

erscheint in: Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.) (2010): *Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008.* Wiesbaden: VS Verlag

**Wahrnehmung von Bedrohung durch den Islam.
Neoinstitutionalistische Perspektiven zu einem Konflikt
zwischen Religion und Politik**

Michael Opielka

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht eine Untersuchung der gegenseitigen Wahrnehmungen von Bedrohung zwischen der islamischen Welt und Europa bzw. der westlichen Welt.¹ Dabei wird davon ausgegangen, dass Bedrohungswahrnehmungen auf Konstruktionen antagonistischer oder agonaler Beziehungen zwischen einem ‚Wir‘ und einem ‚Sie‘ beruhen, auf Konstruktionen des ‚Anderen‘ bzw. ‚Fremden‘ als Differenz zu individuellen und kollektiven Identitäten. ‚Bedrohungen‘ sind stets durch Wahrnehmungen und Diskurse über Wahrnehmungen sozial konstruiert und kollektiv bestätigt.

Als theoretischer Rahmen, in dem verschiedene Konstellationen von Konflikt und Bedrohung zwischen europäischen und muslimischen Gesellschaften analysiert werden können, kann der von der ‚Stanford-Gruppe‘ um John W. Meyer entwickelte neo-institutionalistische ‚World-Polity‘-Ansatz fruchtbar gemacht werden (Meyer 2005). Die Konstruktion antagonistischer oder agonaler Wir-Sie-Beziehungen stellt immer auch bestehende hegemoniale Ordnungsvorstellungen in Frage. Dies wird anhand der Untersuchungsregionen Europa, Indien, Israel/Palästina und der Türkei deutlich. So wird im Fall Europas und Indiens die vorherrschende Ordnungsvorstellung von religiös neutralen, säkularen Rechtsstaaten durch die Konstruktion eines Antagonismus zwischen einem essenziell christlich bzw. hinduistisch gedachten ‚Wir‘ und einem islamischen ‚Sie‘ herausgefordert (Stichworte sind Abendlanddiskurs bzw. Hindutva). In Israel wird die hegemoniale Ordnungsvorstellung eines jüdischen, zionistischen Staates durch die Vorstellung

1 Empirische Grundlage sind mehr als 70 Expertengespräche, die im Rahmen des BMBF-geförderten Verbundes „Mobilisierung von Religion in Europa“ der Universitäten Erfurt und Jena sowie der Fachhochschule Jena 2007 bis 2009 in den Untersuchungsregionen Indien, Israel/Palästina, Türkei sowie in Deutschland geführt wurden (Teilprojekt 3.1 „Wahrnehmung von Bedrohung, Europa und die islamische Welt“, Förderkennzeichen: 07GW01C. Leitung Michael Opielka, FH Jena, und Jamal Malik, Universität Erfurt). Die Interviews in Indien, Israel und der Türkei wurden durch Michael Dusche geführt. Die Durchführung der deutschen Interviews und die exemplarische Deutungsmusteranalyse der Interviews erfolgte durch Diana Karadzova, Karin Lange und Michael Opielka (Felsch et al. 2009). Das Projekt konzentriert sich in der Tradition des soziologischen Neoinstitutionalismus auf das System Wissenschaft und untersucht die in den akademischen Milieus der vier Regionen konstruierten wechselseitigen Bedrohungswahrnehmungen und die ihnen zugrunde liegenden Deutungsmuster.

eines immer mächtiger werdenden muslimischen Bevölkerungsanteils und zugleich einer seit Jahren unklaren Zwei-Staaten-Perspektive bedroht. In der Türkei ist die vorherrschende nationalistisch-laizistische Ordnungsvorstellung bedroht durch den Antagonismus mit islamistischen Ordnungsvorstellungen bei gleichzeitigem Druck von außen (von Seiten der EU), der die Entwicklung der Türkei hin zu einem liberaleren Rechtsstaat fordert (Koenig 2007; Rosenberger/Sauer 2008). Diese Zusammenhänge und insbesondere die Rolle, die global-hegemoniale Ordnungsvorstellungen in den inneren Auseinandersetzungen der vier Untersuchungsregionen spielen, lassen sich im World-Polity-Framework angemessen darstellen. Die Implikationen für religiöse Minderheiten (anwachsende muslimische Gemeinschaften in Europa, aber auch Muslime in Indien und Israel, sowie Christen und Muslime in der Türkei) liegen auf der Hand. Nur ein religiös-neutraler Rechtsstaat kann religiösen Minderheiten einen angemessenen Status gewähren. Wird diese global vorherrschende Ordnungsvorstellung grundsätzlich in Frage gestellt, sind Angehörige religiöser Minderheiten bedroht. In Indien hat die Identitätspolitik der Hindu-Nationalisten im Frühjahr 2002 zu den Pogromen in Gujarat geführt, bei denen mehrere Tausend Muslime starben und viele vertrieben wurden. In Europa ist die Wir-Sie-Konstruktion weniger antagonistisch als agonial, kann sich aber in Form von Diskriminierung auch negativ auf religiöse Minderheiten auswirken, wie Heiner Bielefeldt (2007) am Beispiel der ‚Angst vor dem Islam‘, der ‚Islamophobie‘ belegt, die in verdrehter Form selbst Angst bei der muslimischen Minderheit erzeugt.²

Amerikanische Sozialforscher der neoinstitutionalistischen Schule sehen in der Ausbreitung westlicher Muster gesellschaftlicher Organisation, dem Nationalstaat, moderner und nationalstaatlich regulierter Produktions- und Dienstleistungsformen und Konsumverhaltensmuster, säkularer Massenbildung, staatlich kontrollierter und koordinierter Wohlfahrt usw. über die Grenzen der westlichen Welt hinaus einen Prozess der Globalisierung, der letztendlich auch die Grundwerte und Deutungsmuster nichtwestlicher Gesellschaften erfasst: Die Trennung von Lebensbereichen nach öffentlich und privat, Arbeit und Freizeit, profan und sakral usw. führe letztendlich zu einer Verwurzelung von Deutungsmustern, die auf das Individuum als zentrale Adresse und auf Rationalität als zentrale Kategorie für die Beurteilung von Argumenten ausgerichtet sind (Meyer et al. 2005).

Demgegenüber wird Verwestlichung (*Jalal Al-e Ahmad*) in ihren verschiedenen Aspekten, Nationalstaat, Säkularisierung, kapitalistische Produktionsweise usw. von

2 Die „rechtspopulistische Kulturalisierung des Politischen“ (Häusler/Killgus 2008) überträgt rassistische Stereotypen auf ein „Feindbild Islam“ (Hippler/Lueg 2002; Benz 2009). Gleichwohl erscheint die Verwendung des stets biologistisch konnotierten Rassismusbegriffs auf Phänomene wie ‚Islamophobie‘ oder ‚Islamfeindlichkeit‘ problematisch, der Begriff des ‚Kulturassismus‘ essentialisiert und lenkt von den politisch-kulturellen Steuerungsprozessen ab.

Vertretern verschiedener Schulen des politischen Islam als Grundübel und als Endpunkt einer Interaktionsgeschichte zwischen westlicher und islamischer Welt, das Gesellschaften, die von ihnen wie von westlichen Orientalisten als islamische definiert werden, ihrer einstmals authentischen und effizienten Wertsysteme und Organisationsformen beraubt habe (Khomeini, al-Banna, Qutb usw.). Der als Folge dieser Argumentation begonnene Prozess der ‚Entwestlichung‘ und Re-Islamisierung kann als Gegenbewegung gedeutet werden, die gleichwohl, weil antithetisch, mit den Begriffen der westlichen Moderne operiert. So werden etwa Menschenrechte, Gleichheit, Religionsfreiheit, Vernunftdenken u. v. m. in den Koran und die Frühphase des Islams projiziert, deren spirituelle (und physische) Expansionskraft erst durch Phasen späterer Dekadenz, besonders aber durch die permanente Brandung westlicher Aggression stumpf erscheint, ihre Werte in den west-östlichen Begegnungen vom Westen kopiert, als eigene erklärt und korrumpiert wurde (Diner 2005).

Sind die islamischen Entwestlichungsbewegungen, die iranische Revolution, die Aufnahme der Scharia als Quelle von Rechtsnormen in die ägyptische Verfassung 1978, was ohne Zweifel unter starkem Druck der Muslimbrüder geschah, der Aufstieg der Hamas in Palästina und der Hizbollah im Libanon u. v. m. sowie der bestimmende antisäkulare Einfluss, den sie auf den Diskurs in diesen und anderen Ländern nehmen, von den Neoinstitutionalisten übersehen worden? Oder ist es gerade dieser Diskurs, welcher sich antagonistisch mit dem westlichen auseinandersetzt, der letztendlich durch die Hintertür einer Protestbewegung gerade die Grundbegriffe dieses westlichen Diskurses in den islamischen Gesellschaften verankern wird? Die Interviews, die im Rahmen des Projektes auch mit muslimischen Akademikern in Ländern geführt wurden, in denen von einer starken Präsenz eines säkularisierten Diskurses ausgegangen werden kann, stellen interessante Einzelfälle dar, anhand derer beobachtbar sein sollte, welcher Begriffe sich Muslime in dem beschriebenen Dialogfeld bedienen bzw. von welchen Voraussetzungen sie ausgehen.

Wir werden in drei Schritten argumentieren: Im ersten Schritt werden wir ein Interpretationsangebot zum Verhältnis von Bedrohung und Angst formulieren. Dabei werden wir uns auch auf psychoanalytische Konzeptualisierungen stützen und diskutieren, inwieweit diese bei einer soziologischen Deutungsmusteranalyse nützlich sein können. Im zweiten Schritt werden nach einigen methodischen Anmerkungen aus den Interviews exemplarische Deutungsmuster von Bedrohung in Bezug auf den Islam gewonnen. Im dritten Schritt werden wir den möglichen Beitrag der neoinstitutionalistischen Soziologie zu unserer Fragestellung skizzieren und ein mehrdimensionales Schema der Institutionalisierung von Bedrohungen vorstellen. Schließlich werden wir diskutieren, ob von Seiten der quantitativen empirischen Sozialforschung Hinweise auf eine Verstärkung oder Milderung von Bedrohungswahrnehmungen zwischen Europa und der islamischen Welt gegeben

werden. Das Verhältnis von Pluralismus und Identität erweist sich gerade vor dem Hintergrund der neueren Betonung von ‚Identitätspolitiken‘ (identity politics) als Herausforderung für soziologische Analysen.

Bedrohung in soziologischer und psychoanalytischer Sicht

Im August 2008 sagte der zum Bertelsmann Konzern gehörende Verlag Random House die Veröffentlichung des Romans „The Jewel of Medina“ der US-Journalistin Sherry Jones ab, der Geschichte von Aischa bint Abi Bakr, der Lieblingsfrau des Propheten Mohammed. Jones war empört und „am Boden zerstört“, da die Absage des Verlags wohl nicht aufgrund der Befürchtung terroristischer Anschläge erfolgte, „sondern weil ein Klima der Bedrohung durch solche Anschläge zu befürchten sei. Mit anderen Worten: Man hatte Angst.“ (Jones 2008)³

Zwanzig Jahre früher, im August 1988, veröffentlichte die ‚ Hamas‘ ihre Verfassung.⁴ Artikel Sieben zitiert einen Hadith aus der klassischen Sammlung von Al-Bukhari:

“The Day of Judgement will not come about until Moslems fight the Jews (killing the Jews), when the Jew will hide behind stones and trees. The stones and trees will say O Moslems, O Abdulla, there is a Jew behind me, come and kill him. Only the Gharkad tree, (evidently a certain kind of tree) would not do that because it is one of the trees of the Jews.”

Während hier die Juden, allein durch die Tradition (Gharkad Baum) geschützt, bedroht werden, dokumentiert Artikel Neun das Bedrohungsgefühl der Muslime: „The Islamic Resistance Movement found itself at a time when Islam has disappeared from life.”

Die innerhalb derselben Rede oder desselben Dokuments erkennbare Gleichzeitigkeit von Angst und Aggression findet sich, um ein deutsches Beispiel zu erwähnen, durch einen komplexen, medial organisierten Raum gerahmt. So legte der tunesisch-deutsche muslimische Berliner ‚Skandalrapper‘ Bushido im Sommer 2008 eine Biografie vor. Er verfolge darin, so der Rezensent der *Süddeutschen Zeitung*, eine Philosophie, die auf archaische Werte und Ellenbogen setzt und vermeintliche „Versager“ mitleidslos abkanzelt.⁵ Bedrohungswahrnehmung, ihre Abwehr in Gewaltphantasien und Geschäftserfolg bilden für das (vor allem jugendliche) Publikum eine ambivalente und aufgrund der Ambivalenz reizvolle Konstruktion.

3 Ende Oktober 2008 wurde von einem islamistisch begründeten Anschlagversuch auf den auf Random House folgenden Kleinverleger in London berichtet.

4 Quelle: <http://www.mideastweb.org/hamas.htm> (Stand: 30.11.2009); s. a. Croitoru (2007: 88f.).

5 Rezension des Buches „Bushido“ durch Adrian Kreye in *Süddeutsche Zeitung* vom 30.09.2008.

Ausgearbeitete Bedrohungstheorien haben insbesondere die Vertreter der Internationalen Beziehungen in den Politikwissenschaften sowie die Sozialpsychologie entwickelt. In beiden Disziplinen stehen sich ‚Realisten‘ bzw. ‚Konflikttheoretiker‘ und ‚Sozialkonstruktivisten‘ bzw. ‚Identitätstheoretiker‘ gegenüber. Realisten bestehen darauf, dass Bedrohungswahrnehmungen in Inter-Gruppenkonflikten eine Funktion von Machtasymmetrien zwischen Gruppen und damit von Sozialstruktureffekten seien. Konstruktivisten fokussieren eher auf die Möglichkeit, durch geteilte Identitäten Bedrohungswahrnehmungen zu reduzieren. Sie setzen damit auf Kultureffekte. Neuere empirische Studien können zeigen, dass beide Positionen berechtigt sind.⁶

Religionssoziologische Bedrohungstheorien haben erst in jüngerer Zeit Beachtung erlangt (Juergensmeyer 2000; Schieder 2008). Hans G. Kippenberg differenziert mit Max Weber zwei Auffassungen vom Verstehen dieses Zusammenhangs, das Verstehen der Motive der Handelnden und das Verstehen der Bedeutung ihrer Handlungen. Er konzentriert sich in seiner Analyse von „Gewalt als Gottesdienst“ auf die zweite Auffassung:

„Wenn man die *Bedeutung einer Handlung* verstehen will, dann muss man erstens das Modell ermitteln, an dem die Handlung sich orientiert, dann zweitens die alternativen Modelle, aus denen es als verbindlich ausgewählt wurde, und schließlich die Zustimmung bzw. Ablehnung berücksichtigen, die diesem Handlungsmodell zuteil wird.“ (Kippenberg 2008: 13)

Im Zentrum von Kippenbergs Überlegungen steht das von Weber in „Wirtschaft und Gesellschaft“ entfaltete Konzept religiösen Handelns als ‚Gemeinschaftshandeln‘, wobei die von ihm untersuchten „religiöse[n] Gemeinschaften zu kulturellen Akteuren wurden und ihre passive Haltung zur Welt aufgaben.“ (ebd.: 203) Zwar ist der von ihm genutzte Weber’sche Gemeinschaftsbegriff organisationssoziologisch wie systemtheoretisch wenig bestimmt (Opielka 2006: 41f.). Demgegenüber sind die handlungstheoretischen Grundlagen klarer:

„Der Unterschied zwischen religiösem und nicht-religiösem Verhalten liegt (...) nicht in verschiedenen Typen des Handelns, sondern in einer spezifischen Erwartung der Handelnden, die sich mit verschiedenen Typen von Handeln verbinden kann.“ (Kippenberg 2008: 23)

Kippenberg orientiert sich am Rational Choice Paradigma und am ‚Framing‘-Modell Hartmut Essers: „Mit der Rahmung haben sich Handelnde auch auf die darin ‚als Wissen gespeicherte(n) Modelle des Ablaufs sozialen Handelns‘ festgelegt.“ (ebd.: 26)

6 Rousseau/Garcia-Retamero 2007; zur Kategorisierung der Ansätze Zangl/Zürn 2003, die den (neo)institutionalistischen Ansätzen innerhalb der konstruktivistischen bzw. idealistischen Lager besondere Beachtung schenken.

Die handlungstheoretische Perspektive auf das Verhältnis von Bedrohung, Angst und Aggression benötigt ein Handlungsmodell, das aus den beobachteten Handlungen der Akteure rekonstruiert werden kann. Ratsam erscheint dabei, auch die Handlungsmodelle der beobachtenden Sozialwissenschaftler zu rekonstruieren. Dies lösen Theoretiker einer ‚reflexiven Moderne‘ wie Ulrich Beck kaum für sich selbst ein, sondern überlassen diese Aufgabe wiederum den Beobachtern:

„Im Verhältnis der weltreligiösen Wahrheiten zueinander bedarf es eines weltbürgerlichen Kosmopolitismus der Religionen, der nicht auf unumstößlichen, den Menschen vorgegebenen Wahrheiten beruht, sondern auf von Menschen untereinander vereinbarten, letztlich auf Regeln, Verträgen, Verfahren (Menschenrechten, Rechtsstaatlichkeit usw.).“ (Beck 2008: 242)

Beck deutet damit entweder einen radikal-konstruktivistischen Religionsbegriff an, sofern sich der Verhandlungsauftrag auf den religiösen Kern bezieht – der Buchtitel „Der eigene Gott“ legt dies nahe. Vermutlich meint er diesen jedoch prozedural, so ist der Bezug auf Lessings Ringparabel zu verstehen, und umgeht die Frage nach dem religiösen Kern der Bedrohungsproblematik. Der Religionssoziologe Kippenberg untersucht Jan Assmanns These, wonach der Monotheismus selbst als Gewaltquelle gelten muss (Assmann 2003), und verwirft sie in weiten Teilen:

„Es gibt einen Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt; jedoch muss man ihn kontingent nennen: Er ist weder notwendig, noch ist er unmöglich. Er hängt von der Situation ab, in der eine religiöse Gemeinschaft sich befindet.“ (Kippenberg 2008: 22)

Uns erscheint Kippenbergs Fragestellung ambitiöser und verpflichtender als die sozialkonstruktivistische Lesart von Religion bei Beck. Allerdings kann vermutet werden, dass dessen religionshistorische und theologische Überlegungen erweitert werden müssen, um die Komplexität der Deutungsmuster religiöser Bedrohungswahrnehmungen zu erfassen. Wir möchten zwei Modelle ergänzen: die sinnanalytischen Überlegungen Ulrich Oevermanns sowie die psychoanalytische Sicht auf die Psychohistorie.

Oevermann hat in einem neueren Aufsatz den islamischen Fundamentalismus als „in seiner Grundtendenz modernisierungshemmend“ (Oevermann 2006: 401) bezeichnet:

„Der Koran reduziert (...) sowohl den jüdischen Herkunfts- wie den christlichen Zukunftsmythos um genau jene zentralen Elemente, die in ihrem Zusammenspiel nicht nur die Säkularisierung von Religiosität auf die Länge aus sich her austreiben, sondern eine strukturelle Religiosität entstehen und selbst unter Säkularisierungsbedingungen bestehen lassen, die als Elaboration einer nicht stillstellbaren Bewährungsdynamik das sich bildende Subjekt zur Autonomisierung und Individualisierung antreibt, ob es will oder nicht. Im Koran bleibt vom Monotheismus, der dazu den Boden bereitet hat, vor allem der bedingungslose Gehorsam gegenüber der göttlichen Allmacht übrig.“ (ebd.: 417)

An anderer Stelle will er zeigen,

„dass im Koran die Tilgung genau jener spezifischen religionsdogmatischen Kerninhalte und Gestaltungsformen, die im Gefolge des jüdisch-christlichen Monotheismus zum einen die Autonomisierung von individueller Lebenspraxis und zum anderen die systematische, rationalisierungsfördernde Trennung von Religion und Politik auf der Ebene der Praxis der je souveränen politischen Vergemeinschaftung grundsätzlicher autonomiefähiger Individuen hervorbringen, jene Modernisierung verhindert bzw. blockiert.“ (ebd.: 425)

Oevermann geht von der Relevanz des Korans als Text aus, er hebt „auf dem Bewusstsein der Akteure weitgehend verborgene[r] sinnlogische[r] Verknüpfungen gegenwärtiger Dispositionen mit den Inhalten des religiösen Dogmas“ ab, weil es sich um Verknüpfungen handele, „die die Habitusformationen der Akteure und ihre im Sinne von Deutungsmustern operierenden, stillschweigend wirksamen Urteile der Angemessenheit im Alltag bestimmen.“ (ebd.: 424). Sowohl die Annahme der sinnlogischen Verknüpfungen und daraus resultierender Habitusformationen dürften freilich, wie Oevermann eingangs vorsichtig selbst einräumt, dazu dienen, eher Stereotype zu konstruieren. Auch Oevermanns ‚Handlungsmodell‘ islamischer Akteure, das sich inhaltlich vor allem auf die Arbeiten von Gilles Keppele und Abdelwahab Meddeb stützt (Keppele 1991; Meddeb 2002), scheint etwas zu oberflächlich. Zweifellos gibt es psychopathologische Indienstnahmen des Religiösen. Die Grenzen zwischen religiöser und sexueller, beispielsweise sadomasochistischer Obsession sind nicht immer klar. Kippenberg hat dies am Beispiel des Testaments der Attentäter des 11.9. beeindruckend rekonstruiert (Kippenberg 2008: 174f.).

Eine Variante der Tiefenhermeneutik bietet die Psychoanalyse. Hans-Joachim Busch möchte Freuds Religionskritik zwar weiter gelten lassen, sieht bei Oevermann aber Übertreibungen: „Religiösität lässt sich (...) nicht vollends auf die sequenzlogische Trias von Endlichkeitsbewusstsein, Krise und Bewährung reduzieren. Das wäre zu rational gedacht.“ (Busch 2007: 154) Er erkennt bei Alfred Lorenzer einen alternativen Entwurf:

„Religion wird dort als ein hochgradig präsentatives Symbolsystem bestimmt, das in der Persönlichkeitsbildung frühzeitig und nachhaltig auf der Stufe sinnlich-symbolischer Interaktionsformen Einfluss nimmt.“ (ebd.: 155)

Konkreter wird Franz Maciejewski (2008) in einer luziden Diskussion der Herausforderung der psychoanalytischen Kulturtheorie Freuds durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorie Assmanns. Für unsere Frage nach dem Verhältnis von Bedrohung, Angst und Aggression ist dabei die Diskussion des Verhältnisses von Körpergedächtnis und Schriftgedächtnis von Relevanz. Während Freuds triebtheoretische Konzeption Ersteres permanent erinnert, vertraut der Ägyptologe Assmann Letzterem mehr. Maciejewski spitzt Freuds (1999) in seiner letzten gro-

Ben Schrift „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939) entwickelte Überlegungen zu und sieht weniger im Mord am ‚Urvater‘ Moses, als vielmehr in der folgenden Institutionalisierung des Schuldgefühls im Ritus der Beschneidung des männlichen Säuglings ein folgenreiches und begründungsbedürftiges Phänomen:

„Woher wissen die Sioux-Indianer, dass das rigorose Binden ihrer Kinder diese in ebenso kühne wie grausame Kämpfer verwandeln wird? Sie haben etwas wie ein ‚tacit knowledge‘, das sie kaum in Worte fassen könnten. Genauso dürfte es sich im Fall des beschnittenen Säuglings verhalten. Die altisraelitischen Kreise, die den Ritus einführten, teilten zunächst nichts als ein ‚stummes Wissen‘ von der Wirkmächtigkeit des Ritus. Dass sie damit einen Sozialisationsmodus von einzigartiger Kulturbedeutung ins Leben riefen, war ihnen mit Sicherheit nicht bewusst. (...) Ab einer gewissen Geschichtsstelle übernimmt (...) das Buch die Führerschaft des kulturellen Gedächtnisses. (...) Das Archiv der Beschneidung verstummt in einem zweiten Sinne, es wird zum Ort der Verborgenheit jener großen generativen Kraft hinter der monotheistischen Bewegung, der Verborgenheit auch des Leidens.“ (Maciejewski 2008: 263)

Sigmund Freud erschien „der Fall der mohammedanischen Religionsstiftung (...) wie eine abgekürzte Wiederholung der jüdischen“ (Freud 1999: 199). Für den aus dem Iran stammenden Psychoanalytiker Mohammad E. Ardjomandi führt Freud die

„Stagnation der islamischen Kulturen (...) auf die fehlende Überwindung des Religionsstifters Mohammad und seiner Vormachtstellung zurück, da er den positiven Ausgang des ödipalen Konflikts für die Grundbedingung des kulturellen und zivilisatorischen Fortschritts hält.“ (Ardjomandi 2004: 279)

Die Wiedereinführung der Beschneidung durch Mohammed beraubt, wie er mit Verweis auf Arbeiten anderer psychoanalytischer Autoren erläutert, das männliche Organ seines weiblichen Attributs, der Vorhaut, und symbolisiert damit die Unterwerfung unter das Vater-Prinzip, die Vorherrschaft des Über-Ich. Der Islam wurde erneut, wie das Judentum, eine Religion des Gesetzes. Ardjomandi sieht das väterliche Prinzip ergänzt durch Mystik:

„Für den Orientalen ist ein kulturelles Leben ohne mystische Philosophie undenkbar. (...) Die damit verbundenen narzisstischen Verschmelzungsphantasien sind keineswegs Ausdruck eines pathologisch-regressiven Prozesses. (...) Sie dienen der Entwicklung eines Grundgefühls der Sicherheit (...) durch ein mit mütterlichen Eigenschaften versehenes väterliches, intersubjektives Objekt.“ (ebd.: 283)

Mit guten Gründen weist er die Klassifikation der islamischen als unreifer Kultur zurück.

Gleichwohl scheint es erforderlich, die psychosexuelle Konstitution der islamischen Kultur in ihrer Abgrenzung zur jüdischen und vor allem zur christlichen genau wahrzunehmen (Kakar 1997). Sie betrifft wohl weniger das Märtyrertum.

Navid Kermani hat sehr überzeugend die Nähe von christlicher und schiitischer Märtyrerkonzeption nachgezeichnet (Kermani 2002). In beiden Traditionen finden wir obsessive, bisweilen an Perversionen erinnernde Praktiken. Die Psychoanalytikerin Jad Jiko macht auf die „Idealisierung des sexuellen Triebes im Islam“ aufmerksam:

„In diesem Vorgang wird das Ich-Ideal nicht auf den ödipalen Vater, dem die genitale Sexualität nicht eigen ist bzw. der nicht in vollem Ausmaß über sie verfügt, projiziert, sondern auf den göttlichen Phallus. Wenn der Trieb idealisiert wird, dann kann er nicht ins Ich integriert werden. Es entsteht eine Lücke in der sexuellen Identität.“ (Jiko 2007: 1152)

Während für Frauen die Lücke durch „übergewichtige und machtvolle Mütterlichkeit gefüllt“ (ebd.) wird, zentriert sich die männliche Sozialisation um den Phallus. Der marokkanische Soziologe Abdessamad Dialmy hat in einer luziden Analyse des Verhältnisses von „Belonging and Institution in Islam“ die Funktion der Beschneidung im Islam analysiert, die nun nicht im Säuglingsalter, sondern zwischen dem sechsten und siebten Lebensjahr des Knaben erfolgt:

„The circumcised child is a child reborn without a prepuce and thus reborn as man, rid of the female-prepuce. (...) On a social level, circumcision symbolizes a tearing away from the world of women and a passage into male space.“ (Dialmy 2007: 67)

Die Exzision (Ausschneidung der vorderen Geschlechtsorgane) bei Mädchen wird zwar in mehreren Hadiths besprochen, hat sich jedoch nicht durchgesetzt: “While a non-circumcised man cannot be considered a Moslem, a non-excised woman, on the contrary, poses no problem.“ (ebd.)

Resümieren wir unsere Überlegungen zu Bedrohungswahrnehmungen, Angst und Aggression. Entscheidend dürfte die multidimensionale Rahmung sein, die sowohl körperlich-existenzielle, sozial-kommunikative und symbolisch-geistige Stufen umfasst (Abbildung 2). Aus psychoanalytischer Sicht erzeugt das Verhältnis von Angst und Aggression zwei soziologisch folgenreiche Prozesse: den Prozess der Verdrängung und die ‚Wiederkehr des Verdrängten‘ (Freud 1999), so dass sowohl Angst wie Aggression selten unmittelbar, fast immer durch Verschiebungen und andere Abwehrmechanismen geformt wahrgenommen werden.

Deutungsmuster von Bedrohung

Deutungsmuster verweisen auf die Konstruktion von Wirklichkeit durch Sinn-schemata und Sinnzusammenhänge, welche die Wahrnehmung von etwas als Quelle der Bedrohung vorprägen, wobei der kulturelle Rahmen hier Europa und die Islamische Welt ist.

„Deutungsmuster sind (...) krisenbewältigende Routinen, die sich in langer Bewährung eingeschliffen haben und wie implizite Theorien verselbständigt operieren, ohne dass jeweils ihre Geltung neu bedacht werden muss.“ (Oevermann 2001: 38)

Die Deutungsmusteranalyse berührt auf der individuellen Ebene Fragen nach der individuellen und religiösen Sozialisation von Subjekten. So gesehen bilden bei der Analyse die Person und ihre Einzigartigkeit den Fall. Zwei Methoden, die Phänomene der sozialen Welt in Theorien überführen, sind die Methode der Objektiven Hermeneutik und die ‚Grounded Theory‘ (Oevermann 2000; Glaser/Strauss 2005).

Fokus der Analyse ist hier der Fall als Allgemeines und Spezifisches zugleich. Die Spezifik eines Falles liegt darin, dass der Fall

„die prinzipiell eröffneten Möglichkeiten des ‚Anders-Seins‘ an jeder Sequenzstelle auf ihre typische, charakteristische, d. h. wiedererkennbare und voraussagbare Weise außer acht lässt und nicht realisiert“ (Oevermann 1991: 280).

Es geht um den charakteristischen Zusammenhang von objektiv gegebenen Handlungsmöglichkeiten und jeweils spezifisch getroffenen Wahlen. Im Zentrum der Analyse im Stil der ‚Grounded Theory‘ stehen Deutungen sozialer Wirklichkeiten handelnder Personen sowie die Interaktionen, in denen diese Deutungen entwickelt und modifiziert werden. Strukturelle Bedingungen von Handeln wie z. B. historische Epoche, sozialräumliche Gegebenheiten, organisatorische Voraussetzungen, Gesetzeslage, Wissensüberzeugungen etc. werden berücksichtigt, denn sie bestimmen den Rahmen für konkretes Deuten und Handeln.

Die Auswahl der Beispielregionen Europa (Deutschland), Indien, Israel/Palästina und der Türkei folgte der für die qualitative Sozialforschung geltenden Maxime der maximalen Kontrastierung. Die Samplekonstruktion ermöglichte damit eine für den deutschen/europäischen Diskurs hilfreiche Erweiterung der religionsbezogenen Bedrohungsachsen Islam-Christentum auf die Achsen Islam-Hinduismus, Islam-Judentum und Islam-Laizismus.

Die Wahl von Akademikern als Untersuchungsgruppe folgte dem neoinstitutionalistischen Theorieprogramm. In der bildungs- und organisationssoziologisch geprägten Theorieentwicklung des Neoinstitutionalismus wird dem akademischen System die Prägung zentraler Skripte und damit Deutungsmustern der modernen (Welt-)Gesellschaft (Meyer 2005) zugeschrieben. Die Auswahl des akademischen Systems als Untersuchungsgegenstand versprach damit einen vertieften Einblick in Skripte, die in anderen gesellschaftlichen Teilsystemen – Medien, Bildungssystem, Wirtschaft, Politik, aber auch Religion – zur Anwendung kommen. Nicht zuletzt folgte diese Auswahl angesichts der Personal- und Zeitressourcen einer Forschungspragmatik, die den Zugang zu Interviewteilnehmern methodisch (englische Sprachkompetenz, Erreichbarkeit im Universitätssystem) erheblich erleichterte. Neben der umfangreichen Betrachtung („Bedingungsmatrix“ nach Strauss) wur-

de für die Systematisierung der Ergebnisse eine handlungslogische Betrachtung eingesetzt, die im Anschluss an Talcott Parsons' AGIL-Theorie eine Ausdifferenzierung von Handlungs- und Systemebenen erlaubt (Opielka 2006; sowie in Bezug auf eine Religionssystematik Opielka 2007: 57f.).

Die Vielfalt der in den exemplarischen und nicht repräsentativen Interviews sichtbar werdenden Deutungsmuster zur Bedrohungswahrnehmung in Bezug auf den Islam (und Religion generell) wird in Abbildung 1 nach Regionen und analytischen Relationen zusammengestellt. Diese Relationen betreffen:

- die Wahrnehmung von Religion durch die Akteure,
- das Verhältnis von Religion und Politik und
- von Religion und Wissenschaft.

Die Aussagen werden zu zentralen Aussagen gebündelt und in fünf Deutungsmustern zusammengefasst.

Abbildung 1: Ergebnisse der Deutungsmusteranalyse nach Untersuchungsregionen und Kategorien

	Indien	Türkei	Israel und Palästina		Deutschland
			Israel	Palästina	
Wahrnehmung von Religion	<p>Die Religion wird als ein funktionales Attribut wahrgenommen, ohne auf die spirituelle Referenz der Religion Bezug zu nehmen. Religion wird nicht expressiv, sondern funktional ausgelegt und gelebt. Eine klare Trennung zwischen Säkularem und Religion ist nicht möglich.</p>	<p>Religion wird als Ausdruck von Kultur verstanden. Die Religion wird nicht einfach passiv übernommen, sondern das Individuum muss sich aktiv für sie entscheiden. Der Umgang mit Religion wird vom Individuum reflexiv gestaltet.</p>	<p>Die Religion ist ein Element der persönlichen Identität, sie muss aber Ergebnis der freien und aktiven Wahl, nicht des Gruppenzwangs sein. Religion kann die Eigenschaft sein, die die ganze Identität definiert und bestimmt. Religion wird nicht reflexiv, sondern pragmatisch ausgelegt und gelebt.</p>	<p>Die Religion wird als ein funktionales Attribut wahrgenommen, ohne auf die spirituelle Referenz der Religion Bezug zu nehmen.</p>	<p>Ob Religion als Bedrohung wahrgenommen und gedeutet wird, bleibt subjektive Interpretationsleistung. Religion ist kein Akteur, deshalb kann sie niemanden bedrohen, alles andere ist Imagination.</p>
Religion & Politik	<p>Es gibt keine Trennung zwischen Religion und Politik. Religion dient als identitätsstiftende Eigenschaft (identity marker) im Rahmen von politischen Interessengruppen. Die Demokratie ist eine Bedrohung für die Religion, aber auch die Religion und die unmündigen Bürger sind eine Bedrohung für die Demokratie.</p>	<p>Es werden zwei Gesichter der Religion gezeichnet: Einerseits ist Religion eine transzendente, zutiefst persönliche Angelegenheit, andererseits ist sie in Bezug zu Politik ein komplexes Bündel von Problemen.</p>	<p>Die Religion wird im Dienste der Politik eingespannt, um Gruppenzugehörigkeit zu definieren und begrenzte Ressourcen aufzuteilen (identity marker).</p>	<p>Man muss sich vor der Religion in Acht nehmen, sie ist unkontrollierbar und zerstörerisch wie eine Naturgewalt und gefährlich und unvorhersehbar wie eine geladene Waffe in den Händen von religiösen Fanatikern. Die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft ist ein Mechanismus der Aufteilung in politische Gruppen.</p>	<p>Der Islam als Bedrohung ist eine westliche Konstruktion mit der Funktion Zukunftsängsten und Unsicherheiten einen Namen zu geben. Der Westen wird als eine Bedrohung für den Islam wahrgenommen, da Menschen im Westen den Islam als Feind medial konstruieren.</p>

Religion & Wissenschaft	Wissenschaft und Modernisierungsprozesse sind anti-religiös, deshalb werden sie als Bedrohung für die Religion betrachtet. Die Religion ist eine Bedrohung der wissenschaftlichen Konstruktion der Öffentlichkeit.	Die Religion wird als etwas Privates ausgelegt, was keine wissenschaftliche Beweise oder Anerkennung von Draußen abverlangt.	Nicht die religiöse Verortung (Religion), sondern die regionale Verortung (Herkunft) ist das zentrale Problem, was eine solide wissenschaftliche Diskussion unmöglich macht. Die Ausübung von Religion verhindert die Auseinandersetzung mit der Religion.	Es wird der Versuch unternommen, religiöse Prinzipien mithilfe wissenschaftlicher Logik zu übersetzen. Die Intellektuellen und Akademiker agieren in der Gesellschaft als Überblicksorganisationen.	In der Wissenschaft herrscht ein differenziertes Bild vom Islam, in der deutschen Gesellschaft ist das Bild durch Extremisten gekennzeichnet.
zentrale Aussage	Wissenschaft und Religion schließen sich als zwei gegensätzliche Arten von Ratio aus. Die Vernunft im politischen und wissenschaftlichen System verfügt über eine universelle Akzeptanz. Bei der Religion ist das nicht der Fall.	In Bezug zu Religion kann man davon ausgehen, dass die private und die gesellschaftliche Definition von Religion in der türkischen Gesellschaft von einer enormen Differenz gekennzeichnet sind.	Religion/Tradition und Moderne/Wissenschaft sind zwei Welten, welche verschiedene Lebensführungen und Auffassungen erfordern. Diese kollidieren und scheinen nicht mit einander vereinbar zu sein. Die Tradition, welche in der Religion verwurzelt ist, tritt auf als Antipode der Moderne, die das Zeichen des säkular- aufgeklärten reflexiven Denkens trägt. Das Bedrohungsmoment ist die Unmündigkeit und die fehlende Reflexivität bei religiösen Praktiken.	Es ist kategorial egal, ob Gruppierungen eine Legitimation ihrer Interessen auf politischer oder auf religiöser Ebene vornehmen, es ist keine Unterscheidung festzustellen. Es geht nicht um Religion, sondern um politische Gruppierungen, welche mit der Religion in Schlepptau ihre eigenen politischen Interessen durchsetzen wollen.	Die Schuld an der zugespitzten Wahrnehmung von Islam als Bedrohung trägt der Westen – die passiven und unmündigen Bürger einerseits und die populistischen Massenmedien andererseits. Sie überstimmen die Vernunft.
Deutungsmuster von Bedrohung	<i>Die Religion ist eine Bedrohung für die Wissenschaft und die Politik, aber auch die Wissenschaft bedroht die Religion.</i>	<i>Die Politik ist eine Bedrohung für die Religion.</i>	<i>Die Religion und ihre blinde Befolgung sind eine Bedrohung für die Wissenschaft.</i>	<i>Die Religion und die Politik sind eine Bedrohung für sich und für die Gesellschaft.</i>	<i>Die unmündige Gesellschaft und die Medien sind eine Bedrohung für die Religion.</i>

Quelle: Eigene Darstellung

In den Interviews wurden die Subsysteme Politik, Wirtschaft, Gemeinschaft und Legitimation angesprochen.⁷ Es zeichnet sich eine Gewichtung der Themen ab, denn das Subsystem Wirtschaft wird eher ausgeblendet oder in Beziehung zu politischen Interessen gesetzt. Das Subsystem Gemeinschaft wird als Ort der Familie angesprochen. Die Familie wird als Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft wahrgenommen. Sie ist der Ort, an dem religiöse Einführung stattfindet. Partiiell werden auch die Massenmedien als Akteur erwähnt, der bei der Meinungsbildung eine wichtige gesellschaftliche Rolle spielt. Eine Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft wird ebenfalls thematisiert, wobei die Familie als Ort der Sozialisation eine formende Rolle einnimmt. Einerseits wird die Tatsache kritisiert, dass das Individuum unter dem gesellschaftlichen Druck religiös und politisch geformt wird und sich nicht frei entscheiden kann. Zu dieser Deformation des freien Willens tragen auch die Massenmedien bei, welche ein diffuses Realitätsbild vermitteln. Andererseits wird die Passivität und die Konformität des Individuums kritisiert, das zu wenig Eigeninitiative und Reflexivität einbringt, wenn es um Meinungsbildung geht. In diesem Zusammenhang werden die unmündige Gesellschaft und die passiven Individuen als eine Bedrohung für die Religion erlebt, denn sie ist ein Opfer der negativ besetzten Darstellungen in den Medien, die von den Bürgern ohne reflexive Auseinandersetzung übernommen werden. Medienwirksame ‚Verschwörungstheorien‘ über den Islam überstimmen die Vernunft. Zusammenfassend können wir die Deutung festhalten, dass im Subsystem der Gemeinschaft die Gesellschaft und die Familie einerseits und die Massenmedien andererseits einen negativen Einfluss auf das Individuum ausüben und seine freie Wahl und Entfaltung hindern.

Eine Spaltung macht sich im Subsystem Legitimation sichtbar. Religion und Wissenschaft werden als Gegensätze konstruiert, da sie sich verschiedener Ratios bedienen. Es taucht die Problematik der Legitimation als Frage nach der Allgemeingültigkeit und Universalität religiöser Argumente auf. Die Bedrohung wird als reziprok empfunden: Der wissenschaftliche Diskurs stellt durch seine aufklärerische Funktion eine Bedrohung der Religion dar. Aber auch die unhinterfragte Ausübung der Religion hindert die wissenschaftliche Auseinandersetzung und Diskussion über die Religion nach dem Leitsatz: ‚Praktizieren statt Diskutieren‘.

Interessant ist, dass Wissenschaft und Politik nicht in Beziehung zu einander gesetzt werden. Die Massenmedien werden als ein Gegensatz zu Wissenschaft bezüglich ihrer Konstruktion von Wirklichkeit empfunden: In den Medien herrschen Extremismen, in der Wissenschaft ein differenziertes Weltbild. Diese zwei Weltbildvermittler werden zwar als Gegensätze konstruiert, aber ihre Beziehung

7 Zur Konstruktion dieser vier Subsysteme im Anschluss an Parsons' AGIL-Theorie siehe Opielka 2006.

wird nicht als konkurrent, sondern als Pluralität wahrgenommen.

Religion wird zugleich stigmatisiert und verteufelt. Hinter diesen zwei Extremen steckt einerseits die Vermutung, dass Religion im Schlepptau als Argument benutzt wird, um politisch-ökonomische Ansprüche geltend zu machen. Die Gesellschaft wird durch politische Interessen in eine Konfliktsituation gebracht, deshalb tritt die Politik als eine Bedrohung für die Gesellschaft und die Religion auf. Andererseits wird Religion als konflikterschwerender Faktor in der politischen Diskussion gesehen, da religiös begründete Ambitionen bei der Verteilung von knappen Ressourcen keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Religion stellt in diesem Sinne ein Hindernis für eine schnelle und friedliche Lösung von politischen Kontroversen dar und bedroht dadurch die Gesellschaft und ihre Individuen (Frieden, physisches Überleben). Zusammenfassend können wir sagen, dass politische Konflikte von der Religion mitgetragen werden, wobei der Begriff der Religion doppelt besetzt wird: als Opfer und als Täter.

Die zentrale Konfliktlinie zieht sich durch die drei Bereiche *Politik versus Religion versus Wissenschaft* und bezieht sich dabei auch auf die Ebene Individuum/Familie/Gesellschaft. Die Wissenschaft als Träger der Aufklärung und die politischen und gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse treten auf als Antagonisten zu der religiösen Tradition und ihrer Ausübung durch unmündige Bürger sowie zu dem Missbrauch der Religion für politische Zwecke.

Institutionalisierung als Regulierung von Bedrohungswahrnehmungen

Dialmy variierte das bekannte Wortspiel der britischen Religionssoziologin Grace Davie „Believing without Belonging“ in Bezug auf den Islam: „Belief without adhering (to a religious institution which doesn't exist) seems to have been a characteristic of the manner of Moslem belief.“ (Dialmy 2007: 69) Institutionalierungsprozesse sollen jedoch nicht auf religiöse Institutionen wie Kirchen beschränkt werden, sondern in der synthetischen Perspektive des neo-institutionalistischen Programms. Auf welchen Systemebenen und auf welchen Akteursebenen regulieren Institutionen Bedrohungswahrnehmungen? Abbildung 2 kombiniert beide analytische Perspektiven – Akteure und Systeme – und ordnet die Systemreferenzen in einer an Talcott Parsons' AGIL-Schema anschließenden Vier-Level-Systematik (Opielka 2006, 2007).

Wenn wir das analytische Schema ‚Bedrohungswahrnehmung durch den Islam‘ betrachten, das die verschiedenen Systemebenen in Bezug zu Religion darstellt, dann zeichnet sich folgender Trend ab: Thematisiert werden in den hier ausgewerteten Interviews drei Phänomene: Religion, Wissenschaft und Politik. Sie werden auf der Folie einer Makroperspektive diskutiert, wobei sich zwei zentrale Konfliktpaare bilden: Religion versus Politik und Religion versus Wissenschaft. Als Thema

tauchen auch die persönliche und die Gruppenidentität auf, das Problem der „Selbsttranszendenz“ (Joas 2004), die Frage nach der Selbstbehauptung und dem Gruppenzwang sowie die politisch-religiöse Anpassung als strategisches Handeln. Wiederholt wird die Familie angesprochen, sie wird als Ort der primären religiösen Erfahrung bestimmt. Insgesamt wird die Frage nach der Religion mit der Frage nach der Funktion der Religion verbunden. Sie wird im Sinne einer Institution wahrgenommen, die bestimmte Aufgaben in der Gesellschaft erfüllt, wie z. B. Gruppenidentität stiften, durch Riten und Bräuche Sicherheit schaffen und in Krisen sinnstiftend auftreten (Wohlrab-Sahr 2007; Knoblauch 2009). Religion ist ein Merkmal der Gruppe und ein identitätsstiftender Faktor, der dem Individuum einfache Regeln der Lebensführung zur Verfügung stellt. Sie werden unreflektiert im Sinne einer religiösen Kulturtradition übernommen.

Abbildung 2: Akteurs- und Systemebenen der Institutionalisierung von Bedrohungswahrnehmungen

Akteure	Mikro	Meso	Makro <i>national/global</i>
Systemebene			
<i>Level 4</i> Meta-Kommunikation	Selbsttranszendenz (spirituell, religiös), Letztwertkonzepte, Übernahme von Gruppenregeln- und normen	religiöse Organisationen	<i>Religion, Wissenschaft</i>
<i>Level 3</i> Kommunikation	Familie, Kleingruppen, Sprache als Medium, Verstärkung von Gemeinschaft	Netzwerke, virtuelle Gemeinschaften, Moral, ‚Parallelgesellschaften‘	Bildungssystem, Hilfesysteme (Wohlfahrt)
<i>Level 2</i> strategisches Handeln	psychisches System, <i>persönliche Identität</i> (Rational Choice, Psychoanalyse), strategisches Handeln, politisches Handeln	<i>Gruppenidentität, Selbstbehauptung</i>	<i>Politik</i> , soziale Bewegungen (z. B. Islamkonferenz)
<i>Level 1</i> Adaption unmittelbarer Naturbezug/Körper	Bedrohung von Leben, Austauschprozesse erster Ordnung, mit physischem Bezug	Kleidung, Bräuche, Architektur	Ökonomie (z. B. OPEC)

Quelle: Eigene Darstellung

Die Problemstellung des Neo-Institutionalismus liegt in der Gleichzeitigkeit von Mikro-, Meso- und Makrophänomenen, was mit der Begrifflichkeit von Institution und Legitimation zu tun hat, wie sie hier Verwendung findet.

„Denn Organisationen, wie sie der Neo-Institutionalismus sieht, leben gerade, was ihre formalen Strukturen und deren ‚Effizienz‘ angeht, von Voraussetzungen, die sie selbst weder herstellen noch garantieren können. Was auf dem Felde ihrer Strukturierung ‚richtig‘ ist oder ‚falsch‘, das wissen sie nicht aus sich, sondern lernen es von ihrer Umwelt. Aber mehr noch: Nicht Effizienzerfordernisse treiben sie an, sondern Legitimitätsbedürfnisse, die darauf zielen, den institutionellen und kulturellen Geltungsvorhaben der Umwelt zu sprechen. Das aber führt sie in die Nähe der Religion“ (Tyrell 2005: 39).

Meyer bezeichnet die kulturalistische Ausgangssituation des Neo-Institutionalismus folgendermaßen:

„Die westliche Gesellschaft ist im Wesentlichen ein kulturelles Projekt zur Organisation menschlichen Handelns, durch das die richtigen Verknüpfungen zwischen der moralischen und der natürlichen Welt hergestellt werden sollen.“ (Meyer et al. 2005: 17)

Dabei nehmen Institutionen eine Schlüsselrolle ein:

„Kultur, wie wir sie verstehen, schließt die institutionellen Modelle der Gesellschaft mit ein. Diese kulturellen Modelle bestimmen den gesellschaftlichen Rahmen, die als legitim geltenden Akteure und die Handlungsmuster, die zur Verfolgung kollektiver Ziele zur Verfügung stehen, und beziehen diese Elemente aufeinander.“ (ebd.: 29)

Und weiter:

„Bei Kultur geht es also nicht nur um *allgemeine Werte* und Wissen, die Vorlieben und Entscheidungen beeinflussen, sondern vielmehr definiert die Kultur den *ontologischen Wert* von Akteuren und Handlungen“ (ebd.: 30).

Letztlich sind damit „Theorien das Herz des sozialen Systems“ (ebd.: 29). Diese Perspektive wendet die in Berger und Luckmanns sozialphänomenologischem Klassiker analysierte „gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ auf die Weltgesellschaft und ihre ‚Weltkultur‘ an:

„Eine konsequent institutionalistische Analyse zeigt daher die starke Verankerung der kognitiven und moralischen Rahmung von Handeln auf allen Ebenen in übergreifenden institutionellen Definitionen (auf Gesellschafts- und auf Weltebene) auf, die in der modernen world polity ebenso wie in einem Großteil der westlichen Geschichte bestanden hat. Akteure und Handlungen werden durch die Brille universalistischer Regeln wahrgenommen.“ (ebd.: 33)

Selbst Akteure sind nicht einfach gegeben, vielmehr „ist die verbreitete Vorstellung, dass der Akteur die Handlung ausführe, nur die halbe Wahrheit – auf institutioneller Ebene bringt ebenso die Handlung den Akteur hervor“ (ebd.: 32).

Nicht immer ist in der von Meyer und anderen Neo-Institutionalisten gewählten Perspektive ganz klar, wo die analytischen Anschlüsse zu den verschiedenen Aggregatebenen zu finden sind. Es geht nicht nur um die umfängslogischen Aggregate – Mikro, Meso, Makro –, vielmehr werden mit ihnen auch unterschiedliche

Handlungsmodalitäten angedeutet, die durch einen etwas breiter angelegten Theorievergleich zu klären sind (Opielka 2007: 131f., 2010). Dabei erscheint die Systematisierung des „Theoretical core of the new institutionalism“ durch Ellen M. Immergut hilfreich (Immergut 1998). Immergut unterscheidet drei separate Forschungszugänge zum ‚new institutionalism‘: Rational Choice, Organisationstheorie und historischen Institutionalismus. Sie summiert unter dem Label ‚new institutionalism‘ neuere institutionenorientierte Ansätze in mehreren sozialwissenschaftlichen Gebieten, in denen die Soziologie teils eine etwas marginale Rolle einnimmt. Rational Choice-Ansätze entstammen der ökonomischen Modellierung sozialer Prozesse (Social Choice usw.), die Organisationstheorie der (politikwissenschaftlichen) Verwaltungs-, aber auch Partei- und Bewegungsforschung und der historische Institutionalismus findet sich vor allem in der Sozialgeschichtsforschung. Als vierter Zugang soll die neuere Kulturtheorie als Institutionentheorie ergänzt werden und damit der Ansatz des soziologischen Neo-Institutionalismus. Den vier sozialtheoretischen Zugängen entsprechen die gesellschaftlichen Systemebenen in unserer Abbildung insoweit, als die jeweiligen institutionalistischen Theorieansätze – in Anlehnung an ihre Referenzdisziplinen (Wirtschaftswissenschaften, Politikwissenschaften, Geschichtswissenschaften, Kulturwissenschaften) – je auf eine der vier Systemebenen fokussieren.

Bedrohungswahrnehmungen können nun mittels dieses analytischen Schemas von System- und Akteursebenen untersucht werden. Dabei wird leicht deutlich, dass beide Achsen je eine eigenständige Logik repräsentieren. Das soll an zwei Beispielen gezeigt werden.

Martin Riesebrodt diskutiert in seinem Vorschlag einer Religionstheorie Religion als sozialen Bezug und rekonstruiert anhand mehrerer Fälle der abrahamitischen und ostasiatischer Religionen Abgrenzung, Überlagerung und Assimilation. Für unser Beispiel ist der Typus Abgrenzung von Interesse, bei dem Bedrohungswahrnehmungen und Polemiken als aggressive Antworten endemisch sind: „Polemik zielt jedoch nicht nur auf Abgrenzung nach außen, sondern dient oftmals primär der Erhöhung des Konformitätsdrucks nach innen.“ (Riesebrodt 2008: 46) Wenn wir dies mit den erwähnten Hinweisen von Kippenberg verknüpfen, wird der Ertrag des analytischen Schemas sichtbar: Religiöse Organisationen oder Gemeinschaften operieren auf einer hoch komplexen, metakommunikativen Systemebene (Level 4). Zugleich beinhalten sie, ein bedeutsamer Hinweis des Interpenetrationstheoretikers Parsons, innersystemisch auch die anderen Handlungsebenen, also wirtschaftliche, politische und gemeinschaftlich-kommunikative Logiken. Unter Stress/Angst geraten Logiken durcheinander, wird körpernahes Brauchtum – Kopftuch, Bart, Exzision – zum religiösen Kernbestand erhöht. Eine neoinstitutionalistische Perspektive wird dies berücksichtigen und ihr besonderes Augenmerk auf solche Skripte legen, die die Übersetzungsleistung zwischen Systemebenen erbringen (z. B. die Hadiths).

Das zweite Beispiel bezieht sich direkt auf die unterste Systemebene. Wie reagieren Muslime auf die ökonomische Globalisierung? In einer Studie des World-Opinion-Projektes aus dem Jahr 2008 stellen die Autoren überrascht fest, dass zwei Drittel (63 Prozent) der Befragten in sieben muslimischen Ländern die wachsende Einbindung der eigenen Volkswirtschaft in die Weltwirtschaft als überwiegend gut beurteilen, in Ägypten (79 Prozent) und Nigeria (78 Prozent) mit besonders hohen Werten, in der Türkei (39 Prozent) mit einem überraschend niedrigen Wert.⁸ Mas-sendaten müssen gedeutet werden. An dieser Stelle erweist sich die modernisierungstheoretische Perspektive des von Ronald Inglehart geleiteten World Values Survey (WVS) als hilfreich. Mit Mansoor Moaddel hat Inglehart in den letzten Jahren mehrere Studien über Werte und Wahrnehmungen der islamischen Bevölkerung vorgelegt. In den methodologischen Überlegungen zu den Auswertungen der jüngsten Welle des WVS in der Islamischen Welt sieht Moaddel eine bemerkenswerte Konsistenz des Parsons'schen Modells der kybernetischen Hierarchie mit den Annahmen der Islamwissenschaften bzw. Orientalisten, wonach dogmatische, traditionale Werte die Wertorientierungen bestimmen (Moaddel 2007: 4f.). Moaddel übernimmt damit allerdings eine verkürzte Sicht auf Parsons, der seit den 1960er Jahren stets auf die doppelte Hierarchie hinwies (Opielka 2006: 283f.). In diesem Sinn argumentiert dann Inglehart, der feststellt, dass die Bevölkerung in den untersuchten islamischen Ländern (mit 90 Prozent der islamischen Welt) relativ ähnliche Grundwerte vertritt wie in anderen Gesellschaften – eine Folge der ökonomischen Modernisierung. Die beobachtbaren Differenzen reflektieren Differenzen in der ökonomischen Entwicklung, auch wenn das jeweilige historische Erbe – markant vor allem bei früheren sozialistisch-kommunistischen Staaten – im Wertesystem sichtbar bleibt (Inglehart 2007: 25). „Obviously“, so Inglehart, „there is no such thing as one uniform ‘Islamic’ culture.“ (ebd.: 26) Bemerkenswert sind die Ergebnisse aus Saudi-Arabien, die die bedrohungsmindernde Wirkung ökonomischen Wohlstands belegen:

“Although Saudi Arabia is the original center of Islam and is governed by an absolute monarchy, its public does not have the most traditional value system of any Islamic country – quite the contrary, the Saudi public emphasizes self-expression values more strongly than any other Islamic public.” (ebd.: 33f.)

Ähnlich argumentiert auch John L. Esposito, der bereits in den 1990er Jahren die islamische ‚Bedrohung‘ als Mythos kritisierte (Esposito 1999). In der 2007 erschienenen Auswertung einer von ihm geleiteten Studie des Meinungsforschungsinstituts Gallup auf der Grundlage mehrerer Tausend einstündiger Interviews mit Bewohnern von mehr als 35 mehrheitlich muslimischen Staaten („What a Billion

8 Siehe <http://www.WorldPublicOpinion.org> (Stand: 30.11.2009) oder *Neue Zürcher Zeitung* vom 27.08.2008.

Muslims really think“) wird deutlich, dass Muslime den Westen keineswegs als Monolith wahrnehmen.⁹ Die Ambivalenz der Einstellungen wird auch in einer Studie der Pew Foundation unter dem Titel „The Great Divide. How Westerners and Muslims View Each Other“ aus dem Jahr 2006 deutlich. Übereinstimmung herrscht hinsichtlich der Kritik an der ökonomischen Randständigkeit der islamischen Welt, wobei Muslime dafür den Westen verantwortlich machen. Insgesamt ist das Wahrnehmungsverhältnis eher gestört: „For the most part, Muslim publics feel more embittered toward the West and its people than vice versa.“ (Pew Research Center 2006: 2)

Survey-Daten und makrostrukturelle Daten bilden die Grundlage des neoinstitutionalistischen Programms. Die neo-institutionalistische Kritik an Rational Choice-Ansätzen betont, dass Akteure selbst durch institutionelle Vorgaben konstituiert werden (Hasse/Krücken 2005: 71f.), und damit durch kulturelle Muster und Skripte. Deutlich wird, dass die Befunde der Wertewandelsforschung nicht zufällig widersprüchlich ausfallen – und dass diese Widersprüchlichkeit aufgrund der hohen Aggregation übersehen zu werden droht. Die Analyse von Kultur- und Religionswerten legt zum einen zumindest gleichgewichtig qualitative Forschungsmethoden nahe, die die affektive Dimension adäquat abbilden können. Mindestens aber erscheint es unerlässlich, dass die Auswertung von Massendaten systematisch auf Ambivalenzen überprüft und mit kulturanalytischen Methoden (Diskursanalyse usw.) hermeneutisch kontrolliert wird. Zum anderen erscheint es sinnvoll, soziologische Analysen von Kultur und Religion um eine soziologisch-anthropologische Perspektive zu erweitern. Zu dieser Problemstellung hat die Psychoanalyse seit ihrer intersubjektiven Wende vor allem deshalb einiges beizutragen, weil sie neben dem Blick auf das Unbewusste, Verdrängte und verzerrt Wiederkehrende nun neben der Mikro-Ebene und der – als Kulturanalyse – Makroebene auch die Meso-Ebene des Sozialen fokussieren kann.

Kultur und Religion erscheinen im Durchgang durch die Angebote der Wertewandelsforschung, ihrer Erweiterung als Erforschung der Politischen Kultur um die Kategorie der Symbolischen Formen und ihrer Synthese in einem psychoanalytisch informierten Neo-Institutionalismus methodisch zugänglicher. Die neo-institutionalistische Perspektive operiert dabei mit einem vordergründig gespaltenen Kulturbegriff: Einerseits steht das ‚mittlere‘ Verständnis im Zentrum, das

9 „However, a major concern in the region is that the West is not really interested in Muslim self-determination, but instead desires to bolster authoritarian regimes and promote its own brand of democratic government.“ (Esposito/Mogahed 2007: 164; zur Kritik Kramer 2001: 44ff.) Die Studie „Gallup Coexist Index 2009“ klassifiziert die Bevölkerungsgruppen als „isoliert, tolerant oder integriert“ und kommt für Frankreich, Deutschland und Großbritannien zu folgendem Befund: „In jedem Land besteht bei der Gesamtbevölkerung eine höhere Wahrscheinlichkeit der Isolation als bei der muslimischen Bevölkerungsgruppe.“ (Mogahed 2009: 8).

gemeinschaftliche und legitime Handlungsformen und Systembildungen einschließt, andererseits wird Kultur auch in einem gesellschafts-,externen Verständnis als Symbolsystem verwendet. Diese zweite Bedeutung wird aber stets auf Institutionen bezogen, als Korrelat für Sinn und Regelmäßigkeit und daher ausschließlich auf soziale Phänomene gerichtet. In beiden Bedeutungen wird jedoch erkennbar, dass Religion nur ein Aspekt des Kulturellen ist, umgekehrt aber Gegenstand von Kulturanalyse sein muss. In gewisser Weise ist Religion, verstanden als Letztwertbegründung und Letztwertpraxis (Opielka 2007), der präziseren, weil umgrenzteren Begriff des konflikthaften Begriffspaares (Casanova 2009; Pollack 2009).

Akademische Deutungsmuster erscheinen in der hier entwickelten analytischen Perspektive als weltkulturelle Prototypen einer universalistischen Programmatik im Verhältnis von Pluralismus und Identität. Die soziologische Perspektive („politische Kultur“) markiert dabei das Problem der (Re-)Kombination säkularer und religiöser Deutungsmuster auf den verschiedenen Handlungssystemen und in verschiedenen Systemreferenzen. Bedrohungswahrnehmungen durch den Islam können als mehrdimensionales Geschehen politischer Kultur interpretiert werden.

Literaturverzeichnis

- Ardjomandi, Mohammad E. (2004): Der Mann Freud und der Fall der mohammedanischen Religion. In: Gerlach, Alf et al. (2004): 279-290
- Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München/Wien: Carl Hanser Verlag
- Beck, Ulrich (2008): Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt/M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen
- Benz, Wolfgang (Hrsg.) (2009): Islamfeindschaft und ihr Kontext. Dokumentation der Konferenz „Feindbild Muslim – Feindbild Jude“. Berlin: Metropol
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2004): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt: Fischer Verlag
- Bielefeldt, Heiner (2007): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. Essay Nummer 7. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte
- Busch, Hans-Joachim (2007): Religiosität aus soziologischer und sozialpsychologischer Perspektive. In: Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung 11(2): 141-156
- Casanova, José (2009): Europas Angst vor der Religion. Berlin: Berlin University Press
- Croitoru, Joseph (2007): Hamas. Der islamische Kampf um Palästina. München: C.H. Beck
- Dialmy, Abdessamad (2007): Belonging and Institution in Islam. In: Social Compass 54(1): 63-75
- Diner, Dan (2005): Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt. Berlin: Propyläen
- Esposito, John L. (1999): The Islamic Threat. Myth or Reality. New York/Oxford: Oxford University Press
- Esposito, John L./Mogahed, Dalia (2007): Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think. New York: Gallup Press
- Felsch, Karin/Karadzhova, Diana/Lange, Karin/Müller, Anja/Opielka, Michael (2009): Religion als Bedrohung? Soziologische Analyse von Deutungsmustern in den akademischen Milieus in Indien, Israel/Palästina, Türkei und Deutschland. Abschlussbericht Teilprojekt 3.1. Jena

- Franzmann, Manuel/Gärtner, Christel/Köck, Nicole (Hrsg.) (2006): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag
- Freud, Sigmund (1999): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. In: Freud, Sigmund (1999): 101-246
- Freud, Sigmund (1999): *Gesammelte Werke. Band XVI*. Frankfurt/M.: Fischer Verlag
- Gerlach, Alf/Schlösser, Anne-Marie/Springer, Anne (Hrsg.) (2004): *Psychoanalyse des Glaubens*. Gießen: Psychosozial-Verlag
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L. (2005): *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*. Bern: Hans Huber
- Hasse, Raimund/Krücken, Georg (2005): *Neo-Institutionalismus*. Bielefeld: transcript
- Häussler, Alexander/Killgus, Hans-Peter (Hrsg.) (2008): *Feindbild Islam. Rechtspopulistische Kulturalisierung des Politischen*. Köln: NS-Dokumentationszentrum
- Hippler, Jochen/Lueg, Andrea (Hrsg.) (2002): *Feindbild Islam*. Hamburg: Konkret Literatur Verlag
- Immergut, Ellen M. (1998): *The Theoretical Core of the New Institutionalism*. In: *Politics & Society* 26(1): 5-34
- Inglehart, Ronald F. (2007): *The Worldviews of Islamic Publics in Global Perspective*. In: Moaddel, Mansoor (2007): 25-46
- Jiko, Jad (2007): *Die Idealisierung des sexuellen Triebs im Islam*. In: *Psyche* 61(11): 1132-1154
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder
- Jones, Sherry (2008): *Am Boden zerstört. Der Prophet und seine Lieblingsfrau*. In: *Frankfurter Rundschau* vom 22.08.2008. Online verfügbar unter: http://www.fr-online.de/fr/in_und_ausland/kultur_und_medien/feuilleton/?em_cnt=1581566&em_loc=89 (Stand: 07.12.2009)
- Juergensmeyer, Mark (2000): *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley et al.: University of California Press
- Kakar, Sudhir (1997): *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*. München: C.H. Beck
- Keppel, Gilles (1991): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München/Zürich: Piper Verlag
- Kermani, Navid (2002): *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*. Göttingen: Wallstein Verlag
- Kippenberg, Hans G. (2008): *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H. Beck
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Campus
- Koenig, Matthias (2007): *Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten*. In: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent (2007): 347-368
- Kraimer, Klaus (Hrsg.) (2000): *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Kramer, Martin (2001): *Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy
- Maciejewski, Franz (2008): *Das Unbewusste in der Kultur. Von der Schwierigkeit, die psychoanalytische Kulturtheorie (Freud) in eine kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorie (Assmann) zu überführen*. In: *Psyche* 62(3): 235-265
- Meddeb, Abdelwahab (2002): *Die Krankheit des Islam*. Heidelberg: Wunderhorn
- Meyer, John W. (2005): *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Meyer, John W./Boli, John/Thomas, George M. (2005): *Ontologie und Rationalisierung im Zurechnungssystem der westlichen Kultur*. In: Meyer, John W. (2005): 17-46

- Moaddel, Mansoor (ed.) (2007): *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics*. New York: Palgrave Macmillan
- Mogahed, Dalia (2009): Gallup Coexist Index 2009. Weltweite Studie interkonfessioneller Beziehungen. Washington. Online verfügbar unter: <http://www.MuslimWestFacts.com> (Stand: 30.11.2009)
- Müller-Doohm, Stefan (Hrsg.) (1991): *Jenseits der Utopie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Oevermann, Ulrich (1991): Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen. In: Müller-Doohm, Stefan (1991): 267-336
- Oevermann, Ulrich (2000): Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Forschung. In: Kraimer, Klaus (2000): 58-156
- Oevermann, Ulrich (2001): Die Struktur sozialer Deutungsmuster. Versuch einer Aktualisierung. In: *Sozialer Sinn* 2(1): 35-81
- Oevermann, Ulrich (2006): Modernisierungspotentiale im Monotheismus und Modernisierungsblockaden im fundamentalistischen Islam. In: Franzmann, Manuel et al. (2006): 395-428
- Opielka, Michael (2006): *Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons*. Wiesbaden: VS Verlag
- Opielka, Michael (2007): *Kultur versus Religion. Soziologische Analysen zu modernen Wertkonflikten*. Bielefeld: transcript
- Opielka, Michael (2010): *Werte im Wohlfahrtsstaat. Soziologische Analyse politischer Kultur*. Wiesbaden: VS Verlag (im Erscheinen)
- Pew Research Center (2006): *The Great Divide. How Westerners and Muslims View Each Other*. The Pew Global Attitudes Project. Washington
- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck
- Rosenberger, Sieglinde/Sauer, Birgit (2008): Islam im öffentlichen Raum. Debatten und Regulationen in Europa. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 37(4): 387-399
- Rousseau, David L./Garcia-Retamero, Rocio (2007): Identity, Power, and Threat Perception. A Cross-National Experimental Study. In: *Journal of Conflict Resolution* 51(5): 744-771
- Schäfers, Bernhard/Stagl Justin (Hrsg.) (2005): *Kultur und Religion, Institutionen und Charisma im Zivilisationsprozess*. Festschrift für Wolfgang Lipp. Konstanz: Hartung-Gorre
- Schieder, Rolf (2008): *Sind Religionen gefährlich?* Berlin: Berlin University Press
- Tyrell, Hartmann (2005): Religion. Organisationen und Institutionen. In: Schäfers, Bernhard/Stagl Justin (2005): 25-56
- Weber, Max (1985): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Wohlrab-Sahr, Monika (2007): Die Sinnstruktur von Weltsichten und die Haltung gegenüber muslimischen Migranten. In: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent (2007): 155-178
- Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent (Hrsg.) (2007): *Konfliktfeld Islam in Europa. Soziale Welt Sonderband 17*. Baden-Baden: Nomos
- Zangl, Bernhard/Zürn, Michael (2003): *Frieden und Krieg. Sicherheit in der nationalen und postnationalen Konstellation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp