

Abdulkadir Coban (Hrsg.)

Diaspora – Religion – Politik

Die Rolle der Religion und Politik bei der
Identitätsentwicklung von Muslim*innen in einer
mediatisierten und globalisierten Migrationsgesellschaft



„Differenzverhältnisse“ – Schriftenreihe des Centers for Migration, Education and Cultural Studies (CMC) an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Herausgegeben wird die Reihe von Rudolf Leiprecht und Angela Janssen (Diversitätsbewusste Sozialpädagogik), Martin Butler (Amerikanistik), Karen Ellwanger (Materielle Kultur) und Ulrike Koopmann (Migration und Bildung).

Historische und gesellschaftliche Prozesse führen zur Herstellung von Unterschieden und Unterscheidungen, die in unterschiedlicher Weise macht- und bedeutungsvoll werden können. Dabei geht es auch um soziale Kategorisierungen und um soziale Gruppenkonstruktionen (etwa um Vorstellungen und Praxisformen zu sozialer Klasse/Schicht, Ethnie/Nation/Kultur, Geschlecht/Sexualität, Behinderung/Beeinträchtigung oder Generation/Alter), und meist sind die Einteilungen entlang solcher Unterschiede für die davon betroffenen Menschen mit Benachteiligungen und Einschränkungen bzw. – gewissermaßen auf der jeweils ‚anderen Seite‘ – mit Privilegien verbunden.

Die Beiträge der Schriftenreihe beziehen sich auf solche Differenzverhältnisse und thematisieren sie kritisch aus unterschiedlichen Perspektiven: Texte aus den Erziehungs- und Bildungswissenschaften (z. B. Sozialpädagogik, Migrationspädagogik), den Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften (z. B. Anglistik/Amerikanistik, Germanistik/Deutsch als Zweitsprache, Materielle Kultur) oder den Sportwissenschaften, wobei interdisziplinäre Verbindungen und transdisziplinäre Überschreitungen vielfach vorkommen und sich als weiterführend erweisen.

Abdulkadir Coban (Hrsg.)

Diaspora – Religion – Politik

Die Rolle der Religion und Politik bei der
Identitätsentwicklung von Muslim*innen in einer
mediatisierten und globalisierten Migrationsgesellschaft



BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Oldenburg, 2022

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 2541
26015 Oldenburg
E-Mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.bis-verlag.de

Satz/Layout: BIS-Druckzentrum (Renate Stobwasser)

ISBN 978-3-8142-2401-5

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Literatur	16
Von Ankara in die Diaspora nach Deutschland – Wie Erdoğan das Tagesgeschehen von Migrant*innen aus der Türkei beeinflusst	17
Abdulkadir Coban/Hilal Akdeniz	17
1 Einleitung	17
2 Geschichte der türkischen Diaspora in Deutschland	20
2.1 Der Begriff Diaspora	20
2.2 Medien und Diaspora	22
2.3 Die Entstehung der türkischen Diaspora in Deutschland	24
2.4 Diaspora neu denken	25
2.5 Putschversuch am 15. Juli 2016	27
3 Theoretische Rahmung	33
3.1 Ideologie und Anrufung	35
4 Ideologische Staatsapparate in der ‚modernen‘ Türkei	38
4.1 Bildung	38
4.2 Religion	41
4.3 Medien	45
5 Der Einfluss von Erdoğan auf die Deutsch-Türk*innen in Deutschland	47
5.1 Erdoğan's Netzwerk in Deutschland	48
5.2 Das Feld der Religion in Deutschland	49
5.3 Politik	54
5.4 Medien	55
6 Praxisbeispiele (Artikulationen)	59
7 Warum unterstützen sie Erdoğan?	62
8 Fazit	66

9	Ausblick	68
10	Literatur	70
11	Web Quellen	73

	Die Rolle des Islamischen Religionsunterrichts in Niedersachsen bei der Identitätsbildung von muslimischen Schüler*innen, unter besonderer Beachtung der Aspekte Salafismus und Integration	75
	Osman Kösen	75

1	Einleitung und Forschungsdesign	75
2	Hauptteil	78
2.1	Integration von Muslimen in Deutschland	78
2.2	Muslimische Identität in der Diaspora	80
2.2.1	Identitätsthematik im Kerncurriculum (KCL) Niedersachsen	83
2.3	Segregation in Form von Radikalismus/Salafismus	86
3	Empirischer Teil	91
3.1	Interviewmethode	91
3.2	Zusammengefasste Darstellung der Interviews	91
3.3	Interpretation der Interviewbeiträge mit Bezug zur Identitätsbildung	93
3.4	Schlussfolgerung und Ausblick für die Zukunft des IRU	94
4	Fazit	96
	Literatur	99

	Bestandserhebung und Bedarfsanalyse von lokalen Maßnahmen und Vernetzungen im Bereich der Prävention gegenüber (neo-) salafistischer Radikalisierung und Islamfeindlichkeit bzw. antimuslimischem Rassismus in den Regionen Göttingen, Lüneburg (Heide), Oldenburg (Nord-West) und Emsland	101
	Abdulkadir Coban/Rudolf Leiprecht	101

1	Einleitung	101
2	Theorieperspektive: Neo-Salafismus und antimuslimischer Rassismus	103

2.1	Salafismus	103
	Historische Skizze	104
	Anrufungselemente	107
2.2	Neo-Salafismus	107
	Subkulturelle Gegenbewegung	108
	Politisch-religiöse Fundamentalismen, die sich auf Lesarten des Islam beziehen	109
2.3	Rassismus	110
2.4	Zur Diversität von Rassismen	116
2.5	Facetten von Ideologien und Diskursmuster politisch-religiöser Fundamentalismen, die auf Lesarten von Islam zurückgreifen	117
2.6	Antimuslimischer Rassismus	118
2.7	Ähnlichkeiten von (Neo-)Salafismus und antimuslimischem Rassismus	119
3	Methoden	122
3.1	Forschungsmethoden	122
3.2	Forschungsinstrumente	123
3.2.1	Fragebogen	123
3.2.2	Leitfaden zur Durchführung von Interviews	123
3.3	Durchführung der Erhebung	124
4	Auswertung/Ergebnisse	128
4.1	Ergebnisse zu (Neo-)Salafismus	128
4.1.1	Region Göttingen	131
4.1.2	Region Lüneburg (Heide)	135
4.1.3	Region Oldenburg	137
4.1.4	Region Emsland	140
4.1.5	Diskussion	142
4.1.6	Ergebnisse aus der Befragung mit dem Fragebogeninstrument	146
4.2	Ergebnisse zu Diskriminierungserfahrungen nach Untersuchungsregion	148
4.2.1	Ergebnisse aus den Interviews	149
4.2.2	Diskriminierungserfahrungen und politisch-religiöse Fundamentalismen, die auf Lesarten von Islam zurückgreifen	150

4.3	Konzepte zur Prävention gegenüber antimuslimischem Rassismus	153
5	Literatur	159
6	Anhang	162
6.1	Interviewleitfaden	162
	Moscheen	162
6.2	Codierliste	166
6.3	Fragebogeninstrument	169
6.4	Grundauszählung	179

Einleitung

Die Fortbewegung der Menschen von einem Ort zum anderen in Form von Migration ist genauso alt wie die Menschheit selbst. Dies findet seinen Ausdruck auch in vielen Texten verschiedener Religionen. So wird beispielsweise in den biblischen und koranischen Erzählungen über die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies berichtet und über ihren Neubeginn in der irdischen Welt, eine Passage über die Entstehungsgeschichte der Menschheit, die auch als ein Bericht über Migration gelesen werden kann. Allerdings wäre es unangemessen, diese Erzählung als Interpretationsfolie über aktuelle und realgesellschaftliche Migrationen zu legen, da womöglich der Eindruck entstehen könnte, als ob Migrierende etwas ‚falsch‘ gemacht haben, wenn sie sich auf den Weg machen, sich also gewissermaßen an den ‚alten‘ Verhältnissen, die gleichsam ‚paradiesisch‘ waren, versündigt haben. Es ist eher anders herum: Die ökonomischen und politischen Verhältnisse im Herkunftsland sind problematisch, prekär, kaum auszuhalten, es sind – um im Bild zu bleiben – zutiefst sündhafte Verhältnisse. Zugleich gesteht heute die Welt der Nationalstaaten zwar den Menschen das Recht zu, ein Land zu verlassen, aber nicht das Recht, in einem Land anzukommen.

Doch es finden sich auch andere Migrationsbezüge in den Narrativen der Religionen. Die Juden und Jüdinnen als Gemeinschaft, die ständig seit ihrer Entstehung verfolgt, verleumdet, gehasst und gemordet werden, müssen kontinuierlich die Erfahrung Flucht vor absolutistischen Herrschern erleben. Im alten Ägypten, wo sie unter der grausamen Herrschaft von Pharaonen litten, wurden sie zum Verlassen des Landes gezwungen und sie gelangten unter Moses Führung durch die Wüste ins Gelobte Land. Im Laufe der Zeit war/ist die (Zwangs-)Migration ein fester Bestandteil des jüdischen Volkes geworden und damit wurde auch die Diaspora zum Wesen ihrer Gemeinschaft: ein Volk ohne Land, verstreut in aller Welt. Eine andere Gruppe von Glaubensflüchtlingen waren die Hugenotten, die französischen Calvinisten, die zum Teil grausam verfolgt wurden, nachdem Ludwig XIV. (Louis XIV) angeordnet

hatte, dass alle Hugenotten zum Katholizismus übertreten müssten. Anstatt ihrem Glauben abzuschwören, entschieden sie sich dafür, all ihre Existenz aufzugeben und Frankreich zu verlassen, folgend dem Versprechen von Markgraf Christian Ernst, zuerst in Richtung Genf, dann in das Fürstentum Brandenburg-Bayreuth zu gehen. Auch die islamische Gemeinschaft ist im Laufe ihrer Entstehung gekennzeichnet durch Zwangsmigrationen. Der Gründer des Islam, Mohammed, schickte zuerst seine Glaubensgefährten in verschiedene Städte im damaligen Saudi-Arabien und weitere Länder, darunter das heutige Äthiopien. Er selbst wanderte später im Jahr 612 von Mekka nach Medina. Das Jahr 612 gilt seitdem im islamischen Kalender als das Jahr Null.

Religionen reagieren in ihren Narrativen jedoch nicht nur auf Migration, sondern mit den Migrationsbewegungen wandern auch die Religionen. Der Schriftsteller Max Frisch weist 1965 – reagierend auf eine instrumentalisierende Anwerbepraxis – in dem Vorwort zu dem Buch „Siamo italiani – Der Italiener. Gespräche mit italienischen Arbeitern in der Schweiz“ von Alexander J. Seiler darauf hin: „Wir riefen Arbeitskräfte, und es kamen Menschen.“ Damit wird der reduktionistische Blick kritisiert, der den Nutzen von Menschen für die Ökonomie und den Wohlstand des eigenen Landes in den Vordergrund stellt, und zugleich wird eine ganzheitliche Perspektive eingefordert. Zu dieser ganzheitlichen Perspektive gehört, dass mit Migrant*innen auch ein recht umfassendes ‚Gepäck‘ wandert. Es wandern die Bedürfnisse der Menschen, ihre Ansprüche auf Menschenrechte, auf eine bessere Zukunft, aber auch die gewohnten Normen, Werte, Traditionen – meist zusammengefasst unter dem Begriff *Kultur*, ein Begriff, der aber leider dazu angetan ist, allzu häufig deterministisch und homogenisierend verstanden zu werden (vgl. Leiprecht 2001/2008). Und – nicht zuletzt – enthält dieses ‚Gepäck‘ auch religiöse Vorstellungen und Praktiken, die einerseits in der neuen Heimat als eine Brücke zur alten Heimat agieren könnten. Andererseits könnten die Gemeinschaften, die sich schon um diese religiösen Vorstellungen und Praktiken entwickelt haben, den Neuankömmlingen in der neuen Heimat Orientierung bieten.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse in der neuen Umgebung wirken auf die Migrierenden und ihr ‚Gepäck‘ ein. Die Menschen verändern sich, ihr ‚Gepäck‘ verändert sich, und zugleich wird auch die neue Umgebung durch die Migrierenden und ihr ‚Gepäck‘ verändert. Die Diasporagemeinschaften, die durch Migration entstanden sind, können den Neuankömmlingen Orientierungshilfe bieten und ein unterstützendes Netzwerk zur Verfügung stellen.

Dabei stehen u. U. – mit sehr unterschiedlichen Inhalten und unter sehr unterschiedlichen Voraussetzungen – Ideen und Praktiken von Veränderung im Vordergrund, aber eben auch und mitunter sogar verbunden mit Veränderung: Beharrlichkeit, Stillstand, Festhalten, all dies aber im Kontext der ökonomischen, diskursiven und politischen Verhältnisse der neuen Gesellschaft. Ein Gesichtspunkt ist dabei für den vorliegenden Band von großer Bedeutung: Die Ereignisse in der alten Heimat mitsamt den (versuchten) Einflussnahmen aus der alten Heimat und die Interpretationen zu entsprechenden Diskursen und Akteur*innen hierzulande können die Bemühungen um gleichberechtigte und selbstverständliche Zugehörigkeit in der neuen Heimat erschweren.

In der Bundesrepublik stellen Muslim*innen – die sich durch verschiedene Formen von Migration (z. B. Arbeitskräftewanderung oder Fluchtmigration), aber auch durch Geburt in Deutschland in einer islamischen Familie oder nach einer Konvertierung im Land befinden – die größte religiöse Minderheit dar. Nach letzten Schätzungen aus dem Bundesinnenministerium geht es um etwa 4,2 bis 4,7 Millionen Menschen.¹ Und nicht zuletzt suchen Menschen aus Afghanistan Schutz in Deutschland, die im Sommer 2021 vor einer ‚Steinzeit‘-ähnlichen Herrschaft der Taliban fliehen und sich dazu sogar an die Triebwerke eines Flugzeugs klemmen.

Oft werden diese Menschen zum Thema in gesellschaftlichen, politischen und nicht zuletzt wissenschaftlichen Diskussionen. Dabei haben in den letzten Jahrzehnten zwei wichtige Entwicklungen die Diskurse zu Islam und Migration noch einmal neu entfacht: zum einen die ab der Jahrtausendwende weltweit sichtbarer gewordenen Formen fundamentalistisch-extremistischer, zum Teil auch kriegerischer Auslegungen des muslimischen Glaubens, zum anderen auch die geflüchteten Neuankömmlinge in Deutschland. Hierbei handelte es sich ab dem 31. August 2015 – einem Datum, das angesichts einer europäischen Verantwortungskrise auch als ein Moment der Barmherzigkeit gelesen werden kann (Bundeskanzlerin Angela Merkel: „Wir schaffen das!“) – zunächst um Schutzsuchende aus den Kriegsgebieten im Irak, in Syrien und in Afghanistan sowie etwas später – nach dem gescheiterten Putschversuch am 15. Juli 2016 – um Schutzsuchende aus der Türkei.

1 Bundesministerium des Innern, Bau und Heimat: <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/islam-in-deutschland/islam-in-deutschland-node.html>: zuletzt gesehen am 09.09.2021

Das Thema Religion und Migration hat in der Migrationsgesellschaft Deutschland eine lange Tradition, wobei die terroristischen Angriffe durch islamistische Extremisten auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 und die darauf folgenden Kriege in Afghanistan (2001) und wenig später in der Golfregion (2003) das Thema zweifellos noch stärker in den Fokus rückten. Die damit einhergehenden Debatten hatten zwar eine internationale/transnationale Bedeutung, wurden aber auch mit einer ‚innenpolitischen‘ Perspektive versehen. Dabei ging es um die Rolle von Frauen in muslimischen Familien, um die Bedeutung des Kopftuches, um die Frage der männlichen Ehre, um die Haltung von Eltern, die ihre Kinder nicht in den Schwimmunterricht schicken wollten, etc. Nach der Jahrtausendwende ist die Zahl der akademischen Publikationen sowie der Zeitungsberichte und der Fernseh- und Radiobeiträge zum Thema stark angestiegen. So bestimmten z. B. Berichte über Jugendliche, die (nach 2011) aus europäischen Ländern nach Syrien und in den Irak gegangen waren, um dort an den Kämpfen teilzunehmen, einige Zeit die öffentlichen Diskussionen in Europa und auch in Deutschland. Auf der einen Seite wurde debattiert, welche Faktoren zu ihrer Radikalisierung geführt hatten, auf der anderen Seite wurde die Gefahr thematisiert, die entstehen könnte, wenn diese Jugendlichen, radikalisiert und jetzt mit Kampferfahrungen ausgestattet, wieder zurück nach Europa kommen würden. Ein Teilaspekt war hier die Frage zur Bedeutung von Medien beim Radikalisierungsprozess, also wie Medien und hier vor allem das Internet in einer transnationalen und globalisierten Weise bei der Verbreitung von extremistischen Inhalten sowie bei der Rekrutierung von neuen Mitgliedern entsprechender Organisationen verwendet wurden. Diesem Thema wird in einem anderen Band eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet.²

Die Diskussion über Islam hat durch die sogenannten PEGIDA³-Demonstrationen, die zuerst in ostdeutschen Städten angefangen und sich später über ganz Deutschland verbreitet haben, eine neue Form bekommen. Die Teilnehmenden an den Demonstrationen beklagten eine (angebliche) Islamisierung des Abendlandes, die durch Einwanderung und vermeintliche Überfremdung zustande käme. Die extremistische und verschwörungsideologische Behauptung einer ‚Umvolkung‘, die von machtvollen geheimen Kräften gesteuert

2 Medien, Religiosität, Diaspora: Sozialisation in einer durch Migration geprägten Mehrheitsgesellschaft (erscheint im Sommer 2022)

3 Akronym für „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“

würde, konnte hier anknüpfen. Als Gefahr ausgemacht wurde mit solchen Diskursinhalten die Ankunft von hunderttausenden Asylsuchenden, deren Anzahl Schätzungen zufolge seit 2010 auf ca. 770.000 angestiegen war⁴, Geflüchtete, die aus den Kriegsgebieten Irak, Syrien und Afghanistan nach Europa und insbesondere nach Deutschland kamen. Hierbei waren zwei Phänomene zu beobachten, die sich gegenseitig beeinflussten: einerseits ein in der Gesellschaft mehr oder weniger etablierter anti-muslimischer Rassismus, andererseits ein religiöser Extremismus in Form von Salafismus.

Um dem religiösen Extremismus entgegenwirken zu können, wird als Lösung zum einen die Ausbildung religiösen Personals an den deutschen Hochschulen vorgeschlagen, um z. B. einen Islamunterricht an der Schule durchführen oder die Rolle eines religiösen Gelehrten in Moscheen übernehmen zu können. Es wird dabei davon ausgegangen, dass die aus dem Ausland importierten religiösen Persönlichkeiten die Lebenswirklichkeiten der hier lebenden Menschen mit muslimischer Religionszugehörigkeit – insbesondere die von Jugendlichen – nicht kennen. Zudem wird ein solcher Islamunterricht als eine wichtige Antwort auf die Tatsache gesehen, dass Fundamentalisten und Extremisten ihre Taten mit einer eigenen verabsolutierenden Auslegung von Islam begründen, die als allein gültig behauptet wird und zugleich andere Auslegungsmöglichkeiten zu verbergen sucht. Solche Interpretationen, die klar und einfach formuliert werden und einem ‚richtigen‘ Gläubigen eine wichtige Rolle zuweisen, beeindruckt auch Jugendliche, die im Alltag Ausgrenzung und Verletzung erfahren, aber kaum über Islam informiert sind und zugleich wenig über Demokratie wissen. Das vereinfachend-homogenisierende Bild des *einen* Islams oder *der* Muslime ist falsch und problematisch, genauso wie parallele Bilder, die mit ähnlichen Mechanismen über Christentum und Judentum und *die* entsprechenden Gläubigen konstruiert werden. Der Islam kann als glaubens- und kulturstiftendes Element im Leben von Individuen eine Schlüssel-funktion bei gesellschaftlicher Partizipation und Demokratieentwicklung einnehmen, wenn er von der Untersuchung von Lesarten ausgeht, die neben Selbstachtung und Selbstwirksamkeit auch Nachdenklichkeit und Reflexion unterstützt und insgesamt in eine menschenrechtliche Grundierung eingebettet ist. Auch dieses Themenfeld spielt im vorliegenden Band eine große Rolle.

4 Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF): <https://www.bamf.de/DE/Themen/Statistik/Asylzahlen/asylzahlen-node.html>; zuletzt gesehen am 09.09.2021

Der vorliegende Band, der aus drei längeren Beiträgen besteht, beschäftigt sich mit dem Zusammenhang von Diaspora, Bildung und Religion.

Der erste Beitrag „Von Ankara in die Diaspora nach Deutschland – Wie Erdoğan das Tagesgeschehen von Migrant*innen aus der Türkei beeinflusst“ von Abdulkadir Coban und Hilal Akdeniz befasst sich mit den aktuellen Ereignissen in der Türkei. Die Türkei erlebt seit dem jüngsten Putschversuch vom Juli 2016 politische Turbulenzen und damit zusammenhängende politische Entwicklungen und Maßnahmen, die mit massenhaften Entlassungen, Verhaftungen und der Denunzierung von bestimmten Gruppen oder Kritiker*innen und Gegner*innen der Regierung verbunden sind. Letztlich führen derartige politische Diskurse und Praktiken dazu, dass seit 2016/2017 der größte Anteil der Asylanfragen in Deutschland aus der Türkei stammt. Dass die entsprechenden Narrative und die damit zusammenhängenden Auseinandersetzungen auch in die Diaspora getragen werden, ist ein nicht verwunderlicher Nebeneffekt. Wie stark allerdings die (leider immer noch aktuellen) ‚alten Konflikte‘ an den ‚neuen Lebensort‘ in der Diaspora mitgebracht werden und welche Auswirkungen sie dort in den unterschiedlichen Lebenslagen und Lebenswelten haben, ist aktuell leider kaum erforscht. Um zumindest einen kleinen Einblick in diese Forschungslücke zu gewährleisten, sind die Autor*innen Hilal Akdeniz und Abdulkadir Coban diesen Diskursen und ihren ‚Wirkungen‘ nachgegangen. Dabei werden auch die Felder der *Begegnung* von gegensätzlichen Polen in der Diaspora – wie zum Beispiel in Moscheen und/oder Kulturvereinen – näher betrachtet. Entlang einer theoretischen Rahmung für die Analyse entwickeln Akdeniz und Coban eine eigene Synthese der Ansätze von Louis Althusser (Diskurs, Anrufung) und Stuart Hall (Artikulation, Positionierung, sozial-kulturelle Identität als diasporische Erfahrung). Dieser Theorierahmen wird zur genaueren Untersuchung von Praxisbeispielen aus dem Bereich Medien, Religion und Bildung herangezogen. Dabei zeigen die Autor*innen auch eine neue Betrachtungs- und Erörterungsweise des Begriffs Diaspora.

Der zweite Beitrag „Die Rolle des Islamischen Religionsunterrichts in Niedersachsen bei der Identitätsbildung von muslimischen Schüler*innen, unter besonderer Beachtung der Aspekte Salafismus und Integration“ von Osman Kösen thematisiert die identitätsstiftende Rolle des islamischen Religionsunterrichts in den Schulen. Der Islamische Religionsunterricht wird in den letzten Jahren immer mehr zum Gegenstand der gegenwärtigen religionspädagogischen und sozialwissenschaftlichen Diskurse. In seinem Beitrag untersucht

Osman Kösen den Islamischen Religionsunterricht im Hinblick auf seine identitätsstiftende Rolle mit Bezug zum Salafismus. Kösen berücksichtigt auf einer sozialwissenschaftlichen Ebene die besonderen Einflüsse der Diasporaerfahrungen auf die Identitätsbildung bzw. die Radikalisierung von muslimischen Schüler*innen. Dabei bewertet Kösen als Pädagoge und Theologe die Berücksichtigung identitätsstiftender Elemente aus dem Kerncurriculum des Faches Islamische Religion für die Sekundarstufe I in Niedersachsen. Kösen weist zudem auf notwendige Maßnahmen für die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen in pädagogischen Kontexten hin.

In einem weiteren Aufsatz, der im Rahmen einer Bedarfsfeststellung und Bedarfsanalyse zu lokalen Maßnahmen und Vernetzungen im Bereich der Prävention gegenüber (neo-)salafistischer Radikalisierung und Islamfeindlichkeit bzw. antimuslimischem Rassismus entstanden ist, entwerfen Rudolf Leiprecht und Abdulkadir Coban neben einer Theorieskizze zu Islamismus und Salafismus ein Konzept für eine explorative Untersuchung. In den Regionen Göttingen, Lüneburg (Heide), Oldenburg und Emsland wurden sowohl quantitative als auch qualitative verbale Daten erhoben und ausgewertet. Die Auftraggeber waren das Landes-Demokratiezentrum und der Landespräventionsrat Niedersachsen. Organisatorisch verortet war die Untersuchung an der *Arbeitsstelle Rassismus, Fundamentalismus, Gewalt: Analyse, Prävention, Forschung und Beratung für pädagogische Arbeitsfelder* (ARFG), angesiedelt an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, unterstützt wurde sie vom Institut *Integration durch Sport und Bildung*, welches mit den Universitäten Duisburg-Essen, Oldenburg und Osnabrück eng verbunden ist.

Diese drei Aufsätze thematisieren die Verstrickung der Phänomene „Diaspora, Bildung und Religion“ in einer Mehrheitsgesellschaft und sollen dazu beitragen, die Sozialisationsbedingungen der betroffenen Gruppe, Jugendliche aber auch Erwachsene mit muslimischem Glauben, verständlicher zu machen.

Abdulkadir Coban

Oldenburg, 19.10.2021

Literatur:

- Leiprecht, Rudolf (2001): ‚Kultur‘ als Sprachversteck für ‚Rasse‘. In: Johannsen, Martina/Both, Frank (Hg.) (2001): Schwarzweißheiten – Vom Umgang mit fremden Menschen. Begleitheft zur gleichnamigen Ausstellung des Oldenburger Landesmuseums Natur und Mensch. Erschienen in der Schriftenreihe des Museums, Heft 19. Oldenburg: Isensee. S. 170–177.
- Leiprecht, Rudolf (2008): Kulturalisierungen vermeiden – Zum Kulturbegriff Interkultureller Pädagogik. In: Rosen, Lisa/Farrokhzad, Schahrzad (Hg.) (2008): Macht – Kultur – Bildung. Münster: Waxmann. S. 129–146.

Von Ankara in die Diaspora nach Deutschland – Wie Erdoğan das Tagesgeschehen von Migrant*innen aus der Türkei beeinflusst

Hilal Akdeniz/Abdulkadir Coban

1 Einleitung

In seiner berühmten Rede von 2008 in Köln hat der damalige Ministerpräsident und heutige Staatspräsident der Türkei, Recep Tayyip Erdoğan, die fast 30.000 Deutsch-Türk*innen und Bürger*innen mit sogenanntem türkischen Migrationshintergrund¹ dazu aufgefordert, sich nicht zu assimilieren, sondern sich in die Gesellschaft zu integrieren. Diese Aussage hat damals viel Kritik nach sich gezogen, weil sich ein ausländischer Politiker in das politische Geschehen in Deutschland direkt einmischte. Eine andere Diskussion um Erdoğan löste sein Empfang zweier Fußballprofis, İlkay Gündoğan und Mesut Özil, aus, die in Deutschland geboren sind, türkischen Migrationshintergrund haben und ausschließlich in der deutschen Nationalmannschaft spielen. Der Besuch dieser Fußballer bei dem türkischen Präsidenten und die geschenkten Trikots mit dem Schriftzug „Für meinen Präsidenten“ haben heftige Diskussionen um die Loyalität der beiden Spieler ausgelöst.

Die gleiche Loyalitätsdiskussion ist bei den Demonstrationen von Deutsch-Türk*innen nach dem gescheiterten Putschversuch in der Türkei im Juli 2016

1 In diesem Text wird die Bezeichnung „Deutsch-Türk*innen“ für die Personen angewendet, die entweder nur die türkische Staatsangehörigkeit haben oder sowohl die türkische als auch die deutsche. „Bürger mit türkischem Migrationshintergrund“ kennzeichnet diejenigen Personen, die nur die deutsche Staatsbürgerschaft haben, aber einen türkischen Migrationshintergrund aufweisen. Für den Begriff „Migrationshintergrund“ siehe noch (Will 2020).

erneut aufgekommen. Die Kritik der sog. deutschen Mehrheitsgesellschaft hatte zwei Komponenten. Zum einen wurde kritisiert, dass Deutsch-Türk*innen oder Bürger*innen mit türkischem Migrationshintergrund ihre Loyalität entweder gegenüber Deutschland oder der Türkei erklären sollten. Zum anderen war man enttäuscht darüber, dass sich Deutsch-Türk*innen hinter einen „Autokraten“ stellten. All diese Diskussionen hängen mit einem Dauerthema zusammen, nämlich der *Migration*.

Sowohl das 20. als auch das 21. Jahrhundert sind durch viele lokale und transnationale Konflikte und einen Wandel geprägt, darunter zwei Weltkriege und zahlreiche Bürgerkriege in diversen Staaten der Welt sowie massive regionale oder globale Migrationsbewegungen. Weltweit sind nach UNO-Angaben² fast 80 Millionen Menschen auf der Suche nach einer neuen Heimat. Die Bewegung einer Person von einem Ort der Welt in einen anderen, auf Grund von Arbeits-, Zwangs-, Bildungsmigration oder anderen Beweggründen, ist nicht nur ein physikalischer Ortswechsel, sondern umfasst auch das Mitbringen von Normen, Sitten, Religionen, Kulturen; es handelt sich also um die Gründung einer neuen *Diaspora*. Diese Tatsache führt an beiden Orten, im Heimat- und im Aufnahmeland, zu gesellschaftlichen und kulturellen Begegnungen, zu Erneuerungen und Erweiterungen von Möglichkeitsräumen, aber eben auch – und dies sollte nicht ignoriert werden – zu unterschiedlichen Konflikten. Dabei geraten oft die gesellschaftliche Eingliederung der Neuankömmlinge und mögliche Defizite, die leider regelmäßig den Eingewanderten und nicht den Systemen und Strukturen des Aufnahmelandes zugerechnet werden, in den Blick; zugleich wird hier auch die Einflussnahme der Herkunftsländer auf ihre in der Diaspora lebenden Staatsangehörigen diskutiert.

Auch wir fragen uns im Folgenden, inwiefern die in der Diaspora lebenden Bürger*innen von ihrem Herkunftsland beeinflusst werden und welche Einflussmechanismen hierbei zum Einsatz kommen, ergänzt um die Frage, welche Rolle die Medien bei diesem Prozess spielen. Bezugnehmend auf diese Konstellationen ist es das Ziel unserer Analyse, die türkische Diaspora in Deutschland in ihrer Mannigfaltigkeit zu erfassen und die Folgen des ideologischen und repressiven Staatsapparates der Erdoğan-Regierung zu skizzie-

2 <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/informieren/fluechtlingszahlen>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

ren, wobei wir auf einer Theoriegrundlage arbeiten, die Althussers Überlegungen zur Anrufung (Althusser 2019) von Subjekten mit Stuart Halls Konzeption der Artikulation (Hall 2004) verbindet.

Zuerst entfalten wir einen historischen Grundriss der türkischen Diasporageschichte in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der bedeutenden Zunahme der Asylanträge seit dem Putschversuch von 2016. Hierbei wird der Fokus auf die Bedeutung und Wirkkraft der Medien in der Berichterstattung gelegt. Dem folgt die theoretische Rahmung durch Althussers „Ideologische Staatsapparate und Ideologien“ mittels Stuart Halls Ausführungen zu Anrufung und Diaspora. Anhand von Praxisbeispielen über jüngste Entwicklungen in und außerhalb der Türkei werden Brücken zwischen dem theoretischen Rahmen und der gelebten Praxis geschlagen. Im Fazit werden die Ergebnisse gesammelt und die Erkenntnisse präsentiert. Im abschließenden Ausblick werden Anregungen zur Auseinandersetzung mit Schwachstellen bereits bestehender Forschungsergebnisse und Diskurse sowie für zukünftige Forschungen gegeben.

2 Geschichte der türkischen Diaspora in Deutschland

Im Folgenden wird einleitend der Diasporabegriff mit seinen Facetten erläutert. Anschließend wird die Geschichte der Entstehung türkischer Diaspora in Deutschland dargestellt. Die detaillierte Erörterung der türkischen Diaspora in Deutschland ist wichtig, da sie wegen ihrer Entstehung und auf Grund ihrer Dynamik, die ihrer multiplen Diversität geschuldet ist, nicht in das gängige Diaspora-Muster passt.

2.1 Der Begriff Diaspora

Charim et al. (2012, S. 11) definieren die Diaspora als einen Sammelbegriff für Parallelgesellschaft, Exil, Multikulturalismus, Migration, Integration aber auch neue Heimat. Nach einem stark inflationären Gebrauch des Begriffs in der Vergangenheit, kann heute von einem Umcodieren des anfänglich negativ belasteten Diaspora-Verständnisses gesprochen werden. Der ursprüngliche Diaspora-Begriff, welcher sich explizit auf die Vertreibung der Juden und Armenier bezog, wandelt sich in ein fast schon positives Narrativ für neue Lebensmodelle um. Der US-amerikanische Soziologe Rogers Brubaker umschreibt die Begriffsinflation ironisch als „Diaspora-Diaspora“ (ebd., S. 20). Das Lexikon der Globalisierung (Gingrich et al. 2011, S. 44) versteht unter dem Begriff Diaspora die Gemeinschaften, welche durch die Menschen in mehreren fremden Regionen gegründet wurden, die ihre Heimatländer entweder freiwillig verlassen haben oder gewaltsam vertrieben wurden. Das Wesensmerkmal von diasporischen Gesellschaften ist das Zusammengehörigkeitsgefühl innerhalb und zwischen verschiedenen Diaspora-Gemeinschaften. Ferner werden soziale, wirtschaftliche und emotionale Netzwerke über staatliche Grenzen hinweg gespannt. Das Pflegen der Erinnerung an eine meist idealisierte, schon vorhandene oder erst zu schaffende Heimat bildet ein weiteres charakteristisches Kennzeichen der Diaspora-Gemeinschaften (Gingrich et al. 2011). Im Vergleich zu Migrantengemeinschaften, die eine temporäre Bleibeperspektive im jeweiligen Aufnahmeland aufweisen, versteht Hepp (2006, S. 285) unter Diaspora ein „Netzwerk einer vorgestellten Gemeinschaft

von Personen, die dauerhaft außerhalb der Lokalitäten ihres geografischen Ursprung[s] über verschiedene Territorien unterschiedlicher (National)Staaten verteilt leben.“ Safran (vgl. 1999, S. 83–99) fasst die kennzeichnenden Merkmale der Diaspora-Gemeinschaften wie folgt zusammen: Erstens werden die Diaspora-Gruppen in der Aufnahmegesellschaft nicht wirklich aufgenommen, zweitens haben sie immer die Absicht, in ihr Heimatland zurückzukehren und drittens zeigen die Mitglieder der jeweiligen Diaspora-Gruppen eine bestehende solidarisch-patriotische und emotionale Bindung, ihre Heimat zu unterstützen und/oder neu aufzubauen.

Auch Bauböck (vgl. 2012, S. 20) stellt in seinem Aufsatz vier zentrale Merkmale der Diaspora fest. Zuerst *Zerstreuung*, damit auf die Verteilung der Diasporamitglieder an den verschiedenen Orten der Welt hinweisend; dann *Kontinuität*, das heißt, dass die kollektive Identität über Generationen hinweg außerhalb des Heimatlandes reproduziert werden kann. Als drittes Merkmal erwähnt Bauböck, dass die Diasporagemeinschaften *transversal* sind. Obwohl die Mitglieder in verschiedenen Regionen leben, fühlt man sich zugehörig zur gleichen Gemeinschaft. Als viertes und wichtigstes Merkmal deutet Bauböck an, dass „Diaspora nicht nur eine Beschwörung von Vergangenheit, sondern auch eine Projektion von Zukunft [ist]“ (Bauböck 2012, S. 20). So wird die Botschaft verkündet, dass die Zukunft nicht da ist, wo die Diasporamitglieder jetzt leben, sondern da, woher sie kommen. Es ist Pflicht aller Mitglieder, das Heimatland (*Homeland*) zu befreien, zu entwickeln oder irgendwann dahin zurückzukommen (vgl. Bauböck 2012, S. 20).

Ferner bemerkt Bauböck (2012, S. 21), dass die Herkunftsstaaten ihre im Ausland lebenden Bürger*innen als Diaspora bezeichnen. Auf den ersten Blick, so Bauböck, scheint dies ein Paradox zu sein. Denn Diaspora wird im Grunde genommen mit Vertreibung aus dem Herkunftsland in Verbindung gebracht. In diesem Sinne sollte von den Herkunftsstaaten nicht erwartet werden, dass sie ihre in der Diaspora lebenden Bürger*innen in ihre Schutzherrschaft nehmen wollen. Im Migrationskontext, so Bauböck (2012, S. 20) wollen die Herkunftsstaaten mit Vorbedacht ihre im Ausland lebenden Bürger*innen als Diaspora bezeichnen, um sie zu mobilisieren und um ihre Loyalität für politische, wirtschaftliche und kulturelle Zwecke zu erhalten. Zu politischen Zwecken gehört z. B., dass der Herkunftsstaat seine Bürgern*innen auffordert, dass sie im politischen Geschehen in der Aufnahmegesellschaft mitwirken. Als kultureller Faktor, also die Erhöhung des internationalen Prestiges und Kommunikationswertes einer Muttersprache, kann angebracht werden, dass

das Heimatland die in der Diaspora lebenden Bürger*innen auffordert, ihre Muttersprache zu bewahren und diese an ihre Kinder weiterzugeben (siehe unten Erdoğan's Rede in 2008).

Alle Diaspora-Formate weisen eine gewisse Heterogenität in Bezug auf ihre Mitglieder auf. Im Beispiel der türkischen Diaspora ist eine Mehrfach-Heterogenität zu beobachten, die ihre Erfassung und insbesondere Analyse um einiges erschwert: Während hierbei die Mitglieder auch eine gewisse individuelle Unterschiedlichkeit in das Narrativ der Diaspora mitbringen, kommt hinzu, dass diverse Ursachen für das Verlassen des Herkunftslandes vorliegen. Die hervorstechendsten sind Arbeitsmigration (sog. Gastarbeiter*innen¹), politisch verfolgte Personen (Exil-Türk*innen) und ehemalige Auslandsstudierende, die nach ihrem Abschluss in Deutschland geblieben sind. Zu dieser Variation kommen noch die Kinder, die in der Diaspora geboren sind, aber dennoch als Mitglieder des Herkunftslandes artikuliert werden. Trotz dieser Mehrfach-Heterogenität spricht man von *der* türkischen Diaspora, womit ein homogenisierendes Bild gezeichnet wird, welches nicht der empirischen Realität entspricht.

2.2 Medien und Diaspora

Den Medien wird in der neuen Diasporaforschung eine zentrale Rolle zugeschrieben. In ihrem Aufsatz stellt Düvel (vgl. 2016, S. 99) fest, dass die Diaspora nach heutigem Verständnis erst durch die Entwicklungen in den Informations- und Kommunikationstechnologien, wie Satellitenfernseher, Internet oder Mobiltelefon möglich geworden seien. In Anlehnung an Hepp und andere Wissenschaftler*innen führt sie fort, dass „moderne Medien- und Kommunikationstechnologien und die mit ihnen verbundenen Vernetzungen zweifelsohne zu einer Stärkung von Diasporagemeinschaften beitragen und damit auch zu einer möglichen kommunikativen Konnektivität ihrer Angehö-

1 Winfried Schulz-Kaempff macht zu Recht auf die Problematik dieses Begriffes aufmerksam: „Der Begriff ‚Gastarbeiter‘ erweckt den Eindruck, dass es sich bei den Arbeitsmigrantinnen und -migranten um Gäste handelt. Angesichts der harten und nicht selten auch ungesunden und gefährlichen Arbeit, die man für die Arbeitsmigrantinnen und -migranten vorgesehen hatte, ein geradezu zynischer Begriff. Wer mutet schon seinen Gästen eine solche Arbeit zu? Außerdem suggeriert der Begriff, dass die Arbeitsmigrantinnen und -migranten nicht allzu lange bleiben sollten – Gäste gehen ja meist bald wieder –, und ihren Gastgebern gegenüber dankbar zu sein haben. Ein Begriff also, der auf das Gegenteil von gleichberechtigter Teilhabe zielt.“ (Schulz-Kaempff 2015, S. 241)

rigen“ (ebd.). Insbesondere der audiovisuelle Austausch, z. B. über eine aktuelle Folge einer türkischen Serie über Smartphones und ähnliche Kommunikationsformate, hält das Gefühl ‚vor Ort und dabei zu sein‘ quasi lebendig.

Am Beispiel von Deutschland fasst Düvel die Entwicklung der Ethnomedien² in fünf Phasen (vgl. Düvel 2016, S. 73–75) zusammen, welche auch für die anderen Aufnahmeländer anschlussfähig erscheinen, in denen viele verschiedenen Diasporagemeinschaften etabliert sind. Um den angeworbenen sog. Gastarbeiter*innen in Zeiten des Wirtschaftswunders Informationen und Unterhaltung in ihrer Muttersprache zu ermöglichen, wurden Printmedien in Form von Zeitungen oder Zeitschriften, überwiegend in türkischer, griechischer, spanischer oder italienischer Sprache, zur Verfügung gestellt. In der zweiten Phase hebt Düvel die Etablierung des Fernsehens unter Migrant*innen in den 1970er Jahren hervor. In Form gruppenspezifischer Spartenangebote für Gastarbeiter*innen wurde z. B. bei der ARD die Sendung ‚Ihre Heimat – unsere Heimat‘ initiiert. Das Ziel solcher Programme war zuerst die Ermöglichung, eine Brücke zur Heimat zu bauen, sowie den Migrant*innen eine Orientierungshilfe in der Aufnahmegesellschaft anzubieten. In der dritten Phase werden die starken Preissenkungen von Videorekordern in den 1980er Jahren und die dementsprechende Tendenz der Migrant*innen zu heimat Sprachlichen Angeboten in Form von Video-kassetten, insbesondere auf Türkisch und Italienisch, betont. Parallel zu diesen Entwicklungen sind die Zuschauerquoten der Medienangebote in den öffentlich-rechtlichen Medienanstalten zurückgegangen, so Düvel. Mit der Einführung von Kabel- und Satellitenfernsehen änderten sich die Mediengewohnheiten von Migrant*innen schlagartig. Dies beschreibt die vierte Phase. Der Medienkonsum bei Migrant*innen richtete sich zunehmend auf die Medienangebote aus dem Heimatland. Dementsprechend brachen die Einschaltquoten von Sendungen für Migrant*innen ein, die im öffentlich-rechtlichen Fernsehen gezeigt wurden. Als fünfte Phase nennt Düvel die Etablierung des Privatfernsehens sowie den Umbruch von analoger zu digitaler Technologie, die die Empfangsmöglichkeiten von muttersprachlichen Medienangeboten aus dem Heimatland weiter gesteigert hatte.

2 Weber-Menges (2005, S. 242) versteht unter Ethnomedien die „Medienangebote für Migranten sowohl in Form von Pressemedien und audio-visuellen Medien, die im jeweiligen Herkunftsland für den dortigen Markt produziert werden und in Deutschland zugänglich sind, als auch solche, die unter deutscher Regie für Migranten bzw. auch von Migranten selbst in Deutschland hergestellt und vertrieben werden.“

Obwohl Düvel in ihrem Aufsatz nicht darauf eingegangen ist, könnten hier, in Anlehnung an die am Anfang erwähnte Feststellung, dass die Entwicklungen in den Informations- und Kommunikationstechnologien zu einer Stärkung von Diasporagemeinschaften geführt haben, das Internet als sechste und danach das Aufkommen von Social Web-Diensten als siebte Phase ergänzend eingeführt werden. Die Nutzung von Internet und Social Web-Diensten im diasporischen Kontext wird im weiteren Verlauf des Aufsatzes aufgegriffen.

2.3 Die Entstehung der türkischen Diaspora in Deutschland

Obwohl die Beziehungen zwischen Deutschland und der Türkei eine lange Geschichte haben, begann die Gründung der türkischen Diaspora in Deutschland erst in den 1960er Jahren. Um dem nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Arbeitskräftemangel entgegenzuwirken, schloss die Bundesrepublik Deutschland mit verschiedenen südeuropäischen und nordafrikanischen Ländern, darunter auch mit der Türkei, Verträge zur Anwerbung von Arbeitskräften ab. Im Zuge dieses Abkommens migrierten viele Bürger*innen aus der Türkei nach Deutschland. Die deutsch-türkische Wissenschaftlerin Abadan-Unat (vgl. 2005, S. 105) bemerkt, dass vor dem Arbeitsabkommen in Deutschland insgesamt 36.000 und in Berlin 132 Türk*innen gelebt hätten. Zehn Jahren nach dem Abkommen ist die Zahl auf 786.471 gestiegen. Wichtig hierbei ist zu beachten, dass das Grundprinzip des Abkommens zunächst auf einem Rotationssystem basierte, das heißt, angeworbene Arbeiter*innen sollten die Bundesrepublik nach einigen Jahren wieder verlassen und nicht ansässig werden. Ziel war es, dass die Arbeitskräfte ihren Aufenthalt in Deutschland lediglich zur Arbeit nutzten. So kam es erst in den 1970er Jahren zu größeren Familienzusammenführungen, weil die Arbeitsmigrant*innen nach dem Anwerbestopp ihre Familienangehörigen nachziehen ließen, weil sie fürchteten, dass sie bei einer Rückkehr in ihr Herkunftsland möglicherweise nie wieder nach Deutschland einwandern könnten.

Eine neue Dynamik erfuhr die türkische Emigration nach Deutschland ab den 1980er Jahren, aufgrund des Militärputsches. ‚Exilant*innen‘ sowohl aus der linken als auch rechten politischen Szene fanden in Deutschland eine neue Heimat. Dass Deutschland für Schutzsuchende aus der Türkei ein sicherer Ort ist, war dabei nicht neu. Schon in den 1920er Jahren suchten türkische Exilant*innen auf deutschem Boden Schutz. Der berühmte Staatsmann des Osmanischen Reiches, Talat Pascha, einer der drei leitenden Generäle vom Komitee für Einheit und Fortschritt (türkisch; İttihâd ve Terağkî Cem‘iyeti),

musste die Türkei in Richtung Deutschland verlassen, nachdem die Engländer die Hauptstadt Istanbul am Ende des Ersten Weltkriegs besetzt hatten. Vor und während des Zweiten Weltkriegs fand ein umgekehrtes Exil statt. Diesmal suchten vom NS-Regime bedrohte Akademiker*innen, Künstler*innen etc. Schutz in der Türkei. Entgegen der gängigen Wahrnehmung, dass türkische Mitbürger*innen erst seit den 1970ern in Deutschland leben, zeigt dieser kurze historische Rückblick, dass die Diaspora bereits früher begann und nicht alle als ‚Gastarbeiter*innen‘ gekommen sind.

2.4 Diaspora neu denken

Die türkische Diaspora scheint weder zeitlich noch inhaltlich einfach greifbar zu sein. Es liegt eine extrem hohe Diversität mit etlichen Facetten vor und ihre stetige Dynamik des Wandels scheint keineswegs an Geschwindigkeit verloren zu haben. Zwar lassen sich zu bisherigen Diaspora-Forschungen Parallelen aufmachen und Gemeinsamkeiten festhalten, dennoch kann die türkische Diaspora weder völlig bejaht noch komplett verneint werden. Sie neu zu denken könnte eine erkenntnisreiche, fruchtbare Alternative sein. Besonders die Ideen Stuart Halls zu „The Makings of a Diasporic Self“ (Hall und Schwarz 2017, S. 149f) könnten darin aufschlussreiche Einblicke bieten. Im Grunde genommen kann man die historischen Unterschiede zwischen Jamaica und England – beide Länder haben durch Halls persönliche Biographie einen besonderen Stellenwert – schon aus der postkolonialen Perspektive kaum vergleichen, allerdings lassen sich aus den biographischen Aufzeichnungen Halls prägnante Parallelen zur Wahrnehmung der türkischen Diaspora in Deutschland durch ihre Mitglieder verzeichnen. Es ist wichtig, hier zu beachten, dass Hall dieses Gefühl des „Deplatziert-Seins“ auf den Rassismus zurückschließt. Er wandelt allerdings diese auf den ersten Blick benachteiligende Situation in seinen „Arbeitsraum“ um, in dem er das Nicht-Sagbare artikuliert und es beim Namen nennt. Die Diaspora schafft für ihn einen Raum der Transformation der bisherigen Erkenntnisgewinne. Es muss hierbei unterstrichen werden, dass sicherlich die privilegierte Stellung Halls als Wissenschaftler und seine analytische und reflektierende Grundhaltung eine derartige Arbeit möglich macht. Nicht jedes Mitglied der Diaspora und nicht jede Person mit Rassismuserfahrung ist in der Lage, aus der Misere Energie für neue Denkansätze und Theorien zu schöpfen!

Die aktuelle Identitätspolitik, die in Deutschland vorherrschend ist, oder die immerwährende Frage der eigentlichen Herkunft (vgl. Ataman 2019) unterstreicht Halls Aussage: „...but which has always functioned as their ‚constitutive outside‘: constituting them, or us, by it’s absence, because it is what they-we- are not. This is a manner of being defined from the beyond!“ (Hall und Schwarz 2017, S. 150). Mitglieder der türkischen Diaspora in Deutschland, wie Ataman, beklagen die fortwährende Frage nach der nationalen oder ethnischen Herkunft. Diese Frage unterliegt Halls Hypothese der Definition des Selbst durch Andere; diese Form der Manifestation gilt es zu brechen, um ein neues Narrativ der Identitätspolitik zu bewältigen.

Stuart Hall beschreibt das persönliche Werden des Diaspora-Mitglieds sehr präzise. Nach der „Konfrontation“ mit Arbeitsmigrant*innen in London und diverser Zuschreibungen seiner Kolleg*innen und Dozent*innen, wie etwa, dass er sicherlich nach dem Studium wieder nach Hause gehen würde: „...„And when are you going home?“ [...] ‚Of course, Stuart, when you’re finished, you’ll go back to Jamaica and become a governor or something‘...“ (Hall und Schwarz 2017, S. 158), beschreibt er seinen Aufenthalt in der „neuen Heimat“ als: „[...] the difficulties my family background had bequeathed to me neither wanting any identification with my own social status, nor being able to feel present in my own homeland, conscious of the chasm that separated me from the multitude-had turned up to meet me on the other side of the Atlantic. This made me feel like I was travelling forwards towards the past!“ (Hall und Schwarz 2017, S. 153).

Eine wesentlich stärkere Zuschreibung und Steigerung der emotionalen Bindung an die Herkunft ist die Folge der Identitäts-Zuordnungen, die Hall in England erfuhr: „Once in England, my emotional and political ties to the Caribbean remained strong. In some respects, I think, they deepened, while in other respects of course they attenuated. The Caribbean diaspora represented a powerful intellectual formation“ (Hall und Schwarz 2017, S. 169). Diese Entwicklung ist mit Sicherheit auch bei vielen türkischen Diaspora-Mitgliedern zu beobachten: Eine stärkere Zugehörigkeit zur Türkei aufgrund von mangelndem Zugang zu Strukturen in der Mehrheitsgesellschaft und stetiger Absprache, Teil der hiesigen Heimat zu sein. Während die Diaspora-Landschaft in Deutschland eher stabile Arbeitsplätze und Start-up-Möglichkeiten für Unternehmer bereitstellte, kann man in den USA und Kanada eine ähnliche „powerful intellectual formation“ beobachten. Hall beschreibt trotz des Areals der intellektuellen Arbeit in der Diaspora: „We can never go home again, and

we need to fashion narrative forms able to catch the full complexities- the displacements, again- of this collective predicament“ (Hall und Schwarz 2017, S. 171). Neue Narrative, die die Komplexität und das Gefühl des *displacement* erfassen, erörtern Ursachen und Folgen des Gefühls des „Fehl-am-Platz-Seins“ und leiten in den Diskurs ein: auch die türkische Diaspora bedarf dieser Neuerung, die Hall als „My ‚rebirth‘, perhaps, as a diasporic subject“ (Hall und Schwarz 2017, S. 171) einleitet. Es gilt eben, so Hall, auch zu beachten, dass Diaspora als konstruktiver Termini Gebrauch findet. Diese „emotional dynamics“ und „resulting traumas“ lassen sich bei vielen Mitgliedern der türkischen Diaspora beobachten. Das Gefühl „weder noch“ und „sowohl als auch“ ist omnipräsent und lässt weder einen Neuanfang noch einen klaren Abschluss zu. Dabei geht es Hall darum, diese Konstellation nicht auf etwas Defizitäres zu reduzieren, sondern sie im Gegenteil als eine produktiv-kritische Möglichkeit zu beschreiben, die zu einer neuen und selbstbewussten Positionierung in der Diaspora führt. Dies allerdings fasst er als eine politische Aufgabe, insgesamt also als ein Konzept, das sich unseres Erachtens gut mit der von Homi Bhaba in die Debatte gebrachten Forderung nach *safe-spaces* verbinden lässt (vgl. Bhabha 2000, S. 55–57).

2.5 Putschversuch am 15. Juli 2016³

Die Türkei, deren politische Geschichte mit vielen Unterbrechungen durch Putsche oder Putschversuche durch das Militär gekennzeichnet ist, erlebte im Juli 2016 ihren jüngsten Putschversuch. Der Putschversuch ereignete sich am Abend des 15.07.2016. Einige Gruppierungen aus den türkischen Streitkräften versuchten die amtierende Regierung gewaltsam zu stürzen. Die Aktionspunkte lagen am Staatspalast in Ankara und an der Boğaziçi Brücke in Istanbul.⁴ In der besagten Tatnacht schrecklicher Gewalt wurden laut Amnesty International Hunderte getötet und Tausende verletzt. (vgl. Amnesty 2018, S. 4). Am 20.07.2016 wurde in der Türkei der Ausnahmezustand ausgerufen. Dieser wurde zunächst auf drei Monate festgelegt, allerdings insgesamt im Zeitraum

3 Im Folgenden handelt es sich um eine überarbeitete Version dieses Kapitels aus der Arbeit „Identität und Zugehörigkeit von Geflüchteten nach dem Putschversuch vom 16. Juli 2016“ https://www.researchgate.net/publication/339326223_Identitat_und_Zugehorigkeit_von_turkischen_Gefluchteten_nach_dem_Putschversuch_in_der_Turkei_von_2016_Bachelorarbeit_zur_Erlangung_des_akademischen_Grades_Bachelor_of_Arts_BA_im_Fach_Sozioologie_mit_de

4 Der Name der Brücke wurde dann in Erinnerung an die Getöteten beim Putschversuch geändert. Sie heißt jetzt „Brücke der Märtyrer des 15. Juli“.

von zwei Jahren noch siebenmal verlängert. Für endgültig beendet erklärt wurde der Ausnahmezustand am 18.07.2018. Während dieser Zeit hatte die Regierung die Möglichkeit gesetzesähnliche Erlasse ins Leben zu rufen (KHK: kanun hükmünde kararname), die eine schnelle Handlungsmöglichkeit der Regierung ermöglichten, indem das Parlament und die Gerichte umgangen wurden. Die umfassendsten Maßnahmen waren die Festnahmen und die Entlassungen von Beamten, Soldaten, Akademikern und Zivilisten, denen eine Verbindung zur Gülen-Bewegung, der Opposition, insbesondere der HDP (türkisch: „Halkların Demokratik Partisi“; deutsch: „Demokratische Partei der Völker“) oder zu den Gezi-Protesten⁵ vorgeworfen wurden (Amnesty 2018).

„Seit dem 15. Juli 2016 wurden nach Kenntnis der Bundesregierung 117 452 Personen wegen Vorwürfen, die im Zusammenhang mit der Gülen-Bewegung stehen, vorläufig festgenommen, gegen 53 412 Personen wurde Untersuchungshaft verhängt. Die Zahl der Personen, gegen die in diesem Zusammenhang Anklage erhoben wurde, die verurteilt wurden oder sich wieder auf freiem Fuß befinden, ist der Bundesregierung nicht bekannt. Laut einem Medienbericht aus Juni 2018 wurden insgesamt im Zusammenhang mit dem Putschversuch 34 926 Personen zu Haftstrafen verurteilt und 13 992 Angeklagte freigesprochen“ (Deutscher Bundestag, 2018 Drucksache 19/3397, S. 3).

„Nach Kenntnis der Bundesregierung wurden seitdem wegen Vorwürfen, die im Zusammenhang mit der Gülen-Bewegung stehen, 127 418 Personen aus dem öffentlichen Dienst entlassen. Davon wurden 3 662 Personen wieder eingestellt. Darüber hinaus wurden wegen Vorwürfen, die im Zusammenhang mit der Gülen-Bewegung stehen, in der Justiz 4 187 Richter und Staatsanwälte sowie weitere 6 186 Mitarbeiter entlassen. 538 Richter und Staatsanwälte wurden wiedereingestellt. 12 108 Militärangehörige wurden entlassen, 344 Offiziere wiedereingestellt. Im Bildungswesen wurden 27 424 Lehrer von Privatschulen entlassen. 33 025 Beamte und Angestellte des Erziehungsministeriums wurden entlassen. Im Bereich der Hochschulen wurden 12 620 Akademiker und Verwaltungsangestellte entlassen, 134 Mitarbeiter wurden wieder eingestellt“ (Deutscher Bundestag, 2018 Drucksache 19/3397, S. 4). Die immensen Zahlen an Entlassungen und Verhaftungen zeigen das Ausmaß der politischen und juristischen Instabilität in der Türkei, was den rasanten Anstieg der Asylanfragen aus der Türkei begründet. Diese neue Welle der Geflüchteten bringt eine neue Dynamik in die hiesige Diaspora mit.

5 <https://www.sozialraum.de/die-gezi-park-proteste-in-istanbul.php>

Aktuelle Zahlen zu Entlassungen, Verhaftungen, Schließungen von Institutionen und Enteignungen seit dem Putschversuch, kann auf der Website ‚<https://turkeypurge.com>‘ verfolgt werden. Sowohl die Angaben der Bundesregierung als auch die der Website [turkey-purge.com](https://turkeypurge.com) umfassen fast ausschließlich die Zahlen der Betroffenen aus dem Bereich des öffentlichen Sektors, sodass bei den Angaben mit einer zusätzlichen Zahl aus dem privaten Sektor gerechnet werden muss. Diese ist zwar nicht statistisch erfasst, könnte jedoch mittels geschlossener oder zwangsübertragener Unternehmen und deren Mitarbeiterzahlen vage ermittelt werden. „Offiziellen Angaben der türkischen Regierung zufolge wurden mit Stand 1. Juni 2018 im Zuge des Vorgehens gegen die Gülen-Bewegung 999 Unternehmen dem Einlagensicherungsfonds TMSF übertragen“ (Deutscher Bundestag, 2018, Drucksache 19/3397, S. 6).

„Viele Angestellte wurden wirksam an der Ausübung ihres Berufes gehindert und hatten Schwierigkeiten, eine neue Arbeit zu finden, nachdem sie durch die Entlassungen als Terroristen galten“ (Amnesty International Report, 2018b, S. 490). Im Januar 2017 wurde eine siebenköpfige Kommission angekündigt, die als Rechtsmittelausschuss die Entlassungen prüfen sollte. Diese wurde allerdings erst im Juli gebildet und hatte Ende des Jahres gerade mal 100 der bereits vorgelegten 100000 Fälle untersucht. Der Ausschuss wird neben der nicht ausreichenden Kapazität auch noch wegen der mangelnden Unabhängigkeit kritisiert (Amnesty International Report, 2018b, S. 490).

Ebenso schwierig und besorgniserregend stellte sich die Situation in den Gefängnissen dar. Prekäre Zustände, Menschenrechtsverletzungen, Misshandlung und Folter wurden bereits wenige Wochen nach dem Putschversuch aus den Gefängnissen gemeldet. „Im August kündigt Justizminister Bekir Bozdogan, 38 000 Kriminelle aus den Gefängnissen [zu] entlassen, um Platz zu schaffen für die vielen neuen Gefangenen“ (Karakoyun 2018, S. 17). Über die Foltermethoden in den türkischen Gefängnissen und die Gefahr, selbst im Ausland vom türkischen Geheimdienst in die Türkei entführt zu werden, wie es bereits in mehreren Ländern vorgekommen ist, berichtete Ende 2018 ein internationales Team von Journalisten für das Medium „correctiv“ unter dem Titel „Black Sites Turkey“⁶. Der Beitrag wurde unter anderem beim ZDF ausgestrahlt.

6 <https://correctiv.org/top-stories/2018/12/06/black-sites>

Die wohl schwerwiegendste Folge des Putsches für die Betroffenen selbst war mit Sicherheit die Tatsache, dass sie über Nacht als Terrorverdächtige ihr Leben, welches sie bis zum Abend des 15.07.2016 führten, verloren haben. Selbst für jene, die die Entlassungen, Untersuchungshaft und Ähnliches überstanden haben, bleibt danach noch die Diffamierung und die damit zusammenhängende soziale Ächtung und Ausgrenzung aus dem sozialen Umfeld und oft auch aus der eigenen Familie. Für viele ist die Aussicht auf einen neuen Job nahezu unerreichbar – viele Arbeitgeber fürchten sich vor Konsequenzen für das Unternehmen, wenn sie Mitarbeiter, die per Dekret entlassen wurden, einstellen. Leider ist für die allermeisten die Umsetzung eines Neuanfangs im Ausland sehr schwer, weil fast immer vor der Festnahme oder während der Hausdurchsuchung die Pässe, sofern welche vorhanden sind, beschlagnahmt oder Auslandssperren verhängt werden. Es bleibt für die Betroffenen – bei finanzieller Möglichkeit – nur noch der illegale Weg, das Land zu verlassen. Die Recherche ergab, dass Alternativen und Ziele, das Land illegal zu verlassen, fast unendlich divers sind. Jede Fluchtgeschichte nach dem Putschversuch ist sehr individuell. Auf Grund der strengen Grenzüberwachungen, sowohl aus der Türkei heraus als auch nach Europa hinein, können keine häufig oder überwiegend verwendeten Reiserouten festgelegt werden. Es kann kein beständiges Fluchtschema erkannt werden. Das führt zwangsläufig dazu, dass auch Fluchialternativen ausprobiert werden, die lebensgefährlich sind und tödlich enden. 2018 wurden über persönliche Berichte von Geflüchteten immer wieder Todesfälle während der Flucht bekannt. Insbesondere die Überquerung der Ägäis nach Griechenland führte zu vielen Todesopfern.⁷

Bereits am Putschabend hat Erdoğan die Gülen-Bewegung als Drahtzieher des Putsches verantwortlich gemacht. Bis heute gibt es anlässlich der Putschnacht diverse Beschuldigungen und Vermutungen, allerdings blieb der Appell Gülens im Interview für das ‚heute journal‘ im ZDF vom 23. September 2016 mit Kamran Safarian⁸ eine internationale Untersuchungskommission zu berufen, die Klarheit verschafft, vergebens. „Eine internationale Organisation soll die Sache untersuchen. Wenn ihre Vorwürfe stimmen, dann akzeptiere ich mit Kusshand, was sie fordern. Aber weder ist es ihnen gelungen, irgendetwas

7 Der Tod dieser Mutter mit ihren Kleinkindern wurde zum Beispiel unter den Geflüchteten viel geteilt und kommuniziert; ähnliche Fälle sind vorhanden! http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/1032915/Meric_te_anne_ve_1_yasindaki_cocugunun_cesetlerine_ulasildi.html

8 Interview im ‚heute journal‘ von Kamran Safarian mit Fethullah Gülen, wenige Wochen nach dem Putschversuch. <https://www.youtube.com/watch?v=Tdsv0pGPYrE>

Handfestes vorzuweisen, noch konnten sie eine Antwort auf meinen Vorschlag geben“ (Kardas, Mercan, Hirschberger & Hirschberger, 2018, S. 389). Auch Bruno Kahl, der Präsident des Bundesnachrichtendienstes in Deutschland gab eine Erklärung ab, dass es keine Anzeichen gibt, dass die Bewegung für den Putschversuch verantwortlich gemacht werden könne. Vielmehr schien er „nur ein willkommener Vorwand“ gewesen zu sein (Spiegel Online 2017)⁹.

Da die Fluchtwelle aus der Türkei bereits vor dem eigentlichen Putschversuch begann, verließen viele die Türkei über den legalen Weg, mittels Visa, und versuchten zunächst mit einem Arbeits- oder Studentenvisum oder aber einer Duldung in Deutschland zu bleiben. Nach dem Putschversuch gab es dann die ersten Asylanträge. Obwohl alle Geflüchteten wegen ähnlicher Gründe die Türkei verlassen haben, gelangten sie aber über unterschiedliche Wege nach Deutschland und hatten verschiedene Aufenthaltstitel.

2018 wurden „[...] insgesamt 38.215 Personen die Rechtsstellung als Flüchtling (gem. Art. 16 a GG und § 3 Abs. 1 AsylG) zugesprochen, davon kamen 16.713 Personen aus Syrien (43,7 %), 3.956 Personen aus dem Irak (10,4 %) und 3.270 Personen aus der Türkei (8,6 %)“ (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2018, S. 6). Die Erstantragsteller mit türkischer Nationalität für ein Asyl in Deutschland sind nach der Statistik des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge demzufolge im Jahr 2018 im Vergleich zum Vorjahr um 27,9 % gestiegen und stellten die fünftgrößte Gruppe der Antragsteller dar. Insgesamt haben laut Angaben der Behörde von Januar 2017 bis November 2018 insgesamt 17146 türkische Staatsangehörige in Deutschland Asyl beantragt (vgl. ebd. S. 4). „Am 30. November 2018 waren Asylverfahren von 58.538 Personen noch nicht vom Bundesamt entschieden“ (ebd. S. 7), mit Sicherheit sind darunter auch türkische Staatsangehörige zu erwarten. Eine Statistik für den Zeitraum von Januar bis November 2016 ist auf der Homepage des Bundesamtes nicht vorzufinden.

9 <http://www.spiegel.de/politik/ausland/tuerkei-erdogans-sprecher-wirft-deutschland-unterstuetzung-des-putsch-versuchs-vor-a-1139455.html>

Erstanträge					Erstanträge				
Die 10 stärksten Staatsangehörigkeiten* im Monatsvergleich	Erstanträge		Vergleich zum Vormonat		Die 10 stärksten Staatsangehörigkeiten* im Jahresvergleich	Erstanträge		Vergleich zum Vorjahr	
	Oktober 2018	November 2018				Jan-Nov 2017	Jan-Nov 2018		
1 Syrien, Arabische Republik	3.143	2.977	-5,3%	→	1 Syrien, Arabische Republik	45.427	41.345	-9,0%	→
2 Irak	1.196	1.250	+4,5%	→	2 Irak	20.327	15.304	-24,7%	↓
3 Iran, Islamische Republik	1.407	1.306	-7,2%	→	3 Iran, Islamische Republik	8.127	10.110	+24,4%	↑
4 Nigeria	719	623	-13,4%	↓	4 Nigeria	7.122	9.627	+35,2%	↑
5 Türkei	1.158	883	-23,7%	↓	5 Türkei	7.522	9.624	+27,9%	↑
6 Afghanistan	867	779	-10,1%	↓	6 Afghanistan	15.521	9.357	-39,7%	↓
7 Eritrea	296	260	-12,2%	↓	7 Eritrea	9.394	5.336	-43,2%	↓
8 Somalia	359	296	-17,5%	↓	8 Somalia	6.357	4.865	-23,5%	↓
9 Ungeklärt	315	340	+7,9%	→	9 Ungeklärt	3.828	3.938	+2,9%	→
10 Russische Föderation	302	282	-6,6%	→	10 Russische Föderation	4.627	3.693	-20,2%	↓
Gesamtsumme alle STA	13.001	12.118	-6,8%	→	Gesamtsumme alle STA	184.796	151.944	-17,8%	↓

↑ Zuwachs > 20%
 ↓ Rückgang > 20%
 → Zuwachs/Rückgang +/- 10%
 ↑ Zuwachs > 10% und < 20%
 ↓ Rückgang > 10% und < 20%

*Reihung entsprechend der kumulierten Top-Ten-Liste der Erstanträge im Zeitraum Januar bis November 2018.

Abb. 1 (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2018, S. 4)

Der gescheiterte Putschversuch war ein Wendepunkt für die Türkei, die bis dahin als Vorbild für die islamischen Länder in Bezug auf die Vereinbarung von ‚Demokratie und Islam‘ gesehen wurde. Unter der Führung von Erdogan entwickelte sie sich zu einem autokratischen Überwachungsstaat. Fast alle gewählten Bürgermeister*innen von HDP wurden entlassen und zum Teil verhaftet. Ihre Ämter wurden mit regierungsnahen Politikern besetzt. Darüber hinaus wurden gegen viele Kritiker der Regierung, darunter viele Journalisten, Anklage erhoben.

Dieser detaillierte Exkurs über den Putschversuch vom 15. Juli 2016 verdeutlicht das gewaltige Ausmaß an Transformationen in den jeweiligen Biographien der Betroffenen und den rasanten Wechsel des politischen Kurses. Die Auswirkungen auf die Diaspora in Deutschland sind unumgänglich, weshalb dieser Auszug seitens der Autor*innen als unerlässlich betrachtet wurde.

3 Theoretische Rahmung

Um die Entwicklungen in Bezug auf das Vorgehen der Erdoğan-Regierung nach dem gescheiterten Putschversuch gegen Oppositionelle in und außerhalb der Türkei zu analysieren, wird das Konzept von Althusser über Ideologie und ideologische (aber auch repressive) Staatsapparate herangezogen. Der französische Philosoph Louis Althusser verfasste 1968 seinen Essay „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ (ISA) als Reaktionsschreiben auf die Pariser Proteste im Mai 1968 (vgl. Althusser 2019). Nach Charim kann der Text als Versuch Althussters bewertet werden, den Begriff der Ideologie neu zu bestimmen (vgl. Charim 2002, S. 15). Althusser konzentriert sich bei der Erarbeitung um zentrale Begriffe wie *Ideologie*, *ideologische Staatsapparate* und *repressiver Staatsapparat* mittels einer Fokussierung auf das *Subjekt* (Individuum), welches einer Konfrontation der *Ideologie* ausgesetzt ist und – nach Althusser – eine *Anrufung* (*Artikulation nach Hall*) erfährt. In der marxistischen Staatstheorie zählt Althussters Essay zu den wichtigsten Beiträgen (vgl. Hirsch et al. 2015, S. 95).

Laut Althusser werden in jeder Gesellschaftsformation zur Sicherung des Bestehens des eigenen Staates die Produktionsbedingungen reproduziert. Hierzu zählen auch die Produktivkräfte, d. h. Arbeitskräfte, Produktionsmittel, aber auch Produktionsverhältnisse (vgl. Althusser 1976, S. 108 f.). Althusser betrachtet die Reproduktion der Arbeitskräfte als eine Reproduktion der Unterwerfung dieser, unter den vorherrschenden Arbeitsbedingungen und den bestehenden Regelungen weiterzuarbeiten (vgl. Althusser 1976, S. 109). Er argumentiert, dass Marx und Lenin den Staat stets aus der Perspektive des repressiven Apparats aufgefasst hätten, der die Bourgeoisie als herrschende Klasse und die Ausbeutung der Arbeiterklasse durch diese betrachten. Für Marx und Lenin ist der Staat folglich primär ein Staatsapparat, bestehend aus Judikative und Exekutive, die über Gerichte und die Polizei oder Armee repressive Gewalt ausüben können. Beide Instanzen werden durch den Staatsoberhaupt delegiert. Althusser stimmt dieser Beschreibung des Staates durch Lenin und Marx zwar zu, ergänzt und erweitert diese aber so, dass noch weitere

Unterscheidungsebenen hinzugefügt werden und vor allem die Bedeutung des sog. Überbaus erhöht wird, verbunden mit einer veränderten Perspektive auf Herrschafts- und Unterwerfungsmechanismen (vgl. Althusser 1976, S. 113f). Bei seinen Ausführungen bezieht sich Althusser auf die Überlegungen von Antonio Gramsci, der bemerkte, dass der Staat nicht lediglich auf den repressiven Apparat reduziert werden könne (vgl. ebd., S. 157; Fußnote 7). Gramsci betont, dass zivilgesellschaftlich bedeutsame Institutionen wie Schulen, Kirchen, Gewerkschaften oder aber Medien eine wichtige Instanz des Einflussbereiches des Staatsapparates darstellen, im Sinne einer ideologischen Einflussnahme. Somit modifiziert Althusser, in Anlehnung an Gramsci, die klassische Staatstheorie der Marx'schen Lehre durch die Einführung des Ideologischen Staatsapparates (ISA) zum Repressiven Staatsapparat (RSA).

Der Ideologische Staatsapparat wird durch Althusser mittels einer „empirischen Liste“ (ebd., S. 119 f) erweitert. Nach dieser Liste gehört dazu:

- der religiöse ISA (das System der verschiedenen Kirchen)
- der schulische ISA (das System der verschiedenen öffentlichen und privaten Bildungsinstitutionen)
- der familiäre ISA
- der juristische ISA
- der politische ISA (das politische System, zu dem u.a. die verschiedenen Parteien gehören)
- der „gewerkschaftliche“ ISA
- der ISA der Information (Presse, Radio, Fernsehen usw.)
- der kulturelle ISA (Literatur, Kunst, Sport usw.).

Althusser manifestiert, dass der RSA primär auf Grundlage der Anwendung von Repression und sekundär auf Grundlage der Ideologie arbeite: „Der (repressive) Staat funktioniert als solcher nämlich auf massive Weise in erster Linie auf der Grundlage der Repression (die physische inbegriffen), während er nur in zweiter Linie auf der Grundlage der Ideologie arbeitet“ (Althusser 1976, S. 121). Er bemisst auch insbesondere den Schulen, neben der Familie, den essenziellsten Wirkungsbereich bei, der die Kirche ersetzt:

„Faktisch ist die Kirche heute in ihrer Funktion als dominierender Ideologischer Staatsapparat durch die Schule ersetzt worden. Diese ist gekoppelt mit der Familie, ebenso wie einst die Kirche mit der Familie gekoppelt war. Man kann daher behaupten, dass die unvergleichlich tiefe Krise, die in der ganzen Welt das Schulsystem vieler Staaten erfasst hat – zumeist verbunden mit einer

(bereits im „Manifest“ angekündigten) Krise, die das Familiensystem erschüttert, erst dann einen politischen Sinn erhält, wenn man berücksichtigt, dass die Schule (und das Gespann Schule-Familie) den dominierenden Ideologischen Staatsapparat darstellt: den Apparat, der eine determinierende Rolle in der Reproduktion der Produktionsverhältnisse einer durch den weltweiten Klassenkampf in ihrer Existenz bedrohten Produktionsweise spielt“ (Althusser 1976, S. 130).

3.1 Ideologie und Anrufung

Für Althusser ist Ideologie in allen Gesellschaftsformen und den dazugehörigen Strukturen existent. „Althusser's Revisionen (in *Für Marx* und insbesondere in dem Aufsatz Ideologie und Ideologische Staatsapparate) haben eine entschiedene Abwendung von dem Ansatz, Ideologie als >verzerrte Ideen< und falsches Bewusstsein zu denken, gefördert. Sie haben den Weg zu einer stärker linguistischen oder diskursiven Ideologiekonzeption geöffnet“ (Hall 2004, S. 14). Er beschreibt die Funktion der Ideologie als einen Ablauf, bei dem „... konkrete Individuen als Subjekte zu ‚konstituieren‘ sind“ (Althusser 1976, S. 150). Mit einer konkreten Anrufung eines Individuums – im Beispiel als „He, Sie da!“ (ebd., S. 143) – findet über diverse Etappen die Subjektwerdung statt.

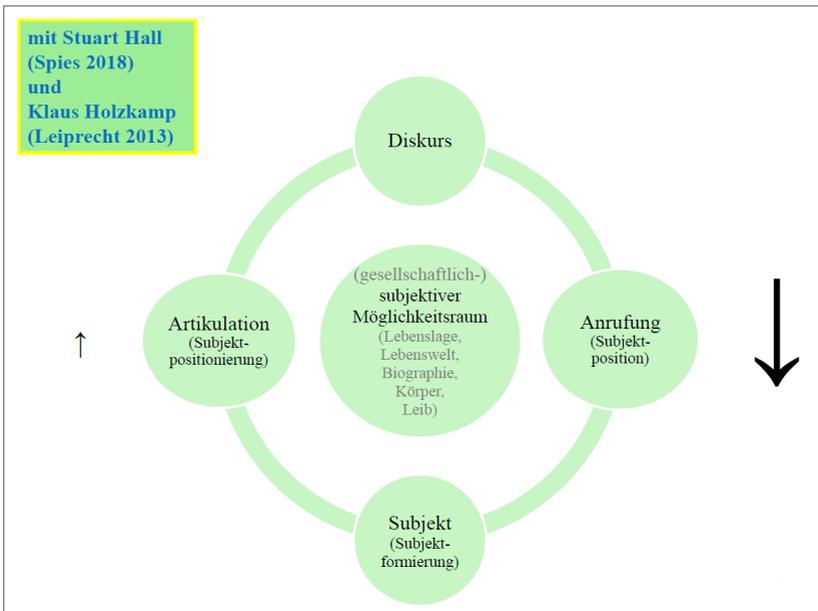
„Ein Individuum (in 90% der Fälle ist es der Gemeinte) wendet sich um in dem Glauben, der Ahnung, dem Wissen es sei gemeint, und erkennt damit an, daß es >gerade es ist<, an den sich der Anruf richtet. Aber in Wirklichkeit gehen die Dinge ohne jene zeitliche Abfolge vor sich. Die Existenz der Ideologie und die Anrufung der Individuen als Subjekte ist ein und dasselbe“ (ebd., S. 143).

Althusser's theoretische Rahmung, die immer wieder aufgrund der Lücken zwischen dem Zusammenhang von Diskurs und Subjekt bemängelt wurde, wurde von Foucault erweitert. Allerdings gelang es Foucault selbst nicht, diese adäquat zu füllen. Die Modifizierung Stuart Halls hingegen scheint im gängigen Tenor der Wissenschaft Anerkennung zu finden.

„Die Vorstellung eines wirkungsvollen Vernähens zwischen Subjekt und Subjektposition erfordert nicht nur die ‚Anrufung‘, sondern auch, dass das Subjekt in die Position investiert. Das Vernähen ist nicht als einseitiger Prozess zu denken, sondern als *Artikulation*, was wiederum die Bedeutung der *Identifi-*

kation, wenn nicht von Identitäten, in die Agenda der Theoriebildung neu einschreibt“ (Hall 2004, S. 173). Hall verdeutlicht mit dieser Aussage, dass Artikulation und Identifikation, Subjekt und Subjektposition ähnlich wie zwei Stoffteile „vernäht“ werden. Die Abhängigkeit und der Zusammenhang der Teile führen unter Umständen zu einem Teufelskreis, aus dem sich das Subjekt ohne externe Stütze nicht lösen kann.

Tina Spies versucht, Althusser und Foucaults Theoriemodelle mit Hilfe von Stuart Halls Vorschlägen zu modifizieren, den Nachdruck dabei auf den (möglichen) Unterschied zwischen Position und Positionierung legend (vgl. Spies), und Rudolf Leiprecht verbindet diese Überlegungen mit einer eigenen Lesart der Theorie des (gesellschaftlich-)subjektiven Möglichkeitsraumes von Klaus Holzkamp. Auf diese Weise entsteht die folgende Theorieskizze, die in den jeweiligen ‚Räumen‘ von Möglichkeiten und Behinderungen einen Kreislauf von Subjektposition, Subjektformierung und Subjektpositionierung betont¹:



1 https://uol.de/f/1/inst/paedagogik/ab/sozial/Kultur-Kulturalisierung-Leiprecht-Pra__esentation-final.pdf: zuletzt gesehen am 24.02.2022

Das Schema verdeutlicht die Verschränkungen von Diskurs, Subjekt und damit zusammenhängend die Subjektivierung und Subjektformierung durch Mechanismen wie Artikulation i. S. v. Subjektpositionierung und Anrufung als Subjektposition. Den Individuen muss nicht zwangsläufig bei jeder Anrufung eine Übernahme dieser Formierung zugrunde liegen, dennoch ist nicht jeder Artikulation ein Entrinnen möglich, wenn, wie im Beispiel der Türkei, zahlreiche Ausreisesperren verhängt werden und der Diskurs schnell kippt und keine Grauzonen mehr existieren. „Subjektpositionen gehen für Hall aus diskursiven Praktiken hervor und müssen vom Individuum eingenommen werden, um sprechen zu können. Das Individuum wird hierdurch zum Subjekt. Dabei ist die Verbindung, die entsteht, von temporärer Art“ (Spies JZ, S. 540). Die Artikulation, die hier zustande kommt, sollte keineswegs als „harmlose Form eines Machtgefälles“ wahrgenommen werden, denn vielmehr ist von einer starken Manifestierung des bereits bestehenden Machtverhältnisses die Rede. Subjekte können sich oftmals selbst in der Diaspora nicht gänzlich von dieser Anrufung loslösen.

Obwohl Althusser seinen Essay überwiegend in Bezug auf Frankreich und aus Perspektive der Marxistischen Staatstheorie verfasst hat und Hall die Postkolonialen Strukturen in der Beziehung zwischen England und Jamaica heranzieht, werden dennoch starke Parallelen zu den aktuellen Ereignissen in der türkischen Politik und Erdoğan's persönlichem Kurs gesehen, sodass eine Verknüpfung dieser Ansätze fruchtbar scheint. Die theoretischen Überlegungen aus „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ und „Anrufung-Artikulation“ dienen als hervorragende theoretische Rahmung des Diskurses, der sich hauptsächlich nach dem jüngsten Putschversuch verfestigt hat. Das Narrativ streckt sich weit über Ankara hinaus, bis in die Diaspora, und dennoch ist „...eine Unterscheidung zwischen Position und Positionierung [notwendig]: Positionen werden im gesellschaftlichen Diskurs ‚angeboten‘; Positionierungen sind das, was die*der Einzelne daraus ‚macht‘“ (vgl. Spies 2018, S. 541). Es muss hierbei ergänzt werden, dass die Praxis weit komplexer als die theoretische Darstellung funktioniert. Anrufung ist häufig in Verbindung mit Rassismen und intersektionalen Diskriminierungs-mechanismen verschränkt. Die eigenständige Loslösung der Subjekte von der Anrufung, die sie in eine festgelegte Subjektposition drängt, bedarf sicherlich mehr als den bloßen Willen der Betroffenen, dies nicht erdulden zu müssen, sondern sowohl politischer, institutioneller und ganzheitlicher Unterstützung und Intervention.

4 **Ideologische Staatsapparate in der ‚modernen‘ Türkei**

Die Türkei, die einst mit fortschrittlichen Reformen als Paradebeispiel für die Vereinbarung von Demokratie und Islam unter den islamisch geprägten Ländern gesehen wurde, wird zunehmend kritisiert, nach und nach eine autokratische Regierungsführung anzunehmen. Die Staatsapparate, sowohl repressive als auch ideologische, tragen eine entscheidende Rolle bei dieser autokratischeren Regierungsführung, wie die Analyse unten zeigt. Der Wirkungsbereich der ideologischen und repressiven Staatsapparate ist jedoch nicht nur auf politische Angelegenheiten begrenzt, sondern wirkt sich in mannigfaltigen Facetten in Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens aller Bürger*innen in der Türkei und in der Diaspora aus. In der folgenden Darstellung werden die drei wichtigen ideologischen Staatsapparate, Bildung, Religion und Medien im türkischen Kontext analysiert. Anschließend wird eine nähere Betrachtung der Auswirkungen auf die Diaspora in Deutschland vorgestellt.

4.1 **Bildung**

Das türkische Bildungssystem zeichnet sich durch ihre zentrale Planungsstruktur (Milli eğitim bakanlığı: Bildungsministerium) und den ständigen einschlägigen Veränderungen in der Prüfungsstruktur als stark reformbedürftig aus. Eine demographisch junge Bevölkerung¹ und ständige missgünstige Vorfälle im Bildungsbereich stellen einen Protestherd für die verärgerte Bevölkerung der Türkei dar. Seit der Gründung der Republik sind die Schulen von Zentralanatolien bis in den Osten der Türkei vergleichbar schlecht zu den Schulen im Westen des Landes und in den Metropolen wie Istanbul oder Ankara aufgestellt. Dennoch ist der Bereich Schule, gerade aufgrund der zentralen Planung, ein äußerst günstiger Nährboden für den ideologischen Staats-

1 <https://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei/187252/bevoelkerungsstruktur>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

apparat. Die übergestellte „Ehrenstellung“ der Lehrkraft und dem damit zusammenhängenden sozialen Ansehen und Prestige, welches Lehrer*innen in der türkischen Gesellschaft erhalten², erleichtert die Umsetzung der Ideologie im Bereich der Schule, bedingt durch die ideologische Prägung der Lehrkräfte selbst. Bis vor einigen Jahren wurde morgendlich vor dem Unterrichtsbeginn „Andimiz“ (nationalistischer Schwur zur kollektiven Identitätsstiftung des Türkentums und dessen Besonderheiten) im Kollektiv aufgesagt, welches mit den Worten „ne mutlu Türküm diyene“ (Glückseligkeit für jene, die sagen können, ich bin Türke*in) endet. Dieser Schwur musste von allen Schüler*innen aufgesagt werden, mit dem Wissen, dass unter diesen auch viele nicht-türkische Minderheiten vertreten waren. Für jene Schüler*innen fand jeden Morgen ein Schwur auf eine Identität statt, die nicht ihre eigene war.

Die aktuelle Regierung setzte am Anfang ihrer Amtszeit dieses morgendliche Zeremoniell aus, was anfänglich auf eine demokratische Teilhabe aller Bevölkerungsgruppen hoffen ließ. Diese Hoffnung stellte sich in den letzten Jahren als Irrtum dar. Neben den nach 2015 zahlreichen Schließungen von langjährig bestehenden Privatschulen und *Dershanes* (Nachhilfe-Einrichtungen, die insbesondere auf die Abiturprüfungen und Universitätsprüfungen vorbereiten), die das schulische Defizit auffingen, schloss die Regierung zusätzlich noch die einzige Priesterschule der orthodoxen Christen in Istanbul. Die Folgen dieser Schließung sind bis heute weitreichend. Aufgrund der fehlenden Priester sind die kirchlichen Einrichtungen auf Fachkräfte außerhalb der Türkei angewiesen. Diese wollen teilweise den Dienst in der Türkei aufgrund der mangelnden Demokratie und einer konkreten Haftgefahr nicht antreten. Die Schließung der nicht-regierungskonformen und nicht-muslimischen Schulen ist eine Amtshandlung, die das Narrativ der herrschenden Ideologie widerspiegelt.

Die Schließungen, die mit der „Machtübernahme“ Erdogans einhergingen, erstreckten sich allerdings im Bereich Bildung weit über den schulischen Kontext hinaus. Auch zahlreiche Universitäten wurden nach dem Putsch 2016 mit der Schließung oder einer kompletten Personalumbesetzung konfrontiert. Diese Erfahrung musste jüngst die Bogazici-Universität in Istanbul erleben,

2 Mustafa Kemal Atatürk wird nach der Einführung des Lateinischen Alphabets als der Urlehrer der Nation angesehen; der Lehrberuf steht immer noch außerhalb jeglicher Kritik, sodass Lehrer*innen quasi nie in öffentlichen Debatten in Verbindung zur Profession kritisiert werden.

was zu zahlreichen Protesten führte.³ Der neue Direktor der Universität Melih Bulu wurde nicht, wie üblich von den Lehrenden und Dekanen der Fachbereiche ernannt, sondern eine fachlich nicht qualifizierte, aber der Regierung positiv gesinnte Person wurde zwangsbestimmt. Der ideologische Staatsapparat überwältigt den Bereich Schule und Bildung als repressive Staatsmacht. Die Message ist klar und aussagekräftig: Unterstützer*innen haben gute Karrierechancen, während Gegner beruflich disqualifiziert werden. Zeitgleich forderte Erdoğan die „akademischen Subjekte in der Diaspora“ auf, in die Heimat zurückzukehren und dem Land beim Aufbau der Wissenschaft tatkräftig Hilfe zu leisten: „Neben den Investitionen erachten wir auch Forschungstätigkeiten in der Türkei als wichtig und unterstützen den umgekehrten brain drain. Ich lade die Wissenschaftler*innen ein, ihre Forschungen in der Türkei fortzusetzen und die Möglichkeiten, die unser Land bereitstellt, zu nutzen.“⁴ Diese Anrufung, obgleich sie für einen spezifischen Teil der Diaspora bestimmt ist, ruft das kollektive Zugehörigkeitsgefühl zum *Homeland* bei den restlichen regierungskonformen Diaspora-Mitgliedern an. Die Staatsideologie ist allgegenwärtig.

Die Erdoğan-Regierung versucht auch in der Diaspora den Wirkungsraum Schule für sich, also den ideologischen Staatsapparat, einzunehmen. Das Vorhaben von Erdoğan, welches sich als Werbeauftrag erwies, auch in Deutschland Schulen für die dort lebenden Bürger*innen mit türkischem Migrationshintergrund zu gründen, wurde als ein Mittel für seine neue Kulturpolitik betrachtet und stieß auf heftige Kritik.⁵

Anzumerken ist hier eine Ähnlichkeit der Erdoğan-Regierung mit dem Nationalsozialistischen Regime in Deutschland: Während in der NS-Zeit viele ‚schädliche‘ Bücher verbrannt wurden, wurden ähnliche Aktionen in vielen Regionen der Türkei nach dem gescheiterten Putschversuch beobachtet. So wurden beispielsweise Bücher von Fethullah Gülen von Privatpersonen und

3 <https://www.zeit.de/politik/ausland/2021-02/tuerkei-proteste-istanbul-bosporus-uni-receptayyip-erdogan-akp-ректор>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

4 https://t24.com.tr/amp/haber/erdogan-bu-topraklarda-uret-im-yapan-tum-yatirimcilara-sahip-cikmaya-devam-ediyoruz,939491?_twitter_impression=true: (übersetzt von den Autoren) zuletzt gesehen am 24.02.2022

https://yolhaber.net/2021/03/17/mustafa-varank-programlarimizla-turkiyeye-beyin-gocunu-ozendiriyoruz/amp/?_twitter_impression=true: (übersetzt von den Autoren) zuletzt gesehen am 24.02.2022

5 https://www.deutschlandfunk.de/tuerkische-schulen-in-deutschland-erdogans-kampfansage-an.724.de.html?dram:article_id=473526: zuletzt gesehen am 24.02.2022

Beamten verbrannt, entweder aus Angst, dass man mit der Bewegung in Verbindung gebracht werden könnte, oder aus 'Rachegefühlen'.⁶ Das Bildungsministerium teilte dann mit, dass mehr als 300.000 Bücher, die von Gülen selbst und Autor*innen aus der Bewegung geschrieben wurden, vernichtet wurden.⁷

4.2 Religion

Zwar misst Althusser der Kirche, also der Religion, als Dominante des Staatsapparats keine allzu große Rolle bei und meint, dass die Kirche durch Bildung ersetzt werde. Jedoch war die Religion in der Türkei immer ein kontrovers und hitzig diskutiertes Thema. In der neugegründeten Republik, der Nachfolgerin des Osmanischen Reiches, in dem in allen gesellschaftlichen Bereichen ein religiös geprägtes Leben zu beobachten war, wurde unter der Führung des Gründers, Mustafa Kemal Atatürk, eine neue westlich orientierte Haltung eingeführt. Die ersten Schritte hin zu einem säkularen Staat waren gemacht. In der neuen Verfassung der damals gegründeten Republik der Türkei war der Islam immer noch die Staatsreligion. Es wurden viele Reformen, die einen Strukturwandel in der ganzen Gesellschaft zum Ziel hatten, durchgeführt, darunter der Laizismus nach französischem Verständnis (vgl. Koenig 2009). Religion sollte nicht Staats- sondern Privatsache werden. Nach der Gründung wurden dementsprechende Gesetze erlassen. Das Kalifat wurde aufgehoben, die Klöster religiöser Gemeinden wurden geschlossen. Erstmals wurde 1937 der Laizismus als Verfassungsprinzip eingeführt (vgl. Dreßler, 2017). Die Reformen im Bereich Religion hatten das Ziel, dass eine modern-säkular ausgerichtete ‚Staatsreligion‘, nach sunnitisch-hanafitischer Auslegung, zu errichten und diese als gemeinschaftsfördernde Identität dem Nationalismus unterzuordnen sei (vgl. Dreßler 2017). So kann festgehalten werden, dass die moderne Türkei seit ihrer Gründung immer wieder in diesen Spannungsverhältnissen stand und immer noch steht.

Als Erdoğan 2002 die Wahlen gewann, hatte ein großer Teil der türkischen Wähler*innen wegen seiner Vergangenheit ihm gegenüber eine sehr kritischen Haltung. Zuvor hatte er das Amt des Oberbürgermeisters von Istanbul

6 <https://www.haberturk.com/yerel-haberler/haber/9184133-feto-ele basi-gulenin-kitaplari-imha-edildi/>: zuletzt gesehen am 09.04.2021

7 <http://www.diken.com.tr/15-temmuzdan-sonra-feto-bagl antili-301-bin-878-kitap-imha-edildi/>: zuletzt gesehen am 09.04.2021

in der Wohlfahrtspartei (türkisch etwa „Refah Partisi“, RP), die später durch das Verfassungsgericht aufgrund ihrer ‚anti-laizistischen Aktivitäten‘ geschlossen wurde, inne. Die Machtkonstellationen der damaligen Türkei waren in jeder Hinsicht anders als heute. Das Militär, geprägt von kemalistischer Ideologie, insbesondere vom Laizismus, hatte mehr oder weniger immer noch die Verfügungsgewalt. Erdoğan hat am Anfang seiner Amtszeit betont, dass seine Partei keine rein religiöse, sondern eine konservativ-demokratische Partei sei und er einen liberalen Kurs einschlagen werde. Seine nach Europa gerichtete Politik, sowie die Kontaktsuche zu verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen, zeigten seine Ansicht. Dementsprechend wurde die Türkei in der Zeit als EU-Beitrittskandidat aufgenommen.⁸

Erdoğan wurde unterstellt, dass er die Türkei nicht wirklich an Europa annähern wollte. Der anfängliche Eifer, Reformen nach europäischen Normen durchzuführen, zielte zum einen auf das Zurückdrängen des türkischen Militärs, zum anderen auf das Verlangen mehr Rechte für sein islamisch-konservatives Klientel bereitzustellen (vgl. Özkan 2017, S. 177–178). Diesbezüglich stellte er den zuerst eingeschlagenen liberalen Kurs ein und leitete eine umfassende Transformation der Gesellschaft, nach islamischen Normen, ein. Seitdem ist die Islamisierung fester Bestandteil des alltäglichen Lebens der Türken in der Türkei (vgl. Özkan 2017).

Zwei Beispiele aus der ‚neuen‘ Türkei verdeutlichen diesen Prozess: Das Verfassungsgericht hat am 29.05.2015 entschieden, dass eine Eheschließung durch einen Moschee-Imam (Vorbeter) einer standesamtlichen Trauung vorgezogen werden darf. Vorher musste zuerst eine standesamtliche Eheschließung geschlossen werden, bevor eine Eheschließung vor dem Imam durchgeführt werden durfte.⁹ Frauenrechtler*innen betrachteten die Entscheidung als eine klare Benachteiligung der Frauen, da sie so keine Rechtssicherheit hätten.

Weiterhin wurden im Rahmen der Corona-bedingten Kontaktbeschränkungen in der Türkei alle Begegnungsorte, wie Cafés, Restaurants, Kinos, Diskotheken etc. geschlossen, um die sozialen Kontakte zu minimieren. Ausgenommen von dieser Regel waren Moscheen.¹⁰

8 <https://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/das-europalexikon/177314/tuerkei-und-eu> zuletzt gesehen am 30.03.2021

9 <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/anayasa-mahkemesinden-imam-nikahi-karari/42134> zuletzt gesehen am 30.03.2021

10 <https://www.haberturk.com/yeni-koronavirus-tedbirleri-neleri-kapsiyor-camiler-acik-mi-kapali-mi-2876407> zuletzt gesehen am 30.03.2021

Der einflussreichste Apparat in der Türkei der Erdoğan-Regierung ist ‚Diyabet İřleri Başkanlıđı‘¹¹ (deutsch: Präsidium für Religionsangelegenheiten), abgekürzt ‚Diyabet‘, dem auch der deutsche Ableger DITIB untersteht, mit dem eine neue ideologische Ausrichtung erfolgte. Diyanet steht unter massiver Kritik seitens der Oppositionellen in der Türkei, als eine Parteiorganisation von Erdoğan zu agieren und in den gesellschaftlichen Diskursen eine regierungsnahen Stellung zu beziehen (vgl. Dreßler 2017). Ein Beispiel soll das verdeutlichen: Im März 2021 erlebte die türkische Lira einen massiven Wertverlust. Genau in dieser Woche wurde bei der Freitagspredigt, beziehungsweise auf die Verse aus dem Koran (Al-Baqara 2:160) *„Und gewiss werden wir euch prüfen durch etwas Angst, Hunger und Minderung an Besitz, Menschenleben und Früchten. Doch verkünde den Geduldigen eine frohe Botschaft“*, betont, dass die Muslime sich in schwierigen Situationen, sei es wirtschaftlich oder krankheitsbedingt, gedulden müssten. Im Althusser’schen Sinne könnte hier behauptet werden, dass die Moscheen als Sender der Ideologie agieren und das gesellschaftliche Ansehen der Imame, die hier quasi als Meinungsführer auftreten, von schlichten Geistlichen zu Regierungsmitarbeitern befördert wird. Parallel zur Eröffnung vieler neuer Moscheen in seiner Regierungszeit, hatte Erdoğan sich zum Ziel gesetzt, eine neue ‚fromme Generation‘, die „über religiöse[n] Erziehung, Koranschulen und des öffentlichen Schulsystems geschaffen werden“ soll (Dreßler 2017), zu erziehen. Um dieses Ziel zu erreichen hat er, insbesondere ab 2010, in allen Regionen der Türkei sogenannte Imam Hatip Liseleri (kurz IHL, deutsch: Vorbeter und Prediger-Schulen) eröffnen lassen und hat immer wieder die Wichtigkeit dieser Schulen bei der Erziehung neuer Generationen betont.¹²

Es ist unumgänglich, dass dieser neue Diskurs in der Türkei im Zuge der Globalisierung und Mediatisierung auch in Deutschland hinaustransportiert wird. Ein Beispiel verdeutlicht diese These: Am Anfang der Corona-Pandemie wurde während der wöchentlichen Freitagspredigt in allen Moscheen in der Türkei gesagt, dass Homosexualität eine Krankheit sei und viele andere Krankheiten verursacht. Bezugnehmend auf diese Aussage hat ein Freiburger

11 Diyanet wurde von Atatürk 1924 gegründet, um die durch geschlossene Institution des Scheichüislam entstandene Lücke zu füllen (vgl. Dreßler 2017)

12 <https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/cumhurbaskani-erdogan-imam-hatip-nesli-olarak-bizedusmanlik-edenlere-cevabimizi-basilarimizla-verdik/1971087> zuletzt gesehen am 30.03.2021

Arzt mit türkischem Migrationshintergrund auf Twitter diese Aussage wiederholt: „*Als Arzt möchte ich hier erwähnen, dass Homosexualität und Transsexualität Krankheiten sind*“.¹³ Daraufhin wurde er entlassen. Der Einfluss von Erdoğan's Diskurs auf die in Deutschland lebenden Deutsch-Türk*innen wird im Kapitel ‚Erdoğan's Netzwerk in Deutschland‘ ausführlicher behandelt.

Das Beispiel des Arztes aus Freiburg zeigt, dass die Diaspora von der Ideologie nicht unberührt bleibt, Anrufung und Ideologie ungefiltert aufgenommen werden und versucht wird, dies auf einen außertürkischen Kontext zu übertragen. Ein weiteres Zeichen der ‚Islamisierung‘ der Türkei ist der rasante Anstieg des Moscheebaus an symbolträchtigen und einflussreichen Orten, wie z. B. Taksim und Camlica in Istanbul. Die wohl einschlägigste und aussagekräftigste Aktion war aber die Umwandlung der Hagia Sophia, die von 1935 bis 2020 als Museum diente, in eine Moschee. Bei der ‚Neueröffnung‘ versammelten sich in Zeiten der Corona-Pandemie hunderttausende Türken und verrichteten das Gebet. Erdoğan war auch anwesend und rezitierte den Koran.¹⁴ Durch die *Eroberung* von öffentlichen Räumen und ihre Verwendung zur Übertragung der Ideologie gibt der Sache erneut einen Machtgehalt und scheint im Diskurs des öffentlichen Lebens omnipräsent zu sein.

Parallel zur Transformation der Gesellschaft, ist in der türkischen Politik eine expansionistische Außenpolitik, begleitet mit einer islamisch-nationalistischen Rhetorik, zu beobachten. Journalisten wie Hasnain Kazim (2017, S. 203–225) bezeichnen diesen neuen Regierungsstil als „Neo-Osmanismus“, wonach die Türkei die Erlangung der alten Staatsgrenzen aus der Osmanischen Zeit verfolgt. Kazim führt fort, dass Erdoğan sich gerne als neuer Sultan inszeniert. Diese Aussage fußt auf der Erbauung eines Palastes für Erdoğan. Er hat sich einen Palast mit 1050 Zimmern, nach osmanischem und seldschukischem Baustil, in einem Naturschutzgebiet bauen lassen und bezog es 2014. Die Jugendorganisation von Erdoğan's Partei bezeichnet ihn als den Präsidenten aller Muslime auf der Welt. Viele Geistliche in der Türkei und in anderen muslimisch-geprägten Ländern, nennen ihn als Vorbild für die anderen Führer und bezeichnen ihn als Hoffnungsträger und Sprecher der islamischen Welt „*Emirul-Müminin*“¹⁵. Bezugnehmend auf die bisher aufgeführte Analyse könnte behauptet werden, dass mit der Idealisierung und Verherrlichung eines

13 <https://bnn.de/karlsruhe/karlsruher-herzchirurg-auf-twitter-homosexualitaet-und-transsexualitaet-sind-krankheiten> zuletzt gesehen am 30.03.2021

14 https://www.youtube.com/watch?v=3_7TIDgvn8Q zuletzt gesehen am 30.03.2021

15 im übersetzten Sinne „der Führer aller gläubigen Muslime“

Osmanentums, welches sich im kleinsten Ausmaß mit unzähligen Serien zu dieser Thematik und einer Trendwende in Mode und Innenausstattung bemerkbar macht, auch viele Diaspora-Türk*innen von einer neuen starken Türkei ganz im Glanz des Osmanischen Reiches träumen. Erdoğan's Strategie „Make Turkey Great Again!“ lockt die eingestaubten nationalistischen Gelüste vieler Integrationsverweigerer, Parallelweltler und Außenseiter. Diese neue Politik ist gekennzeichnet durch eine starke Hinwendung zur arabisch-islamischen Welt und mittelasiatischen Ländern, in denen viele „ethnische Artgenossen“ leben. Ein Vorfall auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos 2009 brachte Erdoğan langersehntes hohes Ansehen seitens der islamischen Welt ein¹⁶. In einer Diskussion mit dem damaligen israelischen Präsidenten, Schimon Peres, warf Erdoğan Israel vor, dass Israelis das Töten gut kennen würden. Mit diesem Vorwurf beschuldigte er die Politik Israels als schuldig den Palästinensern gegenüber. Erdoğan verließ das Podium vor laufenden Kameras und sagte, dass er nie wieder nach Davos kommen werde, weil er von dem Moderator schlecht behandelt wurde.

4.3 Medien

Als drittes Kernelement des ideologischen Staatsapparats wird im Folgenden auf die Medien eingegangen. Erdoğan wurde massiv kritisiert, dass er zum einen durch einen neuen ‚umfassenden‘ Terrorismusbegriff die kritischen Medien zum Schweigen brachte. Darunter sind auch die Schließung vieler Medienanstalten sowie die Inhaftierung zahlreicher Journalist*innen und Schriftsteller*innen wegen Terrorpropaganda zu verstehen. Zum anderen verfolgt Erdoğan, durch propagandistische Berichterstattung und staatlich beeinflusste Massenmedien, die Verfestigung seiner natio-ethno-religiösen Politik (vgl. Bozay und Kaygisiz 2017, 140–145). An diesen Maßnahmen lassen sich erneut Parallelen zu der Herangehensweise des NS-Regimes sowie der DDR-Regierung herstellen. Die Nutzung von Radio und Kinofilmen für propagandistische Ziele durch NS- und DDR-Regierung haben, nach Ansicht der Verfasser*innen, viele Ähnlichkeiten. Dies zu analysieren, würde aber den Rahmen dieser Ausarbeitung sprengen.

In diesem Sinne betonen Chomsky und Herman (2002), dass in jenen Staaten, in denen alle Staatsapparate von der regierenden Partei kontrolliert werden,

16 <https://www.spiegel.de/wirtschaft/debatte-mit-peres-gaza-eklat-in-davos-erdogan-stuermt-vom-podium-a-604429.html> 01.04.2021

auch die Massenmedien durch staatliche Kontrolle gesteuert werden. Schon vor dem gescheiterten Putschversuch im Juli 2016 hatte Erdoğan begonnen, sich in die Berichterstattungen der großen Medienkonzerne einzumischen. In einem Telefonmitschnitt war zu hören, dass Erdoğan seine Unzufriedenheit ausspricht und den ‚Zuständigen‘ zurechtweist. Erdoğan war unzufrieden darüber, dass ein Oppositionspolitiker in einer Pressekonferenz permanent schlecht über seine Regierung spricht. Ein anderer Kritikpunkt war die Abhängigkeit der großen Konzerne von staatlichen Aufträgen, zu denen die meisten Medienanstalten gehören. So wird seitens der meisten Massenmedien die Erdoğan-Regierung nicht kritisiert, und die Gäste bei Talk-Shows nach bestimmten Kriterien eingeladen, wie zum Beispiel einer regierungskonformen Haltung. Dies gilt auch für die privaten Medien. Die öffentlich-rechtlichen Sender (TRT – Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, deutsch: Türkische Hörfunk- und Fernsehanstalt) werden wiederum wegen einer regierungsnahen Berichterstattung massiv kritisiert.¹⁷ Erdoğan versucht die Stimmung der Gesellschaft über Social Web-Dienste, durch sogenannte ‚Troll-Armeen‘, zu beeinflussen. Diesbezüglich sollen mehr als 6000 Social Web-Nutzer, die meisten von ihnen zählen zu Twitter-, Instagram- und Facebook-Usern, durch Erdoğan's Berater geführt werden (vgl. Copur/Bozay 2018). Auch Zugangssperren mancher Anbieter wie YouTube, Twitter und Wikipedia wurden bereits eingerichtet. Eine andere Methode, der sich die Erdoğan-Regierung bedient, ist das gerichtliche Berichtsverbot zu regierungskritischen Nachrichten. So wird verhindert, dass die kritischen Nachrichten den ‚Ruf‘ von Erdoğan oder seinen Mitstreitern „beflecken“ könnten.

17 <https://www.dw.com/de/studie-erdogan-verliert-kontrolle-%C3%BCber-medien/a-53972942>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

5 Der Einfluss von Erdoğan auf die Deutsch-Türk*innen in Deutschland

Es ist unvermeidbar, dass im Zuge der Globalisierung und Mediatisierung die Diskurse aus einer Ecke der Welt in die andere hinaustransportiert und dort verarbeitet werden. Wie zuvor erwähnt, spiegeln sich in diesem Sinne die Konflikte und Auseinandersetzungen in der Türkei stets in Deutschland wider und auch die Deutsch-Türk*innen werden davon beeinflusst. Die jüngste Geschichte beider Länder ist geprägt von solchen Diskussionen. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die türkische Diaspora, parallel zur türkischen Gesellschaft, in Deutschland kein homogenes Konstrukt ist, sondern aus vielen Bürger*innen mit verschiedenen Auffassungen besteht, so dass die Beeinflussung von Seiten Erdoğans nicht auf alle Bürger*innen mit türkischem Migrationshintergrund die gleiche Wirkung hat. Hierbei muss betont werden, dass die Annäherungsversuche aller bisherigen türkischen Regierungen an die türkische Diaspora kein neues Phänomen sind. Neu ist die Intensivierung der Bemühungen der Erdoğan-Regierung ab 2002. In seiner berühmten Rede von 2008 in Köln, die viel Kritik nach sich gezogen hat, forderte er – damals war er noch Ministerpräsident – von den türkischen Bürger*innen, sich nicht zu assimilieren, denn „die Assimilierung ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit“.¹ Özkan (vgl. Özkan 2018) kritisiert die Aussagen Erdoğans dahingehend, dass er die diplomatischen Regeln ignorierte und „die Integrationsfragen in Deutschland mit den hier lebenden Türken entschieden werden müssen und nicht in der Türkei“ (Özkan 2018). Weiterhin forderte Erdoğan von den türkischen Eltern – und gab ihnen den pädagogischen Rat, dass die Kinder zuerst die türkische Sprache und anschließend die deutsche Sprache erlernen sollen. Im Zuge dieser Aussagen haben sich die Wissenschaftler damit auseinandergesetzt, so Özkan (vgl. 2018), welche Sprache die Kinder vor ihren Einschulungen erlernen sollten. Erdoğan legt großen Wert auf derartige Kund-

1 <https://www.sueddeutsche.de/politik/erdogan-rede-in-koeln-im-wortlaut-assimilation-ist-ein-verbrechen-gegen-die-menschlichkeit-1.293718>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

gebungen. Selbst während der Corona-Pandemie unterlässt er es trotz massiver Kritik nicht, überfüllte Parteikongresse, unter Missachtung der Schutzregelungen, mit seinen Anhängern abzuhalten. Dies kann darauf hindeuten, dass er die Loyalität seiner Anhänger betonen und so unter diesen seine Wichtigkeit, im Althusser'schen Sinne, reproduzieren möchte. Diese gezielten Provokationen nutzten Erdoğan und seine Minister insbesondere vor der Parlamentswahl der Türkei 2015. Durch eine Gesetzesänderung in der türkischen Verfassung 2012 dürfen die im Ausland lebenden Bürger*innen mit türkischer Staatsangehörigkeit bei der Parlamentswahl und beim Referendum in der Türkei ihre Stimme abgeben. Erdoğan schickte für Wahlkampfzwecke seine Minister in verschiedene Städte in Europa. Viele Wahlkampfauftritte der Minister wurden von den zuständigen Behörden in den Ländern, wie z. B. in Deutschland und in den Niederlanden, verhindert. Daraufhin hat Erdoğan der deutschen Kanzlerin Angela Merkel und dem niederländischen Ministerpräsidenten Mark Rutte vorgeworfen: „Ey Merkel, ey Rutte, ihr seid Nazis, ihr seid Faschisten. [...] Der faschistische Westen drangsaliere Muslime, bald gebe es in ganz Europa Religionskriege. Man unterstütze kurdische Terroristen und die Gülen Anhänger und wolle eine starke Türkei verhindern.“ (Özkan 2018, S. 11). Diese Aussagen wurden von Erdoğan mehrfach wiederholt und durch die Medien in der Türkei und der türkischen Diaspora verbreitet (vgl. Özkan 2018, S. 11), was nicht nur politische Spannungen zwischen den Ländern, sondern auch gesellschaftliche Spaltungen in den jeweiligen Ländern verursachte. Die gezielte Polarisierung seitens Erdoğan hat nach dem gescheiterten Putschversuch eine neue Dynamik erhalten. Die Verhaftung deutscher Staatsbürger*innen in der Türkei als angebliche Unterstützer von Terrororganisationen und die Flucht von Militärangehörigen aus der Türkei nach Deutschland haben beide Gesellschaften lange beschäftigt. Der Höhepunkt der Spannungen wurde durch die Verhaftung des deutsch-türkischen Journalisten Deniz Yücel erreicht, der fast ein Jahr im Gefängnis inhaftiert war. Deutschland warf der Türkei Justizwillkür vor (Yücel 2019).

5.1 Erdoğan Netzwerk in Deutschland

Die neue Dynamik der Polarisierung in Deutschland, die nach dem gescheiterten Putschversuch vom Juli 2016 mehr denn je offen zu Tage getreten ist, hat die von der türkischen Regierung gesteuerten Staatsapparate, in Form eines Netzwerkes, in den Vordergrund gestellt. In diesem Teil wird dieses Netzwerk genauer betrachtet.

Wie bereits oben erwähnt wurde, sind die Einflussversuche vonseiten der türkischen Regierung nichts Neues. Die Einflussmaschinerie von Erdoğan auf Deutsch-Türken erfolgt über sein gut durchdachtes und über die Jahre aufgebautes Netzwerk. Laut Copur und Bozay² besteht dieses Netzwerk aus vier Komponenten: Religion, Medien, Politik und Wissenschaft. Es werden hier aber nur drei dieser Aspekte erörtert: Religion, Politik und Medien. Die Analyse aktueller Diskussionen zeigt, dass das Netzwerk „Wissenschaft“ für die in Deutschland lebenden Erdogan-Anhänger eher eine zweitrangige Stellung einnimmt. Diesbezüglich ist diese Komponente für die hier vollzogene Analyse nicht von besonderer Tragkraft und wird deshalb nicht näher untersucht.

5.2 Das Feld der Religion in Deutschland

Die Thematik „Muslime und der Islam“ wird in den Migrationsgesellschaften, darunter auch in Deutschland, meistens mit der Frage der Integration und des Fundamentalismus in Verbindung gebracht. Vor dem 11. September 2001 wurde Religion bei Integrationsfragen dahingehend thematisiert, ob sie eine integrationsfördernde oder –hindernde Funktion bei Menschen mit türkischem Migrationshintergrund (Heitmeyer 1997, Karakaşoğlu-Aydin 1999, Pollack 2016) spiele oder nicht. Nach den Ereignissen vom 11. September wurde der Islam im Westen mit einem negativen Bild konnotiert und daraufhin verlagerten sich die Diskussionen auf einen sicherheitsrelevanten Aspekt. Vor und nach dem gescheiterten Putschversuch von 2016 wurden die Diskussionen um den größten religiösen Verband DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, türkisch: Diyanet İşleri Türk İslam Birliği, gegründet 1984) mit mehr als 900 Moscheen in Deutschland, noch intensiver.

Die Tatsache, dass Geistliche aus der Türkei entsandt und bezahlt wurden, mache die Steuerung des Verbandes von der türkischen Regierung, der Diyanet unterlegen ist, unkompliziert, so Özkan (vgl. 2018). Die Aktivitäten von DITIB sind insbesondere nach dem 15. Juli 2016 in massive Kritik geraten, sowohl von den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft als auch von vielen Deutsch-Türk*innen. Dem Verband wird vorgeworfen als Erdoğan's Wahlkampf-Truppe oder Parteizentrale zu agieren. Das bedeutet, sie würden von Erdoğan für seine politischen Zwecke instrumentalisiert und Menschen mit

2 Burak Copur/Kemal Bozay (2018): Erdoğan's Netzwerk: Handeln, bevor es zu spät ist: https://libmod.de/erdogans-netzwerk-handeln-bevor-es-zu-spaet-ist/zuletzt_gesehen am 02.04.2021

türkischem Migrationshintergrund manipulieren und sie denunzieren (Cobanlı 2017, S. 191). Insbesondere aber haben die Anschuldigungen gegen die Imame, die angeblich Mitglieder der Gülen-Bewegung in Moscheen bespitzelt hätten, die Beziehungen zwischen beiden Ländern angespannt. Die beschuldigten Geistlichen wurden kurzerhand in die Türkei abgewiesen. Nach dem Putschversuch hatte Erdoğan in einem Fernsehauftritt dazu aufgefordert, die Mitglieder der Gülen-Bewegung den Strafbehörden mitzuteilen.³ Die Denunzierung von Oppositionellen ging so weit, dass an den Türen der Moscheen Plakate aufgehängt wurden, dass „Vaterlandsverräter“ keinen Eintritt hätten. Die Gemeinde wusste genau, wer damit gemeint war.

3 <https://www.sabah.com.tr/gundem/2017/06/25/erdogan-fetoculeri-bildirmeyen-sorumludur>
zuletzt gesehen am 02.04.2021

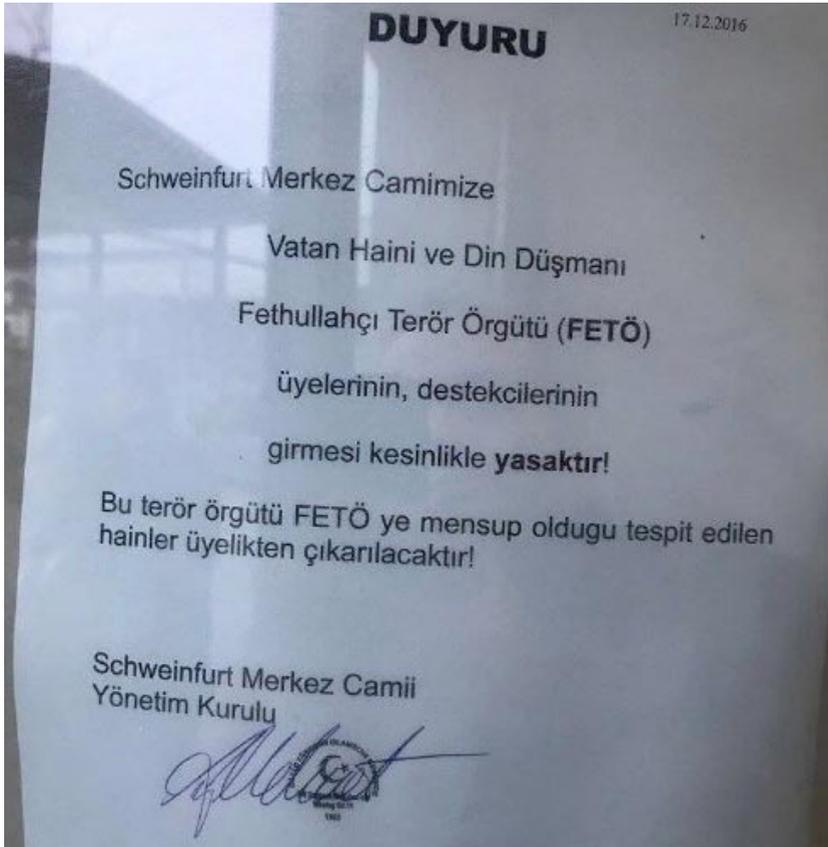


Abb. 1 Deutsche Übersetzung: ANKÜNDIGUNG – In unserer Zentralmoschee in Schweinfurt ist der Eintritt für Mitglieder und Unterstützer der Fethullahistischen Terrororganisation (FETÖ) strikt verboten. Den festgestellten Mitgliedern dieser Organisation wird ihre Mitgliedschaft entzogen. Die Verwaltung der Zentral-Moschee Schweinfurt

Ferner jedoch ist DITIB genauso ein Dialogpartner des deutschen Staates, um die religiösen Belange der Muslime zu regulieren. DITIB beteiligt sich unter anderem bei der Ausgestaltung des Religionsunterrichtes an den Schulen in

mehreren Bundesländern.⁴ Allerdings werden auch immer wieder seitens dieses „Partners“ anti-semitische und anti-christliche Äußerungen laut, die in Predigten oder Formaten für die Inner-Community verbreitet werden. Laut einem Bericht soll auf der Facebook-Seite einer Jugendorganisation von DITIB ein Bild veröffentlicht worden sein, das dazu aufrief, dass Muslime Weihnachten nicht feiern sollten und dass dies für den Unglauben der Christen stehen solle.⁵



Abb. 2 Das Bild, das auf der Facebook-Seite der Jugendorganisation von DITIB veröffentlicht wurde. Darauf zu lesen: Nein zu Feiern von Silvester und Weihnachten⁶

4 <https://www.zeit.de/news/2018-09/29/ditib-einst-wichtiger-dialog-partner-heute-in-der-kritik-180929-99-166584> zuletzt gesehen am 02.04.2021

5 <https://www.abendblatt.de/hamburg/article209186093/Tuerkischer-Verband-macht-Stimmung-gegen-christliche-Kultur.html> zuletzt gesehen am 04.04.2021

6 <https://www.morgenpost.de/politik/article209193497/Ditib-Anhaenger-machten-Stimmung-gegen-Weihnachten.html> zuletzt gesehen am 04.04.2021

Die Bekanntgabe der Vorfälle führte in Kreisen der türkischen Diaspora zu intensiven Diskussionen um die Rolle von DITIB. Neben der Frage, welche Stellung DITIB bei der Verbreitung und Reproduktion von Erdoğan's Ideologie einnimmt, muss auch gefragt werden, ob diese Einflussnahme von Seiten der Erdoğan-Regierung zur Radikalisierung Jugendlicher mit türkischem Migrationshintergrund führen könnte. Diesbezüglich wurde von den Bundesländern gefordert, dass sich der Verband von Erdoğan lösen solle und in Deutschland ausgebildete Geistliche in den Moscheen eingesetzt werden sollten (vgl. Özkan 2018).

Eine andere religiöse Gruppierung, die Aufsehen erregt hat, war Milli Görüs (deutsch: „Nationale Sicht“). Lange Zeit war die Bewegung das Sprachrohr der Partei des in Aachen promovierten Ingenieurs Necmettin Erbakan, der auch der Gründer von Milli Görüs war (vgl. Dreßler 2017). Nach dem Tod von Erbakan haben die Mitglieder der Bewegung sich von der Partei „Saadet“ (deutsch: Glückseligkeitspartei) abgewendet und ihre Unabhängigkeit erklärt. Die Bewegung wurde schon lange kritisiert und einige Innenministerien der Länder, wie zum Beispiel Nordrhein-Westfalen und Baden-Württemberg, erkannten in der Bewegung starke antisemitische Diskurse.^{7,8} Außerdem wurde der Bewegung in der letzten Zeit unterstellt, Erdoğan's Ideologie in Deutschland zu verbreiten. Der letzte Verbandsvorsitzende von Milli Görüs, Mustafa Yeneroğlu, war Abgeordneter in Erdoğan's Partei und sein Sprachrohr in Deutschland. Er hat in vielen Talk-Shows die repressive Politik Erdoğan's nach dem Putschversuch verteidigt. Später ist er aus der Partei von Erdoğan ausgetreten und in die neu gegründete Partei von Erdoğan's ehemaligem Wirtschafts- und Außenminister, Ali Babacan, eingetreten.⁹ Heute distanziert sich Yeneroğlu stark von seinen früheren Aussagen.

Oben wurde bereits erwähnt, dass die Nutzung von Ideologie und ideologischem Staatsapparat im Bildungskontext in Deutschland durch die Erdoğan-Regierungen kaum vorstellbar ist. Jedoch muss betont werden, dass die aus der Türkei entsandten Imame dem nationalistisch-ideologischen Bildungssystem in der Türkei entstammen, welches zum Teil antisemitische und anti-

7 <https://www.verfassungsschutz-bw.de/,Lde/Startseite/Arbeitsfelder/Milli-Goerues-Bewegung>: zuletzt gesehen am 05.04.2021

8 <https://www.im.nrw/milli-goerues-bewegung-mgb>: zuletzt gesehen am 05.04.2021

9 <https://www.spiegel.de/politik/ausland/tuerkei-recep-tayyip-erdogans-ex-vize-ali-babacan-will-eigene-partei-gruenden-a-a61ee2dc-e1b1-4e7b-a5bc-ee4282d59305>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

christliche Doktrinen aufweist. Die Tatsache, dass diese Geistlichen nicht nur in der Moschee, sondern auch in der Community eine bedeutende Funktion ausüben, erschwert und vergrößert den Radius und das Ausmaß des Schadens. So lässt sich vermuten, dass die ISA im Bildungsbereich unter dem Deckmantel der Religion und über das soziale Ansehen, das den Imamen entgegengebracht wird, unter den Deutsch-Türk*innen verbreitet wird.

5.3 Politik

Copur und Bozay (vgl. 2018) erklären die Einflussversuche von Erdoğan in Deutschlands politischer Arena hinsichtlich zweier Gesichtspunkte. Sowohl Erdoğan-Anhänger als auch die Mitglieder der sogenannten Grauen Wölfe versuchen die lokalen und überregionalen politischen Entscheidungen zu beeinflussen, indem sie in den lokalen Parteien Fuß fassen. So haben viele ihre Kandidatur bekanntgegeben.¹⁰ Des Weiteren weisen Copur und Bozay (vgl. 2018) auf die von den Deutsch-Türk*innen gegründeten Parteien hin, die als Interessenvertreter von Erdoğan agieren und Lobbyarbeit für ihn auf Bundesebene tätigen. Dazu zählen das Bündnis für Innovation und Gerechtigkeit (BIG) und die Allianz deutscher Demokraten (ADD).

Direkten Einfluss auf die in Deutschland lebenden Deutsch-Türk*innen und Bürger*innen mit türkischem Migrationshintergrund übt aber die Lobbyorganisation, die Union Internationaler Demokraten (UID, früher hieß die Organisation „Union Europäisch-Türkischer Demokraten (UETD)“), aus. Im Verfassungsschutz-Bericht von 2017 wird UID wie folgt beschrieben: „In ihrer Verainsatzung stellt sich die UID als Nichtregierungsorganisation dar. Danach verfolgt der Verein keine politischen Ziele und ist parteipolitisch und weltanschaulich neutral“.¹¹

Der damalige Chef vom Bundesverfassungsschutz hat bekanntgegeben, dass UID vom Verfassungsschutz beobachtet wird.¹² Ferner, wie bereits oben beim Diasporabegriff bei den Ausführungen von Bauböck (vgl. 2012, S. 20) erörtert wurde, besteht die Gefahr, dass Herkunftsländer jene in der Diaspora lebenden

10 <https://www.derwesten.de/staedte/gelsenkirchen/kommunalwahl-gelsenkirchen-in-nrw-cdu-kandidat-ist-erdogan-anhaenger-partei-reagiert-so-tuerkei-von-metin-guelmen-id230137824.html> zuletzt gesehen am 05.04.2021

11 https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/sicherheit/vsb-2017.pdf?__blob=publicationFile&v=11: zuletzt gesehen am 24.02.2022

12 <https://www.tagesschau.de/investigativ/ndr/akp-graue-woelfe-koeln-101.html> zuletzt gesehen am 05.04.2021

Mitbürger*innen für politische Einflussnahme instrumentalisieren könnten. Auch Erdoğan wurde bei seinem Versuch der Einflussnahme für seine Äußerungen zu den Bundestagswahlen 2017 kritisiert. Er hat die wahlberechtigten Bürger*innen mit türkischem Migrationshintergrund dazu aufgefordert, dass „sie nicht für Christdemokraten, SPD oder Grüne stimmen“.¹³ Ob diese direkte Einmischung durch die ‚Anrufung‘ Einfluss auf das Wahlverhalten der Bürger*innen hatte, ist ungewiss. Weil die im Ausland lebenden Türk*innen auch an Wahlen und Volksabstimmungen teilnehmen dürfen, schickt Erdoğan seine Minister öfter nach Europa, um an den Aktivitäten bestimmter Organisationen teilzunehmen. Dies könnte dahingehend interpretiert werden, dass Erdoğan seine Ideologie unter den Deutsch-Türk*innen immer wieder ‚reproduzieren‘ will.

5.4 Medien

Der Einsatz von Medien durch Erdoğan bei der Verbreitung seiner Ideologie erfolgt, wie oben schon erwähnt, unter anderem durch das Produzieren von Serien und Filmen, die auch unter den Deutsch-Türk*innen sehr bekannt sind.¹⁴ Diese Aussagen basieren jedoch auf der Sichtung und Analyse der Fan-Gemeinden der jeweiligen Serien. Es bedarf hier mehr an wissenschaftlich-fundierte Erkenntnissen. Charakteristisch an diesen Serien und Filmen, die im Allgemeinen in den öffentlich-rechtlichen und Erdoğan-nahen Sendern gesendet werden, ist die stetige positive Betonung des Nationalismus mit einer religiös geprägten Auslegung sowie die Verherrlichung des Osmanischen Reiches und der Seldschuken (vgl. Sabine Küper-Busch 2018, S. 64). Eine dieser Serien ist „Diriliş: Ertuğrul“ (deutsch: Auferstehung: Ertuğrul) erzählt die Geschichte um die Gründung des Osmanischen Reiches. Eine andere Serie, die in der Türkei sehr bekannt aber umstritten ist, ist Payitaht (deutsch: Hauptstadt). Sie erzählt von der Amtszeit des osmanischen Herrschers, dem Sultan Hamid der Zweite, der von den Islamisten in der Türkei verehrt wird. Die Serie wurde wegen antisemitischer, antiarmenischer und konspiratorischer Elemente sowie

13 <https://www.sueddeutsche.de/politik/bundestagswahl-erdogan-tuerken-in-deutschland-sollen-nicht-fuer-christdemokraten-spd-oder-gruene-stimmen-1.3632593> zuletzt gesehen am 05.04. 2021

14 <https://www.zeit.de/kultur/2020-10/tv-tuerkei-fernsehen-serien-recep-tayyip-erdogan-demokratie>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

Instrumentalisierung durch die Erdoğan-Regierung hart kritisiert.¹⁵ Mittlerweile zeigen auch andere Länder, wie Pakistan, großes Interesse an solchen Serien, die als ‚Soft-Power‘ der Erdoğan-Regierung interpretiert werden (vgl. ebd.).

Zusätzlich werden viele Meinungsführer*innen unter Deutsch-Türk*innen, die in Social Web-Diensten Stimmung für Erdoğan und seine Ideologie machen, eingesetzt. Die Social Web-Dienste, die als neue ‚Agora‘ zur Verfügung stehen, werden auch von Deutsch-Türk*innen benutzt. Darüber wird kommuniziert, beispielweise über Ereignisse, die die Türkei und Erdoğan betreffen. Ein Beispiel verdeutlicht diese Tatsache: Bei einer Telegram-Chatgruppe diskutieren Deutsch-Türk*innen über Panzer, die in der Corona-Zeit auf deutschen Autobahnen zu sehen waren. Es wird behauptet, dass diese Panzer auf dem Weg in die Türkei seien, um ‚Erdoğan zu stürzen‘, weil durch die Pandemie Chaos in der Türkei angerichtet wurde. Dann wurden Bittgebete für Erdoğan und die Türkei ausgesprochen, dass Gott ihn schützen solle und die ‚perfiden Pläne des bösen Westens‘ vereitelt werden sollen.

15 <https://www.washingtonpost.com/news/democracy-post/wp/2017/05/15/a-turkish-tv-blockbuster-reveals-erdogans-conspiratorial-anti-semitic-worldview/> zuletzt gesehen am 05.04.2021

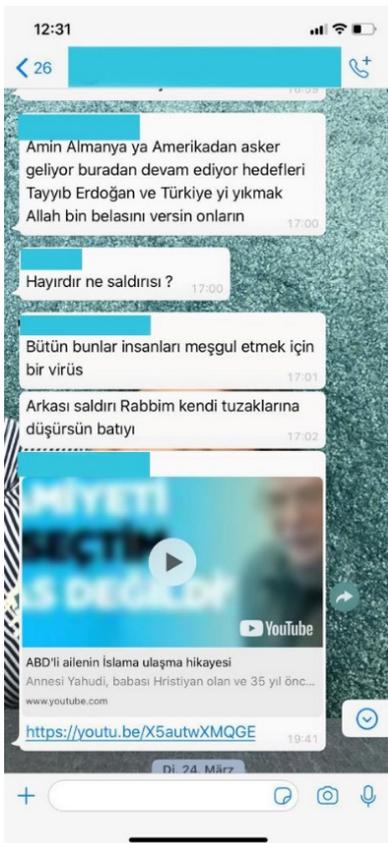


Abb. 3 Telegram-Chatgruppe



Abb. 4 Telegram-Chatgruppe

Die Denunzierung Oppositioneller durch Erdoğan-nahe Medien in deutscher Sprache ging so weit, dass die türkische Zeitung Sabah eine Denunzierungshotline auf ihrer Titelseite veröffentlichte. Die deutsche Ausgabe der türkischen Zeitung Sabah geriet unter massive Kritik, weil dabei Deutsch-Türk*innen dazu aufgefordert wurden, die Oppositionellen, insbesondere die Mitglieder der Gülen-Bewegung in Deutschland, bei einer Hotline namentlich zu nennen.

Die zwischenzeitlich entfernte Denunziierungs-Hotline wurde erneut auf der Titelseite veröffentlicht.¹⁶



Abb. 5 Denunziierungshotline von „Sabah“

16 <https://dtj-online.de/sabah-denunziation-hotline-wieder-da-wir-haben-euch-nicht-vergessen/> zuletzt gesehen am 05.04.2021

6 Praxisbeispiele (Artikulationen)

Im Folgenden werden einige Beispiele zur Nutzung von ideologischen sowie repressiven Staatsapparaten, die von der Erdoğan-Regierung angewendet werden, aufgeführt, um die Schikanen und Einschüchterungsversuche gegen seine Kritiker zu verdeutlichen. Dies geschah und geschieht in der Türkei zum Teil durch willkürliche Verhaftungen und Entlassungen von Oppositionellen, wie am jüngsten Beispiel des HDP-Politikers Ömer Faruk Gergerlioğlu deutlich wird, der auf die Menschenrechtsverletzungen in der Türkei aufmerksam macht. Der darauffolgende Antrag auf Verbot der Partei HDP ist eine Erweiterung dieser an die Opposition gerichteten Sanktionen. Die Restriktionen und Strafmaßnahmen reichen jedoch weit über die türkische Grenze hinaus. Immer wieder kommt es zu Deportationsfällen von türkischen Staatsangehörigen, die ins Ausland geflohen sind oder bereits im Ausland leben. Diese werden nach dem Urlaub oder während der Ausreise durch das Einschalten von internationalen Organisationen, wie z. B. Interpol, an der Heimkehr nach Deutschland gehindert.

Der Vater des Essener Wissenschaftlers Burak Copur, der an der Universität Essen lehrt und Kritik gegenüber der Erdoğan-Regierung äußerte, sei nach einem Zeitungsbericht während seines Aufenthalts in der Türkei von einem Mann, der sich als ein Mitarbeiter des Türkischen Nachrichtendienstes MIT (türkisch: Milli İstihbarat Teşkilatı, deutsch: Nationaler Nachrichtendienst) vorgestellt habe und in Deutschland für Nordrhein-Westfalen zuständig sei, in der Türkei angerufen. Seinem Vater habe der angebliche MIT-Mitarbeiter mitgeteilt, dass sein Sohn im Visier des Nachrichtendienstes sei, und er Erdoğan nicht weiterhin kritisieren solle. Des Weiteren sollte der Sohn seine Unterstützung der Pro-Kurdischen Partei HDP einstellen. Copur, der schon vielen Anfeindungen und Morddrohungen von Erdoğan-Anhängern in Deutschland wegen seiner Kritik ausgesetzt war, hat sich zu Wort gemeldet und seine Besorgnis über den Aufenthalt seiner Eltern in der Türkei geäußert. Er geht davon aus, dass der türkische Nachrichtendienst selbst hinter diesem Einschüchte-

rungsversuch steckt, da der Anrufer die Nummer seines Vaters ohne nachrichtendienstliche Hilfe nicht hätte ausfindig machen können. Ebenso gab der Anrufer viele Informationen preis, die nicht öffentlich seien.¹

Der Vorfall des Journalisten Doğan Akhanlı, der nach dem Militärputsch 1980 verhaftet und während der Haft gefoltert wurde und 1991 nach Deutschland geflohen war, zeigt ganz deutlich, dass die Erdoğan-Regierung in seinem Fall sogar außerhalb der Türkei, und sogar im europäischen Raum, Willkür walten lassen kann. Aufgrund vergangener Belange wurde Akhanlı 2018 nach seinem Spanien-Urlaub bei der Ausreise an der Grenze verhaftet, da die türkische Regierung den Journalisten auf die Interpol-Liste gesetzt hatte. Mehrere Tage musste Akhanlı im spanischen Gefängnis verweilen. Die Bemühungen von deutschen Behörden, Aktivist*innen und NGOs konnten ihn wieder sicher nach Deutschland bringen.²

Als dritte Kategorie lassen sich die Provokationen in Form politischer Entmachtung vorführen. Der Fall vom Grünen-Politiker Cem Özdemir verdeutlicht, wie der Diskurs, der in der Türkei von Erdoğan bestimmt wird, mit all seiner Deutlichkeit auch in Deutschland unter den Erdoğan-Anhängern geführt wird. Özdemir hatte über Twitter seine Corona-Infektion publik gemacht, um eine Sensibilisierung für das Pandemie-Geschehen zu schaffen. Der türkische öffentlich-rechtliche Sender TRT-Deutsch hatte die Krankheit von Özdemir auf seiner Facebook- und Twitter-Seite bekannt gegeben. Neben Genesungswünschen war Özdemir vielen Hasskommentaren seitens Erdogan-Anhängern ausgesetzt. Wegen seiner Kritik gegenüber Erdoğan und seiner Position zur Kurdenfrage, sowie seiner Rolle bei der Armenien-Resolution im Bundestag, war Özdemir schon lange in der Türkei in die Kritik geraten. Erdoğan selbst hatte ihn als „jemand mit verdorbenem Blut“ (türkisch: ‚Kamıbozuk‘) sowie als kein echter Türke und Vaterlandsverräter bezeichnet.³

Die verbalen Angriffe spitzen sich, wie die folgenden Beispiele zeigen, bis hin zu Morddrohungen gegen Abgeordnete zu. Hierzu können die Fälle der Bundestagsabgeordneten Sevim Dağdelen und der österreichischen Lokalpolitikerin Berivan Aslan herangezogen werden. Beide Frauen kritisieren den

1 <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/burak-copur-drohung-geheimdienst-tuerkei-100.html>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

2 <https://www.zeit.de/politik/ausland/2017-10/dogan-akhanli-interpol-tuerkei-spanien-auslieferung>: zuletzt gesehen am 24.02.2022

3 Für weitere Informationen über den Fall von Özdemir siehe Coban et al.

politischen Kurs der Erdoğan-Regierung und die Menschenrechtsverletzungen in der Türkei. Aufgrund dessen erhielten beide Politikerinnen Morddrohungen.⁴

4 <https://www.rundschau-online.de/news/politik/politikerin-der-linkspartei-aus-nrw-sevim-dagdelen-erhaelt-morddrohungen-38148016?cb=1615755612878> zuletzt gesehen am 08.04.2021
<https://www.derstandard.at/story/2000122027719/wollte-jemand-auf-die-politikerinberivan-aslan-einen-anschlag-verueben> zuletzt gesehen am 08.04.2021

7 Warum unterstützen sie Erdogan?

Es stellt sich die Frage, warum ausgerechnet Menschen, die einen türkischen Migrationshintergrund haben, eventuell bereits seit mehr als zwei Generationen in Deutschland leben, sozialisiert sind und arbeiten, immer noch das Bedürfnis verspüren, Erdoğan politisch zu unterstützen und seine hier verbreiteten Positionen und Aktivitäten zu befürworten? Während sich die Geister bei der Beantwortung dieser Frage streiten, sind zwei unterschiedliche Hauptstränge hierzu signifikant bemerkbar. Für die eine Seite gelten diese Mitbürger*innen als „chronische Integrationsverweigerer“ (vgl. Sarrazin 2010). Für die andere Position sprechen beeinträchtigende Vernachlässigungen bei der gesellschaftlichen Teilhabe dieser Menschen mit Migrationsbiographie, über mangelnde Anerkennung aufgrund jahrzehntelanger Leugnung ein Zuwanderungsland zu sein, bis hin zu Diskriminierungen auf dem Schul-, Arbeits- oder Wohnungsmarkt für diese politische Orientierung (vgl. El-Mafaalani 2018).

Bevor auf diese beiden Hauptstränge eingegangen wird, müssen aber zuerst die Sozialisationsbedingungen Erdogans in den 50er und 60er Jahren dargelegt werden, um einen Einblick in die damalige Lebenssituation, die vielen seiner Anhänger in Deutschland bekannt ist, zu schaffen.

Erdoğan, dessen Biografie Parallelen mit den Lebensläufen der Mehrheit der Bürger*innen der 50er- und 60er-Altersklasse aufweist, wuchs in einem armen, autoritären, bildungsfernen und religiösen Elternhaus auf (vgl. Bozay/Kaygisiz 2017, S. 106). Zu seiner Zeit waren die wichtigsten Ämter in Militär und Verwaltung von sogenannten ‚westlich-orientierten, urbanen Eliten‘, die als Kemalisten bezeichnet werden, besetzt. Dennoch hatte die Mehrheit der türkischen Bevölkerung nicht die gleichen Privilegien wie die Eliten sie besaßen, und hatte das Gefühl, vom Staat zurückgedrängt zu werden. Bozay und Kaygisiz beschreiben diese gesellschaftliche Spaltung mit den Begriffen ‚Weiße Türken, Schwarze Türken‘ (zitiert nach Göle 2017, S. 107). Während die ‚Weißen Türken‘ die urbanen kemalistischen Eliten verkörpern, symbolisiert der Begriff ‚Schwarze Türken‘ die islamisch-orientierten, rückständigen Bürger*innen aus Anatolien, die von den kemalistischen Eliten ins Abseits

gedrängt werden. Bozay und Kaygisiz (vgl. 2017, S. 107) wiederum vertreten die Auffassung, dass viele Deutsch-Türk*innen in Deutschland den gleichen Sozialisationsbedingungen ausgesetzt waren und dass diese Bedingungen ihren Werdegang in der neuen Heimat beeinflusst haben könnten. Anknüpfend an Halls Diaspora-Begriff kann festgestellt werden, dass insbesondere die erste Generation von Deutsch-Türk*innen in zwei Diaspora-Gebieten gelebt haben: Diaspora in der Türkei, Diaspora in Deutschland (vgl. Hall und Schwarz 2017).

Der Kritikpunkt, insbesondere gerichtet an die erste Generation von Deutsch-Türk*innen, die aus ärmeren Verhältnissen und bildungsfernen Schichten aus der Türkei kamen – viele darunter waren sogar Analphabeten – bezieht sich darauf, dass sie kein Interesse an einer wirklichen Integration hatten, und der Grund, warum ihre Kinder in der Schule Defizite aufwiesen, wird damit erklärt, dass sie nach harter Arbeit in den Fabriken keine Zeit, Kraft und Energie hatten, um die deutsche Sprache zu lernen. Für sie war es der einzig mögliche Weg, sich in ihre kleine türkische Welt zurückzuziehen, wo hauptsächlich Türkisch gesprochen wurde und der Konsum türkischer Sender möglich war, was ihr überwiegendes Mediennutzungsverhalten ausmachte. Die starke Fokussierung auf die Türkei und die Rückbesinnung auf ihre kulturelle Identität sollten ihre Integration erschweren sowie es erleichtern, dass Einflüsse vonseiten der türkischen Regierungen ungefiltert in die Wohnungen dieser Familien Einlass finden konnten (vgl. Özkan 2017, S. 164).

Im Hinblick auf die aktuellen Ereignisse wird den Deutsch-Türk*innen, die Deutschland mögen und die Freiheiten sowie andere Privilegien genießen, das Fehlen jedweder Kritik an der Politik von Erdoğan vorgeworfen, obwohl er in der Türkei die Demokratie beschneidet, die Meinungs- und Pressefreiheit einschränkt und hart gegen Oppositionelle vorgeht. Viele Deutsch-Türk*innen haben sogar Erdoğan in seinem starken Verlangen unterstützt, das Präsidialsystem in der Türkei zu errichten, welches ihn zum „alleinigen Herrscher im Lande“ gemacht hat. Diese blinde Gefolgschaft seiner Anhänger wird damit begründet, dass Erdoğan die alten kemalistischen Eliten zurückgedrängt und der Türkei, deren Geschichte von Korruptionen, wirtschaftlichen Schwächen und bürgerkriegsähnlichen Konflikten geprägt ist, den alten Nationalstolz zurückgegeben hat (vgl. Cobanlı 2017, S. 186-218).

Alle Wirkungsbereiche und Ausschlussmechanismen seitens der Politik und der Mehrheitsgesellschaft führten dazu, die Diaspora nicht als neue Heimat

verorten zu können, selbst wenn der persönliche Wunsch vorhanden ist. Dieser Wunsch, vermennt mit dem Bedürfnis nach Anerkennung und Respekt aus Sicht der religiösen Identität, wird für viele Diaspora-Türken von Erdoğan erhört. Er sei einer ihresgleichen, im Kampf gegen die Mächte, die die Türkei kleinhalten wollten und Muslime verbannen möchten, aber ihn und seine Wähler*innen unterschätzten, wie es die Propaganda der AKP formuliert.

Die Tatsache, dass Erdoğan die innerpolitischen Diskurse nach Deutschland transportieren und somit ein Teil von Deutsch-Türk*innen instrumentalisieren, zum Teil sogar radikalisieren kann, liegt nicht nur an seinem verführerischen Charisma, sondern an ‚alten Narben‘, die im Laufe der Zeit entstanden sind. Die Brandanschläge in Mölln und Solingen, die NSU-Mordserie, die Äußerungen von Thilo Sarrazin und die permanenten Diskussionen über ihre Loyalität gegenüber Deutschland haben dazu geführt, dass sich unter den Deutsch-Türk*innen mit den Jahren Wut und Frustration angesammelt haben, was dazu führte, dass viele Deutsch-Türk*innen sich reflexartig und bedingungslos hinter Erdoğan stellten (vgl. Özkan 2017). Ferner soll es der jetzigen Generation auch um die Ehre und die Anerkennung der Leistungen ihrer Eltern und Großeltern für Deutschland gehen (vgl. ebd. S. 152).

Die permanent entstehenden Problemfelder zwischen den Deutsch-Türk*innen und der Mehrheitsgesellschaft sowie das Gefühl, sich nicht zur Gesellschaft zugehörig zu fühlen, würden bei vielen Deutsch-Türk*innen in Aggressionen umschlagen. Diesbezüglich hatte der ehemalige, wegen seiner Äußerungen über die Flüchtlinge umstrittene, Verfassungsschutz-Chef Maaßen vor dem Gefährdungspotenzial sowohl von den Anhängern Erdoğan als auch von Gegnern gewarnt.¹

Ständige Diskurse über Verhandlungen zum EU-Beitritt der Türkei, die Verneinung der doppelten Staatsangehörigkeit für türkische Staatsangehörige (während dies mit anderen Staaten möglich ist) oder Schwierigkeiten bei der Anerkennung von akademischen oder beruflichen Abschlüssen aus der Türkei führen zu emotionalen Turbulenzen und Demütigungen, die oftmals in einer trotzigen Verneinung jeglicher Form des integrativen und konstruktiven Zusammenlebens münden. Die bereits belastete und strapazierte Beziehung von Deutsch-Türk*innen mit ihren Verknüpfungspunkten in der Diaspora, wie

1 <https://www.zeit.de/politik/ausland/2017-07/hans-georg-maassen-verfassungsschutz-tuerkei-geheimdienst-deutschland> zuletzt gesehen am 08.04.2021

Staat und Mehrheitsgesellschaft, scheint seit dem Eintritt der AfD in den Bundestag noch stärkeren Belastungen ausgesetzt zu sein. Sich ständig wiederholende öffentliche Debatten und speziell die Frage, ob der Islam zu Deutschland gehöre, die dann von Bundesinnenminister Horst Seehofer mit der Antwort versehen wurde, dass die Muslime sehr wohl, der Islam jedoch nicht dazu gehöre, manifestieren das Gefühl der Ungewissheit, Missachtung und des Ungewolltseins. Dieses omnipräsente Gefühl führte im Februar 2020 mit dem rassistischen Attentat von Hanau, dessen Wurzeln bis zu den NSU-Morden reichen, zu chronischen Wunden; Wunden, die Erdoğan offen artikuliert.

8 Fazit

Dieser Beitrag zeigt, dass die türkische Diaspora in ihrer Entstehung und in der Motivation der Mitglieder, sich in dieses Exil zu begeben, aus ganz unterschiedlichen Gründen wie Arbeitsmigration, Flucht oder auch selbstgewähltes Exil bedingt sein kann. Die Diversität führt zur Dynamik innerhalb der Diaspora, welches die vereinheitlichenden Aussagen über „die türkische Diaspora in Deutschland“ erschwert. Trotzdem wird sie andauernd als eine homogene Gruppe in den Generalverdacht gezogen, obwohl die meisten Mitglieder sich eigentlich bewusst versuchen, davon zu distanzieren. Über Klischees, die oftmals in Bezug auf die erste Generation der Gastarbeiter*innen kommuniziert wurden, wird heute immer noch versucht die dritte oder gar vierte Generation von Eingewanderten zu verallgemeinern oder mit Vorurteilen zu behaften.

Weiterhin lässt sich feststellen, dass besonders die unentschlossene Haltung der Bundesregierung gegenüber den Mitbürger*innen mit türkischer Migrationsgeschichte in ihrer Biografie den Zuspruch für die Erdoğan-Regierung stark begünstigen. Insbesondere Erfahrungen mit Diskriminierung, Rassismus und Zugangsbeschränkungen zu Bildung, Arbeit o. Ä. bestärken diese Menschen an der Richtigkeit ihrer Entscheidung. Ebenso die jahrelangen Beitrittsverhandlungen für die Aufnahme der Türkei in die EU und schließlich deren Stillstand führen zu einer Transformation dieser Ablehnung von der privaten zur nationalen Ebene, die sehr viel emotionale Frustration hervorruft, die wiederum extreme Denkmuster verursachen oder begünstigen kann.

Erdoğan manifestiert seine Staatsideologie und Repressionen nicht nur im eigenen Land, er bedient sich mittels Anrufung und Verbreitung der Ideologie über Medien, Moscheen und Imame weit über die Grenzen der Türkei hinaus. Er nimmt Diskurse, die in Deutschland stattfinden und für die Diaspora offenbar missgünstig zu sein scheinen, auf (vgl. Hanau, politische Reden, Eröffnung der Hagia Sophia als Moschee), um als das politische Oberhaupt aller

Türk*innen im In- und Ausland präsent zu sein, als der Mann, der aus ihren eigenen muslimischen, ländlichen Reihen stammt.

Insbesondere nach dem Putschversuch verstärkt sich die Machtinstanz Erdoğan nochmals um ein Vielfaches. Der monatelange Ausnahmezustand dient der Aufhebung des Rechtsstaates und schließlich der Schaffung eines Präsidialsystems, in dem jegliche Gewaltenteilung aufgehoben und die Staatsgewalt bei Erdoğan selbst gebunden ist. Oppositionelle und Gegner*innen werden kurzerhand als Subjekte des Terrors ausgerufen. Wer nicht für Erdoğan ist, lebt seit 2016 in der Türkei gefährlich! Deutlich wird dies an den unterschiedlichen Turbulenzen der Wirkungsweise des repressiven Ideologiestaates in der Diaspora anhand von aktuellen Praxisbeispielen. Hierbei kommt das Ausmaß der Wirkungsgewalt Erdoğan auf die Diaspora durch signifikante Hetze, Diffamierung, mediale und verbale Angriffe und klare Ausgrenzung zur Geltung. Während die türkische Diaspora tiefer gespalten ist denn je, ist gerade für Geflüchtete nach dem Putschversuch selbst „die neue Heimat“ nicht mehr ganz sicher. Weiterhin scheint in die Phase des Umbruchs und Wandels der türkischen Diaspora in absehbarer Zeit nicht wirklich Ruhe einzukehren. Zu stark sind die politischen Machtansprüche der unterschiedlichen Lager und zu tief die emotionalen und identitätsstiftenden Erwartungen und Enttäuschungen. Erdoğan scheint zumindest weiterhin den besagten Kurs seiner jetzigen Politik weiterführen zu können. Als Partner des Flüchtlingsdeals mit der EU werden viele Missachtungen von demokratischen Richtlinien geduldet.

9 **Ausblick**

Die ausgeführten Schilderungen zeigen eine theoretische Diskussion des repressiven und ideologischen Staatsapparates der Erdoğan-Regierung und dessen Auswirkungen auf manche Mitglieder der Diaspora in Deutschland. Mittels einer Zusammenführung von theoretischen Erkenntnissen mit Beispielen aus der Praxis wurde versucht, die Theorie durch eine praxisfundierte Authentizität anzureichern. Sicherlich wäre hierbei die Kombination von bereits erhobenen Daten oder Studien, seien es qualitative oder quantitative, durchaus aussagekräftiger gewesen. Allerdings mangelt es an diesen. Es besteht ein deutliches Defizit an aktueller Forschung in der Narration der Identitätspolitik und der Duldung von Tendenzen nicht-demokratischer, autokratischer Führungsstile in der Diaspora, die als Befürwortung interpretiert werden kann. Anliegen dieses Beitrags war, in der diversen deutsch-türkischen Diaspora eine Momentaufnahme zu präsentieren. Diese ist mit Sicherheit während der Publikation dieses Beitrags bereits nicht mehr die aktuellste. Weiterhin fehlt es auch der deutsch-türkischen Diaspora-Forschung, in Anbetracht der jüngsten geschilderten politischen Ereignisse in der Türkei, an aktuellen Forschungsdaten. Unabdingbar ist deshalb eine interdisziplinäre Forschung in diesem Feld. Eine Kombination aus Geistes-, Politik-, Wirtschafts- und Erziehungswissenschaften, mit eventuellem Einbezug der Psychologie, könnte eine exzellente Analyse der deutsch-türkischen Diaspora in ihren jeweiligen Bezugspunkten mit Herkunfts- und Aufnahmeland und der Identitätsbildung vorweisen. Die kritische geopolitische Lage der türkischen Republik und das Flüchtlingsabkommen der EU, welches im April 2017 mit den erneuten Verhandlungsgesprächen an Aktualität gewonnen hat, steigern das Macht-Repertoire Erdogans. Ohne wirkliche Sanktionen wird der ideologische Staatsapparat der Türkei weiterhin seine Repression bis hinein in die Diaspora ausweiten. Spannend wäre auch eine Untersuchung von Safe-Spaces, nach Homi Bhabha (vgl. Varela/do Mar/Dhawan 2015), und ihre identitätsstiftenden Wirkungen in der Diaspora auf ihre Mitglieder. Diese Diskurse und Narrative sind bisweilen kaum untersucht, was sicherlich auch mit den beschränkten Feldzugängen

zusammenhängen kann. Allerdings gibt es mittlerweile genügend Forscher*innen und Wissenschaftler*innen, die mit der Diaspora-Community sichere Arbeitsbündnisse eingehen und Feldforschung betreiben können.

Die Bewertung und Beurteilung der Diaspora aus einer eindimensionalen Perspektive ist für die oben geschilderte, stark diverse, teils hybride und dynamische Gruppe eine starke Eingrenzung und Diskriminierung. Nicht alle Mitglieder befürworten die türkische Politik oder fühlen sich durch Erdoğan repräsentiert. Die Verallgemeinerung seitens der deutschen Mehrheitsgesellschaft und die Vereinnahmung durch die Erdoğan-Regierung ist mit Sicherheit am stärksten bei dieser Ausprägung der Diaspora-Mitglieder vorzufinden.

10 Literatur

- Abadan-Unat, Nermin (2005): Migration ohne Ende. Vom Gastarbeiter zum Eurotürken. Berlin: Ed. Parabolis.
- Althusser, Louis (2019): Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: Louis Althusser: Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den „studentischen Mai“. 3., unveränd. Aufl. Hg. v. Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA Verlag (Gesammelte Schriften/Louis Althusser herausgegeben von Frieder Otto Wolf Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1. Halbband).
- Amnesty International. (2018b). *Amnesty International Report 2017/18. Zur weltweiten Lage der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Ataç, Ilker; Fanizadeh, Michael; Ağar, Volkan (Hg.) (2018): Nach dem Putsch. 16 Anmerkungen zur „neuen“ Türkei. Mandelbaum Verlag
- Michael Baiculescu; VIDC: Das Wiener Institut für internationalen -Dialog und Zusammenarbeit (VIDC) ist eine der traditionsreichsten Institutionen der Entwicklungszusammenarbeit in Österreich und wurde 1962 als Thinktank für globale Fragen der Entwicklungspolitik gegründet. [1. Auflage]. Wien, Berlin: Mandelbaum Verlag.
- Ataman, Ferda (2019): Ich bin von hier! – hört auf zu fragen. [2. Auflage]. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Bauböck, Rainer: Diaspora und transnationale Demokratie.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.) (2009): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh.
- Bozay, Kemal; Kaygisiz, Hasan (2017): Der neue Sultan. Die Türkei zwischen Repression und Widerstand. [1. Auflage]. Köln: PapyRossa Verlag (Neue kleine Bibliothek, 244).
- Charim, Isolde (2002): Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie. Dt. Erstausg. Wien: Passagen-Verl. (Passagen Philosophie).
- Charim, Isolde; Auer Borea d'Olmo, Gertraud (Hg.) (2012): Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden. Bielefeld: transcript (Kultur und soziale Praxis).
- Coban et al. (2021): Verschwörungsnarrative, Fundamentalismen und antidemokratische Denk- und Handlungsmuster im Kontext der Corona-

COVID-19-Pandemie – Dokumentation und Analyse zu einer Beobachtung des Web 2.0 mit ‚Deutschland‘- und ‚Türkei-Bezug‘ (wird veröffentlicht im Sommer 2022)

- Cobanlı, Hasan (2017): Erdoğanistan. Der Absturz der Türkei und die Folgen für Deutschland. 1st ed. München: C.H. Beck (Beck Paperback, v.6281). Online verfügbar unter <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=5091508>.
- Diehl, Claudia; Koenig, Matthias (2014): Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf. Ein Befund und einige Erklärungsversuche. Konstanz: Bibliothek der Universität Konstanz.
- Düvel, Caroline (2016): Transkulturelle Vernetzungen. Zur Nutzung digitaler Medien durch junge russische Migranten in Deutschland. Wiesbaden: Springer VS (Medien, Kultur, Kommunikation).
- Gingrich, Andre; Knoll, Eva-Maria; Kreff, Fernand (2011): Lexikon der Globalisierung. Bielefeld, Berlin: transcript; Walter de Gruyter GmbH (Global Studies).
- Gülen, Fethullah (2018): Kein Zurück von der Demokratie – M. Fethullah Gülen. 2. Auflage. Hg. v. Faruk Mercan und Arhan Kardas. Frankfurt am Main, Berlin: Main-Donau Verlag.
- Hall, Stuart (2004): Ausgewählte Schriften. Hg. v. Juha Koivisto. Hamburg: Argument-Verl.
- Hall, Stuart; Schwarz, Bill (2017): Familiar stranger. A life between two islands. UK, USA, Canada: Allen Lane an imprint of Penguin Books.
- Heitmeyer, Wilhelm; Müller, Joachim; Schröder, Helmut (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Erstausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp).
- Herman, Edward S.; Chomsky, Noam (2002): Manufacturing consent. The political economy of the mass media. New York NY: Pantheon Books.
- Hirsch, Joachim; Kannankulam, John; Wissel, Jens (Hg.) (2015): Der Staat der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx. 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Baden-Baden: Nomos (Staatsverständnisse, Band 18).

- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland.
- Kardas, A., Mercan, F., Hirschberger, T., & Hirschberger, L. (2018). *Kein Zurück mehr von der Demokratie: M. Fethullah Gülen*. Frankfurt am Main: Main Donau Verlag.
- Karakoyun, Ercan (2018): Die Gülen Bewegung. Was sie ist, was sie will. 1. Auflage. Freiburg: Verlag Herder.
- Koenig, Matthias (2009): Religiosität in laizistischen Staaten. Frankreich und die Türkei im Vergleich. In: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh, S. 387–409.
- Leiprecht, Rudolf (2013): ‚Subjekt‘ und Diversität ‘ in der Sozialen Arbeit. In: Wagenblass, Spatscheck, Chr. Hrsg.): *Bildung, Teilhabe und Gerechtigkeit Gesellschaftliche Herausforderungen und Zugänge Sozialer Arbeit*. Weinheim: Beltz/Juventa. S. 184–199
- Geißler, Rainer; Pöttker, Horst (Hg.): *Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland (2005)*. Bielefeld: Transcript-Verl.
- Özkan, Hülya (2017): *In Erdoğan's Visier. Warum er die Deutschtürken radikalisieren will und was das für uns bedeutet*. Originalausgabe. München: Knaur (Knaur).
- Safran, William (1999): *Diasporas in modern societies. Myths of homeland and return*.
- Schulz-Kaempff, Winfried (2015): *Rechtliche Lage und Lebenssituation von Eingewanderten in der Bundesrepublik Deutschland*. In: Leiprecht, Rudolf/Steinbach, Anja (Hg.) (2015): *Schule in der Migrationsgesellschaft*. Schwalbach i. T.: Debus. S. 240–280.
- Spies, Tina (2018): *Biographie, Diskurs und Artikulation*. In: Lutz, Helma/Schiebel, Tuiden, Elisabeth Hrsg.): *Handbuch Biographieforschung*. Wiesbaden: Springer/VS. S. 537–548.
- Varela, Castro; do Mar, Maria; Nikita Dhawan, (2015): *Homi K. Bhabha – Mimikry, Hybridität und Dritte Räume*. In: Bd. 36. 2., komplett überarbeitete Auflage. Bielefeld: Bielefeld: transcript Verlag, S. 219–284.

Weber-Menges, Sonja (2005): Die Entwicklung ethnischer Medienkulturen. Ein Vorschlag zur Periodisierung. In: Massenmedien und die Integration ethnischer Minderheiten in Deutschland. Bielefeld: Transcript-Verl., S. 241–322.

11 Web Quellen

Amnesty International (2018a). *Amnesty International: Purged beyond return? No remedy for Turkey's dismissed public sector workers*. Abgerufen von <https://www.amnesty.org/download/Documents/EUR4492102018ENGLISH.PDF> zuletzt gesehen am 24.02.2022

Anne-Kathrin Will (2020, 05. Februar): Migrationshintergrund – wieso, woher, wohin?: in <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/304523/migrationshintergrund> zuletzt gesehen am 29.04.2021

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2018). *Asylgeschäftsbericht für den Monat November 2018*. Abgerufen von http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/Infothek/Statistik/Asyl/201811-statistik-anlage-asyl-geschaeftsbericht.pdf?_blob=publicationFile zuletzt gesehen am 27.03.2021

Burak Copur/Kemal Bozay (2018, 9. August): Erdoğan's Netzwerk: Handeln, bevor es zu spät ist: <https://libmod.de/erdogans-netzwerk-handeln-bevor-es-zu-spaet-ist/> zuletzt gesehen am 27.03.2021

Deutscher Bundestag. (2018, 16. Juli). Situation der Gülen Bewegung: in <http://dipbt.bundestag.de/doc/btd/19/033/1903397.pdf> zuletzt gesehen am 27.03.2021

Dreßler, Markus (2017, 24. Februar): Erdoğan und die „Fromme Generation“. Religion und Politik in der Türkei: in Frank Nordhausen (17.07.2020): „Auch das System Erdogan wird untergehen“: in <https://www.fr.de/politik/recep-tayyip-erdogan-tuerkei-putschversuch-militaer-justiz-untergehen-13832475.html> zuletzt gesehen am 09.02.2022

- Markus Dreßler (24.02.2017): Erdoğan und die „Fromme Generation“. Religion und Politik in der Türkei: in <https://www.bpb.de/apuz/243029/erdoan-und-die-fromme-generation-religion-und-politik-in-der-tuerkei?p=all> zuletzt gesehen am 03.03.2022
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely, Dieler, Anna (2016): Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland. Repräsentative Erhebung von TNS Emnid im Auftrag des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster: in https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2016/06_2016/studie_integration_und_religion_aus_sicht_t_rkeist_mmiger.pdf zuletzt gesehen am 01.04.2021
- SPIEGEL ONLINE. (2017, 19. März). *Türkei: Erdoğan's Sprecher wirft Deutschland Unterstützung des Putschversuchs vor* [Beitrag]. Abgerufen 9. Februar, 2019, von <http://www.spiegel.de/politik/ausland/tuerkei-erdogans-sprecher-wirft-deutschland-unterstuetzung-des-putsch-versuchs-vor-a-1139455.html> zuletzt gesehen am 27.03.2021
- Swenta Cornel (2015, 02. September): The Islamization of Turkey: Erdoğan's Education Reforms: in <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/437-the-islamization-of-turkey-erdo%C4%9Fan%E2%80%99s-education-reforms.html> zuletzt gesehen am 01.04.2021

Die Rolle des Islamischen Religionsunterrichts in Niedersachsen bei der Identitätsbildung von muslimischen Schüler*innen, unter besonderer Beachtung der Aspekte Salafismus und Integration

Osman Kösen

1 Einleitung und Forschungsdesign

Muslime stellen in Deutschland derzeit die größte religiöse Minderheit dar. Sie sind entweder selbst eingewandert oder Nachfahren muslimischer Einwanderer. Über die Hälfte von ihnen ist eingebürgert und besitzt somit die deutsche Staatsbürgerschaft. Viele Personen der zweiten und dritten Generation sind hier geboren und aufgewachsen, gehen einer Erwerbstätigkeit nach und leben meist zufrieden in ihren Familien. Es scheint, als seien viele unter ihnen in der Gesellschaft angekommen. Auch wenn es für Außenstehende nicht immer wahrnehmbar und nachvollziehbar ist, weisen ihr Leben und ihr religiöses Verständnis, wie auch der Islam selbst, eine große Pluralität auf. Das Bild des *einen* Islams oder *der* Muslime stimmt nicht, genauso wenig, wie es *die* Christen oder *das* Christentum gibt. Umfragen belegen, dass junge Muslime sich trotz ihres staatsbürgerlichen Status oft nicht wirklich zu Deutschland zugehörig fühlen. So hat eine Umfrage ergeben, dass unter Berliner Muslimen nur 25 % der Befragten angaben, sich selbst als Deutsche zu bezeichnen. Nur 11 % hatten den Eindruck, von anderen als Deutsche wahrgenommen zu werden (vgl. Nordbruch, 2014, S. 8). Ausgehend von der häufig zu lesenden Prognose, dass sich die muslimische Population in Europa bis 2050 vervielfachen werde und die Geburtsländer der neuen Generationen eben ihre tatsächlichen Herkunftsländer sein werden, tun sich für die Bereiche Religion, Integration und Bildung europaweit neue Fragen auf (vgl. Khorchide 2009, S. 8).

Können Muslime mit Migrationshintergrund Deutsche und Europäer sein? Ist die sogenannte Scharia mit dem Grundgesetz vereinbar? Ist ein gottgefälliges Leben in einem nichtmuslimischen Land für Muslime überhaupt möglich? Diese Fragen werden von Muslimen wie Nichtmuslimen gestellt. Die jungen, hier in Deutschland aufwachsenden Generationen von Muslimen werden sich konkret mit Fragestellungen nach der Vereinbarkeit ihrer Lebenswirklichkeit in einer europäischen Gesellschaft auseinandersetzen. Dies wiederum eröffnet das Spannungsfeld von Integration und Radikalität, auch Salafismus. Plakativ formuliert geht es bei der Polarisierung um zwei Lager, erstens um eine „antikoranische Modernisierung“ oder eine „anti-moderne Korantreue“, was wiederum die Angst vor dem Verlust religiöser Identität in der muslimischen Diaspora widerspiegelt (vgl. ebd., S. 183).

Nicht minder von Bedeutung ist das negative Bild des Islams in der heutigen Zeit, welches eine Unvereinbarkeit auf politischer, kultureller und religiöser Ebene mit modernen europäischen Gesellschaften vermittelt (vgl. ebd., S. 123). Eine besondere Bedeutung kommt dabei der institutionellen Bildung, Schule und Unterricht, zu. Bildung im Allgemeinen sowie speziell auch die religiöse Unterweisung, die reflexiv und auf die Lebenswelt angepasst ist, spielen in diesem Spannungsfeld eine Schlüsselrolle.

Nach Jahrzehnten der Vernachlässigung wurden nun in den letzten Jahren staatliche Schritte unternommen, neben dem muttersprachlichen Unterricht auch Angebote zur religiösen Bildung für Schüler*innen an Schulen zu unterbreiten. Die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts (IRU) an deutschen Schulen sowie die universitäre Ausbildung Islamischer Religionslehrer in Deutschland sind seitdem ein hochaktuelles und spannendes Thema. So wird etwa der religiösen Unterweisung in deutscher Sprache ein hoher integrativer Faktor zugeschrieben, indem den Schülern die Gelegenheit gegeben wird, sich auf Deutsch mit dem eigenen Glauben auseinander zu setzen und über religiöse Themen nachzudenken.

Das Augenmerk dieses Beitrages soll hierbei exemplarisch auf ein bestimmtes Bundesland gerichtet werden, nämlich auf Niedersachsen. Aus dem Ministeriumsbericht für Niedersachsen ging hervor, dass die wissenschaftliche Begleitung des Schulversuchs ergeben habe, dass der Unterricht zur Integration beitrage und die kulturelle Identität muslimischer Schülerinnen und Schüler gestärkt habe (vgl. Ballasch 2010, S. 75–76). Auch die Deutsche Islam Konferenz (DIK) hatte sich dafür ausgesprochen, dass der IRU in deutscher Sprache und an deutschen Schulen eingeführt wird. 2003 wurde die Islamische

Religionslehre regulär in Niedersachsen für die Primar- und Sekundarstufe I eingerichtet. Die ersten Absolventen des Studiengangs sind derzeit im schulischen Vorbereitungsdienst. Der Unterricht für die Sekundarstufe II befindet sich aktuell noch in Planung. Der Zuspruch durch die Elternschaft und die Schulleitungen fällt dabei stark aus; nicht nur, weil es sprachliche, sondern auch die religiösen Bedürfnisse der Schüler zu stillen vermag. Der Islam kann als glaubens- und kulturstiftendes Element im Leben der Individuen eine Schlüsselfunktion in der Integration muslimischer Schüler*innen bedienen. Deswegen ist die Einführung des IRU als ordentliches Unterrichtsfach ein aktuelles Thema in der gesamten Bundesrepublik.

In diesem Beitrag soll das Vermögen des IRU an niedersächsischen Schulen in Bezug auf die Identitätsfragen von Schüler*innen untersucht werden, um auf theoretischer Ebene der Frage nachzugehen, was und wie der IRU zur Identitätsentwicklung muslimischer Schüler*innen beitragen kann. Speziell steht hierbei auch die Hilfestellung zur Orientierung der muslimischen Schüler*innen in einer pluralen bzw. modernen Gesellschaft im Vordergrund. Vor diesem Hintergrund sollen die Entwicklung und die dazu notwendigen Möglichkeiten einer muslimischen Identität in Bezug auf den IRU in Niedersachsen aufgezeigt werden. Die theoretische Herangehensweise wird durch die Ergebnisse einer kurzen empirischen Untersuchung, die mit IRU-Lehrern durchgeführt wurde, ergänzt.

2 Hauptteil

2.1 Integration von Muslim*innen in Deutschland

Publikationen allein zu dem Thema der Integration füllen inzwischen ganze Bibliotheksregale. Es wäre vermessen und nicht zu bewerkstelligen, das Thema hier in der ganzen Breite des aktuellen Forschungsstandes auszuführen. Deshalb sollen die Ausführungen hier nur auf die Integration der Muslime eingehen.

Die Bertelsmann Stiftung ist in ihrer Sonderauswertung 2015 zum Thema Islam unter anderem zu folgenden Ergebnissen gekommen: Zunächst seien „Muslime in Deutschland [...] mit Staat und Gesellschaft eng verbunden – unabhängig von der Intensität muslimischen Glaubens“ (Religionsmonitor 2015, S. 3). Fakt sei aber auch, dass das Leben als religiöse Minderheit die religiösen Orientierungen und Werthaltungen der Muslime in Deutschland prägt. Die befragten Muslime äußerten eine hohe Verbundenheit mit Deutschland. Zustimmung zu gesellschaftlichen Grundwerten und Kontakte zu Nichtmuslimen, das Grundprinzip der Demokratie sowie die Anerkennung gegenüber anderen Religionszugehörigkeiten seien gegeben (vgl. ebd., S. 4). Das scheint im Spiegel der öffentlichen Wahrnehmung einen kompletten Widerspruch darzustellen. Die Argumente dafür liefert eine mittlerweile salonfähige, ablehnende Haltung großer Teile der Mehrheitsbevölkerung gegenüber dem Islam im Allgemeinen und Muslim*innen im Speziellen (vgl. ebd.). Die Schlussfolgerungen der Autoren der genannten Studie zielen hauptsächlich auf staatliche Institutionen und gesellschaftliche Strukturen ab. Eine Erwartungshaltung in puncto Integration gegenüber muslimischen Gemeinschaften und Muslimen selbst wird nicht direkt formuliert (vgl. ebd., S. 13).

Der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung von 2017 liefert dazu erkenntnisreiche Befunde (vgl. Halm und Sauer 2017). Die Studie untersucht die Bedingungen der Sozialintegration von Muslimen in fünf europäischen Ländern; nämlich Deutschland, Österreich, Schweiz, England, Frankreich. Mit der

Flüchtlingskrise seien Muslim*innen zur Zielscheibe rechtspopulistischer Bewegungen gemacht worden, welche in Zweifel zögen, dass „muslimische Religiosität mit dem Leben in einer westlichen Demokratie und Leistungsgesellschaft“ (ebd., S. 50) vereinbar sei. Deutschland weise die mit Abstand besten Bedingungen für die Integration von Einwanderern in den dortigen Arbeitsmarkt auf. Zugleich sei 2016 die Erwerbslosenquote 4,2 Prozent gewesen. Gleichzeitig benachteilige das deutsche Schulsystem Einwandererkinder in höherem Maße als es in anderen Ländern der Fall sei. Dies liege an der frühzeitigen Selektion, die in besonderem Maße die Elternhäuser in die Verantwortung für Bildungsentscheidungen nehme. Außerdem setze der schulische Spracherwerb erst relativ spät ein. Das deutsche Schulsystem sei daher im europäischen Vergleich wenig integrativ gestaltet (vgl. ebd., S. 17).

Die tendenziell schlechteren Integrationsvoraussetzungen lägen nicht am religiösen Bekenntnis, sondern an der Migrationssituation und den mitgebrachten und verwertbaren Ressourcen, welche allgemein von den nationalen Kontexten abhingen (vgl. ebd., S. 43). Die häufig zitierte muslimische ‚Parallelgesellschaft‘ sei damit die Ausnahme und nicht die Regel. Mindestens ebenso viele muslimische Frauen wie Männer pflegen häufige interreligiöse Freizeitkontakte. Das widerspreche der Behauptung einer besonderen Abschottung muslimischer Frauen von der Mehrheitsgesellschaft (vgl. ebd., S.32).

Gegenläufig zu den populären Deutungen seien Muslime und Nicht-Muslime gleichermaßen in der Lage, sich in die europäischen Gesellschaften zu integrieren. Aus ihren Ausführungen ließen sich Hinweise für die zukünftige Integrationspolitik mit Blick auf die Muslime in Europa ableiten:

- „Die institutionelle Gleichstellung des Islams mit anderen Religionsgemeinschaften hilft, verbleibende ‚religious penalties‘ im Sozialintegrationsprozess zu reduzieren. Dieser Weg der institutionellen Öffnung und rechtlichen Gleichstellung des Islams erweist sich damit als grundlegend für eine gelingende Integration.
- Durchlässige beziehungsweise spät sortierende Bildungssysteme begünstigen die Sozialintegration von Einwanderern einschließlich Muslimen.
- Fehlende Beteiligung am Erwerbsleben ist in der muslimischen Gruppe in besonderem Maße ein weibliches Phänomen, das vermutlich mit traditionellen Rollenerwartungen zusammenhängt. [...]

- Gerade das deutsche Beispiel zeigt, dass sich eine Öffnung des Arbeitsmarktes für Einwanderer und die aktive Förderung der Erwerbsbeteiligung positiv auf die gesellschaftliche Teilhabe der muslimischen Gruppe auswirken. [...].
- Superdiverse Einwanderungsgesellschaften sind darauf angewiesen, sich gemeinsam geteilter demokratischer Spielregeln zu versichern und Einwanderer – insbesondere auch Muslime – hierbei wirksam einzubeziehen. Das gilt umso mehr angesichts einer künftig noch größeren Pluralität von Werten und Einstellungen sowie einer wachsenden Bedeutung transnationaler politischer Arenen“ (ebd., S. 51–52).

Die Autoren fordern, dass für eine gelingende Integration an drei „Hebeln“ angesetzt werden solle: „1. Teilhabegerechtigkeit muss auf allen Ebenen ausgebaut werden, 2. religiöse und kulturelle Vielfalt gilt es stärker anzuerkennen und 3. interreligiöses und interkulturelles Zusammenleben muss bewusst gestaltet werden“ (ebd., S.9). Eine Herausforderung sehen die Autoren in der Vereinbarkeit von Diversität und Chancengerechtigkeit sowie in der Schaffung von geeigneten Rahmenbedingungen, welche die Partizipation fördern. Außerdem müssten sich diese Rahmenbedingungen mit der Bereitschaft und Offenheit der Einheimischen und Eingewanderten verbinden, um ein „gedehliches Miteinander in einem pluralen demokratischen Gemeinwesen“ (ebd., S. 52) zu pflegen.

2.2 Muslimische Identität in der Diaspora

Diaspora-Erfahrungen von Muslimen gibt es seit dem Beginn der islamischen Geschichte. An dem leidvollen Unterlegenheitsgefühl und der Verfolgung der Muslime durch die polytheistischen Mekkaner konnte sich erst mit dem Auszug der muslimischen Frühgemeinde nach Medina eine Änderung ergeben. Doch auch dort angekommen waren die Muslime zunächst nicht in der Mehrheit. Es brauchte seine Zeit, bis es zu einer souveränen Mehrheit oder zumindest politisch-gesellschaftlichen Sicherheit kommen konnte. Auch zu späteren Zeitpunkten waren Muslime in Gebieten wie Andalusien, Sizilien und Anatolien teilweise in der Minderheit bzw. stellten nicht die politisch-gesellschaftlich herrschende Schicht. Migration und Diaspora-Erfahrungen können dabei potentiell auch negative Auswirkungen auf Individuen haben.

Die Migration kann zu einer krisenhaften Wahrnehmung des eigenen Ichs und des eigenen Lebens führen. Eine Reaktion darauf könnte eine „identitätssichernde, intensive Auseinandersetzung und Hinwendung zur Herkunftskultur“ (Kulcke 2009, S. 17) sein. Ghettoisierung und Rückzug schaffen nur auf kurze Sicht Abhilfe. Aufgrund der ablehnenden Haltung der modernen Mehrheitsgesellschaft gegenüber dieser Praxis sowie gesellschaftlicher und institutioneller Anforderungen an die Migrant*innen muss auf lange Sicht eine Öffnung und eine Identitätsaushandlung stattfinden. Für Muslime, die in einer Art Diaspora-Gemeinschaft in Europa und in Deutschland leben, können die oben genannten Erkenntnisse bestätigt werden. Zwar machen muslimische Gemeinschaften historisch gesehen nicht zum ersten Mal Migrationserfahrungen, doch als Arbeitsmigranten dauerhaft in nicht-muslimischen Gesellschaften in der Minderheit zu leben, stellt eine einmalige Situation dar. Hinzu kommt die (post-)moderne Zeitgeschichte, die durch Nationalismus und Rassismus mitgeprägt ist. Bei muslimischen Jugendlichen, die aus Einwanderermilieus in nichtmuslimischen autochthonen Gesellschaften, wie dies in Deutschland der Fall ist, aufwachsen, ist das Selbstkonzept instabiler als das der Jugendlichen ohne Migrationserfahrung.

Jugendliche muslimischen Glaubens, die aus Einwandererfamilien stammen, wachsen daher häufig in konfliktbeladenen Identitätskontexten auf. Ihre Selbst- und Fremdzuschreibung bezieht sich oft auf das Herkunftsland ihrer Eltern, obwohl sie in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. Sie durchlaufen verschiedene deutsche Institutionen in ihrer Entwicklung, die ihre Sozialisation bestimmen. Ein Gefühl der Heimatlosigkeit oder Zerrissenheit können die Folge sein, die zu Orientierungslosigkeit und Identitätskonflikten führen und sich ein Leben lang im Individuum manifestieren. Sie sind auf der Suche nach Identität, Zugehörigkeit, Anerkennung und Stärke. Aufgrund ihrer Herkunft sind sie oft zwischen zwei Welten unterwegs. Dabei sind sie auf der Suche nach Orientierung und Antworten auf ihre Fragen, die sie in ihrer Lebenswelt verorten. Nicht selten segregieren sie sich sukzessive, obwohl sie im Vergleich zu autochthonen Jugendlichen keine größeren Unterschiede – außer bei der Religion – in der Sozialisation aufweisen. Das Fremdheitsgefühl stellt auch einen Ausdruck und ein Bedürfnis nach Anerkennung und Zugehörigkeit dar (vgl. Zeitschrift für die Praxis der politischen Bildung, Heft 3/4-2012, S. 7). Vielleicht spielt deshalb der Islam eine immer größere Rolle für muslimische Jugendliche. Sie versuchen die Werte und Normen ihres Glaubens in ihr Leben einzubinden und dieses entsprechend auszurichten.

Auch die Bedeutung von Ritualen und Riten aus Kultur oder Religion werden in den Identitätstheorien genannt. Diese können der Identifikation, Definition und Vergewisserung der eigenen Identität in der Diaspora-Gesellschaft dienen. Islamisches Brauchtum und Rituale können im Alltag der Muslime eine große Rolle spielen, zumal religiöse Inhalte in das Brauchtum und die Kultur stark eingeflossen sind. Insbesondere Feste und Rituale im Zusammenhang mit den Glaubenssätzen, den islamischen Fest- und Feiertagen, der islamischen Alltagskultur (zum Beispiel Speisevorschriften) und der islamischen Ethik können genannt werden. Dieser Lebensweltbezug kann im IRU von den Lehrkräften thematisiert und behandelt werden, da ein direkter Bezug zu Lebenserfahrungen und Lebensmuster, die wichtige Wegpunkte in der Identitätsbildung bieten können.

Leider zeigt sich jedoch ein aktueller Trend, nach dem Jugendliche und Erwachsene sich in die Fänge des Salafismus begeben. Diese Kreise spielen ganz „bewusst auf der Klaviatur von Ausgrenzungs-, Diskriminierungs- und Entfremdungserfahrungen“ (ebd., S. 7). Die Ursachen dafür sind auch in dem Familienmilieu und den Moscheen, in denen die Jugendlichen mit dem Islam in Berührung kommen und ihre erste nicht-schulische Ausbildung genießen, zu suchen. Islamisch-religiöse Bildung tangiert die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler nur wenig (vgl. ebd., S. 8).

Sprachliche Barrieren kommen erschwerend hinzu. Schülerinnen und Schüler, die den Spagat zwischen Elternhaus und Öffentlichkeit schaffen, müssen Opfer bringen und zeigen große soziale und psychische Leistungen, die ungewürdigt bleiben (vgl. ebd., S. 8). Dazu muss es einen innermuslimischen Diskurs auf der Meta-Ebene geben, der teilweise von al-Afġānī und ‘Abduh angestoßen wurde und sich um die Vereinbarkeit von muslimischen Traditionen und den modernen, westlichen Errungenschaften wie Demokratie, Menschenrechtsverständnis und Rechtsauffassung bemüht. Solange diese hinfällige Debatte nicht erfolgreich geführt und mit handfesten Ergebnissen abgeschlossen wurde, kann es in der muslimischen Community nur schwer zu einer Überwindung der erwähnten, vermeintlich prinzipiellen Gegensätze, kommen.

Das Wir-Gefühl der Muslime entsteht nicht nur durch das Zugehörigkeitsgefühl zur muslimischen Community, sondern auch durch Abgrenzungserfahrungen. Eigentlich ist der Mensch dazu imstande, verschiedene Identitäten anzunehmen. Auf einen Großteil der Muslime trifft dies auch zu. Jedoch ist eine ausgeglichene muslimisch-deutsche Identität mit vielen Problematiken kon-

frontiert. Grund dafür sind zum einen die Ablehnung großer Teile der autochthonen Gesellschaft gegenüber dem Islam, das Phänomen des Rassismus und der Islamophobie. Zudem ist die simultane Ablehnung seitens einiger 'konservativeren' muslimischen Bürger*innen zu beobachten, die sich trotz ihrer Integrationsleistungen nicht als Deutsche sehen und auch nicht als solche von der Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen werden. Es wird sich schwergetan mit der Gleichstellung von Muslim*innen mit dem Deutschsein; sodass eine Unvereinbarkeit zwischen *dem Islam* und *dem Westen* immanent zu sein scheint.

Auch bei erfolgreicher, modellhafter Sozialintegration, so die Studie des Religionsmonitors, sei die Entwicklung deutscher Identitäten zumindest stark verzögert. Das Fehlen einer eindeutig deutschen Identität sage damit wenig über die Sozialintegration insgesamt aus. Es sei anzunehmen, wenn Integrationsverläufe nach einem „assimilativen Muster in Grundzügen intakt“ (Religionsmonitor 2017, S. 27) seien, dass die zweifellos vorhandenen „Binnenintegrations-, Transnationalisierungs- und Pluralisierungstendenzen“ (ebd.) sich am ehesten auf die Identität auswirkten. Mehrfachintegration, die Orientierung über nationale Grenzen hinweg, sei bei der Identitätsbildung deutlich leichter zu verwirklichen als in anderen Integrationsdimensionen. Zugleich sei die „Übernahme einer am Aufnahmeland orientierten Identität nicht zwingende Voraussetzung“ (ebd.) für die Sozialintegration in den anderen Dimensionen.

2.2.1 *Identitätsthematik im Kerncurriculum (KCL) Niedersachsen*

Der Religion kommt als sozialem und psychologischem Prägungsmechanismus bei der Identitätsbildung eine große Rolle zu. Den „Raum“ dafür könnte ein IRU bieten, der nicht nur die Identitätsfragen der muslimischen Schüler*innen zu beantworten vermag, sondern auch eine gesunde Beziehung zur nichtmuslimischen Gesellschaft anregen kann (vgl. Kerncurriculum für den Schulversuch in der Grundschule 2010, S. 20).

Die religiöse Unterweisung in Moscheen ist nicht vergleichbar mit durchdachtem, curricular-standardisiertem Schulunterricht, der kompetenzorientiert gegeben wird. In den Moscheen geht es nämlich vielmehr um Aspekte eines Katechismus und der Glaubenspraxis. Herkömmlich tradierte Wertemuster werden unreflektiert vermittelt und haben selten mit der Lebenswirklichkeit der Schüler*innen zu tun oder sind von den Schüler*innen nur schwierig in diese einzuordnen. Hinzu kommt, dass die Moscheen ihre Unterweisung nicht

auf Deutsch halten, wie es in der Schule der Fall ist. Eine Sprachfähigkeit, die notwendig wäre, wird in der religiösen Unterweisung demnach nicht gefördert. Letztlich zielt der Schulunterricht aber auf eine in Deutschland beheimatete Identität.

Die niedersächsischen Lehrpläne für den IRU von 2014 sollen eine „Sinn stiftende und Orientierung gebende Bedeutung“ (ebd., S. 5) tragen. Die Vermittlung elementarer Grundkenntnisse reiche hierbei nicht aus. Der Unterricht solle „in der Wechselwirkung und der Verknüpfung mit kognitiven, affektiven und sozialen Dimensionen gesellschaftlicher und individueller Lebensfragen“ (ebd., S. 7) erfolgen. So ist in erster Linie für die Schülerinnen und Schüler im IRU vorgesehen, dass sie zu „bewusstem Denken und verantwortlichem Handeln“ (ebd.) als Individuen und Mitglieder der Gesellschaft befähigt würden. Religiöse Bildung, wie sie der IRU vorsieht, soll dabei dem Aufbau der jeweils eigenen religiösen Identität im Sinne „kritisch-reflexiver individueller Bildung“ (ebd., S. 7) dienen.

Durch die Aufarbeitung der islamischen Lehre sollen die Schülerinnen und Schüler den Islam als eine „lebensbejahende Religion“ wahrnehmen, der sie „identitätsstiftend in ihrer Selbstwertung“ (ebd., S. 6) begleite. Diese Fragen sollen auf die beginnende Suche nach „Identität und Sinn“ verweisen (ebd., S. 13). Wichtig gemäß den Kernlehrplänen ist hierbei, dass ein Lebensweltbezug von den Schülerinnen und Schülern hergestellt werde. Man sei sich der Dichotomie bewusst, in der sich die muslimischen Schülerinnen und Schüler befinden und die, wie zutreffend festgestellt wird, aus „Diaspora und zunehmender Beheimatung“ (ebd., S. 6) entspringt. Die inhaltsbezogenen Kompetenzen, hier: „Nach dem Menschen fragen“, stelle den Menschen als Geschöpf Gottes in den Vordergrund (vgl. ebd., S. 8) und beabsichtige, dass die Schüler*innen ihre eigene Entwicklung erkennen und reflektieren.

Der Anspruch, der dabei vom KCL erhoben wird, ist ein sehr hoher. Die Schülerinnen und Schüler sollen nämlich wahrnehmen, dass es unterschiedliche Lebensentwürfe gibt und diese durch gesellschaftliche und traditionelle Rahmenbedingungen beeinflusst werden. Wenn man bedenkt, dass der Unterrichtsinhalt „Identität“ für die Klasse 7/8 angesetzt ist (vgl. ebd., S. 16) und die Schüler*innen sich in einer (aus ihrer familiären Sozialisation und Kultur geprägten) Lebenswelt befinden, zeitgleich mitten in der Pubertät stecken, sind die Lehrpersonen gewiss mit einer großen Herausforderung konfrontiert. Für diese Altersgruppe ist es äußerst schwierig, eine Balance zwischen eigener „religiöser Prägung, anderen Religionen und Traditionen sowie säkularen

Lebensentwürfen zu finden“ (ebd., S. 8). Das bedeutet konkret, dass eine reflektierte Auseinandersetzung mit dem Islam gelehrt werden muss, und eine reine, nicht hinterfragbare, katechetisch-traditionelle Islam-Lehre analog zum Unterricht in sogenannten „Hinterhofmoscheen“ keineswegs das Ziel sein kann. Positionen in der Forschung, wie z. B. die, dass der IRU so konzipiert sein sollte, dass er die „Grundlage für die Herausbildung einer islamisch-europäischen Identität liefert“ (Khorchide 2009, S. 134). Dennoch bleibt offen, was gemeint ist mit den „verschiedenen Identitäten“ muslimischer Schüler*innen (vgl. Kerncurriculum für den Schulversuch in der Grundschule, S. 8). Welche Identität ist hier gemeint? Ist diese überhaupt ermittelt – und wenn ja, welches Konzept liegt der Beurteilung zugrunde? Dass es eine Feststellung des Bedarfs zur Unterstützung der Identitätsbildung muslimischer Schüler*innen durch den IRU gibt, bedeutet noch lange nicht, dass klar ist, in welchem Zustand sich die Identität der Muslime befindet.

Es lässt sich aber herauslesen, dass die konzeptgebende Struktur auf die Erziehung eines aufgeklärten, mündigen Individuums abzielt, das in einer heterogenen Gesellschaft reflektiert mit anderen Wertorientierungen umgehen kann. Realitäten der gesellschaftlichen Pluralität in kultureller und religiöser Hinsicht, andere Werte, Normen und Traditionen werden als wichtige Parameter zur Inhaltsvermittlung aufgestellt. Treffend ist dann auch, dass Schüler*innen individuelle, religiöse oder gesellschaftliche Normen erkennen, hinterfragen und für sich einordnen (vgl. KCL., S.8). Inwieweit sie durch den IRU dazu in der Lage sein werden, und ob ein Unterricht oder die Institution Schule sie überhaupt in diese Lage versetzt, bleibt fraglich. Da, wie oben genannt, die Identität einem vielschichtigen und dynamisch-psychischen Selbstverständnis entspricht und sich bei Muslimen viel größere Störfaktoren finden als bei nichtmuslimischen Personen aus der autochthonen Gesellschaft, wäre eine Überfrachtung der Inhalte zum Thema Identität nicht angebracht.

Im Folgenden sollen die genannten Faktoren, welche negative Auswirkungen auf die Identitätsbildung von Muslimen haben, aufgezeigt werden: Durch die Migration wurde das Thema Identität zu einer krisenhaften Herausforderung des Subjekts. In der Debatte um die Identitätsentwicklung geht es vor allem um die Herstellung einer Passung zwischen dem subjektiven „Innen“ und dem gesellschaftlichen „Außen“ als selbstreflexives Scharnier. Gemeinsam ist vielen Ansätzen, dass die Identitätsbildung als ein individuell bzw. sozial-kulturell bedingter Prozess beschrieben wird. Identität werde zudem durch Teilnahme am gesellschaftlichen Leben gewonnen; zum einen durch verschiedene

Identifikationen und zum anderen durch die Beteiligung an Interaktionen. Obwohl dies ganz unterschiedliche Perspektiven beschreibt, wird doch an beiden Ansätzen deutlich, dass sich Individuen bei ihrer Identitätsbildung zunächst an Vorbildern anlehnen (vgl. Erikson 1979, S. 108).

Wenn die Menschen heute in einer pluralen und individualisierten Welt leben, und die alten (modernen) Werte zunehmend unverbindlich werden – wie es Keupp und Habermas klargestellt haben –, muss dies auch Auswirkungen auf die Identitätsbildung und die Sozialisierung von Kindern und Jugendlichen haben. Ebenso müssen die Pädagogen über die veränderten Bedingungen reflektieren, um neue methodische, didaktische oder allgemeine pädagogische Ziele zu formulieren. Übergreifend kann also von veränderten Sozialisationsbedingungen für alle, also an Erziehung und Bildung Beteiligten, gesprochen werden. Jedoch scheint sich für die Kinder das Phänomen der veränderten Sozialisationsbedingungen am problematischsten darzustellen. Kinder und Jugendliche würden durch die „Entzauberung“ der Welt verunsichert und durch die Erfordernisse, auch hinsichtlich der religiösen und ethischen Orientierung eine individuelle Wahl zu treffen, überfordert.

Nun stellt sich aus diesen ganzen Theorien und Konzepten eine Frage, und zwar: Was wird die Schule und der Religionsunterricht als Teil der Schule beitragen können, um die Persönlichkeitsentwicklung bzw. Identitätsentwicklung der muslimischen Schüler*innen zu unterstützen? Dafür ist ein Blick in die islamischen Quellen, die konstituierend sowohl für den KLP als auch für die Unterrichtsmaterialien sind, angebracht.

2.3 Segregation in Form von Radikalismus/Salafismus

Neben der Möglichkeit einer Integration gibt es auch eine bewusste bzw. gewollte Segregation. Diese kann sich zum Beispiel in Form einer Zuwendung zu radikal-islamistischen Gruppen zeigen, die die gesellschaftspolitische Ordnung in Deutschland und in Europa bzw. im sogenannten Westen ablehnen. Der Verfassungsschutz schätzte die Zahl der in Deutschland aktiven salafistischen Personen im Jahre 2015 insgesamt auf etwa 8.500.¹ Zwei Jahre später lagen bereits allein die erfassten Ausreisezahlen von Salafisten nach Syrien

1 <https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten-islamismus/zuf-is-2015-islamistisches-personenpotenzial> (30.11.2021)

bis September 2017 bei fast 10.000 Personen.² Daher stellt sich im Kontext der Arbeit die Frage, wieso Jugendliche sich salafistischen Gruppen anschließen? Finden sie dort soziale Stützen wie eine Gemeinschaft, Orientierung und Sicherheit? Oder sind nicht vielmehr tiefgründig psychologische Gründe Auslöser dafür, wie etwa Fragen nach dem Selbst, die durch den Salafismus vermeintlich beantwortet werden?

In erster Linie nutzen salafistische Gruppen national wie international das Internet als Rekrutierungsmedium. Da das Internet für viele muslimische Jugendliche eine wichtige Kontakt- und Informationsquelle zur religiösen Orientierung darstellen kann, kommt es häufig zu schnellen Kontaktabstimmungen in die Szene. Diese profitiert von charismatischen Predigern, wie Pierre Vogel oder Abou Nagie. Die salafistische Szene wird in der Forschung als „aktivistisch religiös, geprägt von dynamischer Fragmentierung und Zusammenarbeit“ (Wiedl 2014, S. 208) charakterisiert.

Der Begriff „Salafismus“ stammt von dem arabischen Wort *salaf* (Vorfahren, Altvordere). Salafisten sehen in den sogenannten rechtschaffenen Altvorderen (*as-salaf as-ṣāliḥ*) ihr Idealbild, was sowohl die Umsetzung des Glaubens als auch ihr individuelles Leben anbelangt. Deshalb betrachten sie neuere Entwicklungen im religiösen Leben als eine unrechtmäßige Erneuerung (*bid'a*). Was im Koran oder der Sunna nicht vorkommt, sei reiner Frevel, wodurch in vielen Fällen auch die Rechtsschulen obsolet würden, weil sie Neuerungen akzeptieren oder einführen und auch entsprechende Urteile sprechen.

„Bid'a ist für Salafisten alles, was sich durch eine wortwörtliche Auslegung religiöser Quellen nicht authentisch begründen lässt. Die Annahme von Bid'a führt zum Abfall vom Glauben also Kufr und ist mit Sanktionen und Strafen belegt. Eine zeitgemäße Interpretation des Koran und der Sunna, der Summe der religiösen Quellen des islamischen Glaubens, ist für Salafisten die höchste Form von ‚Bid'a‘. Sie lehnen diese nicht-islamischen Neuerungen ab, die in irgendeiner Art und Weise den ‚wahren‘ Islam verfälschen.“ (vgl. o. V., Extremistischer Salafismus als Jugendkultur, S. 25).

Dieser ideologische Unterbau wird in eine politische Haltung und Programmatik umgewandelt. Das Gewaltpotenzial, das aufgebaut wird, soll zu einer

2 <https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten-islamismus/zuf-is-reisebewegungen-in-richtung-syrien-irak> (letzter Zugriff: 30.11.2021)

Gründung eines islamischen Staates und einer Gesellschaft beitragen, die sie als notwendig erachten, um *tablīg* und *iršād* (Mission und Einladung) durchzusetzen und jeden Menschen anzusprechen. Eine besondere Problematik, welche auch die deutsche Gesellschaft erreicht hat, ist der dschihadistische Salafismus. Darunter versteht man (im aktuellen Kontext) den Heiligen Krieg, obwohl der *ġihād* im innerislamischen Kontext die Anstrengung in Bezug auf die religiöse Praxis bedeutet.

Der Einsatz von Gewalt wird im dschihadistischen Salafismus als legitim gesehen, da ein permanenter Kriegszustand in den Ländern herrscht, aus denen sich die Dschihadisten speisen. Nach den Kriegen in Afghanistan, im Irak, in Bosnien und schließlich Syrien bildete sich dieser ideologische Nährboden. Die dschihadistische Ideologie wuchs weiter an und etablierte sich in einigen Kreisen. Viele junge Männer, auch aus dem Ausland, wurden so international für einen vermeintlichen Dschihad mobilisiert. Der Terror war zuerst ein Mittel zum Zweck und zur Erreichung der Ziele wie etwa: „die Befreiung islamischer Staaten, Vertreibung der Besatzungsmächte, Zurückdrängung des kulturellen Einflusses des Westens sowie und schließlich die Errichtung eines islamischen Staates bzw. Reichs“ (Ceylan 2014, S. 87–88).

Der Wunsch nach klaren Regeln wird vor allem auch durch islamistische Strömungen bedient. Gerade salafistische Initiativen prägen das Islamverständnis vieler junger Muslime, indem sie einfache Antworten auf komplizierte Fragen und komplexe Lebenssituationen bieten. Die Vielzahl der Webseiten mit islamischen Inhalten, welche im Internet zu finden sind, dienen dafür als Indikator. Es wird ein „islamisches Leben“ in einem mehrheitlich nichtmuslimischen Land dargestellt, das als Orientierungspunkt und Richtschnur zur Identifikation dienen kann. Aufgrund der häufig eher schlechten Sprachfähigkeiten in der jeweiligen Muttersprache bzw. Sprache der eingewanderten Eltern ist Deutsch die neue Sprache dieser *tablīg*-Bewegung. Lebensnahe Themen, die vielleicht bei Imamen oder Moscheen zum Erröten der Fragenden führen würden, können auf diesen Seiten, durch den Schutz eines „anonymen“ Internets, unkompliziert gestellt und beantwortet werden.

Der Religionswissenschaftler Michael Blume spricht in diesem Zusammenhang von einem Wandel von der religiösen Alltagspraxis zur Bekenntnisreligion. Eine nicht-reflektierte Glaubens- und Lebensweise treffe in Deutschland auf ein emanzipatorisches und aufgeklärtes Lebens- und Weltbild, wo stark kulturell verankerte Lehren und Riten häufig hinterfragt werden. Jeder Muslim wird so erstens zum Repräsentanten seines Herkunftslandes sowie seiner

Religion und zweitens auch in eine Erklärungs- und Rechtfertigungsposition gebracht, wodurch ein Nach- und Überdenken der eigenen religiösen Inhalte beginnt. Dieses Desiderat nutzen Fanatiker, um einfache und vermeintlich ursprüngliche Erklärungsmodelle für den islamischen Glauben und Alltag zu liefern. Sie sehen sich und ihre Auslegung als das einzig Wahre an. Sie lassen keinen Raum für Toleranz, Dialog oder Akzeptanz des Anderen. Bei der Berufung auf die Urquellen geht es weniger um eine Re-Traditionalisierung, sondern vielmehr um eine Neuerfindung der Tradition. Eine wortwörtliche und eigentlich sehr oberflächliche Auslegung der Quellen wird so zur Norm (vgl. Khorchide 2009, S. 14).

Die salafistische Strömung ist für Jugendliche deshalb so anziehend, weil sie durch eine klare Orientierung sowie durch feste, strukturierende Regeln Halt bietet. Familienmitglieder und Freunde, die nicht in das enge religiöse Raster passen, werden ausgegrenzt. Die Familie wird auch schnell an die zweite Stelle degradiert, wenn sie als nicht religiös genug oder als sich auf dem falschen Wege befindlich betrachtet wird. Charismatische Redner und Führerpersönlichkeiten überwältigen die Jugendlichen, vor allen Dingen, wenn sie unter Identitätskrisen leiden und sich auf der Suche nach Vorbildern befinden. Es fällt auch auf, dass die Jugendlichen mehrheitlich aus schwierigen sozialen oder auch finanziell benachteiligten Familien entstammen. Salafistische Strömungen bieten als alternative Peergroup eine Ersatzfamilie und eine neue Identität mit neuen Werten. Gerade bei Jugendlichen, welche ohne religiöse Bildung und eine entsprechende Wertevermittlung aufwuchsen, finden die Ideologien leichter Anklang.

Eine erfolgreiche Jugendarbeit hatten die Moscheen seit ihrer Gründung nicht betrieben. Sie waren vielmehr Orte der religiösen Glaubenspraxis und Unterweisung sowie Orte der Zusammenkunft. Kulturelle und religiöse Werte wurden lediglich mit Bezug auf die „alte Heimat“ gepflegt. Jedoch sah und sieht die Lebenswirklichkeit von Jugendlichen in Deutschland ganz anders aus. Ihre Fragen, Sorgen und Nöte sind andere und mit rein folkloristisch orientierten Veranstaltungen nicht zu lösen. Dieses Vakuum machte und machen sich die Salafisten dahingehend zunutze, dass sie eine in ihren Augen erfolgreiche Form der Jugendarbeit betreiben, indem sie sich mit solchen Predigern und Kontaktpersonen, die sich der Lebenswirklichkeit bis ins kleinste Detail bewusst sind, einen Zugang schaffen. Salafistische Gruppierungen haben in ihren Führungskadern deutschsprachige Prediger oder deutschstämmige Konvertiten, welche das Aushängeschild der Gruppe darstellen. Die Jugendlichen

fühlen sich verstanden und gehen auch an tabuisierte Themen lockerer heran, weil sie sich nicht schämen müssen, etwa für Fragen zum Thema Sexualität, zu modernem Lebensstil und ähnlichen Aspekten. Dafür nutzen sie das Internet und predigen durch Videos. Dies reizt die Jugendlichen und vermittelt neue und moderne Wege, den Glauben zu erlernen (vgl. Ceylan und Kiefer 2014, S. 94). Diese sind entweder deutschsprachig, auf Englisch oder mit arabischen Untertiteln versehen. Die Webinhalte werden unterstützt durch reale Veranstaltungen wie Seminare und Vorträge, wo auch gerne einmal öffentlichkeitswirksame Konversationen durchgeführt werden. Gruppenpsychologisch hat das eine immense Wirkung, weil hierdurch die vermeintliche *da'wa* bestätigt und gestärkt wird. Ziel dieser Aktivitäten sind unter anderem auch dschihadistische Unterfangen, wie zum Beispiel die Ausreise in die Kriegsgebiete (Syrien, Irak) oder, dass deren Finanzierung durch solche Unternehmungen bewerkstelligt werden.³ Man kann die konkrete Ein- und Ausreise von Personen mit der Absicht, in ein Kriegsgebiet auszureisen, nicht kontrollieren, weil die Einreise in die Länder meistens über Nachbarstaaten, wie die Türkei, geschieht.⁴ Es kann auch kein präziser Unterschied zwischen passiven und aktiven Mitgliedern gemacht werden (vgl. Ceylan und Kiefer 2014, S. 80).

Um auf diesem Gebiet Präventionsarbeit betreiben zu können, muss sich zuerst gesamtgesellschaftlichen Aufgaben gewidmet und mit der Ideologie des Salafismus sowie mit dem Islam fruchtbar auseinander gesetzt werden. In dem Dreieck von Eltern, Lehrern und Schule könnte sich eine Beratungs- und Präventionsarbeit entwickeln. Es muss, bevor Jugendliche in extremistische Bewegungen abgleiten, qualitative Jugendarbeit geleistet werden. Identitätskrisen, Probleme in der Pubertät, Konflikte mit Eltern können der Auslöser dafür sein, dass Jugendliche in radikale Gruppen hineingeraten (vgl. Wiedl 2014, S. 403).

Die Präventionsarbeit muss die Sympathisanten vor einer weiteren Radikalisierung bewahren können. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn die Behörden und die Gesellschaft eng zusammenarbeiten (vgl. ebd.).

3 vgl. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/radikale-islamisten-zahl-derausgereisten-salafisten-in-wirklichkeit-bei-1800-13229426.html> (letzter Zugriff 25.11.2021)

4 vgl. <https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-undislamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten-islamismus/zuf-is-2014-islamistisches-personenpotenzial.html> Vgl. <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/radikale-islamisten-zahl-derausgereisten-salafisten-in-wirklichkeit-bei-1800-13229426.html> (letzter Zugriff 25.11.2021)

3 Empirischer Teil

3.1 Interviewmethode

In dieser Untersuchung wird die qualitative Methode des narrativen Interviews verwendet. Diese Form des Interviews ist eine offene, in welcher die interviewten Personen sich nicht auf die Fragen vorbereiten konnten und aus dem Stegreif erzählen. Dadurch soll ermöglicht werden, dass die Interviewten möglichst anschaulich über ihre Erfahrungen berichten (vgl. Küsters 2009, S.18). Es werden ihnen nur einige Leitfragen gestellt, um möglichst alle notwendigen Informationen zu erhalten, um sie anschließend mit den Bildungschancen von Migranten zu vergleichen. Die gewonnenen Daten müssen hierbei nicht hinsichtlich ihrer Quantität relevant oder objektiv hinsichtlich ihrer Beschreibung sein. Die Biographien und Berichte der Interviewpartner werden mit den theoretischen Inhalten, die in dieser Arbeit zusammengetragen wurden, verglichen und anschließend interpretiert.

3.2 Zusammengefasste Darstellung der Interviews

Tab. 1 Kommentierte Darstellung der Antworten der Interviewpartner.

Untersuchungsaspekt	Mehmet Kaya¹	Halis Rahim	Frederik Müller
ethnische oder nationale Herkunft	– deutscher Staatsbürger mit Migrationshintergrund – aufgewachsen in Deutschland und der Türkei	– ägyptischer Staatsbürger – als Student im Jahre 2007 nach Deutschland gekommen	– deutscher Staatsbürger ohne Migrationshintergrund
Ausbildung	– Studium der islamischen Religionswissenschaft	– Studium der Arabistik und	– wissenschaftlicher Mitarbeiter, Lehrer für IRU, Studierter

1 Es handelt sich dabei aus datenschutzrechtlichen Gründen um fiktive Namen.

	und Pädagogik in Deutschland	Islamwissenschaften in Ägypten – promovierter Pädagoge	Islamwissenschaftler und Turkologe
Schulform, an der Person tätig ist	– Gymnasium (seit ein paar Jahren)	– Gesamtschule (seit ein paar Jahren)	– Grund- und Hauptschule (seit sieben Jahren)
Schüler- und Klassengrößen	ca. 60 Schüler (5.–10. Klassen)	ca. 60 Schüler (an verschiedenen Schulen)	ca. 50 Schüler (5.–10. Klasse)
Bedarfsfelder des IRU	– islamische Inhalte auf Deutsch wiedergeben können – Frauenrechte – Extremismus	– Koran – islamische Glaubensinhalte – sīra (Prophetenbiographie) – Feste	– interreligiöse Lerninhalte – außerschulische Lernorte – Imán, Islám, Ihsán, sīra.
Kritik / Vorschläge zum IRU	– Möglichkeiten der erweiterten Religionspraxis – Radikalisierungsprävention	– Mangel an Büchern und Materialien – Mangel an Lehrkräften – Netzwerkbildung von Lehrkräften zwischen den Bundesländern – Diskrepanz zwischen „Hinterhofkatechismus“ und allgemeiner Lehre	Religionspädagogische und didaktische Grundlagenforschung – schülergerechte Quellentextübersetzungen – reflektiertes Wissen aus der islam. Geschichte

Thematisierung des Identitätsbegriffs	<ul style="list-style-type: none"> – im Kernlehrplan enthalten – Inhalte müssen einen Lebensweltbezug haben – müssen zu einer Handlungskompetenz in der deutschen Gesellschaft beitragen – Inhalte thematisieren die Gruppenzugehörigkeitsgefühle – Leben der Jugendlichen – Nationalismus und Islam – ethische Werte – soziale Zuschreibungen von außen und lebensweltliche Diskrepanzen aufheben – Schutz vor Radikalität – bereits bekanntes Wissen wird reflektiert 	<ul style="list-style-type: none"> – Disparität zwischen Identität und Heimat – Identitätskonflikte durch Generationsunterschiede – Kluft zwischen Tradition und Moderne – Basis: Das Menschsein – Heterogenität kennenlernen und akzeptieren – Wert des Individuums – Islamverständnis-Image – Liebe und Frieden – Bedeutung Glaubensgemeinschaft vor nationaler Gemeinschaft 	<ul style="list-style-type: none"> – eigene Auskunftsfähigkeit – Teilhabe und Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens – muslimische Identität im Kontext der freiheitlich demokratischen Grundordnung – Position vertreten
--	---	---	---

3.3 Interpretation der Interviewbeiträge mit Bezug zur Identitätsbildung

Den Aussagen der Lehrkräfte zufolge sind die Schülerinnen und Schüler an den Glaubensinhalten wie Koran, *sīra* (Prophetenbiographie), *īmān* (Glaube) und religiösen Festen interessiert. Auch speziellere Themen, wie etwa Frauenrechte und Extremismus, stoßen bei Schüler*innen auf Interesse. Besonders interessant ist, dass die Inhalte auf Deutsch wiedergegeben werden sollen. Der Identitätsbegriff ist nach Aussage der Lehrkräfte im Kernlehrplan verankert. Trotzdem müsse für die Unterrichtsplanung ein Lebensweltbezug hergestellt werden. Einig sind sich die Lehrkräfte in ihrer Einsicht, dass die Schüler*innen sich in einer disparaten sozialen Situation befinden und eine innere Zerrissenheit zwischen Herkunfts- und Heimatland verspüren. Die Dichotomie löst

Identitätskonflikte aus, die – wie die Aussagen der Lehrkräfte belegen – auch in einem Generationenkampf und mit der Kluft zwischen Tradition und Moderne festgehalten werden können. Als zu vermittelnde Basis soll als humanistischer Ansatz das „Menschsein“ vermittelt werden, so wie die Quellen dies auch ermöglichen. Das Individuum in seinem Wert in einer heterogenen Welt mit vielfältigen Lebensentwürfen stünde dann im Mittelpunkt. Dazu könnten auch Werte und Aspekte religiöser Natur, wie Frieden und Liebe, in den Mittelpunkt gerückt werden.

Ein Konsens herrscht auch dahingehend vor, dass die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft vor nationalen oder ethnischen Definitionen und Identitäten stehen müsse. Als übergeordnetes Ziel für den IRU gilt demnach die Teilhabe und Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens in Deutschland mit einer muslimischen Identität, die integrierbar ist in den Kontext der deutschen freiheitlich-demokratischen Ordnung.

Desiderate sehen die Lehrkräfte in der Möglichkeit der erweiterten Religionspraxis, also einem „Hinterhofkatechismus“ bzw. der allgemeinen Lehre aus dem Elternhaus entgegenzuwirken. Damit einhergehend ist wohl auch die Forderung nach Extremismusprävention. Dass die Zahl der Lehrkräfte, Schulbücher, Grundlagen und von anderem unterrichtsrelevanten Material gering ist, erscheint offensichtlich, da es sich um ein junges Fach handelt, ist aber in absehbarer Zeit wohl zu beheben.

3.4 Schlussfolgerung und Ausblick für die Zukunft des IRU

Die interviewten Lehrer*innen sind sich darüber einig, dass weiterhin eine religionspädagogische Grundlagenforschung verwirklicht werden müsse. Auch ist für die Zukunft wichtig, dass die Quellentexte des Islams schülergerecht übersetzt und in den Lehrplan eingegliedert werden. Die Geschichte des Islams muss in dieser Hinsicht ebenfalls reflektiert und als ein fester inhaltlicher Bestandteil des islamischen Religionsunterrichts in der Sekundarstufe vermittelt werden. Des Weiteren ist auch die Etablierung der Islamischen Religionslehrer*innen in den Kollegien bzw. an den Schulen ein wichtiges Thema. Das Fach muss sowohl den Schulleitungen als auch den Lehrpersonen offenkundig gemacht werden. Dieser Aspekt spielt aus Sicht der Islamischen Religionslehrer*innen eine besonders große Rolle, da Lehrer*innen mit Migrationshintergrund oft Klischees und Vorurteilen im Kollegium begeg-

nen.² Dem IRU kann man also getrost eine integrationsfördernde und konstitutive Rolle bei der Bildung und Erziehung von Schüler*innen beimessen, wenn er angepasst auf deren Bedürfnisse und Sorgen durchgeführt wird. Somit ist der Unterricht auch zukunftssträchtig und darf keiner Lehrplaneinsparung zum Opfer fallen, sondern sollte als große Chance und Hilfe angesehen werden, um die Schüler*innen zu mündigen und kritisch reflektierenden Individuen zu erziehen.

2 Hier ein kurzes Gespräch als Beispiel, das zwischen einem Englisch- & islamischen Religionslehrer und einer Kollegin, die seit 25 Jahren Lehrerin ist, im Lehrerzimmer stattfand.

Frau Meier: „Und Sie sind der neue Türkischlehrer, wie ich mitbekommen habe“?

Ahmet: „Nein, ich bin islamischer Religionslehrer“.

Frau Meier: „Ach, türkischer Islamunterricht?!“

Ahmet: „Genauer gesagt habe ich Englisch und islamische Theologie studiert und werde hier Englisch und islamischen Religionsunterricht anbieten. Der Unterricht findet natürlich auf Deutsch statt“.

4 Fazit

Der vorliegende Beitrag befasste sich mit der Darstellung des Islamischen Religionsunterrichts (IRU) und dessen Beitrag zur Identitätsbildung aus unterschiedlichen Perspektiven. Hierfür wurden Islamische Religionslehrer*innen in Niedersachsen interviewt, um auf diese Weise stichprobenartig zu einer empirischen Darstellung des Sachverhalts zu gelangen, wenngleich der Schwerpunkt auf einer Auseinandersetzung mit den Inhalten des Unterrichts und der jeweiligen religiösen Sozialisation der muslimischen Schüler*innen lag. Auch wurde die Radikalisierung am Phänomen des Salafismus näher erläutert, um die innere Dimension der sich in einer Identitätskrise befindenden Radikalisierten zu reflektieren. Hier wurde deutlich, dass die Hauptanziehungskraft der Salafisten darin besteht, die Lebensrealität der muslimischen Jugendlichen zu kennen und öffentlich zu debattieren.

Die schulische Laufbahn ist in dieser Hinsicht ein sehr wichtiger Faktor, da sie insbesondere in der Sekundarstufe einen maßgeblichen Einfluss auf das Leben junger Menschen in diesem Lebensabschnitt darstellt, was aus den Interviews mit den IRU-Lehrer*innen ebenfalls deutlich wurde. In dieser wichtigen Lebensphase befinden sich – nicht nur muslimische – Jugendliche in einem ständigen Hin und Her zwischen diversen Auffassungen und Lebenseinstellungen. Die Schülerinnen und Schüler erfahren im Zeitraum zwischen der 5. und 10. Klasse die bedeutsamste Zeit für die Herausbildung ihrer Identität. Hierbei ist anzumerken, dass die religiöse Identitätsbildung als einer der Kernaufgaben des IRU wahrgenommen werden muss. Auch sind ein Dialog zwischen den Religionen und die Bereitschaft, den „Anderen“ kennenzulernen, wichtige Bestandteile der eigenen Identität und stellt eine inhaltlich interreligiöse Herausforderung an den islamischen Religionsunterricht.

Hinzu kommt, dass der IRU eine Brückenfunktion zwischen der Familie und den jeweiligen Lerninstitutionen wie der Moschee und der Schule bildet. Die Schüler*innen muslimischen Glaubens sollten Inhalte der islamischen Religion,

die sie von zuhause kennen und in die sie „hineingeboren“ wurden, im IRU wiederfinden können, um eine mögliche Separation zwischen dem Elternhaus, der Moschee und der Schule zu vermeiden und einer Disharmonie zwischen diesen Welten, welche ebenfalls zu einer Identitätskrise führen kann, vorzubeugen. Eigene Erfahrungen zur religiösen Praxis aus den familiären Kontexten der Schüler*innen sind hiermit elementar für den IRU, da diese die wichtigsten Bestandteile ihrer religiösen Identität darstellen und mit den Unterrichtsinhalten korrelieren müssen. Da in der Diaspora in den Nachfolgenerationen zuerst die kulturellen Eigenheiten aus den Herkunftsländern, dann die Sprache und schließlich auch der Glaube und die Religion nach und nach verschwinden, entstehen eben Identitätskrisen. Doch durch ihren sprachlichen Zugang, also durch die deutschsprachigen Angebote in der Schule, finden die teilnehmenden Schülerinnen und Schüler einen für sie notwendig erscheinenden Orientierungspunkt.

Um diesen Aspekt verwirklichen zu können, bedarf es professioneller Religionspädagogen, die die Lebenswelten der muslimischen Jugendlichen, ihre familiären Umstände und den Islam in seinen verschiedensten Strömungen kennen und reflektieren. In dieser Hinsicht ist die weitere Etablierung islamisch-theologischer bzw. islamisch-religionspädagogischer Lehrstühle von großer Bedeutung, da noch keine wirklich ausgearbeitete Islamische Religionsdidaktik vorliegt. Insbesondere, weil Schülerinnen und Schüler mit muslimischem Background und gefestigter religiöser Identität am Schulunterricht teilnehmen, ist die Erarbeitung einer Islamischen Religionsdidaktik immens wichtig; diese wiederum sollte mit der Lebenswelt muslimischer Jugendlicher korrelieren. Hierbei ist zu betonen, dass der Islam und die jeweiligen Traditionen ständig in den Medien thematisiert und auf den Prüfstand gestellt werden. Dies stellt auf den ersten Blick eine Herausforderung dar, kann aber auch die wichtige Möglichkeit bieten, sich hiermit in einem geschützten Raum – dem Klassenzimmer – unter der Anleitung der Lehrer*innen auseinander zu setzen.

Auch ist die Debatte in Bezug auf die Beziehung zwischen Islam und Moderne bzw. Europa ein immens wichtiger und lang anhaltender Diskurs, der einerseits bei nicht authentischer Informationsquelle die Integration der muslimischen Jugendlichen erschweren kann und andererseits zu einem Nährboden salafistischer Rekrutierung von Jugendlichen geworden ist. Was das Wir-Gefühl der Muslime angeht, lässt sich feststellen, dass nicht nur das Zugehörigkeitsgefühl zur muslimischen Community ausschlaggebend ist, sondern auch unterschiedliche Abgrenzungserfahrungen. Auch wenn der Mensch imstande ist, verschiedene Identitäten anzunehmen und mit diesen sein Leben zu führen, was auf einen Großteil der Muslime auch zutrifft, ist eine ausgeglichene muslimisch-

deutsche Identität nicht ohne weiteres möglich. Grund dafür sind zum einen die Ablehnung großer Teile der autochthonen Gesellschaft gegenüber dem Islam, aber gleichzeitig ebenso die Ablehnung einiger konservativer muslimischer Bürger, die sich trotz ihrer Integrationsleistungen nicht als Deutsche sehen können oder wollen.

Zusammengefasst lässt sich am Ende dieses Beitrags sagen, dass der IRU ein unabdingbares Teilstück ist, das zur Identitätsbildung beiträgt und für viele Menschen unentbehrlich zu sein scheint. Bei Muslimen bleibt der Islam bis in die Neuzeit mit seinen Ver- und Geboten kultur- sowie alltagsbestimmend und deshalb von besonderer Relevanz. Gerade Muslime in der Diaspora klammern sich häufig an religiöse Elemente und Glaubensinhalte, um in der (vermeintlichen) Fremde Orientierung und Halt zu erfahren. Dabei werden religiöse Aspekte mit patriotischen und traditionellen Ansichten vermischt, aber als vermeintliches Gebot angenommen oder vorgelebt. Dies korreliert nicht immer mit dem, auf den Primärquellen und deren Interpretationen basierenden, gelebten Islam. Muslime müssen sich als Minderheit gegen Vorurteile wehren, aber reproduzieren auch die Gründe dafür. Viele Schüler*innen geraten in der Schule in eine Art Verteidigungsposition, aber können diese – aufgrund fehlender zur Reflexion anregenden Bildung – nicht ganz ausfüllen. Die Darstellung der Quellen, dass der Islam einen universellen Anspruch und Perspektive innehat, fehlt vielen Muslimen in Deutschland. Sie tradieren die Ansichten aus ihren Herkunftsländern und hinterfragen diese nach den eigentlichen islamischen Maßstäben nicht.

Dieses gesamtgesellschaftliche Defizit scheint auf lange Sicht nicht von den Muslimen selbst und in eigener Kraft behoben werden zu können. Hier setzt der IRU an. Der IRU ist für die Sinnstiftung und Identitätsarbeit von einem unschätzbaren Wert. Wir brauchen in Deutschland einen den Bedürfnissen und Zukunftsperspektiven angepassten IRU, damit die Jugendlichen, Jungen wie Mädchen, nicht in Krisen und dadurch in die Fänge von Salafisten geraten,¹ sondern tolerant in einen Dialog mit anderen Religionsvertreter*innen treten können und schließlich zu einem partizipierenden Teil in der Gesellschaft werden.

1 Dies sollte nicht als Hauptgrund für den Islamischen Religionsunterricht verstanden werden. An erster Stelle ist das Fach Islamische Religion grundgesetzliches Recht aller muslimischen Jugendlichen in Deutschland und sollte natürlich nicht auf die Radikalisierungsprävention reduziert werden. Da das Thema Salafismus Fokus dieser Arbeit ist, wird dieser Aspekt betont.

Literatur

- Ballasch, Heidemarie, Praxisbericht zum Schulversuch in Niedersachsen, erschienen in Langenfeld, Christine; Lipp, Volker; Schneider, Irene (Hg.), Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven, Universitätsdrucke Göttingen 2005.
- Bevölkerung und Erwerbstätigkeit, Bevölkerung mit Migrationshintergrund, Ergebnisse des Mikrozensus, hrsg. von: Statistisches Bundesamt, Wiesbaden 2015.
- Ceylan, Rauf, Cultural Time Lag, Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext^[1]_[SEP] von Säkularisierung, Springer Verlag, Wiesbaden 2014.
- Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael, Salafismus, Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Osnabrück 2013.
- Ceylan, Rauf; Jokisch, Benjamin (Hg.), Salafismus in Deutschland: Entstehung, Radikalisierung und Prävention (ROI-Reihe für Osnabrücker Islamstudien), Osnabrück 2014.
- Die niedersächsischen allgemeinbildenden Schulen in Zahlen, Stand: Schuljahr 2015/2016, hrsg. von: Niedersächsisches Kultusministerium, Presse- und Öffentlichkeitsarbeit, S. 40–41.
- Erikson Erik, Identitäts- und Lebenszyklus, Frankfurt Suhrkamp 1979.
- Extremistischer Salafismus als Jugendkultur, Sprache, Symbole und Style, Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 2015.
- Islamisches Gemeindeleben in Deutschland, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, hrsg. von: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2012.
- Kerncurriculum^[1]_[SEP] für die Schulformen des Sekundarbereichs I, Schuljahrgänge 5–10 Islamische Religion, hrsg. von: Niedersächsisches Kultusministerium, Hannover 2014.
- Kerncurriculum^[1]_[SEP] für den Schulversuch in der Grundschule, Schuljahrgänge 1–4, Islamischer Religionsunterricht, hrsg. von: Niedersächsisches Kultusministerium, Hannover 2010.

- Khorchide, Mouhanad, Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009.
- Koch, Katja; Darwisch, Kinan, Dimensionen religiöser Erziehung muslimischer Kinder in Niedersachsen (Hg.), Universitätsdrucke Göttingen 2010.
- Kulcke, Gesine, Identitätsbildungen älterer Migrantinnen, Die Fotografie als Ausdrucksmittel und Erkenntnisquelle, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009.
- Muslimen in Europa, Integriert, aber nicht akzeptiert? Religionsmonitor; verstehen was verbindet, Bertelsmann-Stiftung, Hrsg. von: Halm, Dirk u. Sauer, Martina, Gütersloh 2017.
- Nordbruch, Götz, Identität und Zugehörigkeit – Jenseits von Eindeutigkeiten, Politische Bildung für die Migrationsgesellschaft, KlgA e. V. (Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus), Berlin 2014.
- Religionsmonitor 2015, verstehen was verbindet, Sonderauswertung Islam, Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick, Online Ausgabe: https://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf (letzter Aufruf: 20.02.2022)
- Wiedl, Nina; Becker, Carmen, Populäre Prediger im deutschen Salafismus., in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Transcript Verlag, Bielefeld 2014.
- Zeitschrift für die Praxis der politischen Bildung, Politik & Unterricht, 3/4-2012, Muslimen in Deutschland, Lebenswelten und Jugendkulturen. HEFT 3/4 – 2012, 3. UND 4. Quartal, 38. Jahrgang, hrsg. von: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg 2012

Bestandserhebung und Bedarfsanalyse von lokalen Maßnahmen und Vernetzungen im Bereich der Prävention gegenüber (neo-) salafistischer Radikalisierung und Islamfeindlichkeit bzw. antimuslimischem Rassismus in den Regionen Göttingen, Lüneburg (Heide), Oldenburg (Nord-West) und Emsland

Abdulkadir Coban/Rudolf Leiprecht

1 Einleitung

Im Rahmen einer Bedarfsfeststellung und Bedarfsanalyse zu lokalen Maßnahmen und Vernetzungen im Bereich der Prävention gegenüber (neo-) salafistischer Radikalisierung und Islamfeindlichkeit bzw. antimuslimischem Rassismus (zur begrifflich-theoretischen Einordnung, siehe unten 2.4) entwarfen wir Ende 2017 ein Konzept für eine explorative Untersuchung. In den Regionen Göttingen, Lüneburg (Heide), Oldenburg und Emsland erhoben wir in den ersten Monaten des Jahres 2018 verbale Daten, sammelten Informationen und führten die Auswertung des Datenmaterials durch. Auftraggeber waren das Landes-Demokratiezentrum und der Landespräventionsrat Niedersachsen. Organisatorisch verortet ist die Untersuchung an der *Arbeitsstelle Rassismus, Fundamentalismus, Gewalt: Analyse, Prävention, Forschung und Beratung für pädagogische Arbeitsfelder* (ARFG), angesiedelt an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, unterstützt wurde sie vom Institut *Integration durch*

Sport und Bildung, welches mit den Universitäten Duisburg-Essen, Oldenburg und Osnabrück eng verbunden ist.

Während der Untersuchung kamen unterschiedliche Methoden zum Einsatz:

- Mit Hilfe eines eigenen Fragebogeninstruments wurden in schriftlichen Umfragen 97 Personen an verschiedenen lokalen Orten (z. B. Moscheen) sowohl nach der je eigenen Positionierung zu politisch-religiösen Fundamentalismen, die sich auf Lesarten des Islam beziehen, als auch nach Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus gefragt, genauso wie nach einer Einschätzung zur ‚Lage vor Ort‘ und dem Wissen über lokale Beratung, Information, Netzwerke, Präventionsansätze etc. Mit der Fragebogenbefragung wurde versucht, Personen zu erreichen, die sich selbst dem Islam zuordnen.
- Ergänzt wurde die Fragebogenbefragung durch konkretisierende Einzelinterviews entlang eines Interviewleitfadens mit 21 Personen, die sich in Bezug auf das Themenfeld in sozial-kommunikativen Schlüsselpositionen befinden (Polizei, religiöse Vertretungen, etc.) wobei neben den oben genannten Fragebereichen auch nach Notwendigkeiten und Ansätzen für Verbesserungen (z. B. Vernetzung, Koordinierung etc.) gefragt wurde.
- Flankiert wurden diese Erhebungen verbaler Daten durch eigene Recherchen, mit deren Hilfe themenbezogene Hinweise gesammelt wurden, die dazu beitragen können, einen Überblick zur jeweils lokalen und regionalen ‚Landschaft‘ von Prävention, Beratung und/oder Bildung im Themen-/Problembereich herzustellen.

2 Theorieperspektive: Neo-Salafismus und antimuslimischer Rassismus

Bevor wir ausführlich über die Ergebnisse der Befragung berichten, stellen wir im Folgenden unsere theoriebezogene und begriffliche Perspektive vor. Diese mündet nicht, wie bei einer klassischen Untersuchung, in einer Beschreibung und Begründung des Forschungsdesigns inkl. einer methodischen Operationalisierung. Bei einer Bedarfsfeststellung und Bedarfsanalyse mit explorativem Charakter, wie wir sie durchgeführt haben, ist dies nicht notwendig. Allerdings möchten wir verdeutlichen, wie unser Blick auf die Phänomene, zu denen wir eine Untersuchung durchgeführt haben, aussieht.

2.1 Salafismus

Salafismus wird meist als eine fundamentalistische und extremistische Bewegung innerhalb eines sunnitischen¹ Islams beschrieben, die sich im Spannungsfeld zwischen konservativem und politischem Islam bewegt (vgl. Toprak/Weitzel 2017, 47). Das öffentlich proklamierte Ziel salafistischer Akteure ist es, „die idealisierte Gesellschaft des Ur-Islam, wie sie im Mekka und Medina des 7. und 8. Jahrhunderts existiert haben soll, zu neuem Leben zu erwecken“ (Steinberg 2012, 1). Es gibt unterschiedliche Ausrichtungen des Salafismus, darunter auch eher ‚nach innen‘ gerichtete, nahezu kontemplative Formen, die kaum missionarisch auftreten und einen hohen Wert auf ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Frieden legen. Eine gewaltsame Variante von Salafismus ist der politisch-militärische Dschihadismus. Hier wird der Kampf gegenüber allen „Ungläubigen“ und „Falsch-Gläubigen“ als legitimes Mittel gesehen und mit unterschiedlichen Strategien und manifester Gewalt betrieben. Bedeutsam

1 Der Islam ist hauptsächlich in zwei Strömungen unterteilt: Sunnitin und Schiitn. Die meisten Muslime (etwa 90 %) gehören zur sunnitischen Glaubensrichtung. Schiiten verehren das 4. Khalifat und den Schwiegersohn des Propheten Mohammed namens Ali und leben überwiegend im Iran und Aserbaidhan (vgl. Steinberg 2012).

für das Selbstverständnis salafistischer Akteure, ihren öffentlichen Artikulationen, ihrer Selbstdarstellung und ihrer missionarischen Ansprache und Anrufungspraxis ist es, dass salafistische Bewegungen in ihren historisch frühen Formen zum einen widerständige Antworten auf Besatzung und Fremdbestimmung darstellten, zum anderen zugleich eine Reformbewegung innerhalb des Islams waren. Um dies zu verdeutlichen, ist eine kurze Skizze mit historischen Hinweisen notwendig.

Historische Skizze

Das Wort Salafismus leitet sich ab vom Arabischen „*salaf*“; dies bedeutet Altvordere bzw. Vorfahren. In der salafistischen Ideologie spielt die Generation des Propheten Mohammed und die nächsten zwei Generationen eine wichtige Rolle. In salafistischen Texten und Reden wird die Überzeugung vertreten, dass diese den ‚richtigen‘ und ‚einzig gültigen‘ Islam in seiner unversehrten Form gelebt und repräsentiert haben. Nach einer Überlieferung, auf die sich salafistische Schriften häufig beziehen, soll Prophet Mohammed gesagt haben, dass die ersten Generationen des Islams die besten seien. Dementsprechend gelten sie unter Salafisten als ideale Vorbilder für alle Muslime und werden entsprechend verherrlicht (vgl. Ceylan/Kiefer 2013, 42; Weismann 2014, 103; Strunk 2014, 67).

Die Ideologie des Salafismus basiert auf einer als ‚wortwörtlich‘ und ‚wahr‘ behaupteten Interpretation, die sich auf eine schrift-textliche Fassung bezieht, die als ‚ursprünglich‘ vorgestellt wird. Dies resultiert in einer einseitig-kontextlosen und ahistorischen Interpretation des Korans und der überlieferten Worte und Handlungen des Propheten Mohammeds (Hadith), wobei die spezifischen Offenbarungszusammenhänge der jeweiligen Verse und des Hadith *nicht* in Betracht gezogen werden.² Die Entstehung des Salafismus geht auf das 13. und 14. Jahrhundert zurück, wohingegen die historischen Anfänge modernerer Fassungen des Salafismus gegen Ende des 19. Jahrhundert zu datieren sind.

2 Die Religion Islam hat zwei Hauptquellen, die Handlungs- und Verhandlungsmuster für seine Anhängerschaft bieten: Der Koran, der die Offenbarungen Gottes an Prophet Mohammed beinhaltet, und die Sunna, die das Verhalten, das Gesagte etc. des Propheten umfasst.

Ibn Tamiyya (1263–1328), ein Anhänger der hanbalitischen Schule³, gehört bei salafistischen Akteuren zu den viel zitierten Gelehrten. Historische Untersuchungen gehen davon aus, dass Ibn Tamiyya in einer Epoche lebte, in der die muslimische Welt unter den Konsequenzen von zwei schweren Niederlagen litt. Dies, so die Annahme, hat zur Konstruktion seiner rigorosen Theologie beigetragen. Bagdad wurde durch mongolische Machthaber besetzt und die abbasidische Dynastie war mit roher Gewalt eliminiert worden. Im selben Zeitraum wurden die Muslime und Musliminnen aus Spanien durch die katholische Reconquista vertrieben.

Ibn Tamiyya beobachtete – so die Überlieferung – als Ergebnis dieser zwei folgenschweren Ereignisse eine Abschwächung und Verwirrung des Glaubens in der islamischen Welt. Als einzigen Ausweg aus dieser Lage sah er die Rückbesinnung auf die als ‚primär‘ und ‚ursprünglich‘ behaupteten Quellen des Islams (vgl. Ceylan/Kiefer 2013, 47–49; Strunk 2014, 67). Von extremistisch-religiösen Akteuren wird Ibn Tamiyya als standhafter Gelehrter gefeiert, der mit einem Fatwa (einem religiösen Rechtsgutachten) gegen eine mongolische Besatzungsmacht auftrat. Obwohl die Mongolen zum Islam übergetreten waren, warf Tamiyya ihnen vor, im Staatsystem nicht wirklich der Scharia zu folgen, sondern einem eigenen religiösen System. In seinem Fatwa bezichtigte er die Besatzungsmacht, vom ‚wahren Glauben‘ abgefallen zu sein und rief zu einem militanten Dschihad gegen sie auf.

Diese Formation eines ‚Befreiungskampfes‘ ist auch heute noch für extremistisch-religiöse Strömungen eine ideologische Rechtfertigung für die ‚eigene Sache‘ und den Kampf gegenüber ‚Falsch-Gläubigen‘ unter den Musliminnen und Muslimen, wie sie u.a. gegenüber Regierungen, die dem Islam nahe stehen, und ‚Nicht-Gläubigen‘ in aller Welt Anwendung findet (vgl. Berger 2011, 108; Strunk 2014, 67). Zur Legitimation seiner theologischen Ansicht verwies Tamiyya auf das Leben der *Salaf* (der *Altvorderen*; siehe oben) und argumentierte, dass seine Rechtstheorie auf den Koran und Hadith basierte (vgl. Ceylan/Kiefer 2013, 50). Mit seiner Haltung gilt Ibn Tamiyya als Begründer von religiösen Bewegungen, zu denen auch der Salafismus in seiner jetzigen Form gehört (vgl. Berger 2011, 109f).

Im 19. und 20. Jahrhundert erlebte die islamische Welt neue Umbrüche und große Herausforderungen, die u.a. bewirkten, dass die fundamentalistischen

3 Die hanbalitische Rechtsschule ist eine der vier Rechtsschulen im sunnitischen (sog. Madhab) Islam. Die anderen sind: Hanafiya, Mälikiya und Schäfi'ya.

Doktrinen radikal-islamischer Lehren aus vergangenen Jahrhunderten reaktiviert und erneuert wurden (Ceylan/Kiefer 2013, 53). Im Kontext des sich ausbreitenden Kolonialismus ließ „die *militärische, wirtschaftliche, wissenschaftliche, kulturelle und technologische Dominanz des Westens ein Gefühl der Unterordnung und Ohnmacht entstehen*“ (ebd. 57). Die Suche nach Lösungen führte zu verschiedenen Ansätzen. Auf der einen Seite wurde in den Mittelpunkt gestellt, dass die Übernahme von westlichen Werten und Technologien islamische Länder auf das ‚Niveau‘ des Westens heben sollte. Auf der anderen Seite wurde betont, dass die Lösung der Probleme nur im Wiederbeleben der frühislamischen Werte liegen könnte (ebd. 58). Die koloniale und postkoloniale Zeit brachte zugleich neue repressive und zum Teil auch tyrannische Regierungsformen in die islamische Welt. Die Kolonialmächte förderten bestimmte Eliten und setzten lokale Herrscher ein, die der Kolonialmacht wohlgesonnen schienen und sie unterstützten – auch im Kontext des Ersten Weltkrieges und später dann in der zunehmend postkolonialen Zeit und mit dem Einsetzen des Kalten Krieges – diktatorische Herrschaftsstrukturen. Der Orientalist, Journalist und Preisträger des Friedenspreises des deutschen Buchhandels Navid Kermani findet für die brutalen Formen dieser kolonialen Modernisierung anschauliche Beschreibungen:

„Alle Völker des Orients haben durch den Kolonialismus und durch laizistische Diktaturen eine brutale, von oben verordnete Modernisierung erlebt. Das Kopftuch, um es an einem Beispiel zu illustrieren, das Kopftuch haben die iranischen Frauen nicht allmählich abgelegt – Soldaten schwärmten auf Anordnung des Schahs 1936 in den Straßen aus, um es ihnen mit Gewalt vom Kopf zu reißen. Anders als in Europa, wo die Moderne bei allen Rückschlägen und Verbrechen doch als ein Prozess der Emanzipation erlebt werden konnte und sich über viele Jahrzehnte und Jahrhunderte vollzog, war sie im Nahen Osten wesentlich eine Gewalterfahrung. Die Moderne wurde nicht mit Freiheit, sondern mit Ausbeutung und Despotie assoziiert. Stellen Sie sich einen italienischen Präsidenten vor, der mit dem Auto in den Petersdom fährt, mit seinen schmutzigen Stiefeln auf den Altar springt und dem Papst seine Peitsche ins Gesicht schlägt – dann haben Sie eine ungefähre Vorstellung davon, was es bedeutete, als Reza Schah 1928 mit seinen Reitstiefeln durch den Heiligen Schrein von Ghom marschierte und auf die Bitte des Imams, wie jeder Gläubige die Schuhe auszuziehen, dem Imam mit der Peitsche ins Gesicht schlug.“ (Kermani 2015, 6).

Diese Art von Modernisierung und Regierung in vielen Ländern der islamischen Welt (Iran, Ägypten, Irak, Syrien usw.) begünstigte Sympathien für religiös-fundamentalistische Bewegungen und förderte ihren Anstieg (Ceylan/Kiefer 2013, 59).

Anrufungselemente

Ein wichtiges Element der Anrufung durch solche Bewegungen konnte so die Behauptung von *Befreiung* werden. Politisch und/oder religiös-motivierte ‚Fundamentalismen‘ bedienen sich in ihren Anrufungspraxen und Mobilisierungsversuchen oft verschiedener ‚Opfernarrative‘, um die eigenen Positionierungen und die daraus resultierenden Handlungsweisen zu legitimieren bzw. eine bestimmte Form der Anrufung wirksam werden zu lassen. Diese Anrufungspraxen bekommen durch die ‚reale‘ Geschichte, aber auch durch ihre ‚passende‘ Interpretation, vielfältige Materialien geliefert, die zum einen den ‚ewigen‘ Kampf gegen Besatzung und Fremdbestimmung glaubhaft erscheinen lassen und zum anderen die Notwendigkeit der Befreiung plausibel machen können. Auch aktuelle Diskriminierungs- und Rassismuserfahrungen von Muslimen und Musliminnen in westlichen Gesellschaften lassen sich in Verbindung mit solchen ‚Opfernarrativen‘ entsprechend instrumentalisieren.

2.2 Neo-Salafismus

Obwohl der Neo-Salafismus von der oben erörterten salafistischen Ideologie beeinflusst wurde, muss er als neueres Phänomen und eigenständige Bestrebung betrachtet werden. Neo-Salafismus unterscheidet sich vom konventionellen Salafismus hauptsächlich durch die Zuwendung zu den Unterhaltungs- und Kommunikationsmitteln, die zu den Errungenschaften der globalen westlichen Welt gehören, wie z. B. das Internet. Das Paradox ist hier, dass die westliche Welt und ihre kulturellen Produkte von den religiös-extremistischen eigentlich als unislamisch gesehen werden (vgl. Strunk 2014, 70).

Der Neo-Salafismus findet in westlichen Ländern insbesondere unter Jugendlichen, deren (eigene und/oder – meist – familiäre) Migrationsgeschichte mit Ländern des Nahen und Mittleren Ostens und des Maghreb verbunden ist, durchaus eine Resonanz. Diese Jugendlichen befinden sich allerdings auch unter jungen Musliminnen und Muslimen immer noch deutlich in der Minderheit. Es handelt sich um eine Splittergruppe, die allerdings durch Angehörige verschiedener Herkunftsländer zusammengesetzt ist und die aus zahlreichen

Netzwerken, Namen, Bündnissen, Internetpräsenzen und damit einhergehenden vielfältigen Interessen, neuen Bündnissen, aber auch fortwährenden Verwerfungen und Spaltungen besteht (vgl. Toprak/ Weitzel 2017, 50).

Akteure des Neo-Salafismus haben die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit in Deutschland insbesondere ab den 2000er Jahren erlangt und werden von den allermeisten Musliminnen und Muslimen sowie von Angehörigen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft mit gewaltbereitem und gewalttätigem Fundamentalismus gleichgesetzt und oft mit großer Skepsis und Distanz betrachtet. Diese Tatsache wird von neo-salafistischen Akteuren dann zu einer Überlegenheitsposition umgedeutet und gehört zu den Hauptpfeilern ihrer Kommunikationsstrategie: Sie weisen darauf hin, dass die ersten Muslime (Der Prophet und seine Gefährten im 7. Jahrhundert) von der damaligen Mehrheitsgesellschaft zunächst ebenfalls ausgegrenzt worden wären. Ebenso wie die damals ausgegrenzten Muslime zeige die heutige Distanzierung und Ausgrenzung, dass man auf dem ‚richtigen‘ Pfad sei (vgl. Holtmann 2014, 258).

Die religiös-fundamentalistischen Bewegungen wurden nach den terroristischen Anschlägen vom 11. September 2001 vor allem im Zusammenhang mit sicherheitspolitischen Aspekten diskutiert. Im Kontext der militärischen Invasionen und Interventionen verschiedener Bündnisssysteme⁴ in Afghanistan, im Irak und in Syrien hat sich die Diskussion intensiviert und ausgeweitet. Viele Jugendliche und junge Menschen aus europäischen Ländern sind in die Kriegsgebiete gezogen, um den ‚Glaubensbrüdern im Heiligen Krieg‘ helfen zu können.

Subkulturelle Gegenbewegung

Neo-Salafismus wird als eine *subkulturelle* Gegenbewegung gegen den Staat, gegen ein falsches Islambild in westlichen Gesellschaften und gegen Elterngenerationen betrachtet. Mit dem Begriff *Subkultur* wurden zunächst die Spannungsverhältnisse zwischen den widerstreitenden Normen und Werten von Arbeiterjugendlichen und Mittelstandsjugendlichen gekennzeichnet, wie sie bereits in den Untersuchungen des britischen Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) dargelegt wurden (vgl. Kowol 2017, 38). In Anlehnung an traditionellen *cultural studies* wurden Subkulturen im CCCS als

4 Entweder unter US-amerikanischer oder russischer Führung und mit Bündnispartnern in Saudi-Arabien oder Iran.

Lebensentwurf derjenigen Arbeiterjugendlichen, die in prekären Verhältnissen lebten, gekennzeichnet. Dementsprechend wurde die Subkultur als ein Widerstand gegen die in der Gesellschaft und im familiären Umfeld geltenden Normen und Werte sowie die hegemoniale Kultur des Kapitalismus interpretiert (vgl. ebd.).

Politisch-religiöse Fundamentalismen, die sich auf Lesarten des Islam beziehen

Salafismus und Neo-Salafismus werden im Kontext von ‚*Islamismus*‘ diskutiert. Der Bezug und der Versuch, eine Art Oberbegriff für solche und ähnliche Phänomene zu finden, erscheinen uns durchaus sinnvoll. Allerdings finden wir die Bezeichnung ‚*Islamismus*‘ problematisch.

Wenn wir nämlich das in Politik und Öffentlichkeit oft benutzte Wort ‚*Islamismus*‘ in ein Wortfeld zu ‚verwandten‘ Bezeichnungen stellen, wird deutlich, dass die jeweils anderen Worte (etwa *Protestantismus* oder *Katholizismus*) aktuell in aller Regel einen Bedeutungskontext haben, der auf Glaubenslehre o. Ä. verweist (siehe unten, Abb 1).

Auf der Suche nach Begriffen ...



Abb. 1 Islamismus = Islam?

Solchen kurzschlüssigen Assoziationen möchten wir entgegenwirken. Wir verwenden deshalb den (zugegebenermaßen irritierend umständlichen) Begriff politisch-religiöse Fundamentalismen, die sich auf Lesarten des Islam beziehen.

2.3 Rassismus

In der internationalen Rassismusforschung wird davon ausgegangen, dass a) Rassismus in vielen unterschiedlichen Formen vorkommt, so z. B. in antisemitischen, antislawischen, antiziganistischen und antimuslimischen Formen, b) diese in ihren Entstehungsgeschichten mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Ereignissen verbunden sind und unterschiedliche Wirkungen entfaltet haben, die von der spanischen Reconquista, dem Kolonialismus, der Sklaverei, dem wissenschaftlichen Rassismus im Kontext der Aufklärung bis hin zu Shoah und Nationalsozialismus reichen (vgl. Leiprecht 2016; Brumlik 2011).

Dabei zeigen sich in den aktuellen Formen und historischen Traditionen jeweils sehr spezifische Phänomene mit bedeutsamen Besonderheiten.⁵

Neueren Formen von Rassismus ist allerdings gemeinsam, dass *modellhafte* Vorstellungen produziert werden, die mit Begriffen wie ‚Rasse‘ und ‚Kultur‘, aber auch ‚Volk‘, ‚Ethnie‘, ‚Stamm‘, ‚Nation‘ und/oder ‚Religion‘ operieren, und gleichzeitig *inhaltliche* Beschreibungen, die sich je nach konstruierter ‚Groß-Gruppe‘ unterscheiden (siehe unten, Grafik 1). Das Modell ‚Rasse‘ ist dabei traditionellerweise durch ein biologisierend-deterministisches Denken bestimmt, das Modell ‚Kultur‘ erscheint im Vergleich dazu gewissermaßen moderner, geschmeidiger und unauffälliger. Mit dem Gebrauch von ‚Kultur‘ wird versucht nicht an nationalsozialistische ‚Rassen‘-Konstruktionen und Praktiken zu erinnern.⁶ ‚Kultur‘ gerät hier zum Sprachversteck für ‚Rasse‘ (vgl. Leiprecht 2001). All diese Modelle gehen von einheitlichen, statischen und möglichst ‚rein‘ zu haltenden Makro-Gebilden aus, an die die jeweils entsprechend zugeordneten Menschen wie Marionetten aufgehängt werden. Konstruierte ‚Großgruppen‘ wie Türken, Albaner, Afghanen, Araber, Syrer, Russen o. Ä. werden auf diese Weise zum Teil national-ethnisch-kulturell formuliert, zum Teil werden als ‚Großgruppen‘ aber auch übergreifende Bedeutungskonstruktionen wie Ausländer, Gastarbeiter, Asylant, Südländer, Schwarz, Moslem, Jude etc. benutzt. Meist sind in solchen Konstruktionen bereits inhaltliche Assoziationen eingeschrieben, die auf Fremdheit, Dankbarkeit von Gästen, Vorläufigkeit des Aufenthalts, Nicht-Zugehörigkeit, Nützlichkeit etc. abheben, und/oder sie sind mit verschiedenen stereotypen Zuschreibungen versehen (siehe oben: z. B. kulturell rückständig, potentiell gefährlich, aggressiv etc.).

5 Für die folgenden Ausführungen im Abschnitt 2.3 wurden Textpassagen eingefügt und überarbeitet, die bereits an anderer Stelle publiziert wurden (vgl. Leiprecht 2018).

6 So zumindest das Diskursfeld in Deutschland und Österreich nach der in ihrer massenmörderischen Grausamkeit und fast schon industriellen Vernichtungsrealisierung kaum fassbaren Katastrophe der Shoah und den aggressiven militärisch-politischen Feldzügen zur Eroberung und Unterwerfung anderer Länder durch ein nationalsozialistisch regiertes ‚Deutsches Reich‘.

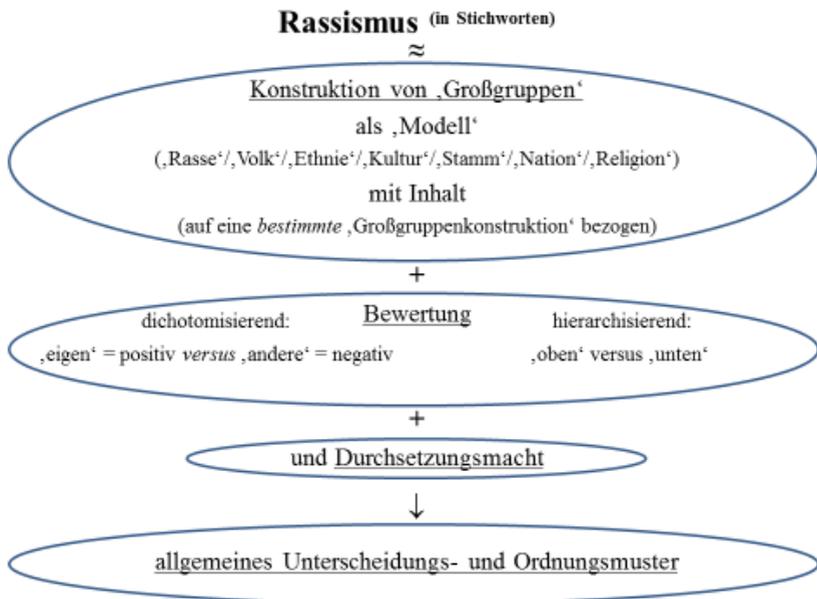


Abb. 2 Merkmale von Rassismus⁷

Diese stereotypisierend-pauschalen Zuschreibungen und Bewertungen stellen unvollständig-einseitige Erzählungen, Beschreibungen und Geschichten dar, die jedoch in ihrer jeweiligen Unvollständigkeit und Einseitigkeit keineswegs beliebig sind. Die nigerianische Schriftstellerin und Literaturwissenschaftlerin Chimamanda Adichie nennt sie treffenderweise *single stories* (vgl. Adichie 2009, o. S.): „Die Konsequenz einer einzigen Geschichte ist, dass sie Menschen ihrer Würde beraubt.“ Ihre umfassende und komplexe Erfahrung wird „abgeflacht“ und reduziert auf diese eine „einzige Geschichte“. Das Problem mit Stereotypen ist dabei nicht, so Adichie, „dass sie unwahr sind; sie sind vielmehr unvollständig: Sie machen eine Geschichte zu einer einzigen Geschichte“ (ebd.), die in ihrer Unvollständigkeit zugleich auf eine reduktionistische und verallgemeinernde Wirkung angelegt ist (vgl. ebd.). Gleichzeitig

⁷ Die Graphik wurde zuerst publiziert bei Leiprecht 2018.

sind die Erzählungen, Beschreibungen und Geschichten mit Bewertungen versehen, die einen dichotomisierenden und hierarchisierenden Inhalt haben. Die Konstruktionen, Zuschreibungen und Bewertungen sind auf eine gewisse Durchsetzungsmacht angewiesen, um als *dominierend* und *vorherrschend* wirken zu können und zu einem *allgemeinen* Unterscheidungs- und Ordnungsmuster zu werden; zu einem *Wahrheitsregime*, das zugleich auf unterschiedlichen Ebenen wirksam ist und reproduziert wird, also auch in Praktiken, Institutionen und Strukturen eingeschrieben ist und sich so gleichsam *materialisiert*.

Stuart Hall weist in seinen Arbeiten auf die lange Geschichte der Entwicklung von solchen sozialen Repräsentationssystemen und Wahrheitsregimes hin, „mit denen andere Gesellschaften bewertet werden und um die herum sich machtvolle (...) Gefühle bündeln“ (Hall 1994, 139). Im Zentrum seiner Untersuchungen steht dabei mit der gewaltsamen Ausbreitungsgeschichte Europas auf die übrige Welt und den Kolonialismen westlicher Mächte⁸ eine globale Perspektive. Der dominante Blick des Westens, so stellt Stuart Hall fest, thematisiert sich dabei kaum und bleibt meist im Hintergrund. Markiert wird vielmehr das Andere. In kritischer Perspektive analysiert Hall u.a. westliche Beschreibungen dieses Nicht-Westens, der – obwohl in der numerischen Mehrheit – als „the rest“ wahrgenommen wird; Beschreibungen von Menschen in Afrika, in der Karibik, in Südamerika, aber auch – und hier stützt sich Hall auf die Arbeiten von Edward Said – im ‚mittleren Osten‘, wozu sich ein mächtiges Repräsentationssystem gebildet hat, das von Said Orientalismus genannt wird. Gleichzeitig betont Hall, „dass der Westen, genauso wie er nicht-europäische Kulturen als verschieden und minderwertig behandelte, seine eigenen internen ‚Anderen‘ hatte“ (ebd., 142). Solche (auf interne Andere bezogenen) Repräsentationssysteme gab und gibt es immer noch, z. B. gegenüber Juden, Iren, Slawen oder Roma und Sinti, zudem hat sich im Kontext

8 Die auf Himmelsrichtung und Raum ausgerichtete Bezeichnung ‚Westen‘ ist – so Stuart Hall – zur Bezeichnung für einen Gesellschaftstyp geworden, „der als entwickelt, industrialisiert, städtisch, kapitalistisch, säkularisiert und modern beschrieben wird. (...). Heutzutage kann von jeder Gesellschaft mit diesen Charakteristika gesagt werden, dass sie zum ‚Westen‘ gehört, wo immer sie auch auf der Landkarte liegt.“ (Hall 1994, S. 138). Für Hall ist ‚Westen‘ zugleich jedoch eine Vorstellung und eine Ideologie: „Einmal produziert, wurde die Idee ‚des Westens‘ (...) selbst produktiv. Sie hatte reale Folgen, denn sie ermöglichte es Menschen, etwas in einer gewissen Weise über bestimmte Dinge zu wissen oder über sie zu reden. Sie produzierte Wissen.“ (ebd., S. 139).

neuerer globaler und migrationsgesellschaftlicher Entwicklungen eine Tendenz verstärkt, die zur Konstruktion von Anderen führte, die *gleichzeitig* als ‚innere‘ und ‚äußere‘ Andere gelten (z. B. Juden im aktuellen antisemitischen Rassismus oder Muslime/Musliminnen im aktuellen antimuslimischen Rassismus).

Die Repräsentationen des Westens über ‚äußere‘ und ‚innere‘ Andere gehen in Diskurse ein, funktionieren als Ideologien und formieren sich zu Praktiken. Wir haben versucht, Halls Theorieskizze in einer Grafik zu verdeutlichen, wobei wir aktuelle Forschungsergebnisse zu Rassismus und Geschlechterverhältnissen (vgl. Leiprecht/Langerfeldt 2018) integriert haben (siehe unten, Abb. 3). Die Hauptkonstruktionslinie dieses Repräsentationssystems zwischen dem ‚Westen‘ und den Anderen verläuft dabei über dichotome Gegenüberstellungen, wobei das dominierende Eigene meist unmarkiert bleibt, während ein Bild über die (angeblich) ‚unzivilisierten‘ Anderen erzeugt bzw. reproduziert wird. In die Konstruktionen sind jeweils rassistische Begründungen eingeschrieben, in denen mit Kategorien wie ‚Natur‘ (biologische ‚Rasse‘) oder ‚Kultur‘ operiert wird.

nerhalb eines rassistischen Wahrheitsregimes nur noch oder vor allem als ‚gewalttätige‘ und ‚gefährliche Machos‘ wahrgenommen, machen sie auch andere *Erfahrungen* mit Rassismus als weibliche Jugendliche/junge Frauen (vgl. z. B. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2013).

2.4 Zur Diversität von Rassismen

Der Vorteil des hier vorgestellten Rassismusbegriffes ist es, die vorherrschenden und dominierenden Formen von Rassismen *in the West* plausibel und nachvollziehbar fassen zu können. Gleichzeitig müssen wir jedoch von einer umfassenderen Vielfalt der Rassismen ausgehen. Rassismen stellen ein weltweites Phänomen dar und in den verschiedensten Ländern und Regionen der Welt werden Kriege und innergesellschaftliche Konflikte mit Pseudo-Logiken gerechtfertigt und durch Großgruppenkonstruktionen und Mechanismen (Dichotomisierung, Stereotypisierung etc.) geformt, die denen des *Racism of the West* durchaus ähneln. Allerdings lassen sie sich nicht immer auf das Repräsentationssystem im Kontext von Kolonialismus und Shoah bzw. auf die aufgezeigten europäischen Muster der Konstruktionen ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Anderer zurückführen. Hier muss genauer länderspezifisch gefragt und geforscht werden.

Gleichzeitig gibt es *innerhalb* der europäischen Gesellschaften auch Rassismen, die wechselseitig zwischen den direkt Betroffenen und durch sie benutzt werden, wobei diese Rassismen teilweise auf die vorherrschenden und dominierenden Formen zurückgreifen, teilweise aber auch besondere Formen von Rassismen der Dominierten darstellen, und teilweise – bei Migrierten – auf rassistische Traditionen in den jeweiligen Herkunftsländern beruhen. Zu nennen sind hier u. a. antisemitische Rassismen, die sowohl innerhalb der europäischen und deutschen rechtsextremen Gruppierungen und Organisationen eine große Bedeutung haben als auch in vielen Ländern, aus denen Geflüchtete und Migrierte kommen (z. B. Afghanistan, Syrien, Irak, Iran). Dort stellen sie in den politischen, öffentlich-medialen, auch bildungsbezogenen (also Sozialisation und Lernen in der Schule betreffende) Repräsentationen ein weit verbreitetes und geradezu selbstverständlich-normales Diskursmuster dar. Auch in den neo-salafistischen Gruppierungen nimmt Antisemitismus einen prominenten Platz ein, wobei dies bei den Gruppierungen, die in Europa und Deutschland aktiv sind, nicht anders ist. Allerdings darf bei solchen Thematisierungen nicht vergessen werden, dass antisemitischer Rassismus in Deutschland eine lange und unheilvolle Geschichte hat und auch in seiner Kontinuität

und Erneuerung keineswegs auf Migration angewiesen ist. Zudem ist antisemitischer Rassismus nicht nur bei der deutschen ‚Rechten‘ zu finden, sondern – vor allem in eher subtilen und latenten Formen – deutlich umfassender in der Gesellschaft verbreitet. Antisemitischer Rassismus ist eben auch ein Rassismus der Dominierenden.

Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass Rassismen der Dominierten, wenn sie durch die Politiken, Diskurse und Strukturen einer Gesellschaft *nicht* oder *kaum* unterstützt werden, vor allem auf den interpersonell-interaktiven und intrapersonal-subjektiven Ebenen wirken. Dabei können Personen, die zur Zielscheibe von antisemitischem Rassismus werden, selbst antimuslimischen Rassismus unterstützen, und umgekehrt.

Ansätze und Strategien mit Veränderungsanspruch sind – besonders in demokratischen Zusammenhängen – deshalb

- meist dann überzeugend, wenn sie sich generell gegen *alle* Rassismen wenden,
- meist dann sinnvoll, wenn sie (dekonstruierend und sensibilisierend) auf die Mechanismen und Pseudo-Logiken zielen, die in den *allermeisten* Rassismen vorkommen.

2.5 Facetten von Ideologien und Diskursmuster politisch-religiöser Fundamentalismen, die auf Lesarten von Islam zurückgreifen

Wenn wir – zusammenfassend – aus der Fachliteratur (vgl. u. a. Farschid 2014) wichtige Facetten politischer Ideologien und Diskursmuster herausfiltern, die für politisch-religiöse Fundamentalismen, die auf Lesarten von Islam zurückgreifen, bedeutsam sind und zugleich auch eine Form eines politisch-militärischen Dschihadismus charakterisieren, dann kommen wir zu der folgenden Liste:

- politische Praktiken und Diskurse unter dem Deckmantel religiöser Rhetorik und Religionsausübung;
- ursprünglich religiös konnotierte Begriffe und Konzepte, die teilweise auch in anderen Lesarten von Islam vertreten werden;
- jedoch ideologisch aufgeladen und in besonderer Weise zugespitzt;
- vorgetragen mit einem dogmatischen Absolutheitsanspruch;

- und der Behauptung eines essentialisierenden (,Reinheit‘, ,Ursprünglichkeit‘, ,Unveränderbarkeit‘) und fundamentalistischen Deutungsmonopols (incl. Verschwörungstheorien) („Single Story“);
- holistisch autoritäre Steuerung von Gesellschaft;
- dualistischer und militanter Rigorismus (Freund-Feind-Dichotomien);
- terroristische Gewalt als strategisches Konzept;
- Ablehnung von Demokratie;
- Ideologien der Ungleichwertigkeit (z. B. Sexismus, Antisemitismus).

Eine solche Facettenliste enthält einige Elemente, die auch von politischen Bewegungen, Gruppierungen und Organisationen, die in Deutschland und Europa rechten ,Extremismen‘ zugeordnet werden müssen, vertreten werden. Gleichzeitig kommen dort in besonderer Weise *Ideologien der Ungleichwertigkeit* und ideologische Muster der ,Reinheit‘, ,Ursprünglichkeit‘, ,Unveränderbarkeit‘ vor, die vehement vertreten und interessanterweise – in anderer Form – auch gegen Musliminnen und Muslime benutzt werden. Letzteres kann dann wiederum als ,Material‘ in den Anrufungs- und Mobilisierungsdiskursen von (Neo-) Salafisten ,eingesetzt‘ werden. Es ist deshalb notwendig, auch antimuslimischen Rassismus etwas genauer zu betrachten.

2.6 Antimuslimischer Rassismus

Die Phänomene, die oft unter der Bezeichnung *Islamfeindlichkeit* gefasst werden, ordnen wir als *antimuslimischen Rassismus* ein. Es handelt sich damit um eine spezifische Form von Rassismus mit besonderen Traditionslinien: Im antimuslimischen Rassismus werden (hierzulande) dichotome Unterscheidungen zwischen einem ,Wir‘ der christlich-deutschen oder – je nach Diskurs – abendländisch-deutschen Mehrheitsgesellschaft und einem ,Sie‘ der muslimisch-fremdländischen bzw. orientalistisch-fremdländischen Anderen getroffen. Auch diese konstruierten Großgruppen werden homogenisiert und mit Zuschreibungen und (meist negativen) Bewertungen versehen (vgl. Scharathow 2011, 183/184). Für die ,Sie‘-Seite entsteht – so fasst es die Erziehungswissenschaftlerin Iman Attia auf Grundlage einer eigenen Untersuchung zusammen – die essentialisierende Vorstellung „eines in sich geschlossenen, zeitlosen und religiös determinierten Systems“, wobei in der Folge dann die so konstruierten Anderen „verächtlich gemacht (und) ihre Lebensweisen abgewertet“ werden (Attia 2011, 159).

Eher „selbstbewusste Deutungen“ von Musliminnen und Muslimen werden in diesem Denksystem pauschal „als Selbsttäuschungen“ eingeschätzt. Informationen, die das homogenisierende Bild von den muslimischen Anderen irritieren könnten, „werden aktiv abgewehrt und ergebnisoffene Auseinandersetzungen“ mit Musliminnen und Muslimen gemieden: „An der Reproduktion des Orients bzw. Islam als Gegenbild zum Westen wird engagiert gearbeitet“ (ebd.).

Wir bevorzugen den Begriff antimuslimischen Rassismus gegenüber anderen Begriffen wie z. B. *Islamophobie* oder *Islamfeindlichkeit*. Die Angst vor dem Islam, die es als gesellschaftliches Phänomen durchaus gibt, scheint uns eine Folge von antimuslimischem Rassismus zu sein; und Islamfeindlichkeit lässt an eine offen-aggressive Gegnerschaft denken, die zudem mit Feindlichkeit eher personalisierend gedacht wird. Auch dies gibt es, allerdings kommen subtile, latente und verdeckte Muster, genauso wenig wie strukturelle, so kaum in den Blick.

2.7 Ähnlichkeiten von (Neo-) Salafismus und antimuslimischem Rassismus

Akteure des (Neo-) Salafismus sehen im antimuslimischen Rassismus eines der Anzeichen für die massive Ablehnung von Musliminnen und Muslimen im ‚Westen‘, wobei diese Ablehnung neben die ‚Gottlosigkeit‘, ‚Sündhaftigkeit‘ und ‚Verdorbenheit‘ des Westens gestellt und in einer verallgemeinernden, verabsolutierenden und essentialisierenden Weise behauptet wird. Umgekehrt werden im antimuslimischen Rassismus die Verlautbarungen und Aktionen von (Neo-) Salafisten benutzt, um Bilder zur ‚Abscheulichkeit‘ und ‚Gefährlichkeit‘ des Islam zu verbreiten. Auch hier finden eine Verallgemeinerung, Verabsolutierung und Essentialisierung statt. Trotz ihrer wechselseitigen ‚Gegnerschaft‘ lassen sich zwischen den Denkmustern und Praktiken im antimuslimischen Rassismus und im (Neo-) Salafismus also Ähnlichkeiten entdecken, die vor allem auf der Ebene von Mechanismen und dem ‚inneren‘ Aufbau ihrer Pseudo-Logiken liegen. Die Ähnlichkeiten gehen jedoch noch weiter und sind folgenreich.

Ceylan und Kiefer weisen auf die „Abdankung historischer Vernunft zugunsten eines irrationalistischen Kulturalismus“ (Ceylan/Kiefer 2013, 10) in beiden Denkmustern hin: (Neo-) Salafisten begründen ihre Äußerungen und

Handlungen mit Koran-Zitaten, die sie möglichst ahistorisch verstanden wissen wollen. Und auch im antimuslimischen Rassismus wird viel und gerne mit sorgfältig ausgewählten Koran-Zitaten ‚gearbeitet‘. In beiden Fällen sind sich die Akteure einig darin, dass der Islam die wesentliche Grundlage für Praxen und Ideologien im derart konstruierten islamischen Kontext bildet und dass Phänomene, die sich auch mit akribischer Mühe und Phantasie *nicht* in diese Muster pressen lassen oder aber im Westen Gefallen finden, als ‚unislamische‘, atypische Ausnahmen auf Grund westlicher Einflüsse heraus zu definieren sind. Muslimische Religiosität als Privatangelegenheit oder auf der Basis eines historischen Verständnisses zu begreifen, wird als Möglichkeit angezweifelt, säkulare oder atheistische Argumentationen als verwestlichte eingeordnet, gesellschaftlich begründete oder biographisch eingebettete Argumentationen in einen religiös kulturellen Rahmen eingebunden. Ceylan und Kiefer zeichnen ausführlich nach, dass „(a)lles, was sich nicht auf die Motive und Vorstellungen, die der Orientalismus mit dem Islam verbindet, reduzieren lässt, (...) die Zugehörigkeit zum Islam abgesprochen (wird:) Philosophie (...), Sufismus (...), Ibn Chaldun (... und) Geistesgeschichte (...).“ (ebd., 203).

Die A-Historisierung und Essentialisierung von Islam und die damit verbundene Verallgemeinerung und Verabsolutierung einiger ausgewählter Merkmale, gepaart mit der Bedeutungsmächtigkeit, die ihm im (Neo-) Salafismus und im antimuslimischen Rassismus gleichermaßen verliehen wird, führt dazu, „dass alternative Sicht- und Lebensweisen *innerhalb* von Islam ignoriert (...) und Andersdenkenden oder -lebenden schwer gemacht wird, ihre Interpretationen des Islam zu repräsentieren und zu praktizieren oder sich areligiös und dennoch als zugehörig zu positionieren“ (ebd.).

(Neo-) Salafismus *und* antimuslimischer Rassismus lassen sich also als Formationen beschreiben, die ähnliche Wirkungen entfalten können. Für den Jugendbereich beschreibt beispielsweise Werner Schiffauer eine Erfahrung, die wir als Ausdruck beider Formationen lesen können: „Junge Deutsch-Türken machen regelmäßig die Erfahrung, in Rollen gedrängt zu werden, die sie eigentlich nie hatten spielen wollen. Besonders junge Muslime haben oft das Gefühl, mit Deutungsfolien konfrontiert zu werden, die sie festlegen und die keine Zwischentöne erlauben“ (Schiffauer 2002, 64). Ähnlich können wir die Beschreibungen von Iman Attia – eigentlich formuliert angesichts der Wirkungen eines antimuslimischen Rassismus – als Wirkung *beider* Formationen interpretieren: „(D)ie Wahrnehmung und Akzeptanz pluralistischer Sicht- und

Lebensweisen von unterschiedlich religiösen und nicht-religiösen Musliminnen und Muslimen (ist) hinderlich. Auch die Differenzierung nach regionaler oder nationaler Geschichte, Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen oder subkulturellen Gruppen, Minderheitenstatus in der Heimat bzw. in der Migration, kollektiver und individueller Migrationsgeschichte und vielen anderen möglichen und persönlich relevanten Bezugssystemen werden (...) in den Hintergrund gedrängt“ (Attia 2011, 150/151), und zwar zu Gunsten einer *religiös vereindeutigenden und festlegenden Zuschreibung*.

Gerade aufgrund dieser ähnlichen Wirkungen halten wir es für sehr sinnvoll, (Neo-) Salafismus *und* antimuslimischen Rassismus im Zusammenhang zu untersuchen.

3 Methoden

3.1 Forschungsmethoden

Für die Bestandserhebung und Bedarfsanalyse wurden sowohl mit quantitativen als auch mit qualitativen Methoden in lokalen Zusammenhängen *verbale* Daten erhoben. Pädagogik, politische Bildung und (Kommunal-) Politik sind darauf angewiesen, die Sichtweisen und Beweggründe von Menschen nachvollziehen zu können, um – sofern notwendig und sinnvoll begründbar – möglichst passgenau mit präventiven und verändernden Konzepten ansetzen zu können. Die Erhebung verbaler Daten haben wir ergänzt durch Informationen auf der Grundlage eigener Recherchen

Bei den Ergebnissen verbaler Daten handelt es sich um Aussagen, die innerhalb von subjektiven Möglichkeitsräumen zum Ausdruck gebracht werden. Beim Antwortverhalten auf ein vorformuliertes Fragebogeninstrument nehmen wir an, dass der spezifischen Auswahl von Antworten im günstigsten Fall eine Art ‚inneres Gespräch‘ vorausgegangen ist. Der Vorteil des (schriftlichen) Fragebogens liegt in der ‚Stille‘ und ‚Anonymität‘ der Kommunikation und in der Möglichkeit, Antworten in einer bestimmten ‚Breite‘ zu erheben. Sein Nachteil ist, dass die potentielle Offenheit und Dynamik des (Nach-) Denkens und Sich-Äußerns zugunsten eines relativ engen Rahmens abgeschnitten ist. Auch weiß man nicht genau, weshalb Befragte ihre Antwortmarkierung an diese oder jene Stelle gesetzt haben. In diesen ‚stummen‘ Aussagen stecken zudem bereits Interpretationen von ‚Realität‘, die im Rahmen wissenschaftlicher Forschung erfasst und wiederum interpretiert werden, allerdings begründet und nachvollziehbar auf der Grundlage ausgewiesener theoretischer und methodischer Bezüge.

Das Interview in einer narrativen Form bietet etwas mehr Offenheit und lässt der Dynamik etwas mehr Raum, findet seine Beschränkungen allerdings im Leitfaden und Frageinteresse der Interviewenden und in den geringeren Fallzahlen. Zudem entstehen mit den Erwartungen zum und den Phantasien über den jeweiligen Interviewenden möglicherweise auch Grenzen dessen, *was* gesagt und *wie* es gesagt werden kann. Die Face-to-Face-Kommunikation kann

also das Gesprächsergebnis beeinflussen. Dieser Umstand muss bei der Interpretation berücksichtigt werden.

In der vorliegenden Untersuchung haben wir – angelehnt an Ideen zum Expert(inn)en-Interview – Personen befragt, die wir bezüglich des thematischen Zusammenhanges der Untersuchung in sozial-kommunikativen Schlüsselpositionen vermuteten. Wir betrachten sie als *lokale Expert(inn)en des Alltags*. Das Gesprächsprotokoll und seine Verschriftlichung stellen dann das Untersuchungsmaterial dar, in dem wiederum verbale Daten und damit subjektive Aussagen erfasst sind, diesmal allerdings mit jeweils eigenen Formulierungen und verbunden mit spezifischen beruflichen Positionen, von denen wir uns Einsichten in eine in besonderer Weise interpretierte ‚Realität‘ erhoffen.

3.2 Forschungsinstrumente

3.2.1 Fragebogen

Der selbst konzipierte und erstellte Fragebogen umfasst 85 Fragen bzw. Items. Teilweise wurde dabei auf Fragen/Items aus früheren eigenen Untersuchungen zurückgegriffen (vgl. Leiprecht/Langerfeldt 2018). Der in deutscher Sprache entworfene Fragebogen wurde auch in die arabische Sprache übersetzt. Die deutschsprachige Fassung befindet sich im Anhang.

3.2.2 Leitfaden zur Durchführung von Interviews

Es wurden themenfokussierte Interviews mit Hilfe eines kurzen Leitfadens durchgeführt. Der Leitfaden diente zur Strukturierung der jeweiligen Interviews und erleichtert die Vergleichbarkeit. Da die Befragten aus sehr spezifischen Bereichen (von Moschee bis hin zur Polizei) kommen, wurden die gemeinsamen Fragen-/Themenbereichen im Leitfaden zusätzlich um spezifische Fragen-/Themenbereiche für den jeweiligen Bereich ergänzt. Die so entstandenen (leicht unterschiedlichen) Leitfäden finden sich im Anhang.

Die Interviews wurden meist in deutscher Sprache, in einigen Fällen auch in arabischer und türkischer Sprache durchgeführt. Für die vorliegende Ergebnispräsentation wurden eigene Übersetzungen vorgenommen.

3.3 Durchführung der Erhebung

Zeitraumen und Orte der Datenerhebungen

Die Datenerhebungen wurden zwischen Februar und April 2018 dem Auftrag gemäß in vier Regionen in Niedersachsen durchgeführt: Oldenburg, Lüneburg (Heide), Göttingen und Emsland.

Anzahl und Charakteristika der Interviews

Weiterhin wurden in den vier Regionen 21 Personen interviewt, die sich in Bezug auf das Themenfeld in sozial-kommunikativen Schlüsselpositionen befinden, darunter ‚Vertretungen‘ (zu diesem Begriff, siehe unten: *Anonymisierung*) von Moscheegemeinden, Migrantenselbstorganisationen, Kirchen, Kinder- und Jugendhilfe, Schule und Polizei (vgl. Tabelle im Anhang). Wir bezeichnen die Interviewten in Bezug auf die nachgefragten Themen als *lokale Expert(inn)en im Alltag*. Die Interviews wurden meist im direkten Face-to-Face-Kontakt (n = 14), teilweise aber auch telefonisch (n = 5) geführt. In zwei weiteren Fällen kam es zur schriftlichen Beantwortung einer Fragenliste. Zwei Face-to-Face-Interviews wurden in der türkischen Sprache durchgeführt. Die Länge der Interviews variierte zwischen 14 und 45 Minuten.

Anonymität

Sowohl den Befragten im Rahmen der Fragebogenbefragung als auch den Befragten im Rahmen der Interviews wurde Anonymität zugesichert. Für die Interviews ist dies auch dann möglich, wenn die Interviewten genauere Hinweise auf und Auskünfte zu den vier Untersuchungsregionen, die wir erkunden wollen, geben. Die jeweiligen Grundgesamtheiten in Bezug auf die jeweiligen Einrichtungen/Organisationen, in denen die Interviewten tätig sind, gestalten sich recht umfangreich. Dies gilt nicht nur für die Vielzahl an Einrichtungen/Organisationen im kirchlichen, sozialen und polizeilichen Bereich in den vier Regionen, sondern auch für andere Einrichtungen/Organisationen. So gibt es beispielsweise in Oldenburg und Umgebung sechs Moscheen, in Emsland und Göttingen mitsamt Umgebung jeweils vier und in Lüneburg und Umgebung drei. Um den Schutz der Anonymität zu verbessern, haben wir im Ergebnisbericht zudem die Markierung des Geschlechts entfernt. Wir sprechen deshalb von *Vertretungen* der Kirchen, Moscheen, der Polizei, der Kinder- und Jugendhilfe usw., auch wenn es sich im strengen Sinne nicht um ‚Vertretungen‘ (etwa in der Form von Delegierten oder Gewählten) handelt.

Zudem haben wir, wenn dies zum Schutze der Anonymität notwendig war, im Ergebnisbericht an einigen wenigen Stellen Angaben, die nicht ergebnisrelevant sind, im Interview verändert.

Auswertungsverfahren bei der schriftlichen Fragebogenbefragung

Die Daten wurden mit einer eigenen Datenmaske in das Computer-Programm SPSS (= *Statistical Package for the Social Sciences*) zur Analyse quantitativer Daten eingegeben. Anschließend wurde entlang von theoriegeleiteten Annahmen mit Hilfe von Kreuztabellen und Itemlisten nach Zusammenhängen im Antwortverhalten der Befragten gesucht. Die entsprechenden Prüfverfahren und Prüfwerte (Korrelation, Signifikanz, Reliabilität, etc.) werden jeweils im Fließtext (in der Regel unter den Tabellen) angegeben.

Auswertungsverfahren bei den Interviews

Die Interviews wurden transkribiert und teilweise – soweit notwendig – in die deutsche Sprache übersetzt. Zur Unterstützung der Auswertung wurde auf eine computergestützte Analyse mit Hilfe der Software MAXQDA (= *Maximal Qualitativ Data Analysis*) zurückgegriffen. Dazu wurden die Gesprächsprotokolle im Dateiformat in das Computer-Programm eingegeben und dort sortiert und codiert. Zunächst wurden die Interviews einzeln sorgfältig und mehrmals gelesen und Memos mit ersten Codierideen erstellt. Danach erfolgte eine offene Codierung aus dem ‚Material‘ heraus, und zwar einzeln, Interview für Interview. Anschließend wurden die Codierungen der Interviews miteinander verglichen, aufeinander abgestimmt und ergänzt, auch um (noch fehlende) Codes aus dem Leitfaden. Auf diese Weise entstand eine Codierliste (siehe Anhang). Zum Schluss wurden alle Interviews nach und nach mit Hilfe dieser umfassenden Codierliste nochmal codiert und überprüft. Die auf diese Weise codierten Interviewpassagen bildeten dann die Grundlage für die eigentliche Analyse, bei der zum einen die codierten Textteile und ihre Kontexte im Einzelinterview in den Blick genommen wurden, zum anderen aber auch die Gesamtheit aller Textpassagen, die einem Code zugeordnet worden waren.

Umfang und Charakteristika der Fragebogenbefragung, Beschreibung der Befragtenkohorte

Mit dem Fragebogeninstrument wurden 97 Personen mit muslimischer Religionszugehörigkeit zwischen 16 und 60 Jahren befragt. Das Durchschnittsalter im Datensatz liegt bei 36 Jahren.

Teilweise wurde der Fragebogen (in den Sprachen Deutsch und Arabisch) an den Vorstand einer Moschee bzw. Migrantenselbstorganisation gegeben. Diese Fragebögen wurden während der wöchentlichen Treffen (ohne Anwesenheit des Untersuchers) ausgefüllt (n = 25). Teilweise wurden die Fragebögen aber auch nach dem Abendgebet in Moscheen ausgefüllt (n = 20). Hier hat einer der beiden Untersucher das Anliegen der Untersuchung den Befragten selbst vorgestellt und war beim Ausfüllen des Fragebogens mit im selben Raum.

Wie erwartet, haben fast 100 % der Befragten für sich eine muslimische Religionszugehörigkeit angegeben. Dabei bezeichnen sich 87 % als religiös und geben 36 % an, ein erkennbares religiöses Zeichen zu tragen. In den meisten Fällen sind die Befragten in der Türkei (42 %) oder in Deutschland geboren (34 %), weitere Geburtsländer sind Syrien (3 %) und (mit jeweils 1 %) verschiedene Länder des Mittelmeerraumes und des Balkans. Als Staatsbürgerschaften werden vor allem Deutsch (51 %) und Türkisch (43 %) angegeben, als Muttersprachen hauptsächlich Türkisch (74 %), Arabisch (17 %) und Deutsch (6 %) genannt. Als gesprochene Sprachen werden häufig pro Person drei oder mehr Sprachen genannt (12,6 %). Der größte Teil der Befragten ist verheiratet (69 %) und hat Kinder (67 %). Von den Befragten mit Kindern haben die meisten zwei Kinder (45 %), viele drei (24 %) und einige noch mehr (16 %). Die große Mehrheit der Befragten wohnt mit der Familie zusammen (76 %). Zu etwa einem Fünftel (20,4 %) finden sich ledige Männer im Jugend- oder jungen Erwachsenenalter (zwischen 16 und 30 Jahren) im Datensatz. Etwas über die Hälfte der Befragten gibt an berufstätig zu sein (56 %), akademische Berufe sind dabei die große Ausnahme (3 %).

Oft wurden die Fragebögen in Moscheen verteilt und ausgefüllt, die hauptsächlich von Männern besucht werden. Durch die konkreten Einrichtungen und Organisationen, an denen die Daten erhoben wurden, ergab sich also im quantitativen Datensatz in Bezug auf das Geschlechterverhältnis ein deut-

liches Ungleichgewicht: Die große Mehrheit (68 %) derjenigen, die den Fragebogen ausgefüllt haben, sind Männer, bei nur etwa einem Drittel (32 %) handelt es sich um Frauen.

Keine Feststellung zur Repräsentativität möglich

Da in den Regionen keine Daten über die statistischen Grundeinheiten von Menschen mit muslimischer Religionszugehörigkeit vorliegen, lassen sich keine gültigen Aussagen zur Repräsentativität der Befragung machen. Zudem hat die Untersuchung einen explorativen Charakter und versteht sich als eine Vorbereitung auf eine umfassendere Studie.

4 Auswertung/Ergebnisse

4.1 Ergebnisse zu (Neo-) Salafismus

Obwohl wir einen sehr guten Feldzugang hatten und der Interviewer als Muslim selbst Moscheen, in denen Befragungen durchgeführt wurden, regelmäßig besucht und mit vielen Netzwerken, die daran geknüpft sind, vertraut ist, wurde bei der Durchführung der Befragung deutlich, dass unter den Befragten ein deutliches Misstrauen verbreitet ist, gepaart mit Ängsten, die vermutlich auch nicht mit der Zusicherung von Anonymität beseitigt wurden. Wir nehmen deshalb an, dass dies auch im Antwortverhalten seinen Niederschlag gefunden hat. In welchem Umfang und mit welcher Wirkung dies der Fall ist, können wir allerdings nicht genau einschätzen, es dürfte jedoch zu einem *underreporting* in Bezug auf das Phänomen Neo-Salafismus oder Salafismus beigetragen haben, jedenfalls dort, wo es um entsprechende Selbstaussagen geht.

Grundsätzlich sind wir davon ausgegangen, dass es wenig sinnvoll ist, *direkt* nach Neo-Salafismus oder Salafismus zu fragen. Zudem wollten wir ja auch das Vor- bzw. Übergangsfeld miterfassen. Wir haben den Befragten also Statements vorgelegt, die politische Aussagen im Kontext von Religion enthalten, also die Items „*Es muss eine höhere religiöse Einrichtung eingeführt werden, die die Politik kontrolliert*“ (Frage 47) und „*Ich glaube nicht an Demokratie*“ (Frage 48). Dies haben wir ergänzt um Statements, die zwar eher religiöse Aussagen enthalten, bei einer extremen Zuspitzung und Verabsolutierung aber für demokratische Gesellschaften politisch problematisch werden können, also „*Ich sehe alle Muslime als meine eigenen Brüder und Schwestern*“ (Frage 44), „*Die eigene Religion zu verbreiten ist eine Pflicht und Aufgabe der Gläubigen*“ (Frage 45) und „*Da diese Welt vergänglich ist, muss man sich mehr auf Jenseits konzentrieren*“ (Frage 46). Doch auch hier ist der dahinterliegende Informationswunsch jeweils recht deutlich.

Eine weitere Schwierigkeit für die Auswertung liegt darin, dass es sich unter den Musliminnen und Muslimen in Deutschland um eine kleine Minderheit

handelt, die einem Neo-Salafismus oder Salafismus zuneigt (siehe oben, 2.2). Wir konnten bei unserer ersten Bestandsaufnahme zudem nur bei einer überschaubaren Anzahl von Befragten Daten erheben und hatten deshalb bei der Auswertung lediglich einen (für eine quantitative Befragung) eher kleinen Datensatz ($n^{\text{gesamt}} = 97$) zur Verfügung. Es war deshalb zu erwarten, im Ergebnis jeweils recht kleine Zahlengrößen in solchen ‚Zellen‘ zu haben, die eine überaus deutliche Zustimmung („*stimme voll zu*“) zu solchen Statements zeigen würden.

Tatsächlich gibt es insgesamt nur eine einzige Person, die durchgehend all diese Statements (also 44, 45, 46, 47 und 48) mit einer überaus deutlichen Zustimmung (also mit „*stimme voll zu*“) beantwortet hat.

Zur Frage der Indexbildung

Wir haben alle fünf Statements im Bereich Politik und Religion, die soeben genannt wurden, zusammengefügt und versucht, einen in sich stimmigen Index zu bilden, der nicht nur theoretisch begründet ist, sondern auch einer empirischen Überprüfung anhand des tatsächlichen Antwortverhaltens der Befragten standhält. Im Ergebnis zeigt sich ein Prüfwert, der zwar sehr nahe an den erforderlichen Grenzwert heranreicht (*Cronbachs Alpha*, 639). Als Reliabilitätskoeffizienten, den wir zulassen wollten, hatten wir uns zuvor jedoch einen minimal höheren Wert vorgenommen (nämlich, wie meist üblich, einen Wert von *,65 oder höher*). Trotz dieser ‚Nähe‘ zum Grenzwert werden wir – unserer eigenen Regel folgend – die Itemliste deshalb *nicht* als Index benutzen.

Tab. 1 Politik und Religion

Anteil der Befragten, die dem Statement zustimmen (nach Untersuchungsregion)

		Alle Regionen
„Es muss eine höhere religiöse Einrichtung eingeführt werden, die die Politik kontrolliert“ (Frage 47)	Summe der Anteile an den Werten bei „stimme voll zu“ und „stimme eher zu“	13,8 %
„Ich glaube nicht an Demokratie“ (Frage 48)		19,6 %
„Ich sehe alle Muslime als meine eigenen Brüder und Schwestern“ (Frage 44)		71,4 %
„Die eigene Religion zu verbreiten ist eine Pflicht und Aufgabe der Gläubigen“ (Frage 45)		76,7 %
„Da diese Welt vergänglich ist, muss man sich mehr auf Jenseits konzentrieren.“ (Frage 46)		75,6 %
		Alle Regionen: Reliabilitätsstatistiken
		Cronbachs Alpha
		Anzahl der Items
		<u>.639</u>
		<u>5</u>

Schauen wir die Ergebnisse für die einzelnen Items an, zeigen sich zudem Unterschiede. Für die eher ‚religiösen‘ drei Statements (Fragen 44, 45 und 46) sehen wir unter den Befragten eine sehr breite Zustimmung (jeweils fast zwei Drittel oder etwas mehr), auch sind die Korrelationswerte zwischen diesen Items hochsignifikant (*Werte: 44 zu 45 = ,409***; *44 zu 46 = ,373***; *45 zu 46 = ,485***); für die beiden Statements, die auch durch die Wortwahl („Politik“, „Demokratie“) deutlicher in einem Zusammenhang mit Politik stehen (Frage 47 und 48), sind die anteiligen Zustimmungswerte (13,8 % und 19,6 %) erheblich kleiner. Auch zwischen diesen beiden Fragen wird allerdings eine hochsignifikante Korrelation festgestellt (*47 zu 48 = ,609***). Wir

vermuten, dass sich hier ein expliziterer Zusammenhang mit (politisch-religiösem) Fundamentalismus, der sich auf Lesarten des Islam bezieht, andeutet (ausführlicher hierzu siehe unten, Abschnitt 4.1.5). Wir werden deshalb vor allem die Ergebnisse zu diesen beiden Statements beim Vergleich der Untersuchungsregionen heranziehen.

Zu unseren Fachbegriffen und zu alltäglich benutzten Begriffen

Der Begriff, der im Alltag der lokalen Expert(inn)en vorherrschend zu sein scheint, ist „Salafismus“ bzw. „militanter Salafismus“; der Begriff „Neo-Salafismus“ wird nicht benutzt. Auch wird von „Islamismus“ gesprochen und es findet sich – wie zu erwarten – unser wissenschaftlicher Begriff *politisch-religiöser Fundamentalismus, der sich auf Lesarten des Islam bezieht*, im Alltag nicht. Ähnlich wird oft der Begriff „Islamfeindlichkeit“ gebraucht und nicht unserer Fachbegriff *anti-muslimischer Rassismus*.

Zur Anordnung von Ergebnissen in unserem Bericht

Da bei unserer Bestandsaufnahme die Lage in den vier Untersuchungsregionen von besonderem Interesse war, beginnen wir unseren Ergebnisbericht im Folgenden mit einer Darstellung nach Untersuchungsregionen. Wir interpretieren die Ergebnisse zu den Statements allerdings aufgrund der oben genannten methodischen Gründe nur dann, wenn entsprechende Bestätigungen aus den qualitativen Interviews mit lokalen Expert(inn)en vorliegen. Auch die Resultate aus diesen Interviews stellen wir, angeordnet nach Untersuchungsregionen, vor.

4.1.1 Region Göttingen

4.1.1.1 Ergebnisse aus der Befragung mit dem Fragebogeninstrument

Zu den bereits erwähnten Statements, bei denen im Kontext unserer Befragung Politik mit Religion verbunden wird, also den Fragen 47 („*Es muss eine höhere religiöse Einrichtung eingeführt werden, die die Politik kontrolliert*“) und 48 („*Ich glaube nicht an Demokratie*“), haben in Göttingen 11,8 % und 54,6 % der Befragten die Antwortmöglichkeit „*stimme voll zu*“ und „*stimme eher zu*“ gewählt. Die Zustimmungswerte liegen nur wenig unterhalb und sehr deutlich oberhalb der Werte zum Gesamtdatensatz (13,8 % und 19,6 %).

Gleichzeitig wird die Region Göttingen von einer vergleichsweise größeren Befragtengruppe als konfliktreich wahrgenommen. Auf die Fragen 65 („*An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Deutschen und Nicht-Deutschen*“) und 67 („*An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Menschen mit Migrationshintergrund und Menschen ohne Migrationshintergrund*“) antworten in Göttingen 16 % und 20 % mit „stimme voll zu“ und „stimme eher zu“.¹ Im Gesamtdatensatz sind dies jeweils nur 13,5 % und 14,6 %.

Beide Ergebnisse stehen in einem Spannungsverhältnis zu unseren Fragen danach, ob Beratungsstellen bekannt sind. Während in Bezug auf die Kenntnis über Beratungsstellen für Opfer von rassistischer Gewalt (Frage 69) keine Unterschiede zum Gesamtdatensatz zu erkennen sind – etwa ein Viertel der Befragten (22,7 %) gibt jeweils an, eine solche Beratungsstelle zu kennen –, sieht dies in Bezug zur Kenntnis über Beratungsstellen im Bereich religiöser Radikalisierung² deutlich anders aus. Der Anteil der Befragten in Göttingen, der angibt, solche Beratungsstellen zu kennen (12,5 %), ist deutlich kleiner als im Gesamtdatensatz (16,3 %).

4.1.1.2 Ergebnisse aus den Interviews

Im Vergleich zu den anderen Standorten, an denen die Untersuchung durchgeführt wurde, wird für Göttingen und Umgebung eine relativ starke Präsenz von (neo-)salafistischen Gruppierungen beobachtet. Die Vertretung der Polizei macht deutlich, dass

„das Thema Salafismus eigentlich erst seit ca. 2015 Bedeutung erlangt hat. Vorher gab es auch Ausprägungen des religiösen Extremismus, ich nehme jetzt als Beispiel mal den sogenannten Kaplansverband. (...) Aber das sind ja keine Salafisten. (...) Was man heutzutage unter militantem Salafismus versteht, ist für uns ein Phänomen, das ab 2015 rasch angestiegen ist. Sehr schnell haben sich hier entsprechende Strukturen entwickelt. (...) Und wir haben seit 2015 steigende Zahlen, was die Szene insgesamt angeht. Wir selber verorten sie ungefähr in einer Größenordnung, die im mittleren zweistelligen Bereich liegt.“

-
- 1 Das Antwortverhalten zu beiden Fragen korreliert in signifikanter Weise (Niveau von 0,01), und zwar sowohl für den Gesamtdatensatz als auch für die einzelnen Untersuchungsregionen.
 - 2 Frage 71: „Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die einen im Falle einer religiösen Radikalisierung im eigenen Familien- oder Bekanntenkreis unterstützt“; Frage 72: „Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die einen im Falle des Bedrängt- oder Bedroht-Werdens durch radikale muslimische Gruppierungen unterstützt“.

Auch die Vertretung der Moschee bestätigt diese Einschätzung:

„Einige Söhne ehemaliger Mitglieder der Moscheen in der Region haben sich den Salafisten angeschlossen, und einige sind auch in die Kriegsgebiete in Syrien und im Irak gereist. (...) Auch waren und sind immer noch ehemalige Mitglieder des sogenannten Khalifat-Staates in der salafistischen Szene sehr aktiv.“

Beratungsstellen, die auf diese Situation reagieren, sind den lokalen Expert(inn)en nicht bekannt. Allerdings wird ein deutlicher Bedarf signalisiert, genauso wie eine Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Die Vertretung der Kinder- und Jugendhilfe formuliert es folgendermaßen:

„Solche Beratungsstellen gibt es, soweit ich weiß, nicht. Das war auch so ein Punkt, warum wir gesagt haben, wir müssen uns zusammenschließen, müssen schauen, was wir bündeln könnten, was wir selbst im Angebot haben und was wir und andere vielleicht noch brauchen.“

Und die Vertretung der Kirche macht deutlich, dass

„es keine spezielle Anlaufstelle für salafistische Problematiken im Umgang mit Jugendlichen (gibt). Aber wir haben natürlich Ehe- und Lebensberatungsstellen, sowohl von der evangelischen wie auch von der katholischen Kirche, die sich in solche Fälle auch hineindenken können, weil sie eben entsprechend ausgebildet sind.“

4.1.1.3 Zusammenfassung und Diskussion

Es scheint im Vergleich zu den anderen untersuchten Regionen in Göttingen einen größeren Anteil an Personen zu geben, der zu einer eher fundamentalistischen Lesart des Islam in einer zugespitzten Form neigt:

Die Ergebnisse aus den Interviews unterstützen diesen Eindruck. Und in der quantitativen Befragung ist in der Untersuchungsregion Göttingen der Anteil derjenigen, der angibt, dass Konflikte vorhanden sind, größer. Auch fällt auf, dass (mit über 50 %) eine Mehrheit dem Statement „*Glaube nicht an Demokratie*“ zustimmt.

Nun gehen wir zwar grundsätzlich davon aus, dass bei den einzelnen Antworten im Rahmen einer quantitativen Befragung immer eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Lesarten einer Frage bzw. eines Items gegeben ist. So können wir uns vorstellen, dass erstens eine Skepsis gegenüber Demokratie auch einen Begründungskontext haben kann, der *nicht* religiös-politisch ist;

zweitens könnte gerade bei einer religiösen Lesart im Vordergrund stehen, dass ‚Glaube‘ mit Religion assoziiert und dieses Wort als unpassend für ‚Demokratie‘ empfunden wird. Wir haben uns jedenfalls vorgenommen, bei späteren Befragungen dieses Item so zu verändern, dass eindeutiger nach Skepsis gegenüber und Ablehnung von Demokratie gefragt wird. Trotzdem: Mit dieser Idee einer uneindeutigen Lesart des Statements können wir die überaus hohe Zustimmung in Göttingen im Vergleich zu den anderen Untersuchungsregionen (dort liegen die Zustimmungswerte zwischen 11,5 % und 21,1 %) allerdings *nicht* erklären.

Zudem bestätigt sich in den Interviews mit den lokalen Expert(inn)en – wie bereits erwähnt – der Eindruck, dass die Untersuchungsregion Göttingen in Bezug auf Salafismus und entsprechenden Radikalisierungstendenzen im Vergleich ein besonderer Ort ist. Auch durch einen Bericht des niedersächsischen Verfassungsschutzes über die Strukturen der neo-salafistischen Szene in Göttingen wird diese Vermutung unterstützt (Verfassungsschutz Niedersachsen 2016, 199).

Offenbar sind also entsprechende Beratungsstellen im Bereich religiöser Radikalisierung in der Untersuchungsregion Göttingen eher nötig als an anderen Orten. In einem gewissen Spannungsverhältnis dazu steht das Ergebnis, dass der Anteil derjenigen, die für die Untersuchungsregion Göttingen angeben, Kenntnis über eine Beratungsstelle im Bereich religiöser Radikalisierung zu haben, kleiner ist als in den anderen Untersuchungsregionen. Dabei ist das ‚Nicht-Kennen-einer-Beratungsstelle‘ im Bereich religiöser Radikalisierung gut nachvollziehbar, denn nach Auskunft der lokalen Expert(inn)en und nach unseren Recherchen gibt es tatsächlich eine solche Einrichtung *nicht*. Was es offenbar gibt, sind – so die Aussagen der Vertretungen von Jugendamt und Kirche – projektförmige Maßnahmen (Modellprojekte) sowie eine Aufklärungsarbeit, die in Schulen und Moscheen durchgeführt wird.

Beratung und Unterstützung gibt es jedoch in anderen Bereichen. So existiert ein Integrationsrat³, der angibt, Hilfe für Betroffene von Diskriminierung und Benachteiligung im gesellschaftlichen Leben anzubieten; auch hat sich der

3 Der Integrationsrat ist ein unabhängiges, unparteiisches sowie demokratisch gewähltes Gremium, dessen Mitglieder aus elf Personen bestehen. Der Integrationsrat vertritt gegenüber der Stadt Göttingen und der Stadtverwaltung die Interessen der in Göttingen lebenden Bürger(inn)en mit Migrationshintergrund. Für mehr Informationen: <https://integrationsrat.de/>

Integrationsrat vorgenommen, bei Problemen mit städtischen Stellen und Einrichtungen eine Schlichtungsfunktion zu übernehmen.

Daneben bietet der gemeinnützige, politisch und konfessionell unabhängige Verein *Therapeutische Frauenberatung Göttingen* Beratung für Frauen bei Gewalt- und Diskriminierungserfahrungen an. Weiterhin ist an der Universität eine Antidiskriminierungsberatung vorhanden, die Studierenden offensteht, die Zuschreibungen erfahren haben, die auf Religion, Herkunft, Sprache, Aussehen, Geschlecht, Behinderung etc. zielen.

4.1.2 *Region Lüneburg (Heide)*

4.1.2.1 Ergebnisse aus der Befragung mit dem Fragebogeninstrument

Für Lüneburg zeigen die Ergebnisse zu eher fundamentalistischen Lesarten von Islam in einer zugespitzten Form (mit 20,8 % für Frage 47 und 11,5 % für Frage 48) Werte, die sowohl über den Werten im Gesamtdatensatz (13,8 % und 19,6 %) als auch darunter liegen. Die Region wird zudem kaum als konfliktreich wahrgenommen.

Die Werte (zu den Fragen 65 und 67) entsprechen denjenigen im Gesamtdatensatz (jeweils 5 %). Interessanterweise ist jedoch die Sensibilität gegenüber Konflikten zwischen Personen mit verschiedenen Lesarten des Islam in Lüneburg größer als in Göttingen: Danach gefragt, ob es am eigenen Wohnort „in letzter Zeit Konflikte zwischen Besucherinnen/Besuchern der Moschee und radikalen Muslimen/Musliminnen“ (Frage 66) gab, bejahen dies (ähnlich wie im Gesamtdatensatz) in Lüneburg 20 %, während dies in Göttingen nur 16,7 % waren. Nur kleine Minderheiten geben in Lüneburg an, Beratungsstellen für Opfer von Diskriminierung bzw. rassistischer Gewalt oder Beratungsstellen im Bereich religiöser Radikalisierung zu kennen.

4.1.2.2 Ergebnisse aus den Interviews

Im Vergleich zu Göttingen wird für Lüneburg und Umgebung in den Interviews mit den lokalen Expert(inn)en eine relativ schwache Präsenz von (neo-)salafistischen Gruppierungen beobachtet. Die Vertretung der Moscheen kann sich für die letzten Jahre nur an einen einzigen Fall erinnern:

„Da gab es eine Person. Der war erst mal ganz aktiv gewesen, alles war okay. Und der war dann halt immer, sein Verhalten ist anders geworden. Das haben wir gespürt, und dann ihn eine Zeit lang haben wir ihn

gar nicht mehr gesehen. (...) Dann haben wir wirklich mal so gefragt, also warum ist er so geworden, dies und das, da war ja er immer in Hildesheim gewesen, hat sich da beteiligt. (...) Er sieht unsere Religion als falsch, das ist halt seine Entscheidung. Ich kann ihm nicht sagen, nee, wir sind doch richtig, Du bist falsch. Also kann man dieses Gespräch mit ihm nicht führen.“

Die Vertretung der Kirchen macht deutlich:

„Mir ist nicht bekannt, dass es in Lüneburg eine Salafistenszene gibt. Vor einigen Jahren gab es einmal in der Stadt einen Stand von Salafisten, die Korane an Passanten verschenkt haben. Das hatte damals eine große Verunsicherung zur Folge gehabt. Aber in den letzten Jahren ist das hier nicht mehr vorgekommen, soweit ich weiß. In der Gemeinde haben wir uns damals bemüht, bei Gemeindegliedern immer wieder darauf hinzuweisen, dass ein ‚Islamist‘ nicht gleichzusetzen ist mit jedem ‚Muslim‘.“

Die Aussagen von Interviewten und Ergebnisse unserer Recherche haben ergeben, dass es in Lüneburg und Umgebung (ähnlich wie in den anderen Untersuchungsregionen) *keine* spezifische Beratungs- oder Anlaufstelle im Bereich religiöser Radikalisierung gibt. Allerdings wird auf andere Einrichtungen hingewiesen. Die Vertretung der Kirchen:

„Ich weiß nur, dass wir einen Beauftragten für Islam in unserer Kirche haben. Dieser steht in Kontakt mit den Behörden. Und dieser würde uns informieren, wenn es in Lüneburg eine Gruppierung gäbe, die in dem Verdacht stünde, nicht verfassungskonform zu handeln.“

Es ist jedoch deutlich, dass dieser Beauftragte weder eine Beratungsaufgabe für Personen hat, die in Gefahr stehen, sich religiös-extremistisch zu radikalisieren und die sich selbst davor schützen wollen bzw. den ‚Ausstieg‘ suchen, noch eine Beratungsaufgabe für deren (ratsuchende) Angehörige, Freunde oder (berufsmäßige) Kolleg(inn)en oder Adressat(inn)en.

Die Vertretung der Moscheen macht hier auf landesweite Einrichtungen und auf den lokalen Integrationsbeirat, in dem Akteure aus Moschee, Kirche, Stadt etc. aktiv sind, aufmerksam:

„Ganz allgemein gibt es, glaube ich, in Niedersachsen und Hamburg zwei Beratungsstellen gegen Extremismus, also, Salafismus oder Rechtsextremismus, einmal in Hannover eine Stelle und einmal in

Hamburg eine Stelle. So wie ich das mitbekommen habe. In unserer Stadt gibt es so eine Stelle, soviel ich weiß, nicht.“

4.1.2.3 Zusammenfassung

Außer wenigen Einzelfällen und einer Koranverteilungsaktion auf den Straßen wurde für die Region Lüneburg kein besorgniserregendes Geschehen genannt, das mit Salafismus bzw. politisch-religiösen Fundamentalismen in zugespitzter Form, die sich auf Lesarten des Islam beziehen, in Verbindung gebracht wird. Bei dem Einzelfall, den die Vertretung der Moschee nannte, radikalisierte sich der ehemalige Moscheenbesucher nicht in Lüneburg, sondern in Hildesheim, einem Ort, der in der Öffentlichkeit als Salafismus-Hochburg gesehen wird.⁴ Den Expert(inn)en sind keine Beratungsstellen zur Beratung von Betroffenen politisch-religiöser Fundamentalismen, die sich auf den Islam beziehen, bekannt. Es gibt, so unser Rechercheergebnis, auch keine. Die Kirchenvertretung weist darauf hin, dass es in der eigenen Gemeinde einen Beauftragten für Islam gibt.

4.1.3 *Region Oldenburg*

4.1.3.1 Ergebnisse aus der Befragung mit dem Fragebogeninstrument

Für Oldenburg zeigen die Ergebnisse zu eher fundamentalistischen Lesarten von Islam (mit 11,1 % für Frage 47 und 21,1 % für Frage 48) Werte, die etwas niedriger bzw. höher als im Gesamtdatensatz liegen, allerdings jeweils deutlich unter den entsprechenden Anteilen der Befragten in Göttingen (11 % und 54 %). Die Region wird ähnlich wie Lüneburg zudem kaum als konfliktreich wahrgenommen. Auch hier entsprechen die diesbezüglichen Werte (zu den Fragen 65 und 67) denjenigen im Gesamtdatensatz (jeweils 5 %). Und wiederum ist die Sensibilität gegenüber Konflikten zwischen Personen mit verschiedenen Lesarten des Islam (Frage 66) in Oldenburg größer (25 %) als in Göttingen (16,7 %) und liegt sogar etwas über dem entsprechenden Anteil in Lüneburg (20 %). Ähnlich wie in Lüneburg geben nur kleine Minderheiten an, Beratungsstellen für Opfer von Diskriminierung oder Beratungsstellen im Bereich religiöser Radika-

4 Vgl. hierzu beispielhaft etwa die folgenden Pressemeldungen:
<https://www.welt.de/politik/deutschland/article162824323/Polizei-geht-gegen-radikale-Islamisten-in-Hildesheim-vor.html>: zuletzt gesehen am 02.02.2022
<http://magazin.hildesheimer-allgemeine.de/salafisten/>: zuletzt gesehen am 02.02.2022

lisierung zu kennen, allerdings scheint eine Beratungsstelle für Opfer rassistischer Gewalt – vermutlich IBIS (siehe unten) – etwas bekannter zu sein (33,3 %).

4.1.3.2 Ergebnisse aus den Interviews

Die lokalen Expert(inn)en machen in den Interviews deutlich, dass (militanter) Salafismus in Oldenburg und Umgebung kaum zu beobachten ist. Die Vertretung der Kirchen sieht vor Ort

„keine große salafistische Szene, hier jetzt in unserem Stadtviertel auch nicht. Und insofern ist das, würde ich sagen, für unsere Gemeindemitglieder kein Thema. Das ist mir noch nicht begegnet, dass sie konkret jetzt Salafismus ansprechen, als Problem oder als Bewegung.“

Die Vertretung der Kinder- und Jugendhilfe sieht dies ähnlich:

„Wenn wir hier eine solche Strömung haben, habe ich sie noch nicht gesehen. Es mag wohl Einzelfälle geben. Oldenburg ist ja traditionell eher eine Schiiten- und auch Jeziden-Hochburg. Menschen aus dem Libanon, aus dem Irak, der Türkei und aus Syrien, darunter auch viele Kurden. Das bildet einen großen Teil des Publikums in den Freizeittätten.“

Die Vertretung der Schule beschreibt diesbezüglich ein Verhältnis zwischen Salafismus als allgemeines gesellschaftlich-mediales Thema und konkreten Salafismus an der Schule:

„Also die letzten Jahre, die Medienlandschaft, auch das Politische, was sehr stark thematisiert wurde, das war Salafismus, auch damals mit den Anschlägen, Terrorismus, Islamismus usw. Das ist natürlich an den Schulen nicht spurlos vorbeigegangen. Aber es war nie ein Problem für uns. Wir haben zwar Familien, die sehr muslimisch sind. Aber das hat nie dazu geführt, dass wir hier Spannungen hatten, ethnische Konflikte, interreligiöse Konflikte. Das hat aber auch damit zu tun, wie wir uns aufgestellt haben.“

Die Vertretung der Polizei sieht Salafismus in der Region als deutlich „unterrepräsentiert“. Allerdings:

„Natürlich sind uns auch Personen bekannt, die wir möglicherweise als Salafisten bezeichnen könnten. Wir haben aber noch keinen Kontakt und können auch nicht sagen, ob sie wirklich Salafisten sind. Das heißt also, von der Umfeld-Aufhellung und vom Ansehen her könnten es Salafisten sein. Aber es ist nicht abschließend bewertet. Von daher kann ich dazu

keine Aussagen tätigen, und aktuell ist uns über Rückkehrer in unserem Interventionsbereich nichts bekannt.“

Mehr oder weniger bekannt ist den lokalen Expert(inn)en die Beratungsstelle, die bei dem Verein *Interkulturelle Arbeitsstelle für Forschung, Dokumentation, Bildung und Beratung* (IBIS) angesiedelt ist und Beratung in Diskriminierungsfällen anbietet (ads@ibis-ev.de), aber auch (die ebenfalls bei IBIS angesiedelte) mobile Beratung gegen Rechtsextremismus (das Regionalbüro Nord-West: www.mbt-niedersachsen.de). Dort wird aber keine Beratung im Bereich von Salafismus und politisch-religiösem Fundamentalismus angeboten. Nochmal die Vertretung der Polizei, die für eine Beratungs- und Präventionsstelle mit einer ‚breiteren‘ Ausrichtung plädiert:

„Im Gemeinderat wurde besprochen, ob man die Präventionsstelle gegen Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit nicht umbenennt in Extremismus und Fremdenfeindlichkeit. Das würde bedeuten, dass es nicht nur um Rechtsextremismus geht, sondern auch um Linksextremismus, Ausländerextremismus und religiösen Extremismus. Das ist alles aber noch nicht klar. Aber wir würden es begrüßen, wenn man eine solch‘ breitere Anlaufstelle hätte.“

Die Vertretung der Kirchen geht davon aus, dass es in Oldenburg und Umgebung keine Beratungsstellen im Bereich religiöser Radikalisierung gibt, genannt wird jedoch ein Beauftragter für Weltanschauungsfragen in der Kirchenleitung:

„Der wäre bei uns für sektenähnliche Tendenzen zuständig, die es manchmal gibt. Da würde ich jemanden dann hin verweisen.“

Von der Vertretung der Schule wird noch als „direkter Ansprechpartner der Verfassungsschutz“ genannt,

„hier in Oldenburg. Das Dezernat hier, ich weiß jedoch nicht, welches Dezernat es ist.“

Die Vertretung der Kinder- und Jugendhilfe rät dazu,

„es mal bei IBIS zu probieren, weil die auch ziemlich viel mit Migration zu tun haben und auch eine multikulturelle Personalbesetzung, was ich sehr wichtig finde, ganz viele Betreuer einfach mit Migrationshintergrund und auch mit islamischem Hintergrund. Darüber findet man einen ganz anderen Zugang.“

4.1.3.3 Zusammenfassung

Nach den Ergebnissen sowohl der Fragebogenbefragung als auch der Interviews mit Expert(inn)en kann Oldenburg nicht als ein Ort gelten, an dem Salafismus in bedeutsamer Weise vertreten ist. Allerdings – darauf macht die Vertretung der Schule aufmerksam – sind die Sichtweisen zu Salafismus und politisch-religiösen Fundamentalismen genauso wie zu Islam insgesamt nicht nur durch konkrete Erfahrungen vermittelt, sondern vor allem über Medien. Den Sicherheitsbehörden sind allerdings einige Personen bekannt, deren Nähe zu militanten Fundamentalismen geprüft werden muss. Beratungsstellen zum Thema Salafismus existieren unserer Recherche nach nicht. Während der Untersuchung tauchte immer wieder der Name von IBIS auf; IBIS bietet (bislang) allerdings nur eine Beratung zum Thema Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen.

4.1.4 *Region Emsland*

4.1.4.1 Ergebnisse aus der Befragung mit dem Fragebogeninstrument

Für das Emsland zeigen die Ergebnisse zu eher fundamentalistischen Lesarten von Islam (mit 16,7 % für Frage 47 und 21,1 % für Frage 48) Werte, die jeweils etwas über den Werten im Gesamtdatensatz (13,8 % und 19,6 %) liegen und etwas über bzw. sehr deutlich unter den entsprechenden Anteilen der Befragten in Göttingen (11,8 % und 54,6 %) liegen. Ganz ähnlich wie in Lüneburg und Oldenburg wird die Region Emsland auch kaum als konfliktreich wahrgenommen. Die Werte zur Frage 65 (*Konflikte zwischen Deutschen und Nicht-Deutschen*) und zur Frage 67 (*Konflikte zwischen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund*) entsprechen (mit jeweils 5,3 %) denjenigen im Gesamtdatensatz (5 %). Und ähnlich wie in Oldenburg und Lüneburg geben nur Minderheiten an, Beratungsstellen zu kennen.

4.1.4.2 Ergebnisse aus den Interviews

Die von uns befragten lokalen Expert(inn)en im Emsland schätzen das Problem des (Neo-)Salafismus in der eigenen Region übereinstimmend als nicht sehr groß ein. So berichtet die Vertretung der Kirche:

„Soweit ich das für meinen Bereich und auch nach Rücksprache mit meinen Mitarbeitern sagen kann, taucht islamistischer Extremismus oder Salafismus in unserer Arbeitswirklichkeit nicht auf. Das heißt nicht, dass es das nicht gibt. Aber das taucht hier ganz im Westen Niedersachsens nicht als Konfliktthema für Kirchen auf.“

Ähnlich formuliert es die Vertretung der Migrantenselbstorganisation:

„Na ja, es wird schon darüber geredet. Aber direkt wurde ich nie mit einem Fall konfrontiert, sondern eher so in der dritten oder vierten Person, dass das mal erzählt wurde. Direkt wurde ich nie angesprochen.“

Die Vertretung der Polizei macht allerdings gleichzeitig deutlich, dass es trotzdem regelmäßig entsprechende Prüffälle gibt, die zur polizeilichen Routine gehören:

„Konkrete Fälle haben wir insofern, als dass wir regelmäßig Prüffälle bekommen, wo wir nachschauen sollen, ob es sich um religiös radikalisierte Menschen handelt. Oftmals wurde dann bei der Anhörung beim BAMF⁵ etwas angegeben, z. B. dass gesagt wurde, wir mussten für den IS⁶ kämpfen oder kochen oder so was. Dann kriegen wir natürlich auch noch Hinweise von Schulen oder Ämtern und manchmal auch von Moscheevereinen, dass gesagt wird, da gibt es Personen, wo der Verdacht besteht, dass die sich radikalisieren könnten. Und was wir auch bekommen, sind Hinweise zu Online-Anzeigen oder dass in Facebook oder anderen sozialen Netzwerken irgendwas aufgefallen ist.“

Die Interviewten kennen übereinstimmend im Emsland keine Beratungs- oder Präventionsstelle, die sich mit (Neo-)Salafismus oder religiöser Radikalisierung befassen würde. Die Antworten auf entsprechende Fragen mündeten jeweils in „Das gibt es nicht“ (Vertretung der Migrantenselbstorganisationen) oder „Das kommt hier nicht vor“ (Vertretung der Kirchen). Unsere Recherchen bestätigen diese Wahrnehmung.

4.1.4.3 Zusammenfassung

Das Emsland kann nicht als Hochburg für (militanten) Salafismus gelten. Aus den Aussagen der Vertretung der Polizei ist zu entnehmen, dass es nach Hinweisen aus verschiedenen Einrichtungen und Institutionen immer wieder zu Überprüfungen kommt, ohne jedoch (Neo-)Salafismus oder religiöse Radikalisierung in einem nennenswerten Umfang festzustellen. Ähnlich wie an den anderen Standorten, in denen die Untersuchung durchgeführt wurde, ist eine Beratungsstelle zum Thema Salafismus nicht bekannt und auch durch unsere eigenen Recherchen nicht zu ermitteln.

5 Bundesamt für Migration und Flüchtlinge

6 Sog. Islamischer Staat

4.1.5 Diskussion

Den Ergebnissen der (qualitativen) Interviewauswertung folgend, haben wir die Ergebnisse unserer (quantitativen) Fragebogenbefragung interpretiert und gleichzeitig entsprechende Prüfwerte berücksichtigt. Die beiden Statements, in denen Politik (explizit) thematisiert wird und die – bei Zustimmung – eine Tendenz zu *politisch-religiösen Fundamentalismen, die sich auf Lesarten des Islam beziehen, in einer zugespitzten Form* ausdrücken, erweisen sich hierbei als hochsignifikant miteinander korrelierend (Frage 47 und Frage 48).

Allerdings wird auch deutlich, dass, wenn wir diese beiden Statements als sinnvoll zur Feststellung von politisch-religiösen Fundamentalismen in zugespitzter Form einschätzen und nach einer extremen Ausprägung fragen, es *nur eine einzige Person ist*, die auf beide Statements mit „*stimme voll zu*“ antwortet. Auf die Möglichkeit des *underreporting* bei gleichzeitiger Kenntnisaufnahme der (durch Fachliteratur gut begründeten) Vermutung, dass es sich zahlenmäßig eher um ein ‚kleines‘ Phänomen handeln wird, haben wir bereits hingewiesen (siehe oben, 4.1).

Betrachten wir sowohl die Antwortmöglichkeiten „*stimme voll zu*“ als auch „*stimme eher zu*“ bei diesen beiden Statements, dann sehen wir naheliegenderweise, dass die jeweiligen Anteile größer werden. Zudem können wir mit diesen (größeren) Zellenwerten sinnvolle statistische Berechnungen durchführen.

Auffällig wird dann im Vergleich des Antwortverhaltens in den vier Untersuchungsregionen vor allem die sehr hohe Zustimmung zum Statement „*Ich glaube nicht an die Demokratie*“ in Göttingen (siehe unten, Tabelle 2). Sie unterscheidet sich überaus deutlich vom Antwortverhalten in den anderen drei Untersuchungsregionen. Diese Auffälligkeit passt zu den Aussagen, die die befragten Expert(inn)en in Bezug auf das Ausmaß von Salafismus in Göttingen machen.

Tab. 2 Statements, in denen Politik (explizit) thematisiert wird

Anteil der Befragten, die dem Statement zustimmen (nach Untersuchungsregion)

		Göttingen	Lüneburg	Oldenburg	Emsland	Alle Regionen
„Es muss eine höhere religiöse Einrichtung eingeführt werden, die die Politik kontrolliert“ (Frage 47)	Summe der Anteile an den Werten bei „stimme voll zu“ und „stimme eher zu“	11,8 %	20,8 %	11,1 %	16,7 %	13,8 %
„Ich glaube nicht an Demokratie“ (Frage 48)		54,6 %	11,5 %	21,1 %	21,1 %	19,6 %

Betrachten wir das Antwortverhalten zu den Statements, in denen Religion thematisiert, aber Politik nicht (explizit) genannt wird (siehe unten, Tabelle 03), und vergleichen wir hier zwischen den vier Untersuchungsregionen, dann zeigt sich die soeben genannte Tendenz (wenn auch weniger ausgeprägt) für Göttingen nur beim Item „Die eigene Religion zu verbreiten ist eine Pflicht und Aufgabe der Gläubigen“ (Frage 45).

Insgesamt sehen wir beim Vergleich des Antwortverhaltens zu den obigen beiden Statements (47 und 48), bei denen Politik (explizit) thematisiert wird, mit demjenigen zu den drei Statements (44, 45, 46), bei denen zwar Religion thematisiert, aber Politik nicht (explizit) genannt wird (Vergleich Tabelle 2 und 3), dass bei den letztgenannten Items die Zurückhaltung, mit „stimme voll zu“ und „stimme eher zu“ zu antworten, wesentlich geringer ist. Mit anderen Worten, die anteiligen Zustimmungswerte sind dort bei allen Statements und für alle Untersuchungsregionen deutlich höher.

Tab. 3 Statements, in denen Religion thematisiert und Politik nicht (explizit) genannt wird

Anteil der Befragten, die dem Statement zustimmen (nach Untersuchungsregion)

		Göttingen	Lüne- burg	Olden- burg	Ems- land	Alle Regionen
„Ich sehe alle Muslime als meine eigenen Brüder und Schwestern“ (Frage 44)	Summe der Anteile an den Werten bei „stimme voll zu“ und „stimme eher zu“	65,4 %	88,5 %	75 %	52,6 %	71,4 %
„Die eigene Religion zu verbreiten ist eine Pflicht und Aufgabe der Gläubigen“ (Frage 45)		88 %	80 %	65 %	70 %	76,7 %
„Da diese Welt vergänglich ist, muss man sich mehr auf Jenseits konzentrieren.“ (Frage 46)		76 %	76 %	70 %	80 %	75,6 %

Wir bewerten diese Statements als religiös konnotierte Begriffe und Konzepte, die in ganz verschiedenen Lesarten von Islam vertreten werden. Bei hoher Zustimmung im Antwortverhalten sind sie für uns ein Hinweis auf eine große Verbreitung an spezifisch ausgeprägter Religiosität, die wir als fundamentalistisch einschätzen. Zudem sind es (anders als bei den politisch-religiösen Fundamentalismen in zugespitzter Form) bereits 21 Personen, die bei allen drei Statements mit „stimme voll zu“ antworten (20,4 %).

Dies ist jedoch noch *kein* Hinweis auf einen politisch-militärischen Dschihadismus. Allerdings können solche Fundamentalismen eine Öffnung für entsprechende Anrufungen bieten. Sie machen in der Kombination mit anderen Faktoren u. U. anfällig, denn sie sind anschlussfähig für eine politisch-ideologische Aufladung und können mit einem dogmatischen Absolutheitsanspruch versehen werden. Wichtige Elemente eines politisch-militärischen Dschihadismus – terroristische Gewalt als strategisches Konzept und das Ziel einer holistisch autoritären Steuerung von Gesellschaft – müssen allerdings noch hinzukommen.

Betrachten wir das Antwortverhalten im Vergleich der Untersuchungsregionen (siehe oben, Tabelle 03), dann sehen wir – neben einer *insgesamt* hohen Zustimmung zu diesen Statements – für Lüneburg (bei der Frage 44) einen noch höheren Wert (88,5 %) , ebenso für Göttingen (bei der Frage 45: 88 %) und für das Emsland (bei der Frage 46: 80 %).

Die Ergebnisse weisen – bei aller Vorsicht in Bezug auf methodische Fragen – darauf hin, dass für alle vier Untersuchungsregionen größere Anstrengungen zivilgesellschaftlicher Akteure sinnvoll und notwendig wären, im präventiven Bereich politisch-religiösen Fundamentalismen, die sich auf Lesarten des Islam beziehen, entgegenzuwirken. Entsprechende Beratungs- und Anlaufstellen wären überaus wichtig. Leider gibt es solche lokalen oder regionalen Beratungs- und Anlaufstellen *nicht* in den Untersuchungsregionen,

- und zwar weder für Personen, die in Gefahr stehen, sich politisch-religiös zu radikalisieren und die sich selbst davor schützen wollen bzw. den ‚Ausstieg‘ suchen,
- noch für (ratsuchende) Angehörige, Freunde oder Kolleg(inn)en von offenbar gefährdeten Personen,
- noch für Multiplikator(inn)en der Präventionsarbeit, die sich z. B. im Kontext von Schule, Jugendarbeit und Ausbildung genauer beraten, informieren und unterstützen lassen wollen.

Da die Untersuchungsregion Göttingen sich von den drei anderen Untersuchungsregionen abhebt, was die Zustimmung zu politisch-religiösen Fundamentalismen in zugespitzter Form betrifft, wäre dies vermutlich ein guter Ort, um hier mit der Einrichtung entsprechender Stellen zu beginnen.

Um Diskriminierungserfahrungen feststellen zu können, haben wir eine Itemliste benutzt, die aus vier Items zusammengesetzt ist.

Übersicht 01: Itemliste Diskriminierungserfahrungen

Wegen bestimmter negativer Vorstellungen, die offenbar einige Leute mit meinem Aussehen oder meiner Herkunft verbinden, wurde ich ...

(Frage 34) ... im Geschäft (beim Einkaufen) oder auf dem Amt schlechter behandelt.

(Frage 35) ... in der Nachbarschaft beleidigt.

(Frage 36) ... im Bus, in der Bahn oder auf der Straße beleidigt.

(Frage 37) ... bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität schlechter behandelt.

Alle Regionen: Reliabilitätsstatistik	
Cronbachs Alpha	Anzahl der Items
,867	4

Sehr deutlich ist hier, dass es nicht nur einen theoretisch begründeten inneren Zusammenhang zwischen diesen Items gibt, sondern auch die Überprüfung des Antwortverhaltens (anders als bei den Items zu Religion und Politik, siehe oben 4.1, dort Tabelle 01) einen sehr hohen Reliabilitätskoeffizienten ergibt und damit darauf verweist, dass die Items auf einem gemeinsamen Faktor lagen. Wir können den Index also benutzen.

Der Index ist auf der Grundlage eines ähnlichen Instruments entstanden, das wir bereits für eine andere Untersuchung benutzt und dort erfolgreich eingesetzt haben (vgl. Leiprecht/Langerfeldt 2018, 97). Befragt wurden dort männliche Jugendliche und junge Männer und wir haben danach gefragt, ob die jeweils genannte Situation erlebt wurde, und dann, ob und in welchem Ausmaß dies als belastend erfahren wurde.

4.1.6 Ergebnisse aus der Befragung mit dem Fragebogeninstrument

In unserer aktuellen Befragung führt die Auswertung im Gesamt der untersuchten vier Regionen zu sehr hohen Anteilen unter den Befragten, die Diskriminierung erlebt haben.

Tab. 4 Ergebnisse der einzelnen Items zu Diskriminierungserfahrungen

	Diese Situation erlebt	Erlebt mit einer Belastung als „sehr stark“, „stark“ und „mittelmäßig“
(Frage 34) ... im Geschäft (beim Einkaufen) oder auf dem Amt schlechter behandelt.	75,3 %	37,6 %
(Frage 35) ... in der Nachbarschaft beleidigt.	62,4 %	14 %
(Frage 36) ... im Bus, in der Bahn oder auf der Straße beleidigt.	61,3 %	20,4 %
(Frage 37) ... bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität schlechter behandelt.	63,8 %	24,5 %

Dabei handelt sich sogar jeweils um große Mehrheiten, die angeben, entsprechende Erfahrungen gemacht zu haben. Und zwischen einem Fünftel und mehr als einem Drittel gibt an, die Erfahrung als eine deutliche Belastung (unterschiedlicher Stärke) empfunden zu haben. Interessanterweise haben in der bereits erwähnten früheren Untersuchung von den befragten männlichen Jugendlichen und jungen Männern mit sogenanntem türkischen ‚Migrationshintergrund‘, die sich nur teilweise dem Islam zuordnen und als religiös bezeichnen, jeweils etwa die Hälfte angegeben, die genannten Erfahrungen gemacht zu haben, – also zu Anteilen, die zwischen 10 % und 25 % kleiner sind als in der aktuellen Befragung. Vermutlich spielt hier die Präsentation, Erkennbarkeit und Wahrnehmung als Muslim/Muslimin eine Rolle (vgl. Leiprecht/Langerfeldt 2018, 149). In der aktuellen Befragung bezeichnen sich fast alle Befragten als muslimisch, 81 % als religiös und 30 % geben sogar an, ein „erkennbares Zeichen“ zu tragen (Frage 12, 13 und 14).

4.2 Ergebnisse zu Diskriminierungserfahrungen nach Untersuchungsregion

Wir haben auch überprüft, ob sich die Diskriminierungserfahrungen in den vier Untersuchungsregionen unterscheiden (siehe unten Tabelle 5).

Tab. 5 Diskriminierungserfahrungen:

Anteil der Befragten, die diese Erfahrung gemacht habe (nach Untersuchungsregion)

	Göttingen	Lüneburg	Oldenburg	Emsland
(Frage 34) ... im Geschäft (beim Einkaufen) oder auf dem Amt schlechter behandelt.	72 %	70,4 %	85,7 %	75 %
(Frage 35) ... in der Nachbarschaft beleidigt.	68 %	50 %	68,2 %	65 %
(Frage 36) ... im Bus, in der Bahn oder auf der Straße beleidigt.	56 %	57,7 %	68,2 %	65 %
(Frage 37) ... bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität schlechter behandelt.	68 %	59,3 %	68,2 %	60 %

Tab. 6 Selbst von Diskriminierungserfahrungen betroffen:

Erfahren als mittlere, starke, sehr starke Belastung in Prozent (nach Untersuchungsregion)

		Göttingen	Lüneburg	Oldenburg	Emsland
... im Geschäft (beim Einkaufen) oder auf dem Amt schlechter behandelt. (Frage 34)	Summe der Anteile an den Werten für mittlere, starke und sehr starke Belastung	32 %	37 %	42,9 %	40 %
... in der Nachbarschaft beleidigt. (Frage 35)		20 %	7,7 %	18,2 %	10 %
... im Bus, in der Bahn oder auf der Straße beleidigt. (Frage 36)		20 %	19,2 %	13,6 %	30 %
... bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität schlechter behandelt. (Frage 37)		32 %	22,2 %	22,7 %	20 %

Die Werte sind in ihrer Höhe in den vier Untersuchungsregionen recht ähnlich. Nur bei der Frage 34 in der Untersuchungsregion Oldenburg gibt es beim Anteil der Befragten, die diese Erfahrung gemacht haben (Tabelle 5), eine erkennbare Abweichung nach oben (85,7 %). Umgekehrt fällt für die Untersuchungsregion Lüneburg bei denjenigen, die eine deutliche Belastung durch diese Erfahrung angeben (Tabelle 6), bei Frage 35 eine Abweichung nach unten (7,7 %).

4.2.1 Ergebnisse aus den Interviews

In den Interviews mit den Expert(inn)en wurde auch das Diskriminierungsthema angesprochen. Auf unsere Frage an die Vertretung der Schule in Oldenburg, ob Schülerinnen und Schüler, die sich selbst als Muslime bzw. Musliminnen einordnen bzw. von anderen so gesehen werden, entsprechende Erfahrungen machen, wurde folgendermaßen geantwortet:

„Ja klar, wir haben auch Schüler jetzt z. B., das fängt in den unteren Jahrgängen an, dort ist das sehr verbreitet, wenn die zu uns kommen. Dass dann muslimische Kinder von anderen Kindern anders angesehen werden, die Kinder bringen die Vorurteile der Eltern mit. Man sieht

dann eigentlich den Haushalt der Eltern. Da sind Zwölf-/ Dreizehnjährige, noch zu jung, um das Thema überhaupt richtig begreifen zu können. Aber die das dann raushauen. Dann kommt die Zeit, wo wir dann als Schule mit unseren Maßnahmen einsetzen, durch Sozialtraining, durch Konflikttraining. Und dass wir denen immer wieder Möglichkeiten in die Hand geben, das zu erfahren, Selbsterfahrung ist sehr wichtig für die. Dann merken die das, aha, der Kemal oder der Moslem ist nicht so schlimm. Alles gut.“

An anderen Orten fanden wir eine solche Betonung nicht. Dies mag Zufall sein. Die Vertretung der Polizei in Oldenburg scheint in diesem Themenbereich nicht gut informiert zu sein.

Frage: Und wenden sich auch Bürgerinnen und Bürger mit muslimischer Religionsangehörigkeit an die Polizei, wenn sie auf der Straße oder bei der Wohnungssuche oder bei der Arbeit Diskriminierung oder Diffamierung erleben? Gibt es auch eine Beratungsstelle hier in Oldenburg für islamische Bürgerinnen und Bürger?

B: Also, nein und nein. Ich muss das so formulieren, weil mich das Thema mit Wohnungssuche und so weiter und so fort, da bin ich noch nicht tiefer eingestiegen.

4.2.2 *Diskriminierungserfahrungen und politisch-religiöse Fundamentalismen, die auf Lesarten von Islam zurückgreifen*

In der Fachdebatte wird immer wieder die Frage gestellt, ob starke Diskriminierungs-, Ausgrenzungs- und Rassismuserfahrungen dazu führen, dass die jeweils Betroffenen politisch-religiöse Fundamentalismen, die auf Lesarten von Islam zurückgreifen, eher attraktiv finden (siehe oben, 2.1 und 2.2). Gleichzeitig wird beobachtet, dass z. B. Akteure des Salafismus oder Neo-Salafismus in ihren Anrufungen explizit auf solche Erfahrungen verweisen, diese ansprechen und sie im Kontext von umfassenderen ‚Opfernarrativen‘ instrumentalisieren.

Insgesamt finden wir in den Daten hier nur schwache Hinweise. Das erste Problem ist auch hier – wie bereits erwähnt (siehe oben, 4.1) – der kleine Datensatz, das zweite Problem sind teilweise kleine Werte in einzelnen ‚Zellen‘ bei anderen Fragen/Items. Zudem: Da die Werte zur Erfahrung von Diskriminierung recht hoch sind, führt dies ebenfalls zu eher kleinen Werten in den ‚Zellen‘, in denen sich das Antwortverhalten zur *Nicht-Erfahrung* von Diskriminierung zeigt.

Teilweise sind die Zusammenhänge nicht als signifikant ausgewiesen, wenn auch die jeweiligen Prüfwerte sich einer Signifikanz (*,050 oder kleiner*) nähern.

Tab. 7 Selbst von Diskriminierungserfahrungen betroffen und deutliche Zustimmung bei religiösen Aussagen: *alle Muslime als eigene Brüder und Schwestern*

		Ich sehe alle Muslime als meine eigenen Brüder und Schwestern (Frage 44)			
		starke Zustimmung		gemäßigte Zustimmung bzw. Ablehnung	
(Frage 37) ... bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität schlechter behandelt.	erlebt	35,1 %		29,8 %	
	nicht erlebt	10,5 %		24,6 %	
Chi-Quadrat-Tests					
	Wert	df	Asymptotische Signifikanz (zweiseitig)	Exakte Signifikanz (2-seitig)	Exakte Signifikanz (1-seitig)
Chi-Quadrat nach Pearson	3,028 ^a	1	,082		
Kontinuitätskorrektur ^b	2,136	1	,144		
Likelihood-Quotient	3,096	1	,079		
Exakter Test nach Fisher				,101	,071
Zusammenhang linear-mit-linear	2,975	1	,085		
Anzahl der gültigen Fälle	57				
a. 0 Zellen (0,0%) haben eine erwartete Häufigkeit kleiner 5. Die minimale erwartete Häufigkeit ist 9,12. b. Wird nur für eine 2x2-Tabelle berechnet					

Lesebeispiel: 35,1 % aller Befragten, die angeben, Diskriminierung bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität erlebt zu haben, antworten gleichzeitig mit „stimme voll zu“ auf das Item „Ich sehe alle Muslime als meine eigenen Brüder und Schwestern“.

Tab. 8 Selbst von Diskriminierungserfahrungen betroffen und deutliche Zustimmung bei religiösen Aussagen: *mehr auf das Jenseits konzentrieren*

		Da diese Welt vergänglich ist, muss man sich mehr auf Jenseits konzentrieren. (Frage 46)	
		starke Zustimmung	gemäßigte Zustimmung bzw. Ablehnung
<i>(Frage 35) ... in der Nachbarschaft beleidigt.</i>	erlebt	37 %	24,1 %
	nicht erlebt	13 %	25,9 %

Chi-Quadrat-Tests					
	Wert	df	Asymptotische Signifikanz (zweiseitig)	Exakte Signifikanz z (2-seitig)	Exakte Signifikanz (1-seitig)
Chi-Quadrat nach Pearson	3,818a	1	,051		
Kontinuitätskorrektur ^b	2,805	1	,094		
Likelihood-Quotient	3,875	1	,049		
Exakter Test nach Fisher				,093	,046
Zusammenhang linear-mit-linear	3,747	1	,053		
Anzahl der gültigen Fälle	54				
a. 0 Zellen (0,0%) haben eine erwartete Häufigkeit kleiner 5. Die minimale erwartete Häufigkeit ist 10,50.					
b. Wird nur für eine 2x2-Tabelle berechnet					

Lesebeispiel: 37 % aller Befragten, die angeben, Diskriminierung in der Nachbarschaft erlebt zu haben, antworten gleichzeitig mit „stimme voll zu“ auf das Item „Da diese Welt vergänglich ist, muss man sich mehr auf Jenseits konzentrieren“.

Wir vermuten, dass wir bei größeren Datensätzen mit deutlich mehr befragten Personen hier durchaus Zusammenhänge finden werden, die als signifikant ausgewiesen sind.

4.3 Konzepte zur Prävention gegenüber antimuslimischem Rassismus

Im qualitativen Teil der Untersuchung wurden die Expert(inn)en auch gefragt, ob es praktizierte Konzepte zur Prävention gegenüber antimuslimischem Rassismus in den jeweils eigenen Organisationen und Einrichtungen gibt und, wenn ja, wie diese praktizierten Konzepte aussehen? Zudem wurde die Frage gestellt, ob es Kooperationen zwischen verschiedenen Organisationen und Einrichtungen bei der Prävention gegenüber antimuslimischem Rassismus gibt und, wenn ja, wie diese Kooperationen aussehen bzw. welche Bedeutung sie haben?

Die Vertretung der Kirchen in Göttingen machte deutlich, dass es zwar noch kein umfassendes Konzept in Form eines Netzwerkes gibt, es aber geplant ist, ein entsprechendes Konzept zu erstellen und erste Vorüberlegungen hierzu vorliegen. Zudem wird auf Einzelmaßnahmen verwiesen, die über den Rahmen *Partnerschaft für Demokratie* organisiert sind:

„Ein komplett ausgearbeitetes Konzept für den Landkreis und die Stadt gibt es so nicht. Dass ich erst mal sagen würde, das ist irgendwie politisch durch die Gremien gegangen. Aber es gibt schon ganz klare Zielvorgaben und Handlungsvorgaben. Eine der Ideen für ein geplantes Netzwerk ist es, sich zusammenzusetzen, zu sagen, wir haben da Bedarf und wir sollten da ein Konzept formulieren. Da sind auch erste Schritte unternommen worden, aber das ist nicht spruchreif, also, da stehen wir tatsächlich am Anfang. Was tatsächlich stattfindet, sind einzelne Maßnahmen, auch dies läuft über die Partnerschaft für Demokratie. Es gibt Einzelprojekte, die sich mit diesen Themen befassen, d. h. da spielt dann wieder der Umgang mit Ausgrenzung und Muslimfeindlichkeit eine wichtige Rolle. Eines der Projekte, das jetzt bald stattfinden wird, da sind wir dann in Hann. Münden, ist ein Projekt, bei dem sich Jugendliche mit Hassreden im Internet auseinander setzen sollen.“

Auch die Vertretung des Jugendamtes in Göttingen bringt Ähnliches zum Ausdruck:

„Also, dass tatsächlich im Rahmen der Partnerschaft für Demokratie, da gibt es schon Austausch, dass man sich gegenseitig einlädt, wenn ein Projekt stattfindet, wie zum Beispiel das Projekt ‚hate to hate‘, mit dem Jugendliche angesprochen werden. So etwas passiert dann meistens über die Jugendsozialarbeiterin oder den Jugendsozialarbeiter vor Ort, oder über die aufsuchende Jugendarbeit, die wir hier haben. Die also hingehen und sich da austauschen, aber so ein institutionalisiertes

Austauschtreffen, wo man sich gegenseitig informiert, das gibt es so noch nicht.“

Die Vertretung der Kirchen in Oldenburg verweist auf einen Mangel an Begegnung und Austausch zwischen Angehörigen verschiedener Religionen:

„Also, ich würde sagen, erst mal die Begegnung an sich, das findet meines Erachtens zu wenig statt. Ich glaube, bei Jugendlichen in der Schule ist es mehr. Aber bei Erwachsenen bis ins Seniorenalter findet das zu wenig statt, sich erst mal überhaupt zu treffen, sich kennenzulernen als Menschen und zu merken, wir sind alle Menschen. Auch wenn sich das ganz banal anhört. Und dann über Religion zu sprechen. Es gibt, glaube ich, es gibt wahrscheinlich auch Vorurteile von Muslimen gegenüber Christen, aber auch ganz viele Vorurteile von Christen gegenüber Muslimen. Ganz viele wissen nicht, wie viele Gemeinsamkeiten es letztendlich gibt. Viele glauben, dass der islamistische Fundamentalismus, wie IS oder auch Salafismus, dass das der Islam ist. Sie nehmen auch ganz viel negative Berichtserstattung wahr, wenn es irgendwo Konflikte in einer Familie gibt, vielleicht aufgrund von Scharia oder so. Dann wird das gleichgesetzt, so ist der Islam. Es wird nicht wahrgenommen, dass der Islam genau so unterschiedlich ist wie das Christentum. Und genau: Die Gemeinsamkeiten werden nicht wahrgenommen, und ja, es sind einfach ganz viel Vorurteile, die man Menschen nicht vorwerfen kann, aber ganz viel Unwissen. Und wenn sie dann mit anderen sprechen, und hören, dass Beten im Islam wichtig ist, dann die Erkenntnis: Das tun wir Christen ja auch. Wir beten ja auch. Fasten ist im Islam wichtig. Das kennen wir auch. Dann bewegt sich was.“

Für die Vertretung der Kirchen steht bei Begegnung und Austausch im Vordergrund, dass differenzierter über die Unterschiede innerhalb des Islam informiert wird und gleichzeitig Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen herausgearbeitet und erfahrbar gemacht werden.

Ähnliche Ideen äußert auch die Vertretung der Migrantenselbstorganisation im Emsland, übt diesbezüglich aber auch deutlich Kritik, verbunden mit einer gewissen Skepsis:

„Ja, was man seit 50 Jahren nicht geschafft (lacht). Man muss irgendwo anfangen, aber das hat man einfach vermasselt. Und oder auch nicht mehr so fokussiert. Und das soll, da sollte man eigentlich anfangen und sich besser, also anfangen kennenzulernen. Also richtig kennenlernen,

und nicht scheinheilig tun oder irgendwie was vorspielen, also, man sollte sich da so darstellen, wie man eigentlich wirklich ist.“

Die Vertretung der Kirchen im Emsland betont die Wichtigkeit der Kooperation mit verschiedenen Akteurinnen und Akteuren der Religionen, und zwar sowohl innerhalb der christlichen Kirchen als auch mit jüdischen und islamischen Akteurinnen und Akteuren. Dabei wird auch darauf aufmerksam gemacht, dass es entsprechende Aktivitäten bereits gibt:

„Also, wir machen das für unseren Kirchenkreis, arbeiten wir da sehr gut mit einer eigenen Einrichtung, einem Kloster zusammen. Das liegt jetzt nicht im Emsland, sondern in der Grafschaft. Dort haben wir einen intensiven christlich-jüdischen Dialog initiiert. Und neuerdings auch einen christlich-islamischen Dialog. Dabei ist das Spektrum derer, die uns da zur Verfügung stehen, ja nicht der gesamte Islam. Das sind dann einige wenige. Na, also, dass die Formen, in denen uns der Islam da begegnet, das ist ja auch sehr unterschiedlich organisiert. Jedenfalls findet dort sehr viel und ein sehr intensiver Dialog statt. Und den haben wir ja auch innerhalb der christlichen Kirchen, zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten. Alle zusammen sind da sehr gut miteinander im Gespräch und haben da auch eine sehr gute Gesprächskultur entwickelt.“

Die Vertretung der Kirchen in Lüneburg weist auf das Bestehen einer Kooperation mit muslimischen Gemeinden und Gruppierungen hin und schätzt diese als gut gelingend ein:

„Die Kooperation mit der muslimischen Gemeinde und Gruppierungen in Lüneburg läuft sehr gut. (...) In regelmäßigen Abständen treffen sich die Vorstandsmitglieder der verschiedenen christlichen und muslimischen Gemeinden, sowie der Bahais zum Austausch. Dabei geht es um aktuelle Belange der Gemeinden, aber auch um einen theologischen Austausch. Die Atmosphäre ist sehr respektvoll und freundschaftlich und trägt sehr zum gegenseitigen Verständnis und Vertrauen bei. Einmal im Jahr veranstalten wir gemeinsam einen interreligiösen Abend zu einem bestimmten theologischen Thema. Dieser wird von den Gemeindegliedern aller Gemeinden wahrgenommen. (...) Durch die Teilnahme aller religiösen Gruppierungen wird auch deutlich, dass es nicht den Islam oder das Christentum gibt, sondern es innerhalb der Religionen sehr unterschiedliche Gruppierungen gibt. Dies auch hinsichtlich der jeweils eigenen Religion wahrzunehmen scheint mir sowohl für Christen wie auch für Muslime eine große Bereicherung.“

Auch diese Vertretung der Kirchen weist also auf das Bemühen hin, Verallgemeinerungen und Homogenisierungen bezüglich der Religionen zu vermeiden und setzt dem die Wahrnehmung ‚innerer‘ Differenzierung entgegen.

Sehr häufig wird in den Interviews im Kontext von Prävention auf die Bedeutung von *interkultureller Kompetenz* aufmerksam gemacht, so beispielsweise die Vertretung der Schulsozialarbeit in Oldenburg. Allerdings wird hier gleichzeitig darauf hingewiesen, dass eine erste Sensibilisierung zwar wichtig sei, jedoch das Ziel im „Leben und Umsetzen“ von interkultureller Kompetenz liege:

„Also alleine Schule wie bei uns, wenn so einem großen Migrationsanteil ist, das ist natürlich sehr, sehr wichtig. Das ist da, wenn man jemand hat, der wirklich Erfahrungen in diesem Bereich hat, ich möchte mal so sagen, interkulturelle Kompetenz hat, dies aber auch leben und umsetzen kann. Es gibt viele Kolleginnen, die studieren Interkulturelle Pädagogik, haben da ein paar Sachen gelernt. Aber das ist noch nicht das ganze Spektrum, was man abdecken muss. Das ist so, dann hat man gerade mal so, ist man auf dem Weg sensibilisiert.“

Ganz offenbar wird hier – ohne es genauer auszuführen – auf ein ganzes Spektrum von interkultureller Kompetenz verwiesen, und nicht nur auf „ein paar Sachen“. Die Vertretung der Migrantenselbstorganisationen in der Untersuchungsregion Emsland hebt die Bedeutung von Kenntnissen zu Kulturen hervor:

„Das ist ganz hochgesehen bei uns, auf jeden Fall. Das ist ganz wichtig. Natürlich muss man die Kulturen hier auch kennen, damit man die auch verstehen kann, ja, das ist ganz wichtiger Faktor. Und die, die, die Mitarbeiter von uns, bei uns beschäftigt sind, kennen sich die meisten Kulturen sehr gut aus. Man kann natürlich nicht alles kennen, aber wir sind generell offen für alle Kulturen.“

In den jeweiligen Zitaten zur Bedeutung interkultureller Kompetenz zeigt sich, dass wenig darüber gesagt wird, was interkulturelle Kompetenz genau bedeutet. Bleibt man bei einer bloßen Kenntnis zum und dem Verstehen von Kulturen stehen, dann wird Verallgemeinerungen und Homogenisierungen oft nicht mit ‚innerer‘ Differenzierung (siehe oben) entgegengewirkt, sondern es kommt zur Bestätigung und Verfestigung von kulturellen Stereotypen, also zum Gegenteil dessen, was man vermutlich erreichen wollte. Zudem ist es problematisch, ‚Kulturelles‘ nur im Kontext von Religion und Migration zu thematisieren.

Auch die Vertretung der Kirchen in Oldenburg betont die Bedeutung von interkultureller Kompetenz, verbindet dies aber mit Überlegungen zur Erfahrung von Dominanz und Randständigkeit im Kontext von Religion:

„Also, ich würde sagen, interkulturelle Kompetenz wird immer wichtiger für uns alle, die mit Menschen arbeiten, weil wir einfach wahrnehmen müssen, wir sind ein interkulturelles Land. Und ich glaube, wir würden viel Extremismus verhindern, wenn wir deutlicher machen, verschiedene Religionen gehören zu Deutschland. Und man kann Deutscher oder Deutsche sein, kann christlich sein, muslimisch, jüdisch, buddhistisch oder atheistisch. Weil so, glaube ich, werden auch Menschen an den Rand gedrängt: Wenn sie das Gefühl haben, sie gehören mit ihrer Religion nicht dazu. Und ich glaube schon, dass viele Jugendliche das immer noch so erleben, dass in der Schule klar ist, letztendlich ist das Christentum die Mainstream-Religion. Und das ist schon ein Problem. Ich bin christlich, ich arbeite in der Kirche, natürlich ist mir Christentum wichtig, dass dies einen Raum hat. Aber andere Religionen müssen in unserem säkularen Staat letztendlich auch Raum haben. Und nur so können wir für das Christentum weiter einen Raum behalten, aber auch für andere Religionen. Das sollte uns nicht Angst machen, sondern sollten wir als Bereicherung verstehen.“

Die Vertretung der Polizei in der Untersuchungsregion Oldenburg macht deutlich, dass in der Polizei ein *Mehr an interkultureller Kompetenz* durchaus sinnvoll sein könnte, betont, dass dies kein Standardangebot ist, hierzu aber innerhalb der Polizei mehr Freiräume nötig wären.

„Ich weiß, dass da der ein oder andere Lehrgang zur interkulturellen Kompetenz läuft, aber wie gesagt, das ist übers Jahr auch beschränkt. Und man könnte da sicherlich mehr machen. Aber da müssen auch die Freiräume dafür sein, diese Lehrgänge, die dann angeboten werden, zu besetzen. (...) Die Teilnahme an solchen Angeboten, das ist kein Standard, so dass jetzt jeder Polizeibeamte damit ausgestattet würde. Da ist sicherlich noch Luft nach oben, aber das ist ja bei vielen Dingen so. Dass man da mehr machen kann.“

Die Kritik wird vorsichtig formuliert. Die Vertretung vom Jugendamt macht eher auf eine Diversitätsperspektive aufmerksam, indem auf die Verbindung von Integration und Gleichstellung verwiesen wird, gekoppelt an eine gleichzeitige Thematisierung von Salafismus und Geschlecht. Ob und inwiefern dabei die Mehrheitsgesellschaft in den Blick kommen sollte, wird allerdings nicht deutlich:

„Ja, es gibt Schulungen, die laufen dann vor allem über den Integrationsbeauftragten. Es gibt aber auch wieder so Querschnittsaufgaben. Unsere Gleichstellungsbeauftragte beispielsweise hat eine Veranstaltung oder bietet Veranstaltung an. Im letzten Jahr hat z. B. eine Fortbildung zum Thema ‚Mädchen und Frauen im Salafismus‘ stattgefunden. Für Interessierte aus der Verwaltung, aber auch aus der Zivilgesellschaft. Ich weiß, dass in unserem Jobcenter da Schulungen angeboten werden. Das sind immer so Einzelprojekte, dahintersteht aber auch die Idee zur Entstehung eines Netzwerkes: Was haben wir denn schon alles und wie können wir das bündeln? Die Erfahrung ist, dass wir ganz viel Experten und Expertinnen haben, aber die wissen teilweise gar nichts voneinander, die wissen gar nicht, was für Fortbildungsangebote es gibt usw. Also unser Ziel, hier eben ein Netzwerk zu schaffen, das Ansprechpartner für Interessierte sein kann.“

Auch hier wird darauf hingewiesen, dass es vor allem Einzelprojekte gibt, das Ziel aber eine breitere Vernetzung ist.

5 Literatur

- Adichie, Chimamanda (2009): The Danger of a Single Story. Video, aufgenommen im Juli 2009 durch TEDGlobal. https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=de#t-1106677; zuletzt gesehen am 29.09.2017.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hrsg.) (2013): Diskriminierung im Bildungsbereich und im Arbeitsleben. Zweiter Gemeinsamer Bericht der Antidiskriminierungsstelle des Bundes und der in ihrem Zuständigkeitsbereich betroffenen Beauftragten der Bundesregierung und des Deutschen Bundestages. Berlin: Antidiskriminierungsstelle.
- Attia, Iman (2011^{II}): Diskurse des Orientalismus und antimuslimischen Rassismus in Deutschland. In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hrsg.) (2009/2011^{II}): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und Rassismuskritik. Schwalbach i. T.: Wochenschau. S. 146–162.
- Berger, Lutz (2010): Islamische Theologie. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Brumlik, Micha (2011^{II}): Antisemitismus. Die rassistische Form des Jugendhasses. In: Melter, Claus/Mecheril, Paul (2009/2011^{II}): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und Rassismuskritik. Schwalbach i. T.: Wochenschau. S. 98–105.
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael (2013): Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden: Springer VS.
- Dantschke, Claudia (2017): Attraktivität, Anziehungskraft und Akteure des politischen und militanten Salafismus in Deutschland. In: Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS. S. 61–76.
- Farschid, Olaf (2014): Salafismus als politische Ideologie. In: Said, Behnam T./Fouad, Hazim (Hrsg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. S. 160–192.
- Hall, Stuart (1994): Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften II. Hamburg: Argument. S. 137–179; zuerst engl. 1992.

- Holtmann, Philipp (2014): salafismus.de – Internetaktivitäten deutscher Salafisten. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Salafismus in Deutschland Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript. S. 251–279.
- Kermani, Navid (2015): Jacques Mourad und die Liebe in Syrien. Die Rede des Preisträgers des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (18.10.2015). Frankfurt.
- Kowol, Uli (2017): Grundlagen juveniler Vergemeinschaftung. In: Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS. S. 29–46.
- Leiprecht, Rudolf (2016): Rassismus. In: Mecheril, Paul (Hrsg.): Handbuch der Migrationspädagogik. Weinheim: Beltz/Juventa. S. 225–242.
- Leiprecht, Rudolf (2018): Rassismus und Diversität. In: Zeitschrift Migration und Soziale Arbeit, hrsg. vom Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik (ISS), 2018, 40. Jg., Heft 2. Weinheim: Beltz/Juventa. S. 107–115.
- Leiprecht, Rudolf/Langerfeldt, Alexander (2018): Junge Männer in der Migrationsgesellschaft: Ergebnisse einer quantitativen Befragung von 2010 zu den Forschungsthemen Männlichkeit, Diskriminierung und Diversitätsbewusstsein. Oldenburg: BIS.
- Scharathow, Wiebke (2011): ‚Islam in Deutschland ... am Beispiel der Stadt Berlin‘ – Reflexionen eines Bildungsurlaubes in rassismuskritischer Perspektive. In: Scharathow, Wiebke/Leiprecht, Rudolf (Hrsg.) (2009/2011^{II}): Rassismuskritik. Band 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit. Schwalbach i. T.: Wochenschau. S. 167–194.
- Steinberg, Guido (2012): Wer sind die Salafisten? Zum Umgang mit einer schnell wachsenden und sich politisierenden Bewegung. Berlin. Stiftung *Wissenschaft und Politik Aktuell*, 28, S. 1–8.
- Strunk, Karin (2014): WWW-Salafismus: salafistische Propaganda im Internet. In: El-Gayar, Wael; Strunk, Karin (Hrsg.): Integration Versus Salafismus. Schwalbach i. T.: Wochenschau. S. 67–85.
- Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit (2017): Warum Salafismus den jugendkulturellen Aspekt erfüllt. In: Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit (Hrsg.): Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS. S. 29–46.

Verfassungsschutz Niedersachsen (2016): Verfassungsschutzbericht. https://www.verfassungsschutz.niedersachsen.de/download/121263/Verfassungsschutzbericht_Niedersachsen_2016.pdf; zuletzt gesehen am 15.10. 2018.

Weismann, Itzhak (2014): Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Salafismus in Deutschland Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript. S. 103–117.

6 Anhang

(Fragebogeninstrument, Interviewleitfaden, Grundauszählung, Tabelle zu den Interviewten, Codierliste)

6.1 Interviewleitfaden

Moscheen

Kooperation/Informationsaustausch (Netzwerk) mit Polizei und anderen Institutionen

Kooperieren Sie mit Polizei und anderen Institutionen z. B. Schulen, Kirchen, etc. in Ihrer Gemeinde?

Welche Angebote bietet Ihre Moschee bei der Radikalisierungsprävention? Bieten Sie Schulungen, Workshops und Beratung an für Ihre Mitglieder und Multiplikatoren*innen?

Haben Sie schon mal Veranstaltungen zum Thema geführt?

Haben Sie den Eindruck, dass Ihren Mitgliedern in den Moscheen der Unterschied zwischen Islam und Islamismus bewusst ist?

Gab es Vorfälle (z. B. radikalisierte Jugendliche) in Ihrer Gemeinde?

Dialog-Bemühungen mit den Gefährdeten/Rückkehrenden usw.?

Wenden sich die ausstiegswilligen Jugendliche an Ihre Moschee?

Zur zeitgenössischen Auslegung des Islam (Islam und Demokratie, Islam und Frau usw...)?

Innermuslimischen Diskurs anregen?

Bemühungen zu einer demokratiebewussten Atmosphäre in der Moschee schaffen?

Kontakt zu den Familien der Gefährdeten?

Konzepte um gegenseitige Vorurteile abzubauen?

Polizei

Können Sie uns bitte zuerst von Ihren Aufgabengebieten Ihrer Arbeit erzählen?

Phänomen Salafismus?

Die Lage hier vor Ort, Daten zu Salafisten, Daten zu Rückkehrenden; Flüchtlingsheime für die Rekrutierung neuer Mitglieder von Salafisten?

Die Gründe, warum sich die Jugendliche radikalieren?

Die Rolle der Medien im Radikalisierungsprozess der Betroffenen?

Kooperation/Informationsaustausch (Netzwerk) mit Moscheen und anderen Institutionen (z. B. Schulen, Kirchen, etc.)

Was sind Ihre Erwartungen in Bezug auf Migrantenselbstorganisationen, da dieses Phänomen auch ein migrantisches Phänomen ist?

Maßnahmen zur Prävention politisch-religiöser Fundamentalismen?

Interkulturelle Kompetenz und Kultursensibilität bei der Polizei?

Konzepte um gegenseitige Vorurteile abzubauen?

Konzepte, um das Vertrauen von betroffenen Jugendlichen mit muslimischem Glauben zu gewinnen?

Wenden sich die Bürger mit muslimischer Religionszugehörigkeit an die Polizei, falls sie Diskriminierungs- oder Diffamierungserfahrungen erleben?

Gibt es Beratungs- oder Anlaufstellen für die Bürger mit Diskriminierungserfahrungen?

Kirchen

Wie kommt die Religion Islam in Ihrer Gemeinde oder bei den Gemeindemitgliedern an? Spielen die aktuellen Ereignisse (Flüchtlingsbewegungen, Terroranschläge) eine wichtige Rolle bei der Meinungsbildung der Gemeindemitglieder?

Kennen Sie Beratungs- und/oder Anlaufstellen in Bezug auf eine Prävention gegenüber politisch-religiöser Fundamentalismen in Ihrer Region?

Kooperation mit verschiedenen muslimischen Gemeinden oder Moscheen? Dialog mit Moscheen oder muslimischen Gemeinden?

Kooperation/Informationsaustausch (Netzwerk) mit Polizei und anderen Institutionen (Kooperieren Sie mit Polizei und anderen Institutionen z. B. Schulen in Ihrer Gemeinde? usw.)

Beratungsstellen vor Ort?

Jugendamt/Sozialarbeiter/innen

Wie ist die allgemeine/aktuelle Lage in Bezug auf Salafismus und Islamfeindlichkeit (antimuslimischen Rassismus) in ihren Aufgabengebieten?

Gibt es Beratungsstellen in Bezug Salafismusprävention und Islamfeindlichkeit (antimuslimischen Rassismus)?

Wovon gehen Sie dabei aus? Warum, denken sie, radikalisiert sich Menschen?

Kooperation/Informationsaustausch (Netzwerk). Kooperieren Sie mit Polizei und anderen Institutionen z. B. Moscheen, Schulen, Kirchen usw. in Ihrer Gemeinde?) Gibt es Lücken und Wünsche für eine bessere Kooperation?

Was würden Sie über Interkulturelle Kompetenz und Kultursensibilität bei den Professionellen/Ehrenamtlichen sagen? Welche Möglichkeiten sehen Sie für einen Umgang mit gefährdeten Jugendlichen?

Konzepte um das Vertrauen von betroffenen Jugendlichen zu gewinnen?

Nutzen Salafisten auch Flüchtlingsheime als Rekrutierungsort und wie? Gab es solche Fälle?

Aus welchen Personengruppen besteht die salafistische Szene in jeweiligem Ort? Also Migrant*innen, Konvertiten ...

Präventionsarbeit?

Gibt es Angebote für Gefährdete (Deradikalisierung)? Gibt es Beratungsstellen in der Region?

Schule

Kooperation/Informationsaustausch (Netzwerk) mit Moscheen, Polizei, Kirchen und anderen Institutionen (Kooperieren Sie mit anderen Institutionen in Ihrer Region?)

Aufklärungsarbeit / Workshops / Ausflüge (Moschee, Kirche, Polizei etc.)?

Konzepte um das Vertrauen von betroffenen Jugendlichen zu gewinnen?

Interkulturelle Kompetenz und Kultursensibilität in der Schule?

Lokalpresse

Wie ist die allgemeine/aktuelle Lage in Bezug auf Salafismus und Islamfeindlichkeit an ihrem Standort?

Gab oder gibt es konkrete Fälle in Bezug auf Salafismus?

Daten zu Salafisten und/oder Rückkehrenden?

Die Rolle der Presse bei der Präventionsarbeit (Salafismus und Islamfeindlichkeit/antimuslimische Rassismus)?

Gibt es in der Region Anlauf-/Beratungsstellen in Bezug Salafismusprävention?

Kooperation der Presse mit den anderen Institutionen in Bezug auf Salafismusprävention?

Gab oder gibt es konkrete Fälle in Bezug auf Islamfeindlichkeit (antimuslimischen Rassismus)?

Darstellung von Muslimen in der Presse?

Rolle der Journalisten mit Migrationshintergrund bei der Presse?

Interkulturelle Kompetenz und Kultursensibilität bei Journalisten?

Kooperation/Informationsaustausch (Netzwerk) mit Moscheen, Polizei, Kirchen und anderen Institutionen (Kooperieren Sie mit anderen Institutionen in Ihrer Region?)

6.2 Codierliste

Code System	191
Beschreibung der Lokalität	8
Aufgabenbereich	6
Dialogarbeit	4
Peer Education	2
Soziale Kompetenz	1
Medienkompetenz	1
Religion	1
Bildung	3
Sprache	2
<i>Adressierte</i>	2
Mit Migrationshintergrund	3
Eigene Gläubige	2
Eltern	5
Schüler/Schülerinnen	4
Diversitätsbewusste Kompetenz	3
Entpolitisierung	2
Konzepte	6
Augenhöhe	4
<i>„Interkulturelle Kompetenz“</i>	8
Keine zusätzliche Stigmatisierung	1
Keine Ausgrenzung, wenn schwierig	1
Gemeinsamkeit als Gläubige verschiedener Religionen	2

Gemeinsamkeit als Menschen	3
Notwendigkeit von Begegnung	2
Mitarbeitende mit Migrationshintergrund	1
Radikalisierung	4
Erste Berührung mit politisch-religiös motiviertem Fundamentalismus	1
Zahlen der Salafisten	2
Konzepte zur Prävention und/oder De-Radikalisierung	2
Flüchtlingsheime als Rekrutierungsort nicht bekannt	1
Flüchtlingsheime als Rekrutierungsort bekannt	3
Rückkehrende nicht bekannt	3
Rückkehrende bekannt	0
<i>Erklärungsmodelle</i>	4
Perspektivlosigkeit	1
Erklärung für Flüchtlinge	1
Grenzerfahrungen	1
Haltsuche	3
Ausgrenzung	3
Sinnsuche	1
Medien	0
Elternhaus	3
Innerreligiöse Konflikte	1
Keine Radikalisierung	13
Fälle von Gewalt	0
Antimuslimischer Rassismus	1

Konzepte zur Prävention Islamfeindlichkeit/antimuslimischer Rassismus	1
Diffamierung/Diskriminierung	2
Vorurteile	0
Ablehnung von Geflüchteten	0
Mangelnde Differenzierung (z. B. Islam = Flüchtling, oder IS = Islam)	4
Medien	5
Soziale Medien	4
Zeitungen	2
Öffentlich-rechtliche Medien	1
Medienberichte als Problem	2
Begegnungsorte	-
Keine Beratungsstelle zu Rassismus/antimuslimischen Rassismus	2
Es gibt keine Begegnungsorte	0
Es gibt Begegnungsorte	3
Es gibt Beratungsstelle	0
Keine Beratungsstelle vor Ort	11
Kooperationen zwischen 'Gruppen', 'Organisationen'	22
Keine Kooperation zwischen 'Gruppen', 'Organisationen'	1
Beratung zu Rassismus	1
Beratung zu Salafismus/politisch- religiösem Fundamentalismus	2
Beratung zu Sekten	1

6.3 Fragebogeninstrument



Im Namen der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg möchte wir Sie um Ihre Unterstützung und Mithilfe bei unserem Fragebogen bitten. Durch Ihr Mitwirken erhoffen wir uns, Informationen zu Ihren Erfahrungen in Deutschland zu bekommen und Ihre Sichtweisen zu alltäglichen Themen wie Politik, Religion, aktuellen Ereignissen und Beziehungen zu anderen Menschen, besser kennen zu lernen. Ihre Angaben sind vertraulich und werden selbstverständlich anonym behandelt. Bitte schreiben Sie keinen Namen auf den Fragebogen.
Vielen Dank für Ihre Mitarbeit!

Teil 1: Persönliche Daten

Zu Beginn möchten wir Sie bitten, einige Fragen zu Ihrer Person und zu Ihrer Familie zu beantworten. Bitte füllen Sie die folgenden Abschnitte aus.

Fragen zur Lebenslage
1. Ihr Geschlecht: weiblich männlich anders <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>
2. Ihr Alter: _____ Jahre
3. In welchem Land sind Sie geboren? _____
4. Welche Staatsbürgerschaft / Staatsbürgerschaften haben Sie? _____ _____
5. Was ist Ihre Muttersprache? _____
6. Welche Sprache(n) sprechen Sie im Alltag? _____

7. Wie ist Ihr Familienstand?

ledig verheiratet geschieden verwitwet

8. Haben Sie Kinder?

Ja Nein

↳ **9. Wenn ja, wie viele Kinder haben Sie?**

ein Kind zwei Kinder drei Kinder vier und mehr Kinder

10. Wohnen Sie alleine?

Ja Nein

11. Wohnen Sie mit Ihrer Familie zusammen?

Ja Nein

12. Ihre Religionszugehörigkeit

christlich muslimisch jüdisch jesidisch keine andere

13. Sind Sie religiös?

Ja Nein

↳ **14. Wenn ja, tragen Sie in der Öffentlichkeit ein erkennbares Zeichen, das Ihrer religiösen Orientierung entspricht (z.B. ein Kopftuch, einen bestimmten Bart, eine Kippa, einen Anhänger mit Kreuz, etc.)?**

Ja Nein

15. Sind Sie berufstätig?

Ja

Nein



16. Wenn ja, in welchem Beruf?



17. Wenn nein, sind Sie zur Zeit arbeitslos/arbeitssuchend?

Ja

Nein



18. Wenn nein, haben Sie in Deutschland eine Arbeitserlaubnis?

Ja

Nein



19. Wenn nein, gehen Sie einer Ausbildung nach?

Ja

Nein

20. Wie viel Geld haben Sie monatlich netto [aufgrund von eigenem Einkommen, Stipendium/Studienunterstützung (BAFöG), Arbeitslosengeld, privaten Zuschüssen (etwa durch die Eltern) oder anderem] zur Verfügung?

unter 1000 €

zwischen 1000-1500 €

zwischen 1500-2000 €

zwischen 2000-2500

zwischen 2500-3000 €

zwischen 3000-4500 €

über 4000 €

21. Wenn Sie sich in einer Ausbildung befinden, in welcher Weise?

Schule

Ausbildung/Lehre

Studium

Weiterbildung

Teil 2: Allgemeine Themen zum Alltag und zur Freizeit

	stimme voll zu	stimme eher zu	stimme teilweise zu	stimme eher nicht zu	stimme gar nicht zu
22. Ich verbringe viel Zeit am PC (z.B. im Internet).	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
23. Ich bespreche alles Wichtige über Facebook und WhatsApp.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
24. In meiner Freizeit schaue ich oft Youtube-Videos.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
25. In meiner Freizeit schaue ich gerne Fernsehen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
26. Gemeinsame Mahlzeiten sind in unserer Familie wichtig.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Teil 3: Über welche der folgenden Ereignisse, über die in letzter Zeit berichtet wurde, haben Sie in Ihrem Bekanntenkreis diskutiert? Und wenn ja, wie intensiv?

	sehr oft	oft	hin und wieder	nur wenig	überhaupt nicht	nie gehört
27. Der Terroranschlag von 2016 mit einem LKW beim Weihnachtsmarkt in Berlin.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
28. Die Aktivitäten des I.S. („Islamischer Staat“) in Syrien und im Irak.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
29. Die Jugendlichen aus Deutschland, die in den Krieg in Syrien und den Irak ziehen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
30. Die Tat der drei jungen Männer aus Syrien, die 2016 in Leipzig eine von der Polizei gesuchte Person, die der Vorbereitung eines terroristischen Attentats verdächtigt wurde, festgesetzt und der Polizei übergeben haben.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

	<i>sehr oft</i>	<i>oft</i>	<i>hin und wieder</i>	<i>nur wenig</i>	<i>überhaupt nicht</i>	<i>nie gehört</i>
31. Die Mordserie der rechtsterroristischen Organisation „NSU“ und die langjährige Einseitigkeit der ermittelnden Behörden und der Presse, die fälschlicherweise vor allem die Familienangehörigen der Opfer verdächtigten.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
32. Die Sylvesternacht in Köln 2015/2016, bei der junge Frauen in der Öffentlichkeit sexuell belästigt wurden.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
33. Die in Hollywood (USA) beginnende und mittlerweile internationale Protestaktion von Frauen, die mit dem öffentlichen Signal „Mee-Too“ darauf aufmerksam machen, dass auch sie im eigenen privaten und beruflichen Umfeld sexuelle Übergriffe erfahren haben.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Teil 4: Es passieren schöne und weniger schöne Dinge im Leben. Welche der folgenden Ereignisse haben Sie bisher erlebt und wie stark haben Sie diese belastet?

Wegen bestimmter negativer Vorstellungen, die offenbar einige Leute mit meinem Aussehen oder meiner Herkunft verbinden, wurde ich...

	<i>sehr stark</i>	<i>stark</i>	<i>mittelmäßig</i>	<i>gering</i>	<i>sehr gering</i>	<i>nicht erlebt</i>
34. ... im Geschäft (beim Einkaufen) oder auf dem Amt schlechter behandelt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
35. ... in der Nachbarschaft beleidigt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
36. ... im Bus, in der Bahn oder auf der Straße beleidigt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
37. ... bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität schlechter behandelt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Teil 5: Politik und Religion

Im Folgenden möchten wir Ihnen Fragen in Bezug auf Politik und Religion stellen. Hierfür haben wir verschiedene Aussagen aufgeführt, zu denen Sie sich positionieren können. Bitte kreuzen Sie jeweils das auf Sie Zutreffende an.

Wortklärung: Ein *Einwanderungsland* ist ein Land, welches viele Menschen aus anderen Ländern dauerhaft aufnimmt.



	stimme voll zu	stimme eher zu	stimme teilweise zu	stimme eher nicht zu	stimme gar nicht zu
38. Deutschland ist ein Einwanderungsland.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
39. Der Islam gehört zu Deutschland.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
40. Allen Menschen sollten dieselben Rechte zugesprochen werden.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
41. Der Islam ist im Grundsatz eine friedliche Religion.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
42. Das Christentum ist im Grundsatz eine friedliche Religion.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
43. Das Judentum ist im Grundsatz eine friedliche Religion.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
44. Ich sehe alle Muslime und Musliminnen in der Welt wie meinen eigenen Bruder/meine eigene Schwester.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
45. Die eigene Religion zu verbreiten ist eine Pflicht und Aufgabe der Gläubigen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
46. Da diese Welt vergänglich ist, muss man sich mehr auf Jenseits konzentrieren.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>



Worterklärung: Das Wort Migrationshintergrund weist auf die Herkunft von Menschen hin (wo ist man selbst bzw. wo sind die Eltern geboren). In Deutschland haben mittlerweile fast 50 Prozent der Menschen mit Migrationshintergrund einen deutschen Pass. Es gibt also deutsche Staatsbürgerinnen/Staatsbürger **mit** Migrationshintergrund und deutsche Staatsbürgerinnen/Staatsbürger **ohne** Migrationshintergrund.

	<i>stimme voll zu</i>	<i>stimme eher zu</i>	<i>stimme teilweise zu</i>	<i>stimme eher nicht zu</i>	<i>stimme gar nicht zu</i>
47. Es muss eine höhere religiöse Einrichtung eingeführt werden, die die Politik kontrolliert.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
48. Ich glaube nicht an die Demokratie.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
49. Menschen mit muslimischen Migrationshintergrund wollen nichts mit Menschen ohne Migrationshintergrund zu tun haben.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
50. In Deutschland wollen viele nichts mit Menschen mit muslimischen Migrationshintergrund zu tun haben.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
51. Menschen mit Migrationshintergrund werden in Deutschland auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
52. Menschen mit Migrationshintergrund werden in Deutschland in Schule und Ausbildung benachteiligt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
53. Menschen mit Migrationshintergrund werden in Deutschland bei der Wohnungssuche benachteiligt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Teil 6: Beziehung zu anderen Menschen

Im Folgenden möchten wir Ihnen Fragen in Bezug auf ihre Beziehung zu den Geschlechtern stellen. Hierfür haben wir verschiedene Aussagen aufgeführt, zu denen Sie sich positionieren können. Bitte kreuzen Sie jeweils das auf Sie Zutreffende an.

	stimme voll zu	stimme eher zu	stimme teilweise zu	stimme eher nicht zu	stimme gar nicht zu
54. Es ist die Aufgabe der Frau, sich um den Haushalt und die Familie zu kümmern.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
55. Es ist die Aufgabe des Mannes, einen Beruf zu haben und Geld zu verdienen	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
56. Menschen, die sich als schwul oder lesbisch bezeichnen, werden in Deutschland schlechter behandelt als Menschen, die nicht schwul oder lesbisch sind.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
57. Frauen und Männer sollten überall dieselben Möglichkeiten und Rechte haben	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
58. Der Mann sollte das Oberhaupt in der Familie sein.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
59. In einer Ehe/Partnerschaft sollten beide sich die Aufgaben im Haushalt und bei der Betreuung/Erziehung der Kinder teilen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
60. Frauen sollten im Fall von Erkrankung nur von weiblichen Ärztinnen behandelt werden	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
61. In der Schule sollten Mädchen von weiblichen Lehrerinnen und Jungen von männlichen Lehrern unterrichtet werden.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
62. Ich kann mir vorstellen, in einer Nachbarschaft zu wohnen, in der hauptsächlich Deutsche ohne Migrationshintergrund leben.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
63. Menschen mit Migrationshintergrund können Deutschland nach vorne bringen und zur Entwicklung des Landes beitragen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

	<i>stimme voll zu</i>	<i>stimme eher zu</i>	<i>stimme teilweise zu</i>	<i>stimme eher nicht zu</i>	<i>stimme gar nicht zu</i>
64. An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
65. An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Deutschen und Nicht-Deutschen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
66. An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Besucherinnen/ Besuchern der Moschee und radikalen Muslimen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
67. An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Menschen <i>mit</i> Migrationshintergrund und Menschen <i>ohne</i> Migrationshintergrund.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
68. Menschen, die mich nicht kennen, haben häufig Vorurteile mir gegenüber.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Teil 7: Lokale Institutionen

Im Folgenden möchten wir Ihnen Fragen in Bezug auf lokale Institutionen in Ihrer Umgebung stellen. Bitte kreuzen Sie jeweils das auf Sie Zutreffende an.

	Ja	Nein
69. Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die Menschen, die Opfer von rassistischer Bedrohung und Gewalt werden, unterstützt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
70. Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die Menschen, die Diskriminierung erfahren, unterstützt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
71. Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die einen im Falle einer religiösen Radikalisierung im eigenen Familien- oder Bekanntenkreis unterstützt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
72. Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die einen im Falle des Bedrängt- oder Bedroht-Werdens durch radikale muslimische Gruppierungen unterstützt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

	stimme voll zu	stimme eher zu	stimme teilweise zu	stimme eher nicht zu	stimme gar nicht zu
73. Im Falle einer rassistischen Gewalttat gegenüber Personen in meinem Familien- oder Bekanntenkreis würde ich eine Beratungsstelle aufsuchen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
74. Im Falle einer religiösen Radikalisierung in meinem Familien- oder Bekanntenkreis würde ich eine Beratungsstelle aufsuchen	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
75. Im Falle des Bedrängens oder Bedrohens gegenüber Personen in meinem Familien- oder Bekanntenkreis durch radikale muslimische Gruppierungen würde ich eine Beratungsstelle aufsuchen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
76. In einer ersten Krise vertraue ich am Ehesten nahen Verwandten aus meiner Familie.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
77. In einer ersten Krise vertraue ich am Ehesten meinen Nachbarn/Nachbarinnen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
78. In einer ersten Krise vertraue ich der Polizei in Deutschland.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
79. In einer ersten Krise vertraue ich Sozialarbeitern/Sozialarbeiterinnen.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
80. In einer ersten Krise vertraue ich Lehrkräften in der Schule.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
81. In einer ersten Krise vertraue ich religiösen Vertretern (dem Iman in Ihrer Moschee bzw. dem Pfarrer in Ihrer Kirche bzw. dem Rabbi in Ihrer Synagoge etc.).	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
82. In einer ersten Krise vertraue ich dem Bürgermeister/der Bürgermeisterin.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
83. In einer ersten Krise vertraue ich dem Jugendamt.	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>

Teil 8: Zum Ende eine ganz allgemeine Frage

	Ja	Nein
84. Ich fühle mich in Deutschland wohl/anerkannt/akzeptiert,	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
weil:.....		
85. Ich fühle mich in Deutschland nicht wohl/anerkannt/akzeptiert,	<input type="radio"/>	<input type="radio"/>
weil:.....		

6.4 Grundauszählung

Untersuchungsregion der Befragten

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	Oldenburg	23	23,7	23,7	23,7
	Emsland	20	20,6	20,6	44,3
	Lüneburg	27	27,8	27,8	72,2
	Göttingen	27	27,8	27,8	100,0
	Gesamt	97	100,0	100,0	

F1. Geschlecht

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	weiblich	31	32,0	32,0	32,0
	männlich	66	68,0	68,0	100,0
	Gesamt	97	100,0	100,0	

F2: Alter

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	16	2	2,1	2,2	2,2
	17	2	2,1	2,2	4,5
	18	1	1,0	1,1	5,6
	19	2	2,1	2,2	7,9
	20	2	2,1	2,2	10,1
	21	1	1,0	1,1	11,2
	22	2	2,1	2,2	13,5
	23	1	1,0	1,1	14,6
	25	2	2,1	2,2	16,9
	26	3	3,1	3,4	20,2
	27	4	4,1	4,5	24,7
	28	1	1,0	1,1	25,8
	29	2	2,1	2,2	28,1
30	5	5,2	5,6	33,7	

	31	1	1,0	1,1	34,8
	32	4	4,1	4,5	39,3
	33	2	2,1	2,2	41,6
	34	2	2,1	2,2	43,8
	35	5	5,2	5,6	49,4
	37	2	2,1	2,2	51,7
	38	4	4,1	4,5	56,2
	39	4	4,1	4,5	60,7
	40	4	4,1	4,5	65,2
	41	1	1,0	1,1	66,3
	42	6	6,2	6,7	73,0
	43	6	6,2	6,7	79,8
	44	3	3,1	3,4	83,1
	45	2	2,1	2,2	85,4
	46	2	2,1	2,2	87,6
	47	1	1,0	1,1	88,8
	49	4	4,1	4,5	93,3
	52	1	1,0	1,1	94,4
	56	2	2,1	2,2	96,6
	60	3	3,1	3,4	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	keine Angabe	1	1,0		
	System	7	7,2		
	Gesamt	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F3: In welchem Land sind Sie geboren?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig		11	11,3	11,3	11,3
	Albanien	1	1,0	1,0	12,4
	Algerien	1	1,0	1,0	13,4
	Deutschland	33	34,0	34,0	47,4
	Palästina	1	1,0	1,0	48,5
	Marokko	2	2,1	2,1	50,5
	Montenegro	1	1,0	1,0	51,5
	Niger	1	1,0	1,0	52,6
	Polen	1	1,0	1,0	53,6
	Saudi-Arabien	1	1,0	1,0	54,6
	Syrien	3	3,1	3,1	57,7
	Türkei	41	42,3	42,3	100,0
	Gesamt	97	100,0	100,0	

F5: Muttersprache

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	Deutsch	5	5,2	5,7	5,7
	Türkisch	63	64,9	72,4	78,2
	Arabisch	15	15,5	17,2	95,4
	Bosnisch	1	1,0	1,1	96,6
	Albanisch	2	2,1	2,3	98,9
	Polnisch	1	1,0	1,1	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F7: Familienstand

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ledig	25	25,8	26,3	26,3
	verheiratet	67	69,1	70,5	96,8
	geschieden	3	3,1	3,2	100,0
	Gesamt	95	97,9	100,0	
Fehlend	System	2	2,1		
Gesamt		97	100,0		

F8: Haben Sie Kinder?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	63	64,9	67,0	67,0
	nein	31	32,0	33,0	100,0
	Gesamt	94	96,9	100,0	
Fehlend	System	3	3,1		
Gesamt		97	100,0		

F9: Wie viele Kinder haben Sie?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	1 Kind	8	8,2	13,1	13,1
	zwei Kinder	28	28,9	45,9	59,0
	drei Kinder	15	15,5	24,6	83,6
	vier oder mehr Kinder	10	10,3	16,4	100,0
	Gesamt	61	62,9	100,0	
Fehlend	System	36	37,1		
Gesamt		97	100,0		

10: Wohnen Sie alleine?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	18	18,6	18,9	18,9
	nein	77	79,4	81,1	100,0
	Gesamt	95	97,9	100,0	
Fehlend	System	2	2,1		
Gesamt		97	100,0		

F11: Wohnen Sie mit Ihrer Familie zusammen?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	73	75,3	76,8	76,8
	nein	22	22,7	23,2	100,0
	Gesamt	95	97,9	100,0	
Fehlend	System	2	2,1		
Gesamt		97	100,0		

F12: Ihre Religionszugehörigkeit?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	christlich	1	1,0	1,1	1,1
	muslimisch	93	95,9	98,9	100,0
	Gesamt	94	96,9	100,0	
Fehlend	System	3	3,1		
Gesamt		97	100,0		

F13: Sind Sie religiös?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	81	83,5	87,1	87,1
	nein	12	12,4	12,9	100,0
	Gesamt	93	95,9	100,0	
Fehlend	System	4	4,1		
Gesamt		97	100,0		

F14: Tragen Sie erkennbares religiöses Zeichen?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	30	30,9	36,1	36,1
	nein	53	54,6	63,9	100,0
	Gesamt	83	85,6	100,0	
Fehlend	System	14	14,4		
Gesamt		97	100,0		

F15: Sind Sie berufstätig?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	54	55,7	57,4	57,4
	nein	40	41,2	42,6	100,0
	Gesamt	94	96,9	100,0	
Fehlend	System	3	3,1		
Gesamt		97	100,0		

F16: Was ist Ihr Beruf?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig		49	50,5	50,5	50,5
	Angestellter	3	3,1	3,1	53,6
	Bäcker	2	2,1	2,1	55,7
	Bau	1	1,0	1,0	56,7
	Briefzusteller	1	1,0	1,0	57,7
	Busfahrer	1	1,0	1,0	58,8
	Diplom-Kaufmann	1	1,0	1,0	59,8
	Einzelhandel	1	1,0	1,0	60,8
	Eisdiele	1	1,0	1,0	61,9
	Elektriker	1	1,0	1,0	62,9
	Erzieher	1	1,0	1,0	63,9
	Gastronomie	1	1,0	1,0	64,9
	Handwerker	1	1,0	1,0	66,0
	Industriemechaniker	1	1,0	1,0	67,0
	Informatiker	1	1,0	1,0	68,0
	Koch	1	1,0	1,0	69,1
	Krankenschwester	2	2,1	2,1	71,1
	Kundenberater	1	1,0	1,0	72,2
	Lehrer 1	1	1,0	1,0	73,2
	Lehrer 2	2	2,1	2,1	75,3
	LKW Fahrer	1	1,0	1,0	76,3
	Maler	1	1,0	1,0	77,3
	Maschinentechner	1	1,0	1,0	78,4
	Medizin	1	1,0	1,0	79,4
	Medizinische Assistentin	1	1,0	1,0	80,4
	Pflanzenhandel	1	1,0	1,0	81,4
	Programmierer	1	1,0	1,0	82,5
	Reinigungskraft	1	1,0	1,0	83,5
	Rotes Kreuz ehrenamtlich	1	1,0	1,0	84,5
	Schlüsseldienst	1	1,0	1,0	85,6
	Schweißer	1	1,0	1,0	86,6
	Selbstständig	3	3,1	3,1	89,7
	Servicekraft	1	1,0	1,0	90,7
	Sterilisationsassistent	1	1,0	1,0	91,8
Student	1	1,0	1,0	92,8	
Techniker	1	1,0	1,0	93,8	
Tischler	1	1,0	1,0	94,8	
Übersetzerin	1	1,0	1,0	95,9	
Verkäuferin	1	1,0	1,0	96,9	

	Werkzeugtechniker	1	1,0	1,0	97,9
	Zahnarzt	1	1,0	1,0	99,0
	Zahnmedizinische Fachang.	1	1,0	1,0	100,0
	Gesamt	97	100,0	100,0	

F17: Sind Sie arbeitslos oder arbeitssuchend?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	12	12,4	48,0	48,0
	nein	13	13,4	52,0	100,0
	Gesamt	25	25,8	100,0	
Fehlend	System	72	74,2		
Gesamt		97	100,0		

F18: Haben Sie eine Aufenthaltserlaubnis?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	25	25,8	86,2	86,2
	nein	4	4,1	13,8	100,0
	Gesamt	29	29,9	100,0	
Fehlend	System	68	70,1		
Gesamt		97	100,0		

F19: Gehen Sie einer Ausbildung nach?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	6	6,2	21,4	21,4
	nein	22	22,7	78,6	100,0
	Gesamt	28	28,9	100,0	
Fehlend	System	69	71,1		
Gesamt		97	100,0		

F20: Wie viel (€) verdienen Sie monatlich?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	unter 1000	33	34,0	41,8	41,8
	zwischen 1000–1500	17	17,5	21,5	63,3
	zwischen 1500–2000	13	13,4	16,5	79,7
	zwischen 2000–2500	10	10,3	12,7	92,4
	zwischen 3000–3500	4	4,1	5,1	97,5
	über 4000	2	2,1	2,5	100,0
Gesamt		79	81,4	100,0	
Fehlend	System	18	18,6		
Gesamt		97	100,0		

F21: Ausbildung in welcher Weise?

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	Schule	5	5,2	14,7	14,7
	Ausbildung/Lehre	6	6,2	17,6	32,4
	Studium	14	14,4	41,2	73,5
	Weiterbildung	9	9,3	26,5	100,0
	Gesamt	34	35,1	100,0	
Fehlend	System	63	64,9		
Gesamt		97	100,0		

F22: Ich verbringe viel Zeit am PC (z. B. im Internet).

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	16	16,5	17,0	17,0
	stimme eher zu	24	24,7	25,5	42,6
	stimme teilweise zu	33	34,0	35,1	77,7
	stimme eher nicht zu	12	12,4	12,8	90,4
	stimme gar nicht zu	9	9,3	9,6	100,0
	Gesamt	94	96,9	100,0	
Fehlend	System	3	3,1		
Gesamt		97	100,0		

F23: Ich bespreche alles Wichtige über Facebook und WhatsApp.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	16	16,5	16,8	16,8
	stimme eher zu	29	29,9	30,5	47,4
	stimme teilweise zu	20	20,6	21,1	68,4
	stimme eher nicht zu	18	18,6	18,9	87,4
	stimme gar nicht zu	12	12,4	12,6	100,0
	Gesamt	95	97,9	100,0	
Fehlend	System	2	2,1		
Gesamt		97	100,0		

F24: In meiner Freizeit schaue ich oft Youtube-Videos.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	13	13,4	13,5	13,5
	stimme eher zu	24	24,7	25,0	38,5
	stimme teilweise zu	28	28,9	29,2	67,7
	stimme eher nicht zu	13	13,4	13,5	81,3
	stimme gar nicht zu	18	18,6	18,8	100,0
	Gesamt	96	99,0	100,0	
Fehlend	System	1	1,0		
Gesamt		97	100,0		

F25: In meiner Freizeit schaue ich gerne Fernsehen

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	7	7,2	7,3	7,3
	stimme eher zu	15	15,5	15,6	22,9
	stimme teilweise zu	28	28,9	29,2	52,1
	stimme eher nicht zu	16	16,5	16,7	68,8
	stimme gar nicht zu	30	30,9	31,3	100,0
	Gesamt	96	99,0	100,0	
Fehlend	System	1	1,0		
Gesamt		97	100,0		

F26: Gemeinsame Mahlzeiten sind in unserer Familie wichtig

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	59	60,8	60,8	60,8
	stimme eher zu	24	24,7	24,7	85,6
	stimme teilweise zu	12	12,4	12,4	97,9
	stimme eher nicht zu	1	1,0	1,0	99,0
	stimme gar nicht zu	1	1,0	1,0	100,0
	Gesamt	97	100,0	100,0	

F27: Der Terroranschlag von 2016 mit einem LKW beim Weihnachtsmarkt in Berlin.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr oft	8	8,2	8,6	8,6
	oft	18	18,6	19,4	28,0
	hin und wieder	29	29,9	31,2	59,1
	nur wenig	24	24,7	25,8	84,9
	überhaupt nicht	11	11,3	11,8	96,8
	nie gehört	3	3,1	3,2	100,0
	Gesamt	93	95,9	100,0	
Fehlend	System	4	4,1		
Gesamt		97	100,0		

F28: Die Aktivitäten des I.S. („Islamischer Staat“) in Syrien und im Irak.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr oft	10	10,3	11,0	11,0
	oft	27	27,8	29,7	40,7
	hin und wieder	21	21,6	23,1	63,7
	nur wenig	26	26,8	28,6	92,3
	überhaupt nicht	4	4,1	4,4	96,7
	nie gehört	3	3,1	3,3	100,0
	Gesamt	91	93,8	100,0	
Fehlend	System	6	6,2		
Gesamt		97	100,0		

F29: Die Jugendlichen aus Deutschland, die in den Krieg in Syrien und den Irak ziehen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr oft	4	4,1	4,3	4,3
	oft	13	13,4	14,1	18,5
	hin und wieder	26	26,8	28,3	46,7
	nur wenig	21	21,6	22,8	69,6
	überhaupt nicht	16	16,5	17,4	87,0
	nie gehört	12	12,4	13,0	100,0
	Gesamt	92	94,8	100,0	
Fehlend	System	5	5,2		
Gesamt		97	100,0		

F30: Die Tat der drei jungen Männer aus Syrien, die 2016 in Leipzig eine von der Polizei gesuchte Person, die der Vorbereitung eines terroristischen Attentats verdächtigt wurde, festgesetzt und der Polizei übergeben haben.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr oft	1	1,0	1,1	1,1
	oft	4	4,1	4,3	5,4
	hin und wieder	14	14,4	15,2	20,7
	nur wenig	15	15,5	16,3	37,0
	überhaupt nicht	26	26,8	28,3	65,2
	nie gehört	32	33,0	34,8	100,0
	Gesamt	92	94,8	100,0	
Fehlend	System	5	5,2		
Gesamt		97	100,0		

F31: Die Mordserie der rechts-terroristischen Organisation „NSU“ und die langjährige Einseitigkeit der ermittelnden Behörden und der Presse, die fälschlicherweise vor allem die Familienangehörigen der Opfer verdächtigten.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr oft	9	9,3	10,1	10,1
	oft	13	13,4	14,6	24,7
	hin und wieder	14	14,4	15,7	40,4
	nur wenig	17	17,5	19,1	59,6
	überhaupt nicht	15	15,5	16,9	76,4
	nie gehört	21	21,6	23,6	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	System	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F32: Die Silvesternacht in Köln 2015/2016, bei der junge Frauen in der Öffentlichkeit von eingewanderten Jugendlichen /jungen Männern sexuell belästigt wurden.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr oft	6	6,2	6,6	6,6
	oft	16	16,5	17,6	24,2
	hin und wieder	16	16,5	17,6	41,8
	nur wenig	27	27,8	29,7	71,4
	überhaupt nicht	12	12,4	13,2	84,6
	nie gehört	14	14,4	15,4	100,0
	Gesamt	91	93,8	100,0	
Fehlend	System	6	6,2		
Gesamt		97	100,0		

F33: Die in Hollywood (USA) beginnende und mittlerweile internationale Protest-Aktion von Frauen, die mit dem öffentlichen Signal „Mee-Too“ darauf aufmerksam machen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr oft	1	1,0	1,1	1,1
	oft	4	4,1	4,5	5,6
	hin und wieder	12	12,4	13,5	19,1
	nur wenig	12	12,4	13,5	32,6
	überhaupt nicht	20	20,6	22,5	55,1
	nie gehört	40	41,2	44,9	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	System	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F34: im Geschäft (beim Einkaufen) oder auf dem Amt schlechter behandelt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr stark	2	2,1	2,2	2,2
	stark	3	3,1	3,2	5,4
	mittelmäßig	30	30,9	32,3	37,6
	gering	19	19,6	20,4	58,1
	sehr gering	16	16,5	17,2	75,3
	nicht erlebt	23	23,7	24,7	100,0
		Gesamt	93	95,9	100,0
Fehlend	System	4	4,1		
Gesamt		97	100,0		

F35: in der Nachbarschaft beleidigt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr stark	2	2,1	2,2	2,2
	stark	3	3,1	3,2	5,4
	mittelmäßig	8	8,2	8,6	14,0
	gering	23	23,7	24,7	38,7
	sehr gering	22	22,7	23,7	62,4
	nicht erlebt	35	36,1	37,6	100,0
		Gesamt	93	95,9	100,0
Fehlend	System	4	4,1		
Gesamt		97	100,0		

F36: im Bus, in der Bahn oder auf der Straße beleidigt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr stark	1	1,0	1,1	1,1
	stark	3	3,1	3,2	4,3
	mittelmäßig	15	15,5	16,1	20,4
	gering	11	11,3	11,8	32,3
	sehr gering	27	27,8	29,0	61,3
	nicht erlebt	36	37,1	38,7	100,0
	Gesamt	93	95,9	100,0	
Fehlend	System	4	4,1		
Gesamt		97	100,0		

F37: bei der Arbeit bzw. in der Schule/Ausbildung/Universität schlechter behandelt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	sehr stark	2	2,1	2,1	2,1
	stark	7	7,2	7,4	9,6
	mittelmäßig	14	14,4	14,9	24,5
	gering	16	16,5	17,0	41,5
	sehr gering	21	21,6	22,3	63,8
	nicht erlebt	34	35,1	36,2	100,0
	Gesamt	94	96,9	100,0	
Fehlend	System	3	3,1		
Gesamt		97	100,0		

F38: Deutschland ist ein Einwanderungsland.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	48	49,5	52,2	52,2
	stimme eher zu	24	24,7	26,1	78,3
	stimme teilweise zu	14	14,4	15,2	93,5
	stimme eher nicht zu	2	2,1	2,2	95,7
	stimme gar nicht zu	4	4,1	4,3	100,0
	Gesamt	92	94,8	100,0	
Fehlend	System	5	5,2		
Gesamt		97	100,0		

F39: Der Islam gehört zu Deutschland.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	49	50,5	53,3	53,3
	stimme eher zu	13	13,4	14,1	67,4
	stimme teilweise zu	18	18,6	19,6	87,0
	stimme eher nicht zu	6	6,2	6,5	93,5
	stimme gar nicht zu	6	6,2	6,5	100,0
	Gesamt	92	94,8	100,0	
Fehlend	System	5	5,2		
Gesamt		97	100,0		

F40: Allen Menschen sollten dieselben Rechte zugesprochen werden.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	74	76,3	78,7	78,7
	stimme eher zu	13	13,4	13,8	92,6
	stimme teilweise zu	5	5,2	5,3	97,9
	stimme eher nicht zu	1	1,0	1,1	98,9
	stimme gar nicht zu	1	1,0	1,1	100,0
	Gesamt	94	96,9	100,0	
Fehlend	System	3	3,1		
Gesamt		97	100,0		

F41: Der Islam ist im Grundsatz eine friedliche Religion.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	90	92,8	94,7	94,7
	stimme eher zu	3	3,1	3,2	97,9
	stimme teilweise zu	1	1,0	1,1	98,9
	stimme gar nicht zu	1	1,0	1,1	100,0
	Gesamt	95	97,9	100,0	
Fehlend	System	2	2,1		
Gesamt		97	100,0		

F42: Das Christentum ist im Grundsatz eine friedliche Religion.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	75	77,3	78,9	78,9
	stimme eher zu	14	14,4	14,7	93,7
	stimme teilweise zu	4	4,1	4,2	97,9
	stimme gar nicht zu	2	2,1	2,1	100,0
	Gesamt	95	97,9	100,0	
Fehlend	System	2	2,1		
Gesamt		97	100,0		

F43: Das Judentum ist im Grundsatz eine friedliche Religion.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	55	56,7	60,4	60,4
	stimme eher zu	16	16,5	17,6	78,0
	stimme teilweise zu	5	5,2	5,5	83,5
	stimme eher nicht zu	10	10,3	11,0	94,5
	stimme gar nicht zu	5	5,2	5,5	100,0
	Gesamt	91	93,8	100,0	
Fehlend	System	6	6,2		
Gesamt		97	100,0		

F44: Ich sehe alle Muslime und Musliminnen in der Welt wie meinen eigenen Bruder/meine eigene Schwester.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	48	49,5	52,7	52,7
	stimme eher zu	17	17,5	18,7	71,4
	stimme teilweise zu	21	21,6	23,1	94,5
	stimme eher nicht zu	3	3,1	3,3	97,8
	stimme gar nicht zu	2	2,1	2,2	100,0
	Gesamt	91	93,8	100,0	
Fehlend	System	6	6,2		
Gesamt		97	100,0		

F45: Die eigene Religion zu verbreiten ist eine Pflicht und Aufgabe der Gläubigen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	49	50,5	55,1	55,1
	stimme eher zu	19	19,6	21,3	76,4
	stimme teilweise zu	13	13,4	14,6	91,0
	stimme eher nicht zu	4	4,1	4,5	95,5
	stimme gar nicht zu	4	4,1	4,5	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	System	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F46: Da diese Welt vergänglich ist, muss man sich mehr auf Jenseits konzentrieren.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	41	42,3	45,6	45,6
	stimme eher zu	27	27,8	30,0	75,6
	stimme teilweise zu	15	15,5	16,7	92,2
	stimme eher nicht zu	4	4,1	4,4	96,7
	stimme gar nicht zu	3	3,1	3,3	100,0
	Gesamt	90	92,8	100,0	
Fehlend	System	7	7,2		
Gesamt		97	100,0		

F47: Es muss eine höhere religiöse Einrichtung eingeführt werden, die die Politik kontrolliert.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	6	6,2	7,1	7,1
	stimme eher zu	11	11,3	12,9	20,0
	stimme teilweise zu	13	13,4	15,3	35,3
	stimme eher nicht zu	20	20,6	23,5	58,8
	stimme gar nicht zu	35	36,1	41,2	100,0
	Gesamt	85	87,6	100,0	
Fehlend	System	12	12,4		
Gesamt		97	100,0		

F48: Ich glaube nicht an die Demokratie.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	6	6,2	6,7	6,7
	stimme eher zu	6	6,2	6,7	13,3
	stimme teilweise zu	19	19,6	21,1	34,4
	stimme eher nicht zu	14	14,4	15,6	50,0
	stimme gar nicht zu	44	45,4	48,9	98,9
	6	1	1,0	1,1	100,0
	Gesamt	90	92,8	100,0	
Fehlend	System	7	7,2		
Gesamt		97	100,0		

F49: Menschen mit muslimischem Migrationshintergrund wollen nichts mit Menschen ohne Migrationshintergrund zu tun haben

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	5	5,2	5,7	5,7
	stimme eher zu	5	5,2	5,7	11,4
	stimme teilweise zu	24	24,7	27,3	38,6
	stimme eher nicht zu	19	19,6	21,6	60,2
	stimme gar nicht zu	35	36,1	39,8	100,0
	Gesamt	88	90,7	100,0	
Fehlend	System	9	9,3		
Gesamt		97	100,0		

F50: In Deutschland wollen viele nichts mit Menschen mit muslimischem Migrationshintergrund zu tun haben.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	5	5,2	5,7	5,7
	stimme eher zu	23	23,7	26,4	32,2
	stimme teilweise zu	31	32,0	35,6	67,8
	stimme eher nicht zu	22	22,7	25,3	93,1
	stimme gar nicht zu	6	6,2	6,9	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F51: Menschen mit Migrationshintergrund werden in Deutschland auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	11	11,3	12,6	12,6
	stimme eher zu	34	35,1	39,1	51,7
	stimme teilweise zu	31	32,0	35,6	87,4
	stimme eher nicht zu	5	5,2	5,7	93,1
	stimme gar nicht zu	6	6,2	6,9	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F52: Menschen mit Migrationshintergrund werden in Deutschland in Schule und Ausbildung benachteiligt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	13	13,4	14,8	14,8
	stimme eher zu	35	36,1	39,8	54,5
	stimme teilweise zu	21	21,6	23,9	78,4
	stimme eher nicht zu	10	10,3	11,4	89,8
	stimme gar nicht zu	9	9,3	10,2	100,0
	Gesamt	88	90,7	100,0	
Fehlend	System	9	9,3		
Gesamt		97	100,0		

F53: Menschen mit Migrationshintergrund werden in Deutschland bei der Wohnungssuche benachteiligt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	32	33,0	36,8	36,8
	stimme eher zu	28	28,9	32,2	69,0
	stimme teilweise zu	14	14,4	16,1	85,1
	stimme eher nicht zu	3	3,1	3,4	88,5
	stimme gar nicht zu	10	10,3	11,5	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F54: Es ist die Aufgabe der Frau, sich um den Haushalt und die Familie zu kümmern.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	10	10,3	11,0	11,0
	stimme eher zu	21	21,6	23,1	34,1
	stimme teilweise zu	36	37,1	39,6	73,6
	stimme eher nicht zu	12	12,4	13,2	86,8
	stimme gar nicht zu	12	12,4	13,2	100,0
	Gesamt	91	93,8	100,0	
Fehlend	System	6	6,2		
Gesamt		97	100,0		

F55: Es ist die Aufgabe des Mannes, einen Beruf zu haben und Geld zu verdienen

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	33	34,0	36,3	36,3
	stimme eher zu	24	24,7	26,4	62,6
	stimme teilweise zu	24	24,7	26,4	89,0
	stimme eher nicht zu	5	5,2	5,5	94,5
	stimme gar nicht zu	5	5,2	5,5	100,0
	Gesamt	91	93,8	100,0	
Fehlend	System	6	6,2		
Gesamt		97	100,0		

F56: Menschen, die sich als schwul oder lesbisch bezeichnen, werden in Deutschland schlechter behandelt als Menschen, die nicht schwul oder lesbisch sind.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	4	4,1	4,9	4,9
	stimme eher zu	10	10,3	12,2	17,1
	stimme teilweise zu	24	24,7	29,3	46,3
	stimme eher nicht zu	18	18,6	22,0	68,3
	stimme gar nicht zu	26	26,8	31,7	100,0
	Gesamt	82	84,5	100,0	
Fehlend	System	15	15,5		
Gesamt		97	100,0		

F57: Frauen und Männer sollten überall dieselben Möglichkeiten und Rechte haben

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	68	70,1	75,6	75,6
	stimme eher zu	7	7,2	7,8	83,3
	stimme teilweise zu	7	7,2	7,8	91,1
	stimme eher nicht zu	5	5,2	5,6	96,7
	stimme gar nicht zu	3	3,1	3,3	100,0
	Gesamt	90	92,8	100,0	
Fehlend	System	7	7,2		
Gesamt		97	100,0		

F58: Der Mann sollte das Oberhaupt in der Familie sein.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	30	30,9	34,1	34,1
	stimme eher zu	21	21,6	23,9	58,0
	stimme teilweise zu	22	22,7	25,0	83,0
	stimme eher nicht zu	5	5,2	5,7	88,6
	stimme gar nicht zu	10	10,3	11,4	100,0
	Gesamt	88	90,7	100,0	
Fehlend	System	9	9,3		
Gesamt		97	100,0		

F59: In einer Ehe/Partnerschaft sollten beide sich die Aufgaben im Haushalt und bei der Betreuung/Erziehung der Kinder teilen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	60	61,9	65,2	65,2
	stimme eher zu	18	18,6	19,6	84,8
	stimme teilweise zu	8	8,2	8,7	93,5
	stimme eher nicht zu	5	5,2	5,4	98,9
	stimme gar nicht zu	1	1,0	1,1	100,0
	Gesamt	92	94,8	100,0	
Fehlend	System	5	5,2		
Gesamt		97	100,0		

F60: Frauen sollten im Fall von Erkrankung nur von weiblichen Ärztinnen behandelt werden

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	22	22,7	25,0	25,0
	stimme eher zu	11	11,3	12,5	37,5
	stimme teilweise zu	18	18,6	20,5	58,0
	stimme eher nicht zu	16	16,5	18,2	76,1
	stimme gar nicht zu	21	21,6	23,9	100,0
	Gesamt	88	90,7	100,0	
Fehlend	System	9	9,3		
Gesamt		97	100,0		

F61: In der Schule sollten Mädchen von weiblichen Lehrerinnen und Jungen von männlichen Lehrern unterrichtet werden.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	3	3,1	3,3	3,3
	stimme eher zu	5	5,2	5,6	8,9
	stimme teilweise zu	9	9,3	10,0	18,9
	stimme eher nicht zu	23	23,7	25,6	44,4
	stimme gar nicht zu	50	51,5	55,6	100,0
	Gesamt	90	92,8	100,0	
Fehlend	System	7	7,2		
Gesamt		97	100,0		

F62: Ich kann mir vorstellen, in einer Nachbarschaft zu wohnen, in der hauptsächlich Deutsche ohne Migrationshintergrund leben.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	20	20,6	22,7	22,7
	stimme eher zu	13	13,4	14,8	37,5
	stimme teilweise zu	19	19,6	21,6	59,1
	stimme eher nicht zu	10	10,3	11,4	70,5
	stimme gar nicht zu	26	26,8	29,5	100,0
	Gesamt	88	90,7	100,0	
Fehlend	System	9	9,3		
Gesamt		97	100,0		

F63: Menschen mit Migrationshintergrund können Deutschland nach vorne bringen und zur Entwicklung des Landes beitragen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	60	61,9	67,4	67,4
	stimme eher zu	19	19,6	21,3	88,8
	stimme teilweise zu	7	7,2	7,9	96,6
	stimme eher nicht zu	1	1,0	1,1	97,8
	stimme gar nicht zu	2	2,1	2,2	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	System	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F64: An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	2	2,1	2,2	2,2
	stimme eher zu	2	2,1	2,2	4,5
	stimme teilweise zu	7	7,2	7,9	12,4
	stimme eher nicht zu	20	20,6	22,5	34,8
	stimme gar nicht zu	58	59,8	65,2	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	System	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F65: An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Deutschen und Nicht-Deutschen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	1	1,0	1,1	1,1
	stimme eher zu	3	3,1	3,4	4,5
	stimme teilweise zu	8	8,2	9,0	13,5
	stimme eher nicht zu	26	26,8	29,2	42,7
	stimme gar nicht zu	51	52,6	57,3	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	System	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F66: An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Besucherinnen/ Besuchern der Moschee und radikalen Muslimen/Musliminnen

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	5	5,2	5,7	5,7
	stimme eher zu	3	3,1	3,4	9,2
	stimme teilweise zu	10	10,3	11,5	20,7
	stimme eher nicht zu	21	21,6	24,1	44,8
	stimme gar nicht zu	48	49,5	55,2	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F67: An dem Ort, wo ich wohne, gab es in letzter Zeit Konflikte zwischen Menschen mit Migrationshintergrund und Menschen ohne Migrationshintergrund.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	1	1,0	1,1	1,1
	stimme eher zu	4	4,1	4,5	5,6
	stimme teilweise zu	8	8,2	9,0	14,6
	stimme eher nicht zu	23	23,7	25,8	40,4
	stimme gar nicht zu	53	54,6	59,6	100,0
	Gesamt	89	91,8	100,0	
Fehlend	System	8	8,2		
Gesamt		97	100,0		

F68: Menschen, die mich nicht kennen, haben häufig Vorurteile mir gegenüber.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	11	11,3	12,2	12,2
	stimme eher zu	23	23,7	25,6	37,8
	stimme teilweise zu	25	25,8	27,8	65,6
	stimme eher nicht zu	17	17,5	18,9	84,4
	stimme gar nicht zu	14	14,4	15,6	100,0
	Gesamt	90	92,8	100,0	
Fehlend	System	7	7,2		
Gesamt		97	100,0		

F69: Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die Menschen, die Opfer von rassistischer Bedrohung und Gewalt werden, unterstützt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	19	19,6	23,2	23,2
	nein	63	64,9	76,8	100,0
	Gesamt	82	84,5	100,0	
Fehlend	System	15	15,5		
Gesamt		97	100,0		

F70: Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die Menschen, die Diskriminierung erfahren, unterstützt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	18	18,6	20,9	20,9
	nein	68	70,1	79,1	100,0
	Gesamt	86	88,7	100,0	
Fehlend	System	11	11,3		
Gesamt		97	100,0		

F71: Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die einen im Falle einer religiösen Radikalisierung im eigenen Familien- oder Bekanntenkreis unterstützt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	14	14,4	16,3	16,3
	nein	72	74,2	83,7	100,0
	Gesamt	86	88,7	100,0	
Fehlend	System	11	11,3		
Gesamt		97	100,0		

F72: Ich kenne in meiner Umgebung eine Beratungsstelle, die einen im Falle des Bedrängt- oder Bedroht-Werdens durch radikale muslimische Gruppierungen unterstützt.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	12	12,4	14,0	14,0
	nein	74	76,3	86,0	100,0
	Gesamt	86	88,7	100,0	
Fehlend	System	11	11,3		
Gesamt		97	100,0		

F73: Im Falle einer rassistischen Gewalttat gegenüber Personen in meinem Familien- oder Bekanntenkreis würde ich eine Beratungsstelle aufsuchen

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	14	14,4	16,1	16,1
	stimme eher zu	22	22,7	25,3	41,4
	stimme teilweise zu	27	27,8	31,0	72,4
	stimme eher nicht zu	14	14,4	16,1	88,5
	stimme gar nicht zu	10	10,3	11,5	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F74: Im Falle einer religiösen Radikalisierung in meinem Familien- oder Bekanntenkreis würde ich eine Beratungsstelle aufsuchen

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	17	17,5	19,8	19,8
	stimme eher zu	26	26,8	30,2	50,0
	stimme teilweise zu	14	14,4	16,3	66,3
	stimme eher nicht zu	12	12,4	14,0	80,2
	stimme gar nicht zu	17	17,5	19,8	100,0
	Gesamt	86	88,7	100,0	
Fehlend	System	11	11,3		
Gesamt		97	100,0		

F75: Im Falle des Bedrängens oder Bedrohens gegenüber Personen in meinem Familien- oder Bekanntenkreis durch radikale muslimische Gruppierungen würde ich eine Beratungsstelle aufsuchen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	25	25,8	29,4	29,4
	stimme eher zu	22	22,7	25,9	55,3
	stimme teilweise zu	20	20,6	23,5	78,8
	stimme eher nicht zu	8	8,2	9,4	88,2
	stimme gar nicht zu	10	10,3	11,8	100,0
	Gesamt	85	87,6	100,0	
Fehlend	System	12	12,4		
Gesamt		97	100,0		

F76: In einer ersten Krise vertraue ich am Ehesten nahen Verwandten aus meiner Familie.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	44	45,4	50,6	50,6
	stimme eher zu	29	29,9	33,3	83,9
	stimme teilweise zu	10	10,3	11,5	95,4
	stimme eher nicht zu	2	2,1	2,3	97,7
	stimme gar nicht zu	2	2,1	2,3	100,0
	Gesamt		87	89,7	100,0
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F77: In einer ersten Krise vertraue ich am Ehesten meinen Nachbarn/Nachbarinnen.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	3	3,1	3,4	3,4
	stimme eher zu	6	6,2	6,9	10,3
	stimme teilweise zu	33	34,0	37,9	48,3
	stimme eher nicht zu	25	25,8	28,7	77,0
	stimme gar nicht zu	20	20,6	23,0	100,0
	Gesamt		87	89,7	100,0
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F78: In einer ersten Krise vertraue ich der Polizei in Deutschland.

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	32	33,0	36,8	36,8
	stimme eher zu	30	30,9	34,5	71,3
	stimme teilweise zu	16	16,5	18,4	89,7
	stimme eher nicht zu	7	7,2	8,0	97,7
	stimme gar nicht zu	2	2,1	2,3	100,0
	Gesamt		87	89,7	100,0
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F79: In einer ersten Krise vertraue ich Sozialarbeitern/Sozialarbeiterinnen

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	13	13,4	14,9	14,9
	stimme eher zu	18	18,6	20,7	35,6
	stimme teilweise zu	24	24,7	27,6	63,2
	stimme eher nicht zu	20	20,6	23,0	86,2
	stimme gar nicht zu	12	12,4	13,8	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F80: In einer ersten Krise vertraue ich Lehrkräften in der Schule

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	9	9,3	10,3	10,3
	stimme eher zu	13	13,4	14,9	25,3
	stimme teilweise zu	37	38,1	42,5	67,8
	stimme eher nicht zu	16	16,5	18,4	86,2
	stimme gar nicht zu	12	12,4	13,8	100,0
	Gesamt	87	89,7	100,0	
Fehlend	System	10	10,3		
Gesamt		97	100,0		

F81: In einer ersten Krise vertraue ich religiösen Vertretern (dem Iman in Ihrer Moschee bzw. dem Pfarrer in Ihrer Kirche bzw. dem Rabbi in Ihrer Synagoge etc.)

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	11	11,3	12,8	12,8
	stimme eher zu	22	22,7	25,6	38,4
	stimme teilweise zu	26	26,8	30,2	68,6
	stimme eher nicht zu	14	14,4	16,3	84,9
	stimme gar nicht zu	13	13,4	15,1	100,0
	Gesamt	86	88,7	100,0	
Fehlend	System	11	11,3		
Gesamt		97	100,0		

F82: In einer ersten Krise vertraue ich dem Bürgermeister/der Bürgermeisterin

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	8	8,2	9,3	9,3
	stimme eher zu	14	14,4	16,3	25,6
	stimme teilweise zu	30	30,9	34,9	60,5
	stimme eher nicht zu	18	18,6	20,9	81,4
	stimme gar nicht zu	16	16,5	18,6	100,0
	Gesamt	86	88,7	100,0	
Fehlend	System	11	11,3		
Gesamt		97	100,0		

F83: In einer ersten Krise vertraue ich dem Jugendamt

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	stimme voll zu	6	6,2	7,1	7,1
	stimme eher zu	8	8,2	9,4	16,5
	stimme teilweise zu	21	21,6	24,7	41,2
	stimme eher nicht zu	25	25,8	29,4	70,6
	stimme gar nicht zu	25	25,8	29,4	100,0
	Gesamt	85	87,6	100,0	
Fehlend	System	12	12,4		
Gesamt		97	100,0		

F84: Ich fühle mich in Deutschland wohl/anerkannt/akzeptiert

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	72	74,2	93,5	93,5
	nein	5	5,2	6,5	100,0
	Gesamt	77	79,4	100,0	
Fehlend	System	20	20,6		
Gesamt		97	100,0		

F85: Ich fühle mich in Deutschland nicht wohl/anerkannt/akzeptiert

		Häufigkeit	Prozent	Gültige Prozente	Kumulierte Prozente
Gültig	ja	7	7,2	20,6	20,6
	nein	27	27,8	79,4	100,0
	Gesamt	34	35,1	100,0	
Fehlend	System	63	64,9		
Gesamt		97	100,0		

„Längst ist die Diskussion über Menschen mit sog. „Migrationshintergrund“ nicht mehr auf ihre Herkunft oder den Grund der Migration begrenzt. Die Religion und die damit zusammenhängenden Aus- und Eingrenzungsdynamiken nehmen den Fokus des Diskurses ein. Ob die Religion der jeweiligen Gruppe eine integrationsfördernde oder -behindernde Funktion in ihrer Eingliederung in die Mehrheitsgesellschaft ausübe steht immer wieder zur Debatte, ob diese dazu gehöre oder nicht, ist als Frage Anlass für hitzige politische Auseinandersetzungen.

In Hinblick auf die Bürger*innen mit muslimischer Religionszugehörigkeit haben die Diskussionen insbesondere nach dem 11. September 2001 eine neue Dynamik gewonnen. Zum einen erlebten/erleben viele Länder, darunter auch europäische, den Aufstieg religiös-extremistischer Gruppierungen mit – vermeintlich – islamistischer Prägung. Zum anderen wurde eine anti-muslimische Diskriminierung salonfähiger.

Vor diesem Hintergrund befasst sich das vorliegende Buch mit dem Zusammenhang von Religion, Diaspora und Bildung und gibt Einblicke anhand Interpretationen von Untersuchungen sowie tiefgreifender Analyse aktueller politischen Ereignisse.“