/Lektorat: Cori Antonia Mackrodt

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

---

## Vorwort

Als ich 1995 meine wissenschaftliche Karriere an der Universität Bielefeld begann, befand sich der Islamismus, von da an ein zentraler Gegenstand meiner Forschung, im Aufstieg. Mein Interesse an dem Thema rührte aus zwei Entwicklungen, die wie viele andere Menschen mich auch persönlich unmittelbar tangierten. Inzwischen stellen nämlich die islamistischen Bewegungen überall in der muslimischen Welt eine ernsthafte Bedrohung. Zum einen wurde, das war ein unmittelbarer lebensweltlicher Bezug für mich, die Säkularität der türkischen Republik in Frage gestellt. Mein Bedrohungsgefühl bezüglich der Türkei ist inzwischen verschwunden: Die Republik existiert faktisch nicht mehr. An ihrer Stelle herrscht ein religiös verbrämter, vollkommen dysfunktionaler Kryptofaschismus. Zweitens rückte im Zusammenhang mit dieser Entwicklung der Islam auch in Europa respektive Deutschland immer mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit, gleichermaßen unter den muslimischen Migranten wie auch in der Außenbeobachtung. Ich habe diese Entwicklungen in meiner doppelten Rolle, einmal als Wissenschaftler und zugleich als politisch interessierter Bürger, systematisch verfolgt. Die vorliegenden Beiträge, allesamt bereits woanders publiziert, sind Zeitzeugen dieser Phase und zugleich wissenschaftliche Reflexionen darauf. Ich darf behaupten: Ich bin mit der Zeit gegangen, aber nicht dem Zeitgeist gefolgt.

Ich habe in meiner bisherigen wissenschaftlichen Karriere, die alles andere als wahrscheinlich war, unendlich viel Unterstützung erfahren. Hier ist der richtige Ort, dies zu würdigen. Angesichts der neueren Entwicklungen im Affekthaushalt unserer Gesellschaften, in dem der vorherrschende missmutige Geist jegliche zwischenmenschliche Begegnung auf eine Beziehung zwischen „Dominanten vs. Diskriminierten“ reduziert und dabei den Herkunftsdifferenzen bei der Beobachtung einen zentralen Wert beimisst, halte ich es für angebracht zu erwähnen,

dass ich in diesem Spiel zum Staunen mancher zu den Privilegierten gehöre. Die Privilegien lassen sich ziemlich konkret benennen.

Es gehört zu den Kardinalsätzen der Selbstbeschreibung von Immigranten, die in ihrem neuen Leben nicht untergegangen sind, sondern im Gegenteil ihre Träume mehr oder weniger verwirklichen konnten: „Ich bin bloß mit einem Koffer nach Deutschland gekommen.“ Der Erfolg in der neuen Heimat misst sich demnach an dem Zustand der materiellen und geistigen Habseligkeiten. Mein Koffer ist inzwischen zur Hälfte mit wissenschaftlichen Publikationen, Vorträgen und sonstigen akademischen Tätigkeiten gefüllt. Die andere Hälfte reicht nicht, um die vielfachen Anerkennungen unterzubringen, die ich mit der Zeit erfahren durfte. Zuerst kam die Anerkennung als Asylberechtigter, die mir den Weg für eine legale bürgerliche Existenz bereitete. Die Verleihung der deutschen Staatsangehörigkeit, die danach folgte, mag bei vielen Deutschen wie Migranten als eine bloße Formsache angesehen werden. Für mich war der Eintritt in das politische Gemeinwesen, den der Souverän, das deutsche Volk, gewährte, eine besondere Würdigung. Was Hintz und Kunz von dieser Anerkennung hält, ist mir weiterhin gleich. Als Student habe ich den vollen BAFÖG-Satz erhalten, der mir ein unbeschwertes Studium ermöglicht hat, obwohl meine Vorfahren nichts dem Gemeinwesen beigesteuert hatten. Studienabschluss, Dissertation und Habilitation waren weitere Zeichen der Anerkennung meiner akademischen Fertigkeiten. Ich konnte an mehreren Universitäten unterschiedliche Positionen bekleiden, was den meisten meiner Kommilitonen, die ebenfalls von einer wissenschaftlichen Karriere träumten, nicht zuteilwurde. Schließlich wurde mein akademischer Werdegang mit einer Professur gekrönt – eine weitergehende positionale Anerkennung ist für mich nicht denkbar noch wäre sie sonderlich erstrebenswert. Wie der eine Koffer, gehört es ebenfalls zum Spruchhaushalt der Immigranten, zu sagen, dass man wegen seiner Herkunft doppelt so viel arbeiten müsse wie die Deutschen. Das mag für viele tatsächlich so sein. Für meinen Teil kann ich jedoch dieser Aussage nicht zustimmen.

Neben diesen Beispielen von Anerkennung gibt es eine unzählige Zahl von emotional besetzten Beziehungen, die ich einging: Es sind Verwandtschaften, Freundschaften, kollegiale Beziehungen, und nicht zuletzt Nachbarschaften. Keine dieser Beziehungen versteht sich von selbst; sie sind wie alles Menschliche fragil, darum bedürfen sie ständiger Pflege. In keiner dieser Beziehungen ging es mir ums Streben nach Anerkennung als Ziel, jedenfalls etwas, was einklagbar wäre, wie es gegenwärtig mancherorts geschieht. Das Gefühl der Anerkennung stellt sich ein, wird größer und verschwindet aber auch plötzlich wieder. Es ist ein trügerisches Gefühl, dem man nicht verfallen sollte. Und es ist ein Bedürfnis, das

eventuell nicht zu stillen ist, weswegen es einen, der darauf fixiert ist, stets unzufrieden stimmt. Seine Sache gut zu machen und darin seine Erfüllung zu finden, in seinem Tun zuhause zu sein, diese Immanenz des Tuns ist viel wichtiger als die notorische Klage um die mangelnde Anerkennung, die inzwischen zu einem Mantra geworden ist. Gerade jüngere Migranten könnten und sollten vielmehr eine vornehme Haltung, innere Souveränität wertschätzen, die ihnen sonst niemand, auch keine Anerkennungsdebatte noch irgendwelche Integrationsprogramme oder auch keine ins unermessliche gesteigerte Antidiskriminierungssensibilität geben können. Es gibt viele Ebenen des Zusammenseins, die zu vielfältig sind, als dass man sie in das simple Mehrheit-Minderheit-Schema einzwängen könnte. Ich bedanke mich bei allen Menschen, nicht zuletzt bei meiner Familie, die mir mit Rat und Tat, nicht selten mit Geduld und Nachsicht, zur Seite gestanden haben.

Die in diesem Band versammelten Texte sind in der Regel so belassen worden, wie sie ursprünglich publiziert wurden, außer dass die Literaturverzeichnisse vereinheitlicht worden sind. Ich habe darauf verzichtet, mit Erläuterungen oder Verweisen aus dem Gegenwartsbezug in die Lektüre einzugreifen. Lediglich wurden einige sprachliche Fehler korrigiert, nur in sehr wenigen Ausnahmefällen wurde ein unnötiger Hinweis oder Satz gestrichen, ohne dass der Bedeutungsgehalt davon betroffen worden wäre. Die Rechtschreibung der ursprünglichen Fassung wurde ebenfalls bewahrt, die Querverweise auf andere Texte in den jeweiligen Bändern wurden beibehalten.

Wiederholungen sind unvermeidlich, wenn es sich um mehrere Texte eines Wissenschaftlers mit einem engen Forschungsschwerpunkt handelt, die in unterschiedlichen Publikationszusammenhängen in einem breiten Zeitraum entstanden sind. Sie bleiben, so hoffe ich, begrenzt, weil Fragestellungen und Perspektiven jeweils anders sind.

Der Wiederabdruck bereits publizierter Beiträge ist nicht das Beste, was ein Wissenschaftler vorzulegen hat. Die Texte haben allerdings nichts an ihrer Aktualität eingebüßt. Das liegt daran, dass der Islam weiterhin von den Muslimen als Medium des Willens zur Macht in Anspruch genommen wird. Seit der iranischen Revolution kommen und gehen mächtige Bewegungen im Namen des Islam. Emanzipation, Gleichheit und individuelle Freiheit waren und sind nirgends, bei keiner von ihnen, auch nur annähernd ein Anliegen. Das scheint auch vorerst so zu bleiben. Dies einzig betrübt meine Freude über die Publikation. Abschließend möchte ich mich beim Springer-Verlag und den Herausgebern der Reihe der Sektion *Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* bedanken.



## Nachweise

Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32, 2003, S. 237–261.

Islam. In: Lucian Hölscher, Volkhard Krech (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. 20. Jahrhundert – religiöse Positionen und soziale Formationen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2016, S. 151–176.

Immer auf der richtigen Seite? Fallstricke der Kritik an der Islamfeindlichkeit. In: *Soziologische Revue* 38 (1), 2015, S. 92–106.

Inszenierungen kollektiver Identität, Artikulationen des politischen Islam – beobachtet auf den Massenversammlungen der türkisch-islamistischen Gruppe Milli Görüs. In: *Soziale Welt* 53, 2002, S. 303–324.

The Problems of Religious Modernity. In: *Asian Journal of Social Science* 33 (3), 2005, S. 506–528.

Kultur, Gouvernamentalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In: Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan (Hg.): *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., 2007, S. 51–74.

Das Subjekt im Migrationsdiskurs. In: Paul Mecheril (Hg.): *Subjektbildung. Interdisziplinäre Analysen der Migrationsgesellschaft*. Bielefeld: transcript (migration - macht - bildung), 2014, S. 199–220.

Der Tod diesseits von Kultur. Wie Fatih Akin in „Auf der anderen Seite“ den großen Kulturdialog umgeht. In: Özkan Ezli (Hg.): *Kultur als Ereignis. Fatih Akins Film „Auf der anderen Seite“ als transkulturelle Narration*: Transcript Verlag, 2014, S. 45–70.

Levent Tezcan

---

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung: Religionsparadigma im Migrationsdiskurs</b>	<b>1</b>
1.1	Übersicht der Beiträge	7
	Literatur	13
<b>Teil I Islam in Deutschland als Forschungsgegenstand</b>		
<b>2</b>	<b>Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland</b>	<b>17</b>
2.1	Einleitung	17
2.2	Wie modern ist der Islam?	19
2.3	Islamische Gruppen: Gefahr oder Integrationsmittler?	23
2.3.1	„Euro-Islam“ der Vereine	25
2.3.2	Identitäten und kollektives Handeln	30
2.4	Studien zu religiösen Gemeinschaften	32
2.4.1	„Topographie eines Diskursfeldes“	33
2.4.2	„Eine Wellenlänge zu Gott“	39
2.4.3	Seitenblick: Ländervergleich	41
2.5	Von der großen Politik zum muslimischen Selbst	42
2.5.1	Islam als Selbsttechnologie avancierender Fremden	43
2.5.2	Souveränität der Subjekte?	46
2.5.3	Konversion: Ein Stabilitätsversprechen in der bodenlosen Moderne	47
2.5.4	Identität als Ressource	49
2.6	Wessen Islam? Die Tücken der Anerkennung	53
	Literatur	55

<b>3</b>	<b>Islam</b>	63
3.1	Einleitung	63
3.2	Islam vor der Arbeitsmigration	64
3.2.1	Islam im Vielvölkerstaat und der „Lagerislam“ der Kriegsgefangenen	64
3.2.2	Der „Vereinsislam“ mit bürgerlichem Antlitz	66
3.2.3	Der „Soldatenislam“ der Zwischenkriegszeit	68
3.2.4	Der „Flüchtlingsislam“ und der Auftritt der Muslimbrüder	69
3.3	Der Islam der Arbeitsmigranten	71
3.3.1	„Vom Exilislam zum Diasporaislam“	73
3.3.2	Formation des modernen Alevitentums in der Diaspora	75
3.3.3	Islam als „Public Religion“	78
3.3.4	Der 11. September und die neue Islampolitik	80
3.4	Bewegung im Islamfeld	82
3.4.1	Dialog als Kommunikationsformat	82
3.4.2	Moschee und die funktionale „Verkirchlichung“ des Islam	83
3.4.3	Universitäre Imamausbildung	86
3.4.4	Außerhalb des Verbandsislam	91
3.5	Schlussbemerkungen	94
	Literatur	96
<b>4</b>	<b>Immer auf der richtigen Seite? Fallstricke der Kritik an der Islamfeindlichkeit</b>	103
4.1	Einleitung	103
4.2	„Tolerante Islamophobie“ der Aufklärungselite	104
4.3	Die unendliche Geschichte der Islamfeindlichkeit	107
4.4	Klasse, Rasse, Bevölkerung: Die Kritik am „antimuslimischen Rassismus“	110
4.5	Hegemoniefähiger Rechtspopulismus	113
4.6	Islamfeindlichkeit und/oder Islamkritik?	115
4.7	Schlussbemerkung	117
	Literatur	118

## Teil II Gemeinschaften

<b>5</b>	<b>Inszenierungen kollektiver Identität, Artikulationen des politischen Islam – beobachtet auf den Massenversammlungen der türkisch-islamistischen Gruppe</b>	121
5.1	Einleitung	121
5.2	Die türkische Genealogie der politischen Religion	124
5.3	Politische Massenpietät	126
5.4	Migration, Exodus und die heilige Mission	129
5.5	Die mobile Gemeinschaft	132
5.6	Inszenierungen von Spiritualität	134
5.7	Unvergängliche Vergangenheit, Nationalismus der Gläubigen	137
5.8	Importiertes Charisma	140
5.9	Der verstummte Diskurs, die implodierende Gemeinschaft	144
5.10	Zum Schluss: Janusgesicht	148
	Literatur	150
<b>6</b>	<b>The Problems of Religious Modernity</b>	153
6.1	Introduction	153
6.2	A Brief Look at the Person and Community	156
6.3	Miracles and Marvels: Science in the Service of Belief	159
6.4	Simulating Science	164
6.5	The Orthodox Mitigation of Sainthood	166
6.6	Imaginations of the West—A Religious Turn to the Discourse on Integration	168
	References	174
<b>Teil III (Mit) Religion regieren</b>		
<b>7</b>	<b>Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs</b>	179
7.1	Religion und die Frage der Regierbarkeit	180
7.2	Multikulturalismus, Religion, Community	184
7.3	Risiko und Sicherheitsdispositiv	186
7.4	Von Race zu Faith	187
7.5	„Regieren durch Community“	190
7.6	Zwischen Community Support und Angst vor der Parallelgesellschaft	196
7.7	Der interreligiöse Dialog als Präludium der <i>Community Governance</i>	199
7.8	Performativität von Zuschreibungen	201

7.9	Schluss .....	203
	Literatur .....	205
<b>8</b>	<b>Das Subjekt im Migrationsdiskurs .....</b>	<b>209</b>
8.1	Einleitung .....	209
8.2	Umstrittene Adressierungen .....	209
8.3	Ethnisch oder religiös: Macht es einen Unterschied? .....	212
8.4	Die Rede von der Integrationspflicht .....	215
8.5	Orient- und Islambilder als der Ort der Andersheit? .....	217
8.6	Problematisierungen .....	219
8.7	Fluchtpunkte des Integrationsdiskurses .....	225
8.8	Schlussbemerkungen .....	228
	Literatur .....	229
<b>9</b>	<b>Der Tod diesseits von Kultur – Wie Fatih Akm den großen Kulturdialog umgeht .....</b>	<b>231</b>
9.1	Prolog .....	231
9.2	Die Suche nach der „anderen Seite“? .....	234
9.3	Der Tod .....	236
9.4	Kultur und Identität .....	240
9.5	Der Dialog .....	242
9.6	Schlussbetrachtungen .....	251
	Literatur .....	252
	Filme .....	253



# Einleitung: Religionsparadigma im Migrationsdiskurs

1

Die hier gesammelten Studien, die in einem Zeitraum von 2002 bis 2016 entstanden sind, handeln vom Nexus Migration und Religion in Deutschland. Sie fokussieren das Religionsparadigma innerhalb des Migrationsdiskurses, das geschichtlich mit der Präsenz des Islam in Deutschland unauflöslich verbunden in Erscheinung tritt.

Das geschichtlich bedingte Interesse am Muslimsein, das sich seit Längerem auch in westlichen Ländern beobachten lässt, rührt zwar nicht ausschließlich, wohl aber primär daher, dass sich ein kollektiver Wille formiert hat, der sich im Namen des Islam zu Wort meldet. Hierin ist impliziert, dass es nicht bloß um das „nackte“ Muslimsein geht, sondern immer schon zugleich um einen *Diskurs* über die Art und Weise des Muslimseins. Um es anders auszudrücken: ein je diskursiv bestimmtes, darum umkämpftes, Muslimsein. Der *Islamdiskurs* dreht sich folglich um die Fragen, wer ein Muslim, ein guter, richtiger, authentischer, praktizierender oder integrierter Muslim ist, wie dieser unter den Diaspora-Bedingungen zu leben und zu wirken hat – und im Gegenzug auch um die auf ihn bezogene Frage, wie man mit ihm umgehen soll.<sup>1</sup> Um möglichen Kurzschlüssen, die später zu diskutieren sein werden, damit schon im Vorfeld zu begegnen: Es ist dieser kollektive Wille unter den Muslimen, sich primär als Muslim zu präsentieren und eine Islampolitik zu entfalten, der den Anstoß für eine Islampolitik seitens europäischer Regierungen gegeben hat.

Der *Diskurs*begriff darf hier nicht in dem Sinne verstanden werden, dass wir es mit einer Unterscheidung zu tun hätten, die zwischen dem eigentlichen Muslimsein einerseits (der vermeintlichen „Realität“) und dem „Diskurs

---

<sup>1</sup>Im Text steht die maskuline Form für beide Geschlechter.

darüber“ andererseits verlief, welcher jenes Sein lediglich sprachlich zum Ausdruck brächte oder eben aus verschiedenen, interessegeleiteten Gründen in seinem Kern verfehle. Das Muslimsein ist immer schon diskursiv eingebunden. Selbst das Fehlen der Thematisierung der muslimischen Zugehörigkeit in einem geschichtlich-politischen Kontext, wie dies besonders für die Zeitspanne zwischen 1960 und Mitte der 1980er der Fall ist, findet innerhalb eines diskursiven Feldes statt, in dem andere Bezugsgrößen für Fremd- und Selbstbeschreibungen in den Vordergrund rücken als die Religion.

Die an institutionelle Strukturen und partiell machtvolle Sprecherpositionen gekoppelte Rede über den Islam, die den Modus der Wissensproduktion regelt und auf die Selbstverhältnisse der Individuen gestaltend einwirkt, bezeichnet somit nicht unbeteiligt ein schon für sich bestehendes Phänomen *Islam*, um diesem dann etwa das verweigerte Recht zur ungehinderten Erscheinung zu gewähren. Der Islamdiskurs konstruiert die spezifische islamische Realität mit, über die sich mit ihm, mittels seiner Parameter sprechen lässt. Dieser Islamdiskurs geht, um es noch einmal zu wiederholen, zunächst und zumeist von den Muslimen aus.

Der Begriff des *Konstrukts*, der mit der Entscheidung für *Diskurs* sogleich mit einzuführen ist, wird ebenfalls vorsichtig zu gebrauchen sein. Seinem populären Gebrauch haftet eine gewisse Beliebigkeit an, eine den Willensakt überschätzende Handlungsfreude, mit der etwas als konstruiert bezeichnet wird, um sich von ihm just mit der gleichen Leichtfüßigkeit zu verabschieden. Etwa nach dem Motto: Wenn etwas konstruiert ist, kann man es ja auch einfach anders konstruieren, ja sich gar jedes Konstruktionszwangs verweigern. Der Begriff wurde häufig bei den Studien zu Identitäten junger Menschen zur Hilfe genommen. In dieser Perspektive weist diese konstruierende Arbeit der (meist jungen) Menschen an ihrer Religiosität etwas Nettes, Verspieltes auf. Eigentümlicher Weise kommen im Populär-Konstruktivismus kaum Leiden, Schmerz, Verluste, Versagen, Tod – sprich der Ernst der Sache, des Lebens, der Religion – vor. Scheinbar gelingt die Konstruktion immer, um am Ende selbstbewusste Subjekte hervorzubringen, die den Glauben nach ihren Vorstellungen subjektiv deuten und basteln. Selbstredend ist dadurch, bleiben wir im Modus der indirekten Rede, die Integrationsfähigkeit garantiert. Für die Offenheit der Existenz scheint manchmal die Kunst, wie Fatih Akins Film *Auf der anderen Seite*, empfänglicher zu sein als die empirische Islam- und Migrationsforschung.

Dem Begriff *Konstrukt* begegnen wir weiterhin in einer zweiten Gebrauchsweise. Der Islam wird diesmal von den *anderen* konstruiert. Die anderen sind hier die deutsche Öffentlichkeit, Politik, Behörden, Wissenschaft, Islamskeptiker bzw. Islamkritiker und schließlich auch Islamophoben, kurzum die gesellschaftliche Umwelt, die ein ausgeprägtes Interesse daran zeigt, wer Muslim ist, was er tut

und wie er sein soll. Unter Islamdiskurs wird dann meist ein „eurozentristischer“, „kolonialistischer“ Blick vermutet, der die muslimischen Migranten zu einer imaginierten Gruppe versammelte. Auch meine Studien zur Islampolitik sind eher in dieser Richtung rezipiert worden. Meine Rede von der „Islamisierung muslimischer Migranten“, die sich in mehreren Beiträgen finden lässt, bezieht sich dabei nicht einseitig auf die Regierungen und Medien in Europa, sondern zunächst auf die muslimischen Gruppen selbst, die eine systematische islamische Lebensführung als verbindlich für jeden Migranten betrachten, ins Werk setzen wollen und damit primäre Akteure einer Islampolitik sind. Es ist nicht verwunderlich, dass bei solchen wissenschaftlichen Ansätzen der Islam selbst kaum als Positivität vorkommt, sondern stets als ein imaginäres Produkt des (neuerdings öfter: kolonialistischen) Blickes aus der Perspektive der „Dominanzgesellschaft“ ins Spiel kommt. Ich habe in mehreren Beiträgen vor diesem Kurzschluss gewarnt.

In den folgenden Studien bezeichnet der Begriff des Konstrukts materielle und ideelle Prozesse von *Making of Muslim*, deren Konstruiertheit keinen Makel an der Realität und Materialität des Produktes bedeutet. An diesem Konstrukt beteiligen sich, daran darf kein Zweifel bestehen, primär Muslime, aber auch Christen, Behörden, Medien und Wissenschaftler, sicher mit unterschiedlicher Macht und Legitimität sowie mit unterschiedlichen Effekten, ganz ohne Zweifel in Konkurrenz zu- und in Kooperation miteinander. Im Fadenkreuz dieser diskursiven Handlungen steht die Produktion des muslimischen Subjekts, das über das „bloße“ Muslimsein hinausgeht.

Bevor das, was es mit dem Subjekt auf sich hat, weiter unten erläutert wird, sei hier nochmals unterstrichen: Es geht nicht darum, einem zwecks partikularer Interessen konstruierten muslimischen Subjekt (sei es das Subjekt muslimischer Gruppen, sei es das von den Regierungen erwünschte Subjekt) ein „bloßes“, von jeglichen interessegeleiteten Begierden freies Muslimsein entgegen zu setzen. Dies gilt auch für den „unauffälligen“ Muslim, der sich dadurch auszeichnet, dass er nicht primär mit seiner Muslimität auftritt; der keine religiös fundierte Identitätspolitik betreibt; dem dabei – ganz gleich ob zu Recht oder nicht – attestiert wird, dass er die Mehrheit unter den Muslimen ausmache. Auch er existiert nicht naturwüchsig, etwa unberührt von jeglichem diskursiven „Übergriff“, durch den sein „authentischer“, in seinem inneren grundsätzlich „friedlicher“, nämlich „nur“ religiöser, nicht mit der Politik „kontaminierter“ Islam korrumpiert würde. Die Idee, dass der Islam an sich friedlich sei und mit der Politik nichts zu tun habe, ist genauso eine politische Aussage, die aus einer bestimmten Sprecherposition kommt, wie das fundamentalistische Gegenstück, dass der Islam ein umfassendes System sei, das alle Handlungen der Menschen in allen Lebensbereichen, also Gesellschaft mitsamt Politik, regeln würde.



Mit diesen vortastenden Erläuterungen sind wir bereits inmitten einer geschichtlichen Rede über den Islam angelangt. Es ist die Geschichte des muslimischen Subjekts; eines Subjekts, das sich *explizit als muslimisch* versteht, als solches zu erkennen gibt oder, in der weicheren Variante, zumindest als Reaktion auf die gesellschaftliche Stigmatisierung der Muslime affirmativ auf sein Muslimsein beruft, wie dies gerade bei einigen Intellektuellen der Fall ist. Somit handelt es sich *auch* um die Geschichte eines Subjekts, das von seiner Umwelt zunächst und zumeist als Muslim beobachtet und beschrieben wird, wobei diese Beschreibung in seine je spezifische Konstitution einfließt.

Auch dieser Begriff, der Begriff des *Subjekts*, bedarf einer kurzen Erläuterung. Er ist durch die emanzipatorische Tradition normativ aufgeladen, indem die Autorenschaft, die Souveränität über seine Handlungen, hervorgehoben wird. In dem hier vorliegenden Konzept wird das Subjekt entsprechend dem diskursanalytischen Ansatz als ein Effekt der Diskurse verstanden und nicht als deren Autor betrachtet. Erst durch seine Unterwerfung unter ein Regelwerk erfährt es sich als handlungsfähigen Akteur, der an seiner eigenen Führung mitarbeitet. Es ist hier allerdings auch die weitverbreitete Vorstellung zurückzuweisen, Diskurse seien getarnte zwanghafte Strukturen, die die Subjekte um ihre Freiheit berauben. Freiheit und Zwang schließen sich nicht aus. Das jeweilige Konstrukt dieses muslimischen Subjekts ist dabei stets strittig: sowohl unter den muslimischen Migranten als auch unter den Beobachtern, die den Islam von außen thematisieren, um eine wie auch immer geartete, fördernde wie misstrauende Beziehung zu ihm aufzubauen.

Dieses Subjekt hat eine Geschichte. Es referiert selbstverständlich unaufhörlich auf die lange Geschichte des Islam, zehrt regelrecht aus ihr, lebt buchstäblich von ihr. Aber es ist nicht diese 1400-jährige Geschichte, in die die hier nachgezeichnete Geschichte des muslimischen Subjekts eingeordnet werden soll. Es handelt sich um eine viel jüngere, recht junge Geschichte, die in den Heimatländern der ehemaligen Gastarbeiter in den 1980er Jahren fühlbar wurde und gleichsam synchron auch unter den Arbeitsmigranten in Europa, beispielsweise in Deutschland, einsetzte. Zwar gibt es schon vorher, also *vor* der Arbeitsmigration, Muslime, auch muslimische Organisationen, jedoch eine zahlenmäßig recht kleine Gruppe. Bereits diese verschwindend kleine Zahl der Muslime weckt Begehrlichkeiten seitens der Behörden. Die für unsere hiesige Gegenwart relevantere Geschichte des Islam bezieht sich aber primär auf die Zeit *nach* der Arbeitsmigration.

Dabei steht dieses Subjekt, wie es hier in den einzelnen Beiträgen beschrieben wird, nicht bereits von Anfang an auf die gleiche Art und Weise da. Seine gegenwärtige Gestalt hängt besonders mit der präventionspolitischen Wende in der

Integrationspolitik zusammen, wie sie insbesondere Mitte der 2000er Jahre vollzogen wurde. Erst in diesem Zusammenhang formiert sich eine besondere, nicht wie zuvor primär geopolitisch, sondern gesellschaftspolitisch relevante Aufmerksamkeit gegenüber dem Thema Islam. Die Geschichte des muslimischen Subjekts ist daher nicht identisch mit der Geschichte der (muslimischen) Migranten in Deutschland, obwohl sie sich unvermeidlich überlappen. Dies ist für die Migrationsforschung insgesamt von entscheidender Bedeutung, da sie verpflichtet ist, die Transformationen ihres Forschungsgegenstandes als wesentlichen Bestandteil des zu Beforschenden mit zu reflektieren.

Man kann nicht sagen, dass die Verschiebung im Migrationsdiskurs, in dem die Kategorie Muslim eine schnelle Karriere gemacht hat, von den Wissenschaftlern stets aufmerksam reflektiert worden sei. Im Gegenteil gilt vielmehr, dass die Wissenschaft die Verschiebung, ohne den reflexiven Abstand zu wahren, unkritisch mitvollzogen hat. Nichtsdestotrotz wurde in den letzten Jahren eine stärkere Sensibilität sichtbar (z. B. Grillo 2010). Auf die deutschsprachige Literatur wird in verschiedenen Beiträgen explizit hingewiesen. Ich selbst darf auch in Anspruch nehmen, beim Thema „Islamisierung der Migranten“ die zwei Aspekte, nämlich die Politik der muslimischen Gruppen einerseits und den Fokus der Außenbeobachter (Regierung, Wissenschaft, christliche Kirchen durch die Dialoginitiativen, mediale Öffentlichkeit) andererseits in deren wechselseitigem Zusammenspiel im Blick behalten zu haben. *Homo Islamicus* ist der Typus, zu dem sich die Diskursfigur des früheren „Ausländers“ verwandelt.

Inzwischen gehört die Rezeption dieses Wandels zum Tagesgeschäft in der auf den Islam bezogenen Migrationsforschung. Allerdings deutet sich dabei eine entgegengesetzte Gefahr an: Die Rede über den Islam wird immer mehr als ein machtpolitisches Sprechen der „weißen Mehrheitsgesellschaft“ gedeutet, wobei die Thematisierung des Islams als Positivität immer schwieriger wird, ja mitunter auch mit dem Vorwurf des „antimuslimischen Rassismus“ zu rechnen hat. Diese Debatte sei hier aufgeschoben. Wir können an dieser Stelle zunächst einmal festhalten: Die Fokussierung auf die Religion der Migranten wird nicht mehr unkritisch mitvollzogen, wie es noch zur Zeit der erstmaligen Erscheinung vieler hier versammelter Beiträge der Fall war. Der in *Ethnic and Racial Studies* erschienene Beitrag von Rogers Brubaker (2012) ist gleichsam ein solcher Hinweis für die zunehmende wissenschaftliche Reflexion, wie sie sich nunmehr auch außerhalb der Islamforschung abzeichnete. Auch wenn es bei diesem Beispiel um einen eher cursorischen Beitrag handelte, möchte ich auf ihn kurz eingehen.

Der Titel bringt die Motivation von Brubaker deutlich genug zum Ausdruck: *Categories of analysis and categories of practice*. Wenn er fragt, „Who – and what – are we talking about when we talk about „Muslims“?“ (Brubaker 2012,

S. 2), geht es ihm darum, ein Bewusstsein von der Unterscheidung zwischen den beiden Kategorientypen zu wahren, um nicht die Dynamik der gesellschaftlichen Prozesse unhinterfragt mitzutragen. Für die Beobachtung, „prevailing other identifications of populations of immigrant origin have shifted massively in the last decade or so“ (Brubaker 2012, S. 2), führt er eine Zählung der Beiträge an, die in der besagten Zeitschrift zum Thema Religion, spezifisch Islam, erschienen sind. Während zwischen 1978 und 1996 etwa 5 % der dort erschienenen Artikel Religion thematisierten, verdreifachte sich dieser Anteil zwischen 1997 und 2009 fast (14 %). Aussagekräftig für die hier behandelte diskursive Verschiebung ist ebenfalls die Anmerkung, dass bis 1990 keiner dieser Beiträge den Islam zum Gegenstand hatte, während später etwa 60 % der Beiträge vom Islam handelten, davon wiederum 75 % von muslimischen Migranten in Europa (Brubaker 2012, S. 2).<sup>2</sup>

Übereinstimmend mit dem hier präsentierten Ansatz unterstreicht Brubaker die doppelte Genese der Fixierung des Blickes auf die religiöse Identität bei der Beschreibung der (muslimischen) Migranten. Zum einen geht diese Fokussierung auf die zunehmende Präsenz der Religion bei den Selbstbeschreibungen der Migranten zurück. Andererseits verweist er darauf, dass die Islamisierung der Migranten nicht restlos auf die Identitätspolitik ihrer organisierten Akteure oder individuellen Abgrenzungen gegenüber einer nicht-muslimischen Umwelt zurückzuführen ist. Es wird hier zudem auf das Anliegen der politischen Beobachtung aufmerksam gemacht, Migranten via Religion „accountable“ zu machen. Dieser Verweis wird in diesem kleinen Aufsatz von Brubaker nicht weiter auf seine theoretischen Implikationen hin expliziert. „Accountability“ betrifft über die Frage einer bloßen äußerlichen Kontrolle hinaus die Frage nach Prozessen und Strategien der Subjektivierung, für deren Analyse sich der Gouvernementalitätsansatz in Anlehnung an Michel Foucault besonders eignet.<sup>3</sup> In der vorliegenden Sammlung wird dieser Ansatz umgesetzt.

---

<sup>2</sup>Ausführlich untersucht wurde diese Entwicklung von Schepelern Johansen und Spielhaus (2018).

<sup>3</sup>Die Frage nach Accountability (in der offiziellen Sprache der Initiatoren der Islamkonferenz: „verbindliche Vereinbarungen“) bildet in meinem Buch *Das muslimische Subjekt* (Tezcan 2012), aber auch zuvor in den hier im III Teil versammelten Beiträgen, den roten Faden der Analyse, die die Islamkonferenz als Bestandteil eines Integrationsdispositivs behandelt.

## 1.1 Übersicht der Beiträge

Der Band besteht aus drei Teilen mit mehreren Kapiteln. Die Kapitel sind jeweils eigenständige Aufsätze, die bereits in unterschiedlichen Orten erschienen sind. Die Beiträge im Teil I (Islam in Deutschland als Forschungsgegenstand) befassen sich mit dem Islam als Forschungsgegenstand. Der erste Beitrag (Kap. 2) mit dem Titel *Das Islamische in den Studien zu den Muslimen in Deutschland* bespricht die sozialwissenschaftliche Forschung zum Islam in Deutschland systematisch, gibt einen detaillierten Überblick über die hauptsächlich aus der qualitativen empirischen Forschung hervorgegangenen Studien bis zum Erscheinungsjahr 2003. Er erbringt damit zum einen eine wissenschaftliche Dienstleistung für das interessierte Fachpublikum, indem das Wissensfeld über den Islam unter systematischen Gesichtspunkten erkundet wird. Zugleich dokumentiert er das Aufkommen des neuen, um Religion strukturierten Paradigmas bereits in dessen Anfängen. Es ist genau das Segment des hier beobachteten Prozesses, wie der Islam innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums zu einem allseitig beleuchteten Wissensgegenstand erhoben wird. Die ersten Ansätze eines nach und nach aufzubauenden Dispositivs um den Islam werden hier mit angelegt, sofern diese Islamforschung ihren Gegenstand weitgehend unter dem Gesichtspunkt der Integration betrachtet. Der in der breiteren Migrationsforschung bereits bekannte kritische Hinweis, dass die Migrationsstudien sich bislang zu sehr als Integrationsstudien positionierten, tritt durchaus auch für die sozialwissenschaftliche Islamforschung zu. Offen bleibt allerdings die Frage, wie und ob die Islam-Debatte je ohne den Bezug auf die Integrationsfrage geführt werden kann.<sup>4</sup>

Die Geschichte des Islam im 20. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum ist das Thema des folgenden Beitrags (Kap. 3). Es handelt sich im Wesentlichen um eine *politisch konnotierte* Geschichte des Islam mit dem Schwerpunkt Deutschland, die als „Soldatenislam“ in den Gefangenenlagern des Ersten Weltkriegs ihren Anfang nimmt, danach in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen die Gestalt eines „Elitenislam“ der Honoratioren annimmt, um dann im Zweiten Weltkrieg wieder eine aktuelle geopolitische Brisanz zu bekommen, die den Anlass zu einer nationalsozialistischen Islampolitik gibt. Die Nachkriegsgeschichte eines „Flüchtlingsislams“ bleibt recht kurz, da schon bald die Arbeitsmigration die Ära einer massenhaften muslimischen Präsenz einläutet. Der rote Faden des diesen Studien zugrundeliegenden Ansatzes bleibt auch hier gewahrt: Nicht die bloße

---

<sup>4</sup>Für eine Analyse zu Implikationen der Integrationsrede, die einige Migrationsforscher gerne abschaffen möchten, s. Tezcan (2017).

Präsenz muslimischer Migranten wird als die Geschichte des Islam erzählt, sondern die Geschichte muslimischer Stimmen, die sich als solche zu Wort melden und einen islamischen Diskurs begründen; zu dieser Geschichte gehört zugleich die jeweilige Form der Außenbeobachtungen.

Diese politische Geschichte des Islam wird jedoch zugleich auf die Institutionenbildung hin beschrieben. Wenn auch nicht losgelöst vom politischen Interesse, bildet sich nach und nach eine spezifische religiöse Kommunikation heraus, die sich trotz der praktischen Verknüpfung systemisch von der politischen absetzt. Dies geschieht insbesondere über die Institutionenbildung, bei der dem Religionsunterricht, und zumindest als Vision der deutschen Politik: der Imamausbildung, eine zentrale Rolle zuzukommen scheint. Mit dem Fokus auf die religiöse Kommunikation und auf den institutionellen Aspekt wird zugleich der Weg dafür vorbereitet, die durch und durch ideologisch geführte Debatte um den Euro-Islam auf eine soziologische Grundlage zu stellen. Neben den Materialkenntnissen, die hier vermittelt werden, ergänzt der Aufsatz zudem den Stand der Forschung, der im Literaturreisay für den Zeitraum der Arbeitsmigration (bis 2003) besprochen wurde, um die Publikationen *vor* der Arbeitsmigration und für die Zeit *nach* 2003 bis 2015.

Ein weiterer Beitrag (Kap. 4), eine Sammelrezension zur Forschung zu Islamfeindlichkeit, ist ebenfalls jüngerer Datums. Problematisiert wird dabei ein den meisten dort besprochenen Studien motivational gemeinsamer Zug, nämlich die moralische Gewissheit, dass man mit der Kritik an der Islamfeindlichkeit auf der richtigen Seite ist. Gerade bei diesem Thema scheint das analytische Interesse besonders unter der politisch-moralischen Motivation zu leiden. Überhaupt sollte die These, die Bryan Turner auf der Bochumer Tagung der Sektion Religionssoziologie zur Soziologie des Islams (Jahr 2015) vertrat, ernsthaft diskutiert werden. Turner hielt die „Islamophobie“ für einen „advokatorischen Begriff“, keinen analytischen. Mit der Überführung der anscheinend nicht genügenden „Islamfeindlichkeit“ in den „antimuslimischen Rassismus“ dürfte sich die advokatorische Tendenz zusätzlich verstärkt haben. Jede Islamkritik oder Kritik an Muslimen kann nunmehr potenziell mit dem Vorwurf des antimuslimischen Rassismus rechnen.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Für derartige Aufregungen beispielhaft die Proteste gegen Prof. Susanne Schröter an der Frankfurter Universität: Eimermacher (2019). Birgit Rommelspacher (2009) geht ebenfalls freigiebig mit dem Vorwurf Islamfeindlichkeit um, wenn sie über Frauen wie Seyran Ateş, Necla Kelek und Ayaan Hirsi Ali spricht. Inzwischen spricht ein Report von „Central Figures in Islamophobia Network“ (Bayrakli und Hafez 2018, S. 98), wo sich einige, wie übrigens Seyran Ateş und Mansour, in ihrer Selbstbeschreibung eher als muslimische Kritiker des gegenwärtigen Islam mit besonderem Fokus auf den Islamismus verstehen, als islamfeindlich.

Mit den Beiträgen im Teil II (Gemeinschaften) kommen wir in der Phase an, die als paradigmatischer Übergang identifiziert wurde. In den 1980er Jahren hatten sich religiöse Organisationen türkischer Migranten mittlerweile etabliert. Was führt die Menschen zu diesen Gruppen, was bewegt die Gruppen selbst, wofür mobilisieren sie ihre Anhänger? Ein empirischer Blick hilft hier wesentlich mehr als die Wunschvorstellungen, mit denen diese Gruppen in einem Minderheit/Mehrheit-Diskurs betrachtet werden, um sie dann als Repräsentanten der benachteiligten muslimischen Minderheit zu thematisieren. In dem Artikel über die Milli Görüş (Kap. 5) wird auf empirischer Grundlage ausführlich dargestellt, was die Anhänger der Milli Görüş motiviert und mobilisiert. Es sei klargestellt, dass hier nicht die fröhliche Geschichte der immer schon kostenlos gelingenden Selbstbasteleien der auf „Integration“ hin geradezu schicksalhaft vorprogrammierten Individuen erzählt wird. Bei der Milli Görüş schlägt einem stattdessen eine revolutionäre Rhetorik entgegen, die ein Kollektiv auf den Jihad für die Türkei (und natürlich für die gesamte muslimische Welt) einswört. An diesem Beispiel wird deutlich, dass eine um politische Heilsvisionen konstruierte Identität Erzählungen braucht, die sich nicht ohne schmerzhaftes Auseinandersetzen transformieren lassen, erst recht nicht einer Migrantenidentität weicht, die nicht gleichermaßen dramatisierbar ist. Die Entwicklungen der letzten zwei Dekaden, die in der Türkei mit Erdogan die Milli Görüş-Tradition an die Macht gehievt haben, haben eine Magnetwirkung erzeugt, die die ersten Ansätze der noch schwachen Umorientierung, welche Werner Schiffauer (2010) zu optimistisch gedeutet haben dürfte, erheblich zurückgeschraubt haben. Erdogan dürfte die neosmanischen Herrschaftsvisionen wieder für Teile der Migrantenpopulation attraktiv gemacht haben. Diese Frage wäre eine empirische Untersuchung wert.

In dem Literaturreisay wurde im Hinblick auf die Unterbelichtung der religiösen Dimension in der Forschung für eine Perspektive plädiert, die den jeweiligen Heilsvisionen eine konstitutive Bedeutung für das Handeln muslimischer Organisationen zumisst. Während der politische Aktivismus der *Milli Görüş* nicht bloß ein Mittel zum Zweck ist, sondern zugleich den privilegierten Weg für den Heilserwerb darstellt, ist die politische Mobilisierung für die pietistische *NUR-Gemeinde*, von der im Kap. 6 die Rede ist, eher ein Mittel. Die für die Gruppe typische Gemeindereligiosität artikuliert sich primär in den sich um die Lektüre religiöser Texte drehenden rituellen Treffen. Die an ritualisierte Lektüre gebundene Beschäftigung mit dem Selbst geht auf eine Erneuerung der islamischen Ethik durch den Begründer Said Nursi zurück, der der mystischen Tradition, aus der er stammte, eine orthodoxe Wendung verleiht. Wie die *Milli Görüş* steht aber auch diese Gemeinschaft vor der Herausforderung, die eigene soziale Existenz

im Westen in ein händelbares Verhältnis zu den religio-politischen Visionen zu bringen, deren konstitutives, negatives Außen nicht alleine die säkulare Republik und die säkularisierte, sprich: westlich orientierte Lebensform in der Türkei ist, sondern der hinter diesen indigenen „Abschriften“ steckende Westen selbst.

Zusammengefasst, wird im Teil II einerseits exemplarisch das spezifische Gemeindeethos muslimischer Gruppierungen dargelegt. Andererseits wird die öffentliche Sichtbarkeit dieser muslimischen Akteure verfolgt, die die Heilsvisionen mit ihrer sozialen Existenz unter ganz anderen Bedingungen als in der ursprünglichen Heimat zu vereinbaren versuchen. Das heißt, dass sie nach Foren suchen, wo sie Ansprechpartner finden und selbst als Ansprechpartner für andere gesellschaftliche Akteure in Frage kommen können. Die genauere Kenntnis dieser Gruppen ist von entscheidender Bedeutung, weil sie es sind, die letztlich dem Anspruch nach als Repräsentanten der Muslime in Deutschland der Politik und den Behörden gegenüberstehen. Sie sind schließlich auch zunächst und zumeist die Ansprechpartner, zu denen die Politik eine ambivalente Haltung besitzt, genauso ambivalent, wie sie zu einem Leben in der säkularen westlichen Gesellschaft stehen. Erst dann wird man nämlich nachvollziehen können, warum es der Politik schwer fällt, die Anerkennung dieser Gruppen einfach als eine Frage rechtlicher Gleichstellung zu betrachten.

Die Beiträge im Teil III ((Mit) Religion regieren) befassen sich mit den Fragen, die sich aus diesem schwierigen Verhältnis ergeben, das sich mit dem Verweis auf Nichtgleichbehandlung der Muslime (muslimischer Gruppen) nicht hinreichend erfassen lässt. Den muslimischen Gruppen steht der Weg zur Teilhabe an der Öffentlichkeit anfänglich in der Form des interreligiösen Dialoges zur Verfügung. Über diesen Weg tasten sie sich an die öffentlichen Foren heran, erhalten dabei Sprecherpositionen, die ihnen als Revolutionäre der muslimischen Gemeinschaft untersagt bleiben. Dieser Dialogdiskurs bzw. die Dialogkommunikation zieht muslimische Organisationen in ein Beziehungsgeflecht hinein, in dem sie stärker ihren Charakter als Religionsgemeinschaft zu unterstreichen haben. Genau über diese Qualifizierung als Religionsgemeinschaft, die durch die Beziehung zu den christlichen Kirchen öffentlich legitimiert wird, finden muslimische Gemeinschaften wiederum Zugang zu säkularen Institutionen in der europäischen Diaspora. Der Dialog mit dem Islam wird, nachdem der Islam als integrationsrelevanter Faktor qualifiziert worden ist, auch von den Ministerien, Ämtern und lokalen Autoritäten aufgegriffen.

Eine Besonderheit des interreligiösen Dialogs besteht darin, dass er seine Teilnehmer dazu aufruft, als muslimische Subjekte öffentlich zu sprechen. Gleichwohl blieb dieser Dialogdiskurs lange auf genuin religiöse Kreise beschränkt, die selbst in den eigenen Religionsgemeinschaften eine marginale Position besaßen. Erst

die Ereignisse vom 11. September haben den auf religiöse Spezialisten begrenzten Dialog ins Zentrum gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen gehievt. Im Anschluss an diesen interreligiösen Dialog, der nach Ansicht der politischen Entscheidungsträger noch immer zu „unverbindlich“ ist, greift die Politik abermals auf eine Islampolitik zurück. Diesem neuen Ansatz liegt die negative Vision eines gewaltbereiten muslimischen Terroristen als Fluchtpunkt einer prospektiv gescheiterten Integration zugrunde. Es geht nicht mehr nur um die individuelle Kriminalität als Auswuchs der Desintegration, sondern um eine möglicherweise nicht-integrierbare Lebensform, weil sie auf anderen Werten beruhe. Nicht die Inklusion in die sozialen Systeme, die den wohlfahrtsstaatlich gebundenen Diskurs der um ethnische Differenz organisierten Ausländerintegration begründete, sondern die Lebensführung der Muslime steht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Der Beitrag *Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs* (Kap. 7) skizziert in Anlehnung an die Gouvernementalitätsstudien von Michel Foucault einen analytischen Rahmen, der diese Spezifität des auf Religion aufgebauten Integrationsdiskurses herausarbeitet. Demnach geht es nicht einfach um ein „juridisches Modell“ der Macht, wonach die Rechtssubjekte, hier die Religionsgemeinschaften, nunmehr ihre bis dahin vorenthaltenen Rechte zugesprochen bekämen. Der Gouvernementalitätsansatz richtet das Augenmerk stattdessen auf die Prozesse, wie die türkischen, arabischen und persischen Migranten zum Zwecke, sie als „berechenbare“ muslimische Subjekte zu konstituieren, zum Gegenstand von Wissenspraktiken und Machtstrategien gemacht werden, die über die Rechtsregeln hinaus reichen. Die politischen Anrufungen, die sich an die Migranten als Muslime richten und ihre programmatische Dichte in der Islamkonferenz erhalten, bringen nicht einfach ein muslimisches Sein zum Sprechen, so wie es vordiskursiv bereits vorläge und nur noch darauf wartete, ein Forum zu finden, um seine authentische Stimme zu erheben. Es geht auch um Transformationen, denen die Subjekte unterzogen werden und erst darin ihre spezifische Gestalt erhalten. Die auf religiöse Identität hin erfolgende Anrufung schafft somit ein diskursives Setting, in dem Sprecherpositionen vornehmlich denjenigen vorbehalten sind, die sich als Muslim ins Spiel bringen. Europäische Regierungen reagieren auf die muslimische Islampolitik, indem sie es ihnen nachmachen – in der Hoffnung, sie könnten um die Deutungshoheit mit den muslimischen Staaten und Politikern sowie Verbänden konkurrieren. Die Politik verwickelt sich dabei in eine Paradoxie: Sie betreibt die Islampolitik, um alternative Stimmen zum Sprechen zu bringen, die einen liberalen Islam vertreten und damit ein Gegengewicht gegenüber den konservativen und fundamentalistischen Gemeinden bilden sollen. Sie verstärkt aber gerade dadurch den Religionsdiskurs, innerhalb dessen erst



diese Gemeinden eine öffentliche Machtstellung erreichen können. Die Problematisierung dieser Politik durchzieht alle Beiträge, die in diesem Band versammelt sind.

Welchen Unterschied macht nun der Wandel im Beobachtungsschema, ob wir es mit einem wie zuvor um die ethnische Zuschreibung oder jetzt vielmehr um die Religionszuschreibung aufgebauten Diskurs zu tun haben? Handelt es sich vielleicht um einen Etikettenwechsel in einem unaufhörlichen Spiel wechselseitiger Zuschreibungen, das bestehen bleibt, während bloß die materialen Füllungen desselben wechseln? Meine These, die mit den Studien über die politischen und religiösen Gemeinschaften vorbereitet und in den Analysen zur Regierung der Migrationsgesellschaft durch die Religion der Migranten entfaltet wird, lautet, dass dieser Wechsel einen bedeutsamen Unterschied macht. Die Referenz auf die Werte und der Fokus auf die Lebensführung, wie wir sie derzeit über nationale Differenzen hinaus in mehreren europäischen Migrationsregimen erleben, sind nicht zufällig. Diese Themen waren zwar auch in einem um die ethnische Differenz herum organisierten Ausländer-Diskurs vorhanden. Nichtsdestotrotz konnte die Referenz auf Werte nicht operativ übersetzt werden (ausführlich dazu Kap. 8).

Erst die Einbeziehung des Islam in den Integrationsdiskurs lässt die Rede von Dialog buchstäblich wuchern, sodass der Tendenz nach jede einzelne Begegnung zwischen den deutschen Einheimischen und den inzwischen immer mehr als Muslime gekennzeichneten (türkischen, arabischen usw.) Einwanderern im Modus des Kultur- bzw. Religionsdialogs thematisierbar wird. Als Kontrast zu diesem Dialogdiskurs bietet der Film *Auf der anderen Seite* von Fatih Akin (Kap. 9) einen ganz anderen Zugang, der entlang von Identitäten vorgenommene Hypostasierungen unterläuft. Die Kunst sensibilisiert für Wahrnehmungsweisen, die in der (auch islambezogenen) Migrationsforschung nicht ohne weiteres zum Zuge kommen. Anhand der Filmanalyse wird die ubiquitäre Dialogrede einer Kritik unterzogen, um den Blick für andere Formen, nämlich für die vielen kleinen „Dialoge“ frei zu bekommen, für die selbst der Begriff des Dialogs zu sehr reifizierend wirkt. Diese im technischen Sinne (Film-)Dialoge können zwar durchaus Referenzen auf Religion enthalten, sie werden aber nicht in einen Identitätsdiskurs hinein artikuliert werden. Es wird abschließend für eine Sichtweise plädiert, die hegemonische Identitätslogik zu unterbrechen, die auf der Seite muslimischer Akteure wie auch auf der Seite der Politik, aber auch ebenso in der wissenschaftlichen Beobachtung wirksam ist. Es gilt die Mannigfaltigkeit sozialer Beziehungen wahrzunehmen, die in der üblichen Rede über Diversität und Identität, in den diversen Varianten der Islampolitik oder auch in den Programmen der Muslim-Integration nicht ins Bild gelangen kann.

## Literatur

- Bayrakli, Enes, und Farid Hafez. 2018. European Islamophobia Report 2018. [https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2019/09/EIR\\_2018.pdf](https://www.islamophobiaeurope.com/wp-content/uploads/2019/09/EIR_2018.pdf). Zugegriffen: 3. Okt. 2020.
- Brubaker, Rogers. 2012. Categories of analysis and categories of practice: A note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies* 2012: 1–8.
- Eimermacher, Martin. 2019. Kopftuchkonferenz: Auf Tuchfühlung. *Die Zeit*, 2. Mai. <https://www.zeit.de/2019/19/kopftuchkonferenz-universitaet-frankfurt-susanne-schroeter-protest-islam>. Zugegriffen: 3. Okt. 2020.
- Grillo, Ralph. 2010. British and others: From „race“ to „faith“. In *The multicultural backlash. European discourses, policies and practices*, Hrsg. Steven Vertovec und Susanne Wessendorf, 50–71. London: Routledge.
- Rommelspacher, Birgit. 2009. Islamkritik und antimuslimische Positionen am Beispiel von Necla Kelek und Seyran Ateş. In *Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Hrsg. Thorsten Gerald Schneiders, 433–455. Wiesbaden: VS Verlag.
- Schepelern-Johansen, Birgitte und Riem Spielhaus. 2018. Die Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa. In *Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa*. Hrsg. Schirin Amir-Moazami, S. 125–157. Bielefeld: Transcript.
- Schiffauer, Werner. 2010. *Nach dem Islamismus – Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tezcan, Levent. 2012. *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Tezcan, Levent. 2017. Das Versprechen der Integration. Eine kritische Reflexion auf die Begrifflichkeiten und ihre Wirkung. In *Auf dem Weg zur Teilhabegesellschaft*, Hrsg. Max Matter, S. 41–61. Göttingen: V&R unipress.