

Damit kehrt sich – idealerweise – auch die Perspektive auf Integration um: Migrantisierten Menschen wird nicht mehr einseitig eine Bringschuld abverlangt, Zugehörigkeit wird nicht mehr erteilt oder entzogen, je nachdem, ob die jeweilige Person die (in-)formellen Kriterien erfüllt oder nicht. Vielmehr geht es darum, dass »Zugehörigkeiten, nationale (kollektive) Identitäten, Partizipation und Chancengerechtigkeit nachverhandelt und neu justiert werden« (Foroutan 2015b). In der Konsequenz würde dies nicht nur auf diskursiver Ebene zu einem Wandel führen, sondern auch auf struktureller und polit-kultureller Ebene.

Es soll an dieser Stelle der Hinweis darauf ausreichen, dass umfangreiche gesellschaftliche Transformationen immer mit Verteilungskonflikten und Abwehrreaktionen zwischen politisch-sozialen Kräften der Beharrung und progressiven, auf Veränderung ausgerichteten, Kräften einhergehen. Ein Paradigmenwechsel erheischt deshalb die Notwendigkeit, nicht nur die sozialen Realitäten anzuerkennen, sondern auch eine tatsächliche Adoption und Anerkennung einer pluralen politischen Kultur, in deren Zentrum die Fortentwicklung bzw. Überwindung des national-liberalen Modells *westlicher* Demokratien steht.

2.3 Kulturangst: Die *fremden Anderen*?

Was sich im vorangegangenen Kapitel mit Bezug auf den eng verflochtenen Themenkomplex Integration/Migration deutlich als methodologischer Nationalismus offenbart hat, setzt sich mit Blick auf eine mögliche Implementierung einer kosmopolitischen Version des Liberalismus fort: Mit Leela Ghandi, einer postkolonialen Theoretikerin, kann auch von »kulturellem Nationalismus« gesprochen werden (Ghandi 2022).

Debatten über die Un/Zugehörigkeit des Islams und Muslim*innen zu Deutschland, die seit 2006 immer wieder aufflammen, zentrieren i.d.R. auf eine deutsch-hegemoniale Perspektive und problematisieren implizit die Rolle von Muslim*innen in Deutschland für das Zusammenleben und schüren Ängste. Soziale Handlungen von Muslim*innen werden ursächlich auf *fremde* religiös-kulturelle Wertorientierungen zurückgeführt und deren (In-)Kompatibilität mit vermeintlich vorherrschenden, christlich-abendländischen, kulturellen Wertorientierungen kontrastiert. Die beiden Pole Un/Zugehörigkeit werden häufig entlang der Dispositiv³ multikulturelle bzw. plurale Gesellschaft einerseits und deutsche (*Leit-*)Kultur andererseits diskutiert, wobei der Begriff der *Leitkultur* in rechtskonservativen und rechtsextremen Kreisen als identitäre Abgrenzung eingesetzt wird, um mit seiner Hilfe ein christlich-säkulares, *westlich* orientiertes Deutschland zu konstruieren, zu dem *der Islam* nicht gehöre (Attia 2018).

3 Zum Begriff des Dispositivs vgl. Foucault (1978: 119ff.).

Konditionalität und Ambivalenz der Zugehörigkeit in diesen Diskursen, die Amir-Moazami als »muslimische Frage« bezeichnet und damit historische Parallelen zu Integrations- und Assimilationsprozessen deutscher Jüdinnen*Juden und die sie begleitenden öffentlichen Diskurse Ende des 19. Jahrhunderts zieht, »macht die Grenzen zwischen Einschluss und Ausschluss sehr viel brüchiger« und steht somit nur im Dienste der (Selbst-)Konstitution europäischer und deutscher (nationaler) Identität (2016: 24). »Immigration« in diese dergestalt konstruierte Nation wird, wie es Etienne Balibar pointiert ausdrückte, »zum eigentlichen Namen der Rasse« (Wallerstein/Balibar 2018: 67). Diskurse über Islam und Muslim*innen changieren also zwischen »äußerer Ausschließung und innerer Ausgrenzung« und setzen damit koloniale Muster der Herrschaft und Unterdrückung fort (ebd.: 54ff; vgl. auch: Ha 2010b). In ihrer Wirkung auf die Adressat*innen jedoch, bleiben sie stets ausschließend.

Selbst in seiner anerkennenden Version, so lautet die grundsätzliche, rassismuskritisch informierte Kritik, konstituiert und hierarchisiert er Subjekte und Verhältnisse (Innen/Außen, Wir/Sie, Islam/Christentum), setzen sich politische Akteur*innen (Parteien und Politiker*innen) in die Position, über Muslim*innen zu sprechen und ihnen nationale Zugehörigkeit zuzustehen. Die Deutungshoheit darüber, welche Rolle der Islam historisch für die Konstitution Europas und Deutschlands gespielt habe, welche Rolle er heute spielt bzw. spielen solle oder auch, inwieweit er sich anpassen müsse, um dazugehören zu können, verbleibe bei Ihnen, schaffe »nationale Souveränität«, so Amir-Moazami (Amir-Moazami 2016: 24ff.).

Progressiv-kosmopolitisch orientierte, liberale Autor*innen positionieren sich in der Frage der Anerkennung offensichtlich anders: Mit Blick auf Integration verwirft etwa Kai Hafez leitkulturell-identitätspolitische Ansätze und merkt an, dass eine an der Kultur ausgerichtete Integration laut Grundgesetz ohnehin nicht notwendig und im Prinzip auch kaum zu erfüllen sei. Vielmehr bestünde in einer liberalen Demokratie »eine Verpflichtung zur Integration nur in einem sehr begrenzten, staatsbürgerlichen Sinne« (Hafez 2013b: 95). Thomas Meyer spricht sogar von einem »fundamentalistische[n] Kulturverständnis«, wenn versucht werde, diesen sehr weiten Integrationsbegriff durchzusetzen, welcher mehr an eine kulturelle Assimilation erinnere (Meyer 2003: 161).

Zugleich gilt aber auch: Die liberale und säkulare Demokratie schreibt die Gleichheit von Religionsgruppen vor. Der säkulare Verfassungsstaat deutscher Prägung ist dabei einer, der sich – anders als etwa in Frankreich – durch einen besonderen Schutz für Weltanschauungen auszeichnet. Wesentlich ist hier nicht eine etwaige Trennung von Staat und Kirche, sondern die nicht-Identifikation des Staates mit einer Weltanschauung. Der Staat erlaubt religiöse Symbole im öffentlichen Raum und auch in Institutionen ohne sich einseitig mit einer Religion zu identifizieren (vgl. hierzu Hafez 2013b: 32f.). Die Debatten und Gerichtsurteile um

Kopftuch-, Niqab- und Burkaverbote im öffentlichen Raum bzw. für Richterinnen und Lehrerinnen zeigen jedoch die Grenzen der religiösen Toleranz des liberalen Rechtsstaates und deuten auf ein Missverhältnis zwischen Theorie und politischer sowie rechtlicher Praxis hin (Sabel/Loinaz 2023; vgl. Berghahn 2020). Dies hat auch mit dem in liberalen Demokratien verankerten Mehrheitsprinzip zu tun, das in seiner Wirkung die garantierten Rechte religiöser Minderheiten zunächst aufhebt bzw. unter den Vorbehalt der Einwilligung der Mehrheit stellt.

Hier kommt der widersprüchliche Charakter der nationalen, liberalen Demokratie zum Tragen: Einerseits werden Grundrechte im Liberalismus als universal konstruiert, andererseits werden Menschen, die nicht Staatsbürger*in, also Teil der nationalen (christlich-westlichen) Identität, sind, als nicht zugehörig ausgeschlossen. Der Zugang zu diesen Rechten ist somit zunächst nicht selbstverständlich, er muss von der Minderheit erkämpft werden. Die freie Ausübung der Religion (und die Grenzen der Religionsfreiheit) sowie die Verwirklichung eines pluralistischen, postmigrantischen Narratives sind somit Teil einer politisch-sozialen Matrix, die ständigen Neuverhandlungen unterliegt. Dies schließt in der Theorie auch den Zugang zu und die Repräsentation von Minderheiten in staatlichen Institutionen mit ein (Partizipation). Die zentrale Frage im Hinblick auf Muslim*innen und Islam lautet also, inwieweit der liberale Staat – Deutschland – auch in der Praxis eine hegemoniale, ausschließende Werteordnung aufrechterhält oder bereit ist, sich im Sinne einer kosmopolitischen Vision der postmigrantischen Gesellschaft zu öffnen (Hafez 2013b: 35).

Für Muslim*innen tut sich ein Spannungsfeld auf, welches sie zwischen liberalen Versprechen, dem eigenen Streben nach rechtlicher, politischer und kultureller Anerkennung sowie (leit-)kulturellen Integrationsforderungen einer Mehrheitsgesellschaft situiert, die sie in extremo zum Objekt politischer Steuerung und Kontrolle macht (Karakayali 2015: 96). Doch ebenso wie sich mit Blick auf deutsche Muslim*innen ein homogenisierender Blick verbietet, so wäre es falsch, im politischen System eine totale Konvergenz in der Zugehörigkeitsfrage zu vermuten: Vielmehr zeigen sich dort Ambivalenzen, Brüche und Konfliktlinien zwischen (rechts-)konservativen Vertreter*innen eines homogenen imaginierten Deutschlands, dessen Werte und jüdisch-christliche Tradition als normative Leitprinzipien gelten und andererseits Vertreter*innen einer pluralen, postmigrantischen, kosmopolitischen Richtung des Liberalismus, die im Umgang mit Vielfalt und Pluralität auf eine Anerkennung und institutionelle Verankerung selbiger setzen.

Naika Foroutan zufolge ist die Aushandlung von Anerkennung und Gleichheit der Hauptkonflikt in einer postmigrantischen und postmodernen demokratischen Gesellschaft. Antimuslimische Tendenzen und rechtspopulistische Bewegungen liest sie als »Vereindeutigungspolitik«, als Versuch der Nation, zurückzuholen, was ihr gehöre (vgl. dazu auch: Amlinger 2020: 323; Foroutan 2019: 13f.). Auch der Bildungs- und Integrationsforscher Aladin el-Mafaalani stellt eine Zunahme von

Abwehrhaltungen auf Seiten der Dominanzgesellschaft in einer sich zunehmend pluralisierenden Gesellschaft fest, da die Verteilung knapper Ressourcen und der Kampf um rechtliche und kulturelle Anerkennung von Muslim*innen zu Konflikten führe (El-Mafaalani 2018).

Die Anerkennung des Islams als Körperschaft des öffentlichen Rechts und damit eine Institutionalisierung muslimischen Lebens in Deutschland liegt zwar im Bereich des verfassungsrechtlich Möglichen, jedoch wurden solche Anträge muslimischer Organisationen in Deutschland stets mit Verweis auf die fehlende oberste Autorität in Religionsfragen sowie nicht hinreichende Finanzierung abgelehnt (Hafez 2013b: 43). Die Instrumentalisierung des Körperschaftsrechts kann an dieser Stelle durchaus als diskriminierend gegenüber Muslim*innen bezeichnet werden.

Zwar stellte die (erste) DIK 2006 einen ersten Versuch dar, im Dialog mit islamischen Verbänden und Persönlichkeiten in bestimmten Bereichen rechtliche Weichenstellungen für mehr Anerkennung und Gleichstellung zu setzen. Der damalige Innenminister Wolfgang Schäuble (CDU) lud die Teilnehmenden sogar mit den überraschenden und symbolisch aufgeladenen Worten zur Konferenz ein: »Der Islam ist Teil Deutschlands«. Im Bereich des islamischen Religionsunterrichts gab es in der Folge auch Fortschritte. Repräsentative Moscheebauten, die vielleicht das wichtigste, öffentlich sichtbare, Symbol für eine Anerkennung wären, sowie der Ruf des Muezzins, sind jedoch noch immer die Ausnahme.⁴

Im weiteren Verlauf der DIK (zweite Phase ab 2011) kam es zunehmend zu Spannungen u.a. auch, weil der Fokus durch den neuen Innenminister Hans-Peter Friedrich (CSU) vermehrt auf Sicherheitsaspekte und Terrorismusbekämpfung gelegt wurde, und weil seine Aussage »der Islam gehört nicht zu Deutschland« auf Widerstand und Irritationen bei den islamischen Verbänden stieß (Fritzsche 2016: 37f; Tezcan 2012; Ceylan 2013; Hernández Aguilar 2018) (Kap. A2, Tab. 32.).

Seit Schäubles Aussage von 2006 war die politische Positionierung gegenüber der Un/Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland immer wieder Gegenstand von zum Teil erhitzen Debatten im politischen System. Aber auch darüber hinaus ist es wohl keine Übertreibung zu sagen, dass der Islam und seine Un/Zugehörigkeit zu Deutschland in den letzten Jahren ein Dauerthema waren. Über diesen diskursiven Mechanismus werden Zuschreibungen und Dichotomien erzeugt, Ausschlüsse (re-)produziert und auf andere Diskurse übertragen: *Islamismus* und Kriminalität sowie *weiche* Themen wie Frauenrechte, Homosexualität und Antisemitismus werden immer wieder verknüpft (Attia u.a. 2021; Attia 2013; Spielhaus 2013). Wie Jäger dargestellt hat, sind die einzelnen Diskursstränge oft nicht voneinander zu trennen,

4 In Köln läuft ein Modellprojekt, das es den Moscheen erlaubt, freitags über Lautsprecher zum Gebet zu rufen. Die Tatsache, dass sich jedoch kaum eine Moscheegemeinde fand, die dies in Anspruch nehmen wollte, zeigt ganz deutlich die Ängste auf muslimischer Seite, zu sehr in den Fokus der Aufmerksamkeit zu rücken, vgl. Stegemann (2021).

sie sind »verschränkt«, sie »beeinflussen und stützen« sich (Jäger 2012: 81). Besonders im Sprechen über den Islam ist zu beobachten, dass tief im europäisch-deutschen Denken verwurzelte Narrative eine Aktualisierung erfahren, indem sie an zeitgenössische politische Strömungen und Diskurse angeschlossen werden, die Kategorie »Islam« im Diskurs mit anderen Diskursfragmenten vermengt wird, die oberflächlich betrachtet zunächst nichts bzw. nicht ausschließlich mit Islam und/oder Muslim*innen zu tun haben (El-Tayeb 2016: 34ff; Spielhaus 2013).