

2 Einführung: Diskurse zu Muslim:innen in Deutschland

Muslim:innen in Deutschland sind heute fester Bestandteil der deutschen Gesellschaft. Der Anteil von Muslim:innen in Deutschland wurde im Jahr 2019 auf 6,4 bis 6,7 Prozent bei einer Gesamtbevölkerung von 83,1 Millionen geschätzt.¹⁰ Dieser Anteil ist vor allem aufgrund der Zuwanderung einer großen Anzahl von Geflüchteten aus islamisch geprägten Ländern ab dem Jahr 2015 im Vergleich zu den letzten Jahren deutlich gestiegen.¹¹ Aufgrund des Zuzugs von Geflüchteten erfolgte in den öffentlichen Diskursen eine intensive Beschäftigung mit Fragen der Zuwanderung und Integration. In diesen Diskursen wurde der religiösen Zugehörigkeit dieser Geflüchteten, die sich mehrheitlich zum islamischen Glauben bekennen,¹² eine große Bedeutung beigemessen.¹³ Mit Blick darauf rückte erneut die übergreifende Debatte über die Zugehörigkeit

¹⁰ Es handelt sich bei dem genannten Anteil muslimischer Bevölkerungsgruppen in Deutschland um eine Hochrechnung der Studie *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, die im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz (DIK) entstand. Genaue Angaben zu Muslim:innen in Deutschland sind schwer erfassbar. Nur in wenigen Fällen kann die Religionszugehörigkeit erfasst werden, anders als etwa im Falle von offiziell gemeldeten Angehörigen christlicher Religionsgemeinschaften bei Meldestellen und Steuerbehörden zur Erhebung der Kirchensteuer. Da die islamischen Gemeinden in Deutschland mit Ausnahme der Ahmadiyya-Gemeinde in Hessen und Hamburg, denen in beiden Bundesländern der Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts verliehen wurde, keine Mitgliederlisten erstellen und keine Steuerbeiträge erheben dürfen, sei eine genaue Erfassung des Anteils muslimischer Bevölkerungsgruppen nicht möglich. Siehe Katrin Pfündel et al. (2021), *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*, Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 38 des Forschungszentrums des Bundesamtes, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge; vgl. auch Riem Spielhaus (2013), *Muslime in der Statistik: Wer ist Muslim und wenn ja wie viele?* Ein Gutachten im Auftrag des Mediendienstes Integration, mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Muslime_Spielhaus_MDI.pdf (letzter Zugriff 16.10.2020), S. 3 ff.

¹¹ Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2016), *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015*, Working Paper 71, von Anja Sticks, im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz.

¹² Diese Aussage müsste allerdings präziser und ausdifferenziert durchdacht werden, denn ›der‹ Islam ist mit ambigen Erscheinungsformen und diversen und teilweise widersprüchlichen Deutungsmöglichkeiten versehen. Diese können theologisch-rechtlichen Charakters sein (Sunniten, Schiiten, Aleviten usw.), politische Zielvorstellungen beinhalten (Liberalist:innen, Säkularist:innen, Kulturmuslim:innen, Islamist:innen usw.) oder Formen gelebter religiöser Praxis (religiös vs. nicht religiös, ›offizieller‹ Islam vs. Volksislam) aufweisen. Hierzu siehe Hans-Georg Ebert (2016), ›Verändern die Muslime Sachsen? Herausforderungen im Recht und Alltag‹, in: *Flüchtlinge in Sachsen. Fakten, Lebenswege, Kontroversen*, hrsg. von Olaf Kittel, Leipzig: Edition Hamouda, S.19–27, hier S.19. Für tiefere Einblicke zu Vielfalt und Pluralität des Islam siehe Thomas Bauer (2011), *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.

¹³ Siehe Theresa Beilschmidt (Hg.) (2018), ›Einleitung‹, in: *Flucht, Religion und Integration: Interreligiöse Impulse*, Forum Theologie, Philosophie und Ethik, Schriften der Akademie der Diözese Hildesheim, Bd. 3, Berlin: LIT, S.15–22.

oder Nichtzugehörigkeit des Islam zu Deutschland sowie, damit verbunden, zur Integrationsfähigkeit von Muslim:innen ins Blickfeld. Dieser gesellschaftliche Diskurs ist nicht nur von Akzeptanz geprägt. Zum Beispiel gehen Gert Pickel und Susanne Pickel von der Annahme aus, dass solche Debatten zu einer ablehnenden Haltung Muslim:innen gegenüber führen, die auf Geflüchtete zwangsläufig übertragen wird.¹⁴ Hinzu komme, so Riem Spielhaus, dass der Islam meist mit negativen Ereignissen in der Welt in Verbindung gebracht werde, aber auch auf lokaler Ebene in Deutschland bei Diskussionen über Moscheebauten, Geschlechterrollen, Sicherheits- und Radikalisierungsfragen eine Rolle spiele.¹⁵ Solche negativ behafteten Themen und Zuschreibungen, die in medialen und politischen Debatten auftreten, haben auch in der wissenschaftlichen Befassung mit Muslim:innen Raum gefunden.¹⁶

Das vorliegende Kapitel setzt sich mit solchen Diskursen zu Muslim:innen in Deutschland auseinander, die nicht ausschließlich die Epistemologien und die Wissensproduktion über Muslim:innen und den Islam in Deutschland beeinflussen, sondern – unter dem Vorzeichen eines Perspektivwechsels – auch zu einem gewissen Grad das Selbstbild von in Deutschland lebenden Muslim:innen prägen. Dabei wird auf Herausforderungen, denen Bevölkerungsgruppen muslimischen Glaubens insbesondere seit 2015 begegnen, eingegangen. Des Weiteren wird sich kritisch mit epistemologischen Strukturen und dominanten Kategorien in der akademisch-wissenschaftlichen Beschäftigung mit Muslim:innen in Europa und insbesondere in Deutschland auseinandergesetzt. Auf der Grundlage dieser kritischen Auseinandersetzung schlage ich zum Abschluss dieses Kapitels analytische Schritte auf drei Ebenen vor, um mit den normativen und epistemologischen Vorannahmen über den Islam und Muslim:innen in Deutschland umgehen zu können.

2.1 Gesellschaftliche Diskurse

Die mit der Ankunft von Geflüchteten zunehmende Präsenz von Muslim:innen im öffentlichen Leben hat für Vorbehalte unter gewissen Bevölkerungsgruppen

¹⁴ Gert Pickel/Susanne Pickel (2019), »Der ›Flüchtling‹ als Muslim – und unerwünschter Mitbürger?«, in: *Flucht und Migration in Europa: Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, hrsg. von Oliver Hidalgo und Gert Pickel, Wiesbaden: Springer VS, S. 279–324, hier S. 282ff.

¹⁵ Riem Spielhaus (2006), »Religion und Identität. Vom deutschen Versuch, ›Ausländer‹ zu ›Muslimen‹ zu machen«, in: *Internationale Politik*, S. 28–36, hier S. 28.

¹⁶ Vgl. Naika Foroutan (2012), *Muslimbilder in Deutschland: Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*, Expertise im Auftrag der Abteilung Wirtschafts- und Sozialpolitik der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, S. 55; Schirin Amir-Moazami (2018), »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹ in Europa«, in: *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 91–124.

in Deutschland gesorgt. Dies ist insbesondere in den Neuen Bundesländern bemerkbar, wo die ansässige Bevölkerung historisch wenig Erfahrungen mit und Kontakte zu Muslim:innen¹⁷ hatte und wo aufgrund mehrheitlich nichtreligiöser Sozialisierung religiöse Praktiken und Symbole als fremd erscheinen.¹⁸ Ungeachtet dessen ist vor allem seit Beginn dieses Jahrhunderts in medialen und politischen¹⁹ Diskursen eine intensive Beschäftigung mit der Existenz von Muslim:innen in Europa und insbesondere in Deutschland, deren Integration und Repräsentation zu beobachten.²⁰ In diesen Diskursen werden Fragen zur Religion und ihrer Stellung im öffentlichen Raum mit jenen der Migration und Integration in einen Zusammenhang gestellt.²¹ Einige Autor:innen (unter ihnen Dirk Halm, Naika Foroutan, Christoph Ramm und Riem Spielhaus) vertreten die Ansicht, dass in solchen Debatten Muslim:innen als »ausschließende« Gruppe wahrgenommen werden, die das »Andere« repräsentiert und

¹⁷ Mathias Rohe geht davon aus, dass persönliche Begegnungen mit Muslim:innen Ängste und verallgemeinernde Vorstellungen in großem Maße vermindern. Mathias Rohe (2019), »Islam in den säkularen Rechtsstaaten Europas«, in: *Religion und Gesellschaft: Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Jens-Uwe Hartmann, Berlin: De Gruyter 167–188, hier S.168. Siehe auch Naika Foroutan et al. (2015), *Deutschland postmigrantisch II: Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zur Gesellschaft, Religion und Identität*, 2., aktualis. Aufl., Berlin: Humboldt Universität, S. 58; Kai Hafez/Sabine Schmidt (2015), *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland*, Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung, S. 15 ff.; Detlef Pollack (2013), »Öffentliche Wahrnehmung des Islam in Deutschland«, in: *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. von Dirk Halm und Hendrik Meyer, Wiesbaden: Springer VS, S. 89–118, hier S. 114.

¹⁸ Bezogen auf den Freistaat Sachsen siehe Ebert, »Verändern die Muslime Sachsen?«; Marie Hakenberg/Verena Klemm (Hgg.) (2016), »Einleitung«, in: *Muslimen in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda, S. 8–12.

¹⁹ Im Jahre 2006 initiierte der deutsche Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble mit der Deutschen Islam Konferenz (DIK) einen Dialog zwischen dem deutschen Staat und den in Deutschland lebenden Muslim:innen, um eine bessere Integration der muslimischen Bevölkerung und ein gutes Miteinander aller Menschen zu gewährleisten. Ende November 2018 fand die vierte Deutsche Islam Konferenz statt. Dabei hat der Bundesinnenminister Horst Seehofer nicht nur Vertreter:innen der islamischen Verbände eingeladen. Auch »liberale« oder »säkular« Muslim:innen, Theolog:innen und Islamwissenschaftler:innen sowie Vertreter:innen der Kirche und des Zentralrates der Juden waren dabei.

²⁰ Vgl. Yasemin El-Menouar (2017), »Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource?«, in: *Muslimen in Deutschland: historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, hrsg. von Peter Antes und Rauf Ceylan, Wiesbaden: Springer VS, S. 225; Beilschmidt: *Gelebter Islam*, S. 15, sowie Riem Spielhaus (2011), *Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung*, Muslimische Welten – Empirische Studien zu Gesellschaft, Politik und Religion 3, Würzburg: Ergon, S. 12.

²¹ Siehe Spielhaus, *Muslimen in der Statistik*, S. 4; Mathias Rohe (2012), »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, Erlanger Universitätsreden 80/2012, 3. Folge, Erlangen, S. 6, www.zuv.fau.de/einrichtungen/presse/publikationen/erlanger-universitaetsreden/Unired-80.pdf (letzter Zugriff am 19.7.2020).

vom mehrheitlichen Meinungsbild abweicht.²² Hierbei werden Muslim:innen in politischen und medialen Diskursen als eine ›markierte‹ Bevölkerungsgruppe, die durch ihre Religionszugehörigkeit im Fokus steht und von der ›unmarkierten‹ Mehrheitsgesellschaft beobachtet und objektiviert wird, angesehen. Diese »Markierung«, so Spielhaus, führe notwendigerweise dazu, dass Migrant:innen mit muslimischer Herkunft in diesen Debatten meist als »Problemgruppe« auftreten, die man unter der Kategorie »Muslim« subsumiert.²³ Diese Argumentation greife allerdings dahingehend laut Mathias Rohe zu kurz, dass Menschen muslimischen Glaubens ausschließlich als Angehörige ihrer eigenen Religion wahrgenommen werden, die als eine Art Konstrukt sehr homogen erscheint, so dass dem Reichtum an Deutungsmöglichkeiten und diversen Erscheinungsformen des gelebten Islam mit seiner ethnischen, kulturellen, regionalen und theologischen Vielfalt wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird.²⁴ Es stellt sich hier die Frage, in welcher Tradition diese Wahrnehmung der Muslim:innen in Deutschland steht.

2.1.1 Wahrnehmungsverschiebung vom ›Gastarbeiter‹ zum ›Muslim‹

Die Existenz und Wahrnehmung von Muslim:innen in Deutschland durchlief seit der Nachkriegszeit einen enormen Wandel.²⁵ In der DDR beschränkte sich die Existenz von Muslim:innen auf politische Geflüchtete,²⁶ Vertragsarbeiter:in-

²² Dirk Halm (2006), *Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland. Forschungsbericht*, nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssaoar-428664 (letzter Zugriff am 10.10.2020); Foroutan, »Muslimbilder in Deutschland«; Christoph Ramm (2010), »The Muslim Makers: How Germany ›Islamizes‹ Turkish Immigrants«, in: *Interventions* 12, S.183–197; Riem Spielhaus (2013), »Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung«, in: *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. von Dirk Halm und Hendrik Meyer, Wiesbaden: Springer VS, S.169–194.

²³ Spielhaus, »Vom Migranten zum Muslim«, S.169–194, hier S.172 ff.; siehe auch Mathias Rohe (2016), *Der Islam in Deutschland: Eine Bestandsaufnahme*, München: C. H. Beck, S.114 ff.

²⁴ Rohe, »Der Islam im demokratischen Rechtsstaat«, S. 6.

²⁵ Muslim:innen waren schon seit dem Ersten Weltkrieg, meist als kriegsgefangene Soldaten, in Deutschland präsent. Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S.59 ff.

²⁶ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die Verfassung der DDR von 1974 in Art.10 II Ausländer:innen Asyl gewährte, »wenn sie wegen ihres Kampfes für die in dieser Verfassung niedergelegten Grundsätze im Ausland verfolgt werden.« Dieses allgemeine Recht wurde in der sozialistisch geprägten Verfassung in Art.23 III grundsätzlich beibehalten, aber vorsichtiger formuliert: »Die Deutsche Demokratische Republik kann Bürgern anderer Staaten oder Staatenlosen Asyl gewähren, wenn sie wegen politischer, wissenschaftlicher oder kultureller Tätigkeit zur Verteidigung des Friedens, der Demokratie, der Interessen des werktätigen Volkes oder wegen ihrer Teilnahme am sozialen und nationalen Befreiungskampf verfolgt werden.« Siehe hierzu: Die Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik (1949), Art.10 II, www.documentarchiv.de/ddr/verfddr1949.html#b1 (letzter Zugriff am 21.2.2021); sowie Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik (1968), Art.23 III, www.documentarchiv.de/ddr/verfddr.html#KAPITEL%201-2 (letzter Zugriff am 21.2.2021).

nen, Expert:innen, Akademiker:innen und Studierende aus verbündeten Staaten, die sich in der DDR nur vorübergehend aufhielten.²⁷ Die Migration von Ausländer:innen erfolgte mehr aus politischen als aus ökonomischen Gründen,²⁸ wobei Zuwanderung als politische Unterstützung bestimmter Herkunftsländer oder sozialistischer Strömungen betrachtet wurde.²⁹ Da der Aufenthalt von Ausländer:innen in der DDR zeitlich begrenzt war, habe es laut einer interviewten ostdeutschen Zeitzeugin keine große Beschäftigung der einheimischen Bevölkerung mit den Ausländer:innen und ihren kulturellen Besonderheiten gegeben.³⁰ Auch seitens der Ausländer:innen sei ein langfristiger Aufenthalt ausgeschlossen gewesen. Dies war insbesondere bei den Vertragsarbeiter:innen der Fall, da ihr Aufenthalt auf der Grundlage zwischenstaatlicher Vereinbarungen befristet war und sie nach Vertragsende in ihre Heimatländer zurückkehren mussten.³¹ Im sozialistischen Lebensalltag spielte außerdem die Religion von

²⁷ Die meisten von ihnen kamen aus Syrien, Algerien, Iran, Palästina und der Volksrepublik Jemen. Siehe hierzu die geschichtliche Darstellung von Marie Hakenberg/Verena Klemm (Hgg.) (2016), »Muslime in Sachsen«, in: *Muslime in Sachsen: Geschichte, Fakten, Lebenswelten*, hrsg. von Marie Hakenberg und Verena Klemm, Leipzig: Edition Hamouda, S.13–24; Hala Kindelberger/Kilian Kindelberger (2007), *Herausforderung Integration: Thesen zur Migration und Integration von Zuwanderern im Land Brandenburg*, WeltTrends-Papiere 6, Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, S.7.

²⁸ Klaus J. Bade und Jochen Oltmer vertreten die Auffassung, dass auch der Arbeitskräftemangel nach der Auswanderung von 2,7 Millionen Übersiedlern bis 1961 in die Bundesrepublik ein wichtiger Grund für die Aufnahme ausländischer Arbeitskräfte war. Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (2005), *Migration, Ausländerbeschäftigung und Asylpolitik in der DDR. Bundeszentrale für politische Bildung*, www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration-ALT/56368/migrationspolitik-in-der-ddr?p=all (letzter Zugriff am 16.2.2021).

²⁹ Karin Weiß (2018), »Zuwanderung und Integration in den neuen Bundesländern«, in: *Handbuch Lokale Integrationspolitik*, hrsg. von Frank Gesemann und Roland Roth, Wiesbaden: Springer VS, S.125–143, hier S.125 ff.; sowie Eva-Maria Elsner/Lothar Elsner (1992), *Ausländer und Ausländerpolitik in der DDR*, Hefte zur DDR-Geschichte 2, Berlin: o. V., S.26.

³⁰ Diese Informationen basieren auf einem Gespräch mit Andrea, die in der DDR aufwuchs, intensiven Kontakt zu Ausländer:innen hatte und als Zeitzeugin die Zuwanderung von Ausländer:innen in die DDR beobachtete. Sie berichtete weiter: »Man hat sich nicht dafür interessiert, was die Ausländer hier machen und ob sie ihre Religion ausüben. Das hat niemanden interessiert! Man wusste nur, dass sie ihre Ausbildung machen und wieder in ihre Heimatländer zurückkehren. Man wusste, dass sie hier auf keinen Fall eine berufliche Tätigkeit ausüben dürfen.« Gespräch mit Andrea im Sommer 2020.

³¹ In diesen bilateralen Verträgen wurden Dauer, Arbeitseinsatz, Lohn, Unterkunft und Versicherungsstatus festgelegt. Siehe Ann-Judith Rabenschlag (2014), *Völkerfreundschaft nach Bedarf. Ausländische Arbeitskräfte in der Wahrnehmung von Staat und Bevölkerung der DDR*, Stockholm: US-AB Stockholm, hier S.23; Dirk Jasper (1991), »Ausländerbeschäftigung in der DDR«, in: *Anderssein gab es nicht. Ausländer und Minderheiten in der DDR*, hrsg. von Marianne Krüger-Potratz, Münster/New York: Waxmann, S.151–189; Sandra Gruner-Domić (1999), »Beschäftigung statt Ausbildung: Ausländische Arbeiter und Arbeiterinnen in der DDR (1961 bis 1989)«, in: *50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Zuwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationgeschichte*, hrsg. von Jan Motte, Rainer Ohliger und Anne von Oswald, Frankfurt a. M./New York: Campus, S.215–240; Mirjam Schulz (2011), »Migrationspolitik in der DDR: Bilaterale Anwerbeverträge von Vertragsarbeitnehmern«, in: *Transit-Transfer: Politik und Praxis der Einwanderung in die DDR 1945–1990*, hrsg. von Kim Christian Priemel, Berlin-Brandenburg: BeBra Wissenschaft, S.143–168.

Angehörigen muslimischen Glaubens kaum eine Rolle.³² Das religiöse Leben von Muslim:innen in der DDR fand in einem nur sehr wenig sichtbaren Umfang statt.³³ Aufgrund nichtreligiöser Sozialisierung hatten die Bewohner:innen der DDR kaum Möglichkeiten, andere Religionen und ihre Besonderheiten bewusst wahrzunehmen.³⁴ Dieser Zustand scheint gegenwärtig die Wahrnehmung von Muslim:innen in den neuen Bundesländern zu beeinflussen.

In der BRD ist keine vergleichbare Entwicklung der Existenz und der Wahrnehmung von Muslim:innen zu beobachten. Obwohl sich Muslim:innen unterschiedlicher Herkunftsländer schon seit den 1960er Jahren durch die Anwerbeabkommen der Bundesrepublik Deutschland in ihrer ökonomischen Funktion als Gastarbeiter aufhielten, erfuhr ihre Religionszugehörigkeit erst in den 1990er Jahren in der deutschen Öffentlichkeit und Politik Aufmerksamkeit.³⁵ Vor den 1990er Jahren bezog sich die öffentliche Beschäftigung in der BRD mit Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern eher auf ihre Lebenssituation und die kulturellen Eigenarten ihrer Herkunftsländer.³⁶ Während soziale und ökonomische Probleme von Migrant:innen in den 1980er Jahren in die Kategorie ›Ausländer/Türke‹ eingeordnet wurden, wurden sie seit den 1990er Jahren und insbesondere nach dem 11. September 2001 durch die Kategorie ›Islam/Muslim‹ erklärt.³⁷

³² Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 68 ff.

³³ Der Zeitzeuge Mahmoud Dabdou, ein palästinensischer Fotograf, bestätigt diese Aussage in einem Gespräch mit mir sowie auch in einem Interview mit der Sendung *Forum am Freitag* im ZDFinfo. Dabdou geht auch davon aus, dass Angehörige muslimischen Glaubens in der DDR beliebt und willkommen waren. Siehe Mahmoud Dabdou (2018), *Muslime in der DDR. Forum am Freitag*, ZDFinfo, www.zdf.de/kultur/forum-am-freitag/forum-am-freitag-vom-2-maerz-2018-100.html (letzter Zugriff 12.11.2020).

³⁴ Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 68 ff.

³⁵ Aus der breiten Masse sind hier zu nennen Tuba Işık (2015), »Dispositiv Muslim in Deutschland – ein nie endendes Unterfangen«, in: *Muslimische Identitäten in Europa: Dispositive im gesellschaftlichen Wandel*, hrsg. von Sabine Schmitz und Tuba Işık, Bielefeld: transcript, S. 43–64; Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*; Thijl Sunier (2012), »Beyond the Domestication of Islam in Europe: A Reflection on Past and Future Research on Islam in European Societies«, in: *Journal of Muslims in Europe* 1–2, S. 189–208; Nina Clara Tiesler (2006), *Muslime in Europa: Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster: LIT; dies. (2007), »Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26/27, S. 24–32.

³⁶ Işık, »Dispositiv Muslim in Deutschland«, S. 50.

³⁷ Siehe hier Stefano Allievi (2006), »How and Why ›Immigrants‹ Became ›Muslims‹«, in: *ISIM Review* 18/06, S. 18; Gerdien Jonker (2005), »From Foreign Workers to ›Sleepers‹: Germany's Discovery of its Muslim Population«, in: *European Muslims and the Secular State*, hrsg. von Jocelyne Cesari und Seán McLoughlin, London: Ashgate, S. 113–126. Jytte Klausen (2005), *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, New York: Oxford University Press; Werner Schiffauer (2007), »Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste«, in: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hrsg. von Levent Tezcan und Monika Wohlrab-Sahr, Baden-Baden: Nomos, S. 111–134, hier S. 113 ff. Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S. 12.

In der Forschungsliteratur werden für diese Wahrnehmungsverschiebung drei Thesen genannt, die mehr oder weniger zusammenhängen. Die erste verbindet die Wahrnehmungsverschiebung mit Ereignissen, die zwar nicht in Deutschland stattfanden, aber deren Auswirkungen hier, in ganz Europa und darüber hinaus, deutlich zu spüren waren. Es handelt sich um die islamische Revolution im Jahre 1979 im Iran,³⁸ den Kopftuchstreit in Frankreich im Jahre 1989 sowie im selben Jahr die Fatwa mit dem Todesurteil gegen den Schriftsteller Salman Rushdie und im Jahre 2010 der Arabische Frühling.³⁹ Sie stellten wichtige Gründe für eine sukzessive Wahrnehmungsverschiebung dar, die sich nach den Anschlägen vom 11. September 2001 auf das World Trade Center erheblich verstärkt hat.⁴⁰

Die zweite These, die in der Forschungsliteratur seltener erwähnt wird, geht davon aus, dass nicht die besagten Anschläge vom 11. September an sich den Wendepunkt der Wahrnehmungsverschiebung in Deutschland darstellen, sondern vielmehr die Tatsache, dass sie von einem Studenten der Hamburger Technischen Universität, Muḥammad ‘Aṭṭa, und seinem Umfeld von Deutschland aus vorbereitet wurden.⁴¹ Die Attentäter studierten alle an deutschen Universitäten und planten, ohne von den zuständigen Institutionen entdeckt zu werden, den terroristischen Anschlag. In medialen Debatten zu diesem Anschlag wurde schlussfolgernd angenommen, dass Moscheegemeinden in Deutschland einen fruchtbaren Boden für die Terroristen bereitet hatten.⁴² Dies hatte zur Folge, dass Fragen der innerdeutschen Sicherheit und der vermeintlich gescheiterten Integration von Angehörigen muslimischen Glaubens ins Zentrum der öffentlichen Debatten rückten.⁴³

Eine dritte These zur Wahrnehmungsverschiebung vertritt Werner Schiffauer. Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass sich die Beschäftigung mit dem Islam in Deutschland als innenpolitisches Thema zwar nach dem 11. September 2001 verschärft habe, der Boden dafür aber schon zuvor mit der Einführung der

³⁸ Die iranische Revolution hatte Bezug zu Europa, denn Chomeini wurde als Flüchtling in Frankreich aufgenommen. Vor der Revolution wurde er als Verbündeter der Europäer:innen angesehen. Auf ihn wurde große Hoffnung gesetzt, die später zu Enttäuschung führte. (Diese Informationen basieren auf einem Gespräch mit Bertram Turner im Sommer 2020 am Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, Halle/Saale.)

³⁹ Der Arabische Frühling hatte große Auswirkungen auf das Selbstbild von Muslim:innen weltweit. Während die Ereignisse in den islamisch geprägten Ländern, bei Muslim:innen in Deutschland und andernorts zunächst zu einer Stärkung des Zugehörigkeitsgefühls und der Hoffnung auf positive Veränderung führten, endeten sie mit einer großen Enttäuschung. Bürgerkriege, Repression und die Entstehung zahlreicher islamistischer Gruppierungen waren die Folgen. All diese Faktoren beeinflussten mehr oder weniger die eigene Wahrnehmung von Muslim:innen.

⁴⁰ Tiesler, »Europäisierung des Islam«, S. 24–32.

⁴¹ Vgl. Sandra Petersmann/Nina Werkhäuser (2020), »19 Jahre nach 9/11: Hat Deutschland in Afghanistan versagt?«, in: de.qantara.de/node/41570 (letzter Zugriff am 20.10.2020).

⁴² Vgl. Jonker, »From Foreign Workers to ›Sleepers‹«, S. 118 ff.

⁴³ Vgl. *ibid.*

Reformen des damals ethnisch definierten Staatsangehörigkeitsgesetzes⁴⁴ im Jahre 2000 bereitet worden war.⁴⁵ Dass immer mehr Migrant:innen muslimischen Glaubens Staatsbürger:innen wurden, hat – so Schiffauer – für gewisse Ängste und Beunruhigungen unter bestimmten Bevölkerungsgruppen gesorgt.⁴⁶ Es seien Ängste vor dem Fremden, der die Politik mitgestalten und für seine Zwecke instrumentalisieren könne.⁴⁷ Auch Spielhaus geht davon aus, dass die Staatsangehörigkeitsdebatte den Anlass für die Entwicklung eines »nationalen Selbstverständnisses« in Abgrenzung zu Muslim:innen geliefert habe. Ein signifikantes Beispiel für die dritte These stellt die wiederkehrende Leitkulturdebatte dar,⁴⁸ die in eine nationale und kulturelle Grenzziehung zwischen »wir« und die »anderen«, zwischen »europäischen« und »islamischen« Werten und nicht zuletzt zwischen »Grundgesetz« und »Scharia« mündete.

Von einer »deutschen Leitkultur« wird gesprochen, wenn es um Debatten zu Integration und Migration insbesondere von Menschen muslimischer Herkunft geht. Dabei wird versucht, eine vermeintlich deutsche Kultur und Identität zu definieren, die auf einem übergreifenden Wertekonsens basieren und an denen sich Einwander:innen orientieren sollen. Offen bleibt in dieser Debatte die Frage, ob mit der Wortkombination »Leit« und »Kultur« ein gemeinsamer Wertekonsens für alle in Deutschland lebenden Menschen oder eher die Betonung von Differenz und Hierarchie angestrebt wird.⁴⁹ Ein Beispiel für die Auslegung des Kompositums in letztem Sinne bietet das einflussreiche Buch *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* aus dem Jahr 2010 von Thilo Sarrazin. Die medial bekannte Sarrazin-Debatte hat bis heute Auswirkungen

⁴⁴ Mit der Einführung der Reformen des Staatsangehörigkeitsgesetzes wurde neben dem damals allein geltenden Abstammungsprinzip (*ius sanguinis*) auch das Prinzip des Wohn-, Lebens- und Geburtsortes (*ius soli*) miteinbezogen.

⁴⁵ Schiffauer, »Der unheimliche Muslim«, S. 113.

⁴⁶ Diese Ängste haben historische Hintergründe, die auf unfriedlichen Begegnungen und religiösen Gegensätzen zwischen dem »Islam« und dem »Westen« beruhen. Mit diesen Begegnungen sind meist negative wechselseitige Bilder verbunden. Siehe hierzu Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 17–51 sowie Schiffauer, »Der unheimliche Muslim«, S. 113.

⁴⁷ Schiffauer, »Der unheimliche Muslim«, S. 112 f.

⁴⁸ Der Begriff »Leitkultur« ist ein kontroverser Begriff, den der Politologe Bassam Tibi im Jahre 1996 als Alternative zum Begriff »Kulturpluralismus« eingeführt hat. Er meinte mit »Leitkultur« einen europäischen Wertekonsens einer säkularen Hausordnung. Der Begriff wurde zum ersten Mal in einer politischen Debatte zum Einwanderungsgesetz vom damaligen Fraktionsvorsitzenden der CDU Friedrich Merz im Bundestag verwendet. Dabei forderte Merz Einwander:innen auf, die »deutsche Leitkultur« zu respektieren. Obwohl der Begriff »deutsche Leitkultur« wegen seines nationalistischen Charakters und seiner Abstraktion kritisiert wurde, findet er auch bis heute in politischen und medialen Debatten Anwendung. Siehe Bassam Tibi (2017), *Leitkultur als Integrationskonzept – revisited*, Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/255521/leitkultur-als-integrationskonzept-revisited (letzter Zugriff 15.10.2020).

⁴⁹ Vgl. Jan-Jonathan Bock/Sharon Macdonald (Hgg.) (2019), »Introduction: Making, Experiencing and Managing Difference in a Changing Germany«, in: *Refugees Welcome?: Difference and Diversity in a Changing Germany*, New York/Oxford: Berghahn, S. 1–38, hier S. 24 f.

auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs. In seinem Buch stellt Sarrazin die These auf, dass »die Fertilität muslimischer Einwanderer« eine Bedrohung für die »autochthonen« Deutschen darstelle.⁵⁰ Sarrazins Thesen werden auch heute von Anhänger:innen der identitären Bewegung PEGIDA (Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes) und der Partei Alternative für Deutschland (AfD) im Kontext der Flüchtlingsdebatte vertreten.

2.1.2 Wahrnehmungsmuster: Stereotypische Muslim:innen versus gesellschaftliche Diversität

Mit der Verlagerung des Diskurses und der Zuschreibungen rückten die komplexen kulturellen Hintergründe von Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern in den Hintergrund, und der Grund für ihre (vermeintlichen) Schwierigkeiten bei der Integration wurde im Islam gesucht.⁵¹ Levent Tezcan beschrieb diese Verlagerung folgendermaßen: »Die Reise des Gastarbeiters erfährt im Rückblick eine Teleologisierung, die aus ihm seinen muslimischen Kern herauschält.«⁵² Dies hat auch dazu geführt, dass sich Integrations- und Islamdebatten, die insbesondere nach dem 11. September den Sicherheitsdiskurs in den Blick nahmen, vermengen.⁵³

Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern kamen in den meisten Fällen nicht in ihrer Funktion als Muslim:innen und auch nicht aus religiösen Motiven nach Deutschland.⁵⁴ Außerdem sind das Bewusstsein ihrer religiösen Zugehörigkeit und ihr religiöses Verständnis nicht von räumlichen und zeitlichen Rahmenbedingungen und gesellschaftlicher Erfahrung entkoppelt. Beides ist permanenten Entwicklungsvorgängen unterworfen und wird durch zahlreiche Faktoren beeinflusst. Dazu gehören in einer globalisierten Welt vor allem Migrationserfahrungen, Begegnungen mit diversen Formen und Verständnissen islamischer Praktiken in einem säkular geprägten *Setting*, Eigen- und Fremdzuschreibungen sowie auch internationale Ereignisse und Konflikte, die auf ihre Herkunftsländer und/oder ihre Religionszugehörigkeit zurückgeführt werden können.⁵⁵ All diese Faktoren, die das Selbstbild von Migrant:innen mehr oder minder prägen, werden nicht selten vereinfacht und reduzierend in einen singulären Referenzrahmen gestellt, den man als ›islamisch‹ bezeichnet.

⁵⁰ Thilo Sarrazin (2010), *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: Deutsche Verlags-Anstalt.

⁵¹ Işık, »Dispositiv Muslim in Deutschland«, hier S. 50 ff.

⁵² Levent Tezcan (2011), »Spielarten der Kulturalisierung«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5.2, S. 357–376, hier S. 361.

⁵³ Tiesler, »Europäisierung des Islam«.

⁵⁴ Ibid., S. 28.

⁵⁵ Vgl. ibid., S. 29 f.

So erscheint ›der‹ Islam bis heute in vielen Debatten als ein vereinfachendes Erklärungsmuster für jegliche Befassung mit Angehörigen muslimischen Glaubens. Somit erfolgt ein essentialistischer Blick auf Muslim:innen in Deutschland. Constantin Wagner legt dar, dass in Debatten zur »Integration des Islam« Muslim:innen als homogene Gruppe betrachtet werden, welche durch ihre Religionszugehörigkeit über spezifische Merkmale verfüge.⁵⁶ Eine solche Kodierung lässt andere Identitäts- und Zugehörigkeitsmerkmale wie Nation, Ethnie, Sprache, Bildungshintergrund und politische Orientierung, die möglicherweise für das Selbstbild von Migrant:innen wichtiger als die religiöse Zugehörigkeit sein könnten, in den Hintergrund rücken.

Im Hinblick auf die Betonung der Religionszugehörigkeit von Migrant:innen aus islamisch geprägten Ländern stellt Olivier Roy die These auf, dass der Islam in westlichen Diskursen in eine neue ethnische Kategorie verwandelt wird, wobei religiöse und spirituelle Praktiken an Relevanz verlieren.⁵⁷ Ihm zufolge suggeriert diese neue ethnische Kategorie, dass Muslim:innen unabhängig von ihrer ursprünglichen oder tatsächlichen Herkunft, ihren religiösen Überzeugungen, ihrer religiösen Praxis und ihrem Religiositätsgrad einen *Common Sense* einer einheitlichen neu konstruierten Ethnizität teilen und danach handeln.⁵⁸

In einem solchen Konstruktionsprozess wird der Islam zu einem ›imaginären‹ Gegenstand gemacht, mit dem sich Gläubige identifizieren müssen.⁵⁹ Diesen Konstruktionsprozess bezeichnet Nina Clara Tiesler als ›Islamisierung‹ der Debatten über den Islam und die muslimischen Glaubensangehörigen.⁶⁰ Für die Markierung als Muslim:in sind dabei weniger der Religiositätsgrad bzw. die religiöse Ausübung oder das individuelle Bekenntnis wichtig, sondern vielmehr die Interpretation der Religionszugehörigkeit als eine Art gemeinsamer Abstammung.⁶¹ Damit entstehe die imaginäre Konstruktion einer neuen muslimischen

⁵⁶ Constantin Wagner (2011), *Ressentiments gegen Muslime: Soziale Funktionen des Islam-Diskurses in Deutschland*, Marburg: Tectum, S. 185.

⁵⁷ Olivier Roy (2004), *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst, S. 124 ff.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Iman Attia (Hg.) (2007), »Kulturrassismus und Islamkritik«, in: *Orient- und IslamBilder: Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*, Münster: Unrast, S. 5–30, hier S. 7.

⁶⁰ Tiesler, »Europäisierung des Islam«, S. 24 ff. Siehe auch Aziz Al-Azmeh (1996), *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer Politischen Theologie*, Suhrkamp: Frankfurt a. M.; Spielhaus: *Wer ist hier Muslim?*; Levent Tezcan (2012), *Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz: Konstanz University Press; Roger Brubaker (2013), »Categories of Analysis and Categories of Practice: A Note on the Study of Muslims in European Countries of Immigration«, in: *Ethnic and Racial Studies* 36.1, S. 1–8.

⁶¹ Diese Markierung schränkt nicht nur den Blick auf Migrant:innen ein, die sich durch diverse ethnische, kulturelle, religiöse und sprachliche Unterschiede auszeichnen, sondern auch nichtmigrantische Muslim:innen und nichtmuslimische Migrant:innen, vgl. Spielhaus, »Vom Migrant zum Muslim«, S. 190. Siehe auch Frederick Sixtus (2017), »Religion als Zugehörigkeitskategorie: Zur Interferenz religiöser und ethnischer Grenzziehungen am Beispiel arabischer Christinnen und Christen in Deutschland«, in: *Religion soziologisch denken*.

Ethnizität, die auf Muslim:innen jeglicher Provenienz und jedweder Couleur zutreffen solle. Als Folge der hier beschriebenen Politisierung und Markierung der muslimischen Frage sind Angehörige muslimischen Glaubens in Europa, respektive Deutschland, unabhängig von ihrer eigenen religiösen Praxis und ihrem eigenen religiösen Verständnis damit konfrontiert, ihre Religion neu definieren zu müssen, die religiöse Alltagspraxis zu reflektieren und eine Stellung zu Themen wie Terrorismus oder Dschihad einzunehmen.⁶²

Ein besonderes Phänomen, mit dem Muslim:innen, die außerhalb mehrheitlich muslimisch geprägter Gesellschaften leben, konfrontiert sind, betrifft deren Wahrnehmung durch die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft. Sie werden vor allem in Konfliktsituationen als Mitglieder einer »Zurechnungsgemeinschaft« wahrgenommen.⁶³ Das bedeutet, dass Angehörige muslimischen Glaubens füreinander verantwortlich gemacht werden. Dabei sind sie nicht selten aufgefordert, sich nicht nur in Bezug auf ihre Herkunfts- und Einwanderungsländer zu positionieren, sondern auch in Bezug auf den sogenannten »globalen Islam«.⁶⁴ Dies führt dazu, dass Personen mit muslimischem Hintergrund oder jene, die sich als solche selbst bezeichnen, aufgefordert werden,⁶⁵ sich zu Praktiken oder zu Ereignissen mit Bezug auf den »globalen Islam« zu positionieren, sich von ihnen zu distanzieren, sie abzulehnen oder zu legitimieren.⁶⁶ In diesem Zusammenhang nennt Spielhaus mehrere Beispiele, wie Muslim:innen nach dem 11. September 2001 zunehmend von Politiker:innen aufgerufen wurden, sich klar vom Terrorismus abzugrenzen und eine Stellungnahme abzugeben.⁶⁷ Auffallend ist dabei, dass vorwiegend Atheist:innen, Ex-Muslim:innen oder Christ:innen aus islamisch geprägten Ländern um solche Distanzierungen gebeten werden.⁶⁸

Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie, hrsg. von Heidemarie Winkel und Kornelia Sammet, Wiesbaden: Springer.

⁶² Olivier Roy (2006), *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München: Pantheon, S.156f. Tezcan verweist darauf, dass »[d]ie öffentliche Suche [...] nicht einseitig interessiert [ist, A. S.] an negativen Bildern, wie meist mit dem Begriff »Islamfeindlichkeit« suggeriert wird. Das Interesse gilt ebenso liberalen, »integrierten« Muslimen, die das friedliche Antlitz des Islam bezeugen sollen.« Tezcan, *Das muslimische Subjekt*, S.13f.

⁶³ Werner Schiffauer (2004), »Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa«, in: *Soziale Welt – Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 55.4, S. 347–368, hier S.347f.

⁶⁴ Schiffauer, »Vom Exil- zum Diaspora-Islam«, S.347f.

⁶⁵ Tezcan, *Das muslimische Subjekt*, S.13ff.

⁶⁶ In seinem Beitrag zur Interferenz religiöser und ethnischer Grenzziehungen am Beispiel arabischer Christ:innen in Deutschland kommt Frederick Sixtus zum Ergebnis, dass die vermeintliche Herkunft oder bestimmte physiognomische Merkmale entscheidend für eine Kategorisierung als »muslimisch« seitens der mehrheitlichen Bevölkerung sind. Sixtus, »Religion als Zugehörigkeitskategorie«.

⁶⁷ Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S.141ff.

⁶⁸ Vgl. *ibid.*

Tendenziell ist erkennbar, dass auch theologische Begegnungsveranstaltungen, die vor dem 11. September eine wichtige Grundlage für ein friedliches Zusammenleben schufen und eine öffentliche Diskussionsplattform für Muslim:innen bereitstellten, um sich vom weltweiten Terror distanzieren zu können, in den Hintergrund rückten.⁶⁹

Im Kontext der hier skizzierten Diskursentwicklung wurde andererseits offenbar unter Angehörigen muslimischen Glaubens die Auseinandersetzung mit der eigenen religiös-kulturellen Prägung verstärkt, was mehr oder weniger zu einem Bedeutungszuwachs des Islam als identitätsstiftend oder zu einem deutlichen Bekenntnis zum Islam in Deutschland geführt hat.⁷⁰ Die wachsende Selbstidentifizierung als Muslim:in scheint nicht nur eine Reaktion auf einen simplen Stigmatisierungsprozess zu sein; »they respond more generally to the experience of being cast, categorized, counted, queried and held accountable as Muslims in public discourse and private interaction«.⁷¹ Die Stigmatisierung von Angehörigen muslimischen Glaubens hat dazu beigetragen, dass auch Personen, die sich nicht als religiös bezeichnen oder sich nicht über Religion definieren, auf den Islam als identitätsstiftend zurückgreifen und sich als liberale, säkulare oder kulturelle Muslim:innen bezeichnen.⁷²

2.1.3 Herausforderungen für Bevölkerungsgruppen muslimischen Glaubens seit 2015

Im Jahre 2015 konnte man zivilgesellschaftlich wahrnehmen, dass man den meisten Geflüchteten in Deutschland mit einer ›Willkommenskultur‹ begegnete. Zahlreiche Einheimische engagierten sich u. a. aus humanitären Gründen, um geflüchteten Menschen dabei zu helfen, die neuen Lebensherausforderungen zu bewältigen. Parallel zu dieser Entwicklung äußerten hingegen Teile der deutschen Bevölkerung ihre Ablehnung zur Aufnahme von Geflüchteten. So demonstrierten Anhänger der identitären Bewegung PEGIDA in mehreren deutschen Städten, insbesondere in Dresden und Leipzig, gegen eine vermeintliche ›Islamisierung des Abendlandes‹ und die Aufnahmepolitik Deutschlands. Mit Widerstand und Gegendemonstrationen in mehreren deutschen Städten setzten sich in der gesamtgesellschaftlichen Debatte breite Teile der deutschen Bevölkerung für eine plurale und weltoffene Gesellschaft ein. In medialen Debatten war bis Ende des Sommers 2015 Empathie für Geflüchtete bemerkbar, die jedoch mit den sexuellen Übergriffen auf Frauen in der Silvesternacht 2015 in Köln

⁶⁹ Işık, »Dispositiv Muslim in Deutschland«, S. 57 f.

⁷⁰ Halm, »Zur Wahrnehmung des Islams«, S. 33 ff.; Wagner, *Ressentiments gegen Muslime*, S. 183.

⁷¹ Brubaker, »Categories of Analysis«, S. 3.

⁷² Vgl. Riem Spielhaus (2010), »Media Making Muslims – The Construction of a Muslim Community through Media Discourse«, in: *Contemporary Islam* 4.1, S. 11–27, hier S. 17 f.; siehe auch Peter Mandeville (2007), *Global Political Islam*, London/New York: Routledge, S. 294.

eine deutliche Änderung erfuhr.⁷³ In öffentlichen Debatten wurden diese Übergriffe in Verbindung mit der Flüchtlingsentwicklung, den Herkunftsländern der Täter und/oder deren Religionszugehörigkeit gebracht.⁷⁴ Dabei schien sich zunehmend die pauschalisierende Vorstellung eines frauenfeindlichen arabischen, muslimischen Mannes in medialen Debatten durchzusetzen.⁷⁵

Diese Vorkommnisse hatten zur Konsequenz, dass der Diskurs um Werte, Identität und Religion in einer Zuwanderungsgesellschaft implizit vor dem Hintergrund der o. g. ›Leitkultur‹ neue Nahrung bekam. So griff der deutsche Innenminister Thomas de Maizière im Jahre 2017 die ›Leitkultur‹-Debatte in zehn Thesen auf, was im Meinungsspektrum unterschiedliche Resonanzen nach sich zog.⁷⁶ Die Thesen zeigen eine Dichotomie zwischen dem, was man gemeinhin als ›Leitkultur‹ versteht und dem, was man als ›Islam‹ zu verstehen glaubt.

Bis heute spüren, so die Befunde meiner empirischen Erhebungen, muslimische Geflüchtete, auch wenn sie in diese Werte- und Kulturdebatten aktiv nicht involviert sind, in ihrem Lebensalltag deren Konsequenzen. Dies scheint in Lebenskontexten aufzukommen, bei denen Geschlechterrollen oder Gleichberechtigung im zuweilen ›konstruierten Islam‹ in Frage stehen.

Dass neben der Religion nicht selten politische, soziokulturelle und räumliche Prägungen für das Geschlechterverständnis muslimischer Geflüchteter sehr entscheidend sind, wird bei solch einer Fokussierung auf Religion ausgeblendet, so dass eine adäquate kritische Auseinandersetzung letztlich weniger auf die gesellschaftliche und soziale Teilhabe der Geflüchteten zielt als auf den Grad der kulturellen und religiösen Anpassung.⁷⁷ Dabei erfahren die daraus abgeleiteten Forderungen nach Integration eine Kulturalisierung, weswegen von einigen muslimischen Geflüchteten der Begriff ›Integration‹ wohl als Verzicht auf eigene kulturelle und religiöse Prägungen interpretiert wird. Bekannte, medial aufbereitete Beispiele sind die Diskussionen um das Kopftuch oder der Umgang mit Alkohol und Schweinefleisch.

Wie andere geflüchtete Gruppen kommen auch muslimische Geflüchtete mit individuellen Vorstellungen, Stereotypen, aber auch Vorurteilen nach Deutsch-

⁷³ Kai Hafez (2016), »Compassion Fatigue der Medien? Warum der deutsche ›Flüchtlingsommer‹ so rasch wieder verging«, in: *Global Media Journal* 6.1, S.1–8, hier S. 4f.

⁷⁴ Einige Politiker:innen der Grünen und Linken haben in diesem Kontext davor gewarnt, die Religionszugehörigkeit oder die Herkunftsländer der Täter unter Pauschalverdacht zu stellen. Vanessa Guinan-Bank (2017), *Nach Köln: Zwischen Willkommens- und Ablehnungskultur*. Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/242070/nach-koeln (letzter Zugriff 23.10. 2020).

⁷⁵ Hafez, »Compassion Fatigue der Medien?«, S. 5.

⁷⁶ Siehe Philipp Wittrock (2017), »De Maizières Leitkultur-Thesen: Die Kirche soll im Dorf bleiben«, in: *Der Spiegel*, www.spiegel.de/politik/deutschland/leitkultur-thomas-de-maiziere-und-seine-thesen-sorgen-fuer-aufregung-a-1145587.html (letzter Zugriff 15.10.2020).

⁷⁷ Vgl. Marc Phillip Nogueira (2018), *Integrationsdebatten und Integrationspolitik*, Bundeszentrale für politische Bildung, www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/247578/integrationspolitik (letzter Zugriff 27.10.2020).

land. Manche bringen nur positive Bilder von Deutschland und seiner Bevölkerung mit. Andere hingegen haben ein eindimensionales und vorurteilsbeladenes Bild von Deutschland als Teil der sogenannten ›westlichen Kultur‹.⁷⁸ In ihrem Lebensalltag stoßen sie auf eine Realität, die sich mehr oder weniger von ihren mitgebrachten Vorstellungen und Erwartungen unterscheidet. Diese Lebensrealität betrifft, darauf sei an dieser Stelle ausdrücklich hingewiesen, auch die etablierten Strukturen muslimischen Lebens in Deutschland, die sowohl verschiedene kulturelle und sprachliche Prägungen als auch eine Anpassung an kulturelle und rechtliche Rahmenbedingungen und Lebenskonstellationen Deutschlands aufweisen. Gleichzeitig können die Rolle und Wahrnehmung von Religion im öffentlichen Raum für viele geflüchtete Muslim:innen im Vergleich zur Situation in den Herkunftsländern fremd, unverständlich und nicht nachvollziehbar sein. Welche Entwicklungen sich aus dieser Konstellation für muslimische Geflüchtete sowie für die aufnehmende Gesellschaft ergeben, ist ein offener Prozess.

2.2 Wissenschaftliche Ansätze

Vor den 1990er Jahren waren der Islam und Muslim:innen in europäischen Gesellschaften von geringerem akademischen Interesse.⁷⁹ Die seit den 1990er Jahren zunehmende mediale und politische Beschäftigung mit dem Islam hat auch in die wissenschaftliche Forschung Eingang gefunden. Dieser Prozess erreichte zwar nach dem 11. September seinen Höhepunkt, ist aber nicht ausschließlich dem sogenannten ›Terrorismuskurs‹ geschuldet.⁸⁰ Vielmehr ist die »vermehrte Diskursanreizung«⁸¹ über Muslim:innen von anderen historischen Ereignissen sowie von nationalen⁸² und weltweiten Debatten⁸³ nicht ent-

⁷⁸ Hierzu vgl. Rohe, *Der Islam in Deutschland*, S. 114 ff.

⁷⁹ Vor den 1990er Jahren beschränkte sich das akademische Interesse am Islam auf die philologische und historisch-kritische Auseinandersetzung seitens der Orientalistik und der Islamwissenschaft.

⁸⁰ Sunier, »Beyond the Domestication of Islam in Europe«, S. 189.

⁸¹ Schirin Amir-Moazami verwendet hier den Begriff »Diskursanreizung« in Verbindung mit der zunehmenden Forschung über Muslim:innen und den Islam in Europa. Mit Diskursanreizung meint sie in Anlehnung an Michel Foucault »das vermehrte Sprechen, das zum Sprechen bringen, das Beäugen, Archivieren, Beforschen, Kontrollieren und/oder Regulieren von Muslimen als definierbarem und kategorisierbarem Forschungsgegenstand und als politische Eingriffsfläche«. Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

⁸² Zu den nationalen Debatten in Deutschland gehört beispielsweise die ›Leitkulturdebatte‹, die bis heute in politischen und medialen Diskussionen eine Rolle spielt.

⁸³ Beispielhaft sind hier die islamische Revolution im Iran im Jahre 1979, der Kopftuchstreit in Frankreich im Jahre 1989, die Salman-Rushdie-Affäre in Großbritannien im selben Jahr und nicht zuletzt die wiederkehrenden Debatten um die Muhammad-Karikaturen in Frankreich zu nennen. Auch wenn diese Debatten zunächst in einem Land ausgelöst werden, greifen sie durch moderne mediale Vernetzung schnell auf andere Länder über.

koppelt.⁸⁴ Diese Ereignisse und Debatten bilden gewissermaßen einen wesentlichen Teil der Wissensproduktion über den Islam und Muslim:innen, welche nicht selten von dominierenden Kategorien und epistemologischen Strukturen ausgeht.⁸⁵

Im jetzigen Jahrhundert und vor allem nach dem 11. September 2001 besteht bei verschiedenen Akteur:innen aus Politik, Wissenschaft, Medien und der Zivilgesellschaft ein großer Bedarf daran, Wissen über Angehörige muslimischen Glaubens zu sammeln, sie mittels akademischer Forschung zu beobachten, zu inspizieren und sie zum Sprechen zu bringen.⁸⁶ Das akademische Interesse am Islam und seinen Angehörigen umfasst insbesondere Forschungsbereiche der Soziologie und der Politikwissenschaft. Dabei lassen sich drei zentrale Merkmale der Islamforschung in Europa, respektive Deutschland unterscheiden, nämlich Dominanz von politisierten Themen, Quantifizierung des Sozialen und Konstruktion der Kategorie ›Muslim‹. Im Folgenden werden diese Merkmale gesondert betrachtet.

2.2.1 Dominanz von politisierten Themen

Die Forschung zu Muslim:innen in Europa und in Deutschland im Besonderen bewegt sich zwischen Wissenschaft und politischer Intervention.⁸⁷ Mit Blick darauf gehen viele Forschungsarbeiten von einem politisch gesteuerten Sicherheits- und Integrationsdiskurs aus. Thijs Sunier stellt dar, dass die akademische Beschäftigung mit dem Islam insbesondere politisch konnotierte Themen wie Sicherheit, Integration und nationale Identität als Ausgangspunkt nimmt.⁸⁸ Nicht nur die wissenschaftliche Forschung bedient sich des Integrations- und Sicherheitsdiskurses. Auch die Gründung der akademischen Islamischen Theologie in Deutschland ist neben dem Religionsunterricht als Anreiz zu ihrer Einrichtung aus der Idee der Integration und Radikalisierungsprävention ent-

⁸⁴ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

⁸⁵ Thematisiert wird die Problematik der Wissensproduktion und der Kategorienbildung u. a. bei Schirin Amir-Moazami (2016), »Dämonisierung und Einverleibung: Die muslimische Frage in Europa«, in: *Die Dämonisierung der Anderen: Rassismuskritik der Gegenwart*, hrsg. von Maria do Mar Castro Varela und Paul Mecheril, Bielefeld: transcript, S. 21–39; Brubaker, »Categories of Analysis«; Birgitte Schepelern Johansen/Riem Spielhaus (2018), Die »Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Westeuropa«, in: *Der inspizierte Muslim. Wissensproduktion und Machtreproduktion im Forschungsfeld Islam in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 125–157.

⁸⁶ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 125–157, hier S. 125.

⁸⁷ Schirin Amir-Moazami (Hg.) (2018), »Einleitung«, in: *Der inspizierte Muslim. Wissensproduktion und Machtreproduktion im Forschungsfeld Islam in Europa*, Bielefeld: transcript, S. 9–33, hier S. 9; Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 125–157.

⁸⁸ Sunier, »Beyond the Domestication of Islam in Europe«.

standen.⁸⁹ Die Beschäftigung mit dem Islam als Religion, mit religiösen Praktiken und den Lebenswelten von Muslim:innen scheinen hier im Allgemeinen aus dem Blickfeld zu verschwinden.⁹⁰

Auch Arbeiten, die über Sicherheits- und Radikalisierungsfragen hinausgehen und andere Lebensbereiche muslimischen Lebens wie Gemeindeleben, Religiosität und Geschlechtervorstellungen erforschen,⁹¹ sind mehr oder weniger der Episteme ›Integration‹ zuzuordnen.⁹² Die Wissensproduktion scheint bei diesen Forschungsarbeiten durch die Brille des Integrationsparadigmas zu erfolgen, indem die Integrationsfähigkeit und -bereitschaft durch suggestive oder skalierte Fragen erfasst werden.⁹³ Als Beispiel soll hier die vom Bundesministerium des Inneren veröffentlichte Studie *Muslims in Deutschland* genannt werden, in welcher der Integrationserfolg von Muslim:innen in Deutschland u. a. durch Fragen über den Sprachgebrauch, die Sprachkenntnisse und die Stärke der Verbindung zum Herkunfts- sowie Aufnahmeland gemessen wurde.⁹⁴

Zwei Grundannahmen sind mit Blick auf diese Fragen kritisch zu betrachten: Zum einen werden Muslim:innen generell als ›Ausländer‹ oder ›Zuwanderer‹ betrachtet. Dies lässt sich in der skalierten Aussage »Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten« und »Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen« ausdrücken.⁹⁵ Aus dem Befragungsergebnis wurde abgeleitet, dass »sich [...] in der Summe für die

⁸⁹ Siehe Jan Felix Engelhardt (2017), *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem: Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden: Springer VS, S. 7 ff. sowie S. 66 ff.

⁹⁰ Eine Ausnahme bilden hier beispielsweise folgende Arbeiten: Hatem Elliesie/Sarah Armbruster (2020), »Schächten als Bestandteil muslimischer Lebenswelten in Deutschland: Rechts- und islamwissenschaftliche Perspektiven«, in: *Recht gläubig? Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf das Verhältnis von Religion und rechtlicher Normierung im Alltag*, hrsg. von Mirko Uhlig und Dominique Conte, Münster/New York: Waxmann, S. 133–162; Sigrid Nökel (2002), *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*, Bielefeld: transcript; Abdelghafar Salim/Leonie Stenske (2020), *Negotiating ḥalāl Consumption: The Interplay of Legitimacy, Trust, and Religious Authority*, Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers 200, Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, S. 1–26; Paula Schrode (2010), *Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung: Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland*, Würzburg: Ergon.

⁹¹ Ausgenommen sind hier exempli causa Akca, *Moscheeleben in Deutschland*; Beilschmidt, *Gelebter Islam*; Bertelsmann Stiftung (2008), *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; Halm/Sauer, *Lebenswelten deutscher Muslime*.

⁹² Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 94.

⁹³ Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S. 33.

⁹⁴ Katrin Brettfeld/Peter Wetzels (2007), *Muslims in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt: Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, Bonn: Bundesministerium des Innern, S. 92–103. Eine ähnliche Kritik an der Studie findet man bei Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 91–123, sowie im selben Band bei Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 125–157.

⁹⁵ Brettfeld/Wetzels, *Muslims in Deutschland*, S. 99.

Bevölkerung der Muslime ein erhebliches Defizit der [...] sozialen Integration in die deutsche Aufnahmegesellschaft konstatieren lässt«. ⁹⁶ Anhand des zuletzt Zitierten lässt sich zugleich feststellen, dass Muslim:innen in Deutschland auch in der vierten Generation nicht nur generell als Ausländer:innen oder Zugewanderte betrachtet werden, sondern die Ergebnisse im Umkehrschluss auf Muslim:innen reduziert werden.

Zum anderen werden in derselben Studie Muslim:innen generell als sprach- und integrationsbedürftig eingestuft. Dafür sprechen Fragen wie »Inwieweit sind Sie der Auffassung, dass für Muslime kostenlose Sprachkurse angeboten werden sollten«. ⁹⁷ Aus der Formulierung geht nicht hervor, von welcher/welchen Sprache(n) die Rede ist. ⁹⁸ Allerdings weist die Interpretation der Antworten darauf hin, dass die Autor:innen die deutsche Sprache und keine andere (wie z. B. Englisch) im Blick hatten. ⁹⁹ Sie ziehen mithin aus den Antworten den Schluss, dass sie »als Indikator für einen durch die Zielgruppe selbst gesehenen Bedarf einer spezifischen Form der Integrationsförderung angesehen werden«. ¹⁰⁰

Solche Fragen suggerieren, mit welchen Vorannahmen und Kategorien Forschende in Forschungen über Muslim:innen vorgehen ¹⁰¹ und welche Mechanismen der Wissensproduktion über bestimmte Bevölkerungsgruppen zur Geltung gebracht werden. ¹⁰² Zwangsläufig werden dadurch Muslim:innen als eine gesonderte Bevölkerungsgruppe wahrgenommen, die im Fokus von inklusions- und integrationsfördernden Projekten, Präventionsmaßnahmen, Radikalisierungspräventionsprogrammen ¹⁰³ sowie wissenschaftlicher Inspektion stehen. Auffallend ist ferner, dass Migrationsforschung in Debatten nicht nur in Deutschland, sondern auch in westeuropäischen Ländern aus diesem Grunde auch als Islamforschung wahrgenommen wird. ¹⁰⁴

⁹⁶ Ibid., S.103.

⁹⁷ Ibid., S. 97.

⁹⁸ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 146 f.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Brettfeld/Wetzels, *Muslime in Deutschland*, S. 97.

¹⁰¹ In ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der Studie *Muslime in Deutschland* erklärt Sarah Dornhof, dass die dominierende Verwendung von Kategorien in der Erforschung von Muslim:innen mehr über die Vorannahmen der forschenden Person berichten denn über das kulturelle, religiöse und politische Leben von Muslim:innen in Deutschland. Sarah Dornhof (2009), »Germany: Constructing a Sociology of Islamist Radicalization«, in: *Race & Class* 50.4, S. 75–82.

¹⁰² Eine ähnliche Tendenz lässt sich auch finden in der Studie von Sonja Haug et al. (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland. Eine Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

¹⁰³ Es ist an der Stelle darauf hinzuweisen, dass mit dem Zuzug einer großen Anzahl von muslimischen Geflüchteten eine Reihe von Radikalisierungspräventionsvereinen gegründet wurde. Solche Vereine nehmen insbesondere muslimische Gruppen oder Moscheegemeinden in den Fokus.

¹⁰⁴ Ibid.

2.2.2 Quantifizierung des Sozialen

Ein weiteres Merkmal der Forschung zu Muslim:innen ist die Dominanz von quantitativen Studien. Quantitative Darstellungen tragen dazu bei, einfach und überschaubar Informationen über Gruppen oder Sachverhalte zu sammeln und diese somit als erkennbare Entitäten wahrzunehmen. Zugleich wird jedoch deren Komplexität durch »repräsentative« Zahlendaten reduziert. Dabei vermittelt Quantifizierung wenig Informationen darüber, welche Personen mit welchem Hintergrund an einer Erhebung teilnahmen und welche dabei ausgeschlossen waren. Sie liefert auch wenig Informationen darüber, in welchem Kontext und unter welchen Rahmenbedingungen Wissen über Gruppen oder Sachverhalte produziert wird.¹⁰⁵ Letztlich sind es prozentuale Zahlenwerte, die häufig dazu dienen, in medialen Debatten illustriert und als Überschriften von Zeitungsartikeln angewendet zu werden. Die Quantifizierung des Sozialen bezeichnet Sally Engle Merry als *indicators*. Sie definiert *indicators* als

»statistical measures that are used to consolidate complex data into a simple number or rank that is meaningful to policy makers and the public. They tend to ignore individual specificity and context in favor of superficial but standardized knowledge.«¹⁰⁶

Weiterhin ermöglichen *indicators* eine scheinbare Verschiebung von Ambiguität zu Sicherheit, von theoretischen Annahmen zu Fakten und von komplexen und heterogenen Kontexten zu scheinbar wahrheitsgemäßen und vergleichbaren Zahlen.¹⁰⁷ Dies führt im Kontext der Forschung zu Muslim:innen unweigerlich dazu, dass eine Art von Wissen über Muslim:innen produziert wird, welches mit den Lebenswelten einer komplexen, nicht homogenen Gruppe bei genauerem Hinsehen wenig zu tun hat und somit »ein fiktives muslimisches Subjekt erzeugt«.¹⁰⁸ Bei dieser Methode bleibt auch die Frage offen, wie dieses Wissen unter welchen Bedingungen und durch welche vorstrukturierten Annahmen produziert, operationalisiert oder verdrängt wird.¹⁰⁹

Quantitative Studien tragen mit Blick auf die Forschung zu Muslim:innen dazu bei, Angehörige muslimischen Glaubens und islamische Organisationen mittels standardisierter Fragen zu erfassen, einzuordnen und zu evaluieren. Dabei überwiegen häufig Fragen zu Radikalisierung, Extremismus, Religiosi-

¹⁰⁵ Vgl. Sally Engle Merry (2016), *The Seductions of Quantification: Measuring Human Rights, Gender Violence, and Sex Trafficking*, Chicago: University of Chicago Press, S. 1ff.

¹⁰⁶ Sally Engle Merry (2015), »Measuring the World: Indicators, Human Rights, and Global Governance«, in: *Current Anthropology* 52 (S3), Chicago: University of Chicago Press, S. 83–95, hier S. 86.

¹⁰⁷ Ibid., S. 88.

¹⁰⁸ Amir-Moazami, »Epistemologien der »muslimischen Frage«, S. 91.

¹⁰⁹ In diesem Kontext wäre es sinnvoll, sich damit auseinanderzusetzen, wer das Privileg hat, bestimmte epistemische Ordnungen und kategoriales Wissen vorzulegen. Amir-Moazami, »Einleitung«, S. 14.

tätsgrad, Sexualität und Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat.¹¹⁰ Spielhaus geht davon aus, dass die meisten Studien zu Muslim:innen die Aufmerksamkeit der deutschen Öffentlichkeit widerspiegeln, indem bestimmte Gruppen wie ›Salafisten‹, Jugendliche, junge Frauen und männliche Migranten ins Visier genommen werden.¹¹¹ Dabei werden nach Hatem Bazians Annahme jene Muslim:innen untersucht, die in eine vorher konstruierte, festgeschriebene Kategorie passen würden.¹¹² Andere Muslim:innen, so Bazian, die außerhalb dieser präfigurierten Markierung und den damit verbundenen terroristischen und extremistischen Annahmen existieren, würden in solchen Arbeiten keinen Platz finden.¹¹³ In Verbindung mit diesem Argument zeigen Sarah Bracke und Nadia Fadil am Beispiel der Kopftuchdebatten in Europa auf, dass nur bestimmte religiöse Praktiken in politischen, medialen und akademischen Diskussionen thematisiert werden und ihnen dadurch »ein Status der Außergewöhnlichkeit zugeschrieben [...] werde(n)«. ¹¹⁴ Andere Praktiken, religiöse und/oder nicht

¹¹⁰ Aus der breiten Masse entsprechender Arbeiten seien hier exemplarisch zu nennen: Katrin Brettfeld/Peter Wetzels (2003), *Junge Muslime in Deutschland: Eine kriminologische Analyse zur Alltagsrelevanz von Religion und Zusammenhängen von individueller Religiosität mit Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln. Islamismus. Texte zur Inneren Sicherheit*, hrsg. von Bundesministerium des Inneren, Bonn: Bundesministerium des Inneren, S. 221–316; Claudia Dantschke et al. (2011), *»Ich lebe nur für Allah«. Argumente und Anziehungskraft des Salafismus*, Berlin: ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur; Wolfgang Frindte et al. (2011), *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*, Bundesministerium des Inneren; Maruta Herding (Hg.) (2013), *Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*, Halle (Saale), Deutsches Jugendinstitut e. V.; Souad Mekhennet et al. (2015), *Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa*, München/Berlin: Piper; Viola Neu (2011), *Jugendliche und Islamismus in Deutschland*, Sankt-Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung; Tânia Puschnerat (2006), »Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze«, in: *Islamismus – Stellungnahmen und Bewertungen aus der Wissenschaft*, hrsg. von Siegfried Schwan, Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, S. 129–154; Haci-Halil Uslucan et al. (2011), *Islamischer Extremismus bei Jugendlichen: Gewaltaffinität, Demokratiedistanz und (muslimische) Religiosität*, Expertise des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) im Auftrag des Deutschen Jugendinstituts (DJI); Verfassungsschutz Berlin (2011), *Vom Gangster-Rap zum Jihad-Aufruf. Radikalisierende Hymnen »neugeborener« Salafisten*, Berlin: Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz; Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen (2011), *Konvertiten – im Fokus des Verfassungsschutzes?*, Düsseldorf: Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen.

¹¹¹ Spielhaus, *Wer ist hier Muslim?*, S. 24.

¹¹² Hatem Bazian (2016), »Muslims Are Studied but not Known«, in: *Daily Sabah* (30.3.2016), www.dailysabah.com/columns/hatem-bazian/2016/03/31/muslims-are-studied-but-not-known (letzter Zugriff 30.10.2020).

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Sarah Bracke/Nadia Fadil (2018), »Ist das Kopftuch unterdrückend oder emanzipatorisch?: Feldnotizen aus der Multikulturalismusdebatte«, in: *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hrsg. von Schirin Amir-Moazami, Bielefeld: transcript, S. 247–268, hier S. 258, dazu siehe auch Schirin Amir-Moazami (2016), »Framing Muslims: Anmerkungen zur ›muslimischen Frage‹ in Europa«, in: *Muslim Matter*, hrsg. von Omar Kasmani

religiöse, werden innerhalb dieser diskursiven Rahmung normalisiert betrachtet und treten dementsprechend in den Hintergrund. Johansen und Spielhaus stellen die These auf, dass durch die Quantifizierung des Sozialen nicht nur eine bestimmte Personengruppe – in diesem Kontext Muslim:innen – als andere, von der Mehrheitsbevölkerung abweichende Gruppe markiert und somit in der Öffentlichkeit als »Problemgruppe« wahrgenommen wird.¹¹⁵ Sie kennzeichnen die Gefahr, dass auf der Grundlage von statistischen Repräsentationen auch integrationspolitische Maßnahmen ergriffen¹¹⁶ und Gesetze erlassen, geändert oder sogar aufgehoben werden könnten.¹¹⁷ Damit würden hegemoniale gesellschaftliche Ordnung, herrschende Vorannahmen und Überlegenheitsverhältnisse erhalten bzw. verstärkt.¹¹⁸

2.2.3 Konstruktion der Kategorie ›Muslim‹

In der Forschung zu Muslim:innen wird häufig die Kategorie ›Muslim‹ als Forschungskategorie verwendet und meist der nationalen Bevölkerung gegenübergestellt.¹¹⁹ Dabei wird wenig darüber reflektiert, welche Vorannahmen und epistemologischen Strukturen die Anwendung der Kategorie ›Muslim‹ voraussetzt und wie dadurch möglicherweise Themenfelder und Datenanalyse beeinflusst werden. Im unreflektierten Einsatz des Begriffs dominieren insbesondere quantitative Studien.

Betroffen sind davon nicht nur Studien mit Informationen über das soziale Engagement von Angehörigen muslimischen Glaubens und ihre Integration, sondern ebenso suggestive Befragungen, wer die Muslim:innen sind und was das Muslimsein bedeutet. Meist werden dabei zusätzlich unhinterfragt Kategorien wie ›fundamentalistisch‹, ›orthodox‹, ›säkular‹, ›liberal‹ mitverwendet und

und Stefan Maneval, Berlin, S.27–34; sowie Nadia Fadil (2011), »On Not-/Unveiling as an Ethical Practice«, in: *Feminist Review* 98, S.83–109.

¹¹⁵ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S.126 f.

¹¹⁶ Beispielsweise lieferten die vom Bundesministerium des Inneren durchgeführte Studie *Muslims in Deutschland* und die im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (DIK) vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge veröffentlichte Studie *Ergebnisse für politische Entscheidungsträger:innen, um die den Ergebnissen nach notwendig erscheinenden integrationspolitischen Maßnahmen zu ergreifen*.

¹¹⁷ Die zunehmende Relevanz von Quantifizierung für politische Regierungstechniken bezeichnet Merry als »indicator culture«. Sie umfasse »a body of technocratic expertise that places a high value on numerical data as a form of knowledge and as a basis for decision making.« Merry, *The Seductions of Quantification*, S.9.

¹¹⁸ Auf die herrschaftsstabilisierenden Mechanismen weist Berger hin: »Die vorherrschenden Verfahren zur Untersuchung sozialen Bewußtseins [...] sind zugeschnitten auf die Erfassung von Bewußtsein, das mit bestehenden Herrschaftsverhältnissen konform geht«. Hartwig Berger (1974), *Untersuchungsmethode und soziale Wirklichkeit: Eine Kritik an Interview und Einstellungsmessung in der Sozialforschung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S.11.

¹¹⁹ Diese Erkenntnis bestätigt die Analyse von Spielhaus und Johansen zu quantitativen Erhebungen in acht europäischen Ländern. Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«.

einer bestimmten Personengruppe zugeschrieben. Dafür sind die sich selbst als repräsentativ bezeichnenden Studien des Migrationsforschers Ruud Koopmans ein gutes Beispiel.¹²⁰ Im Allgemeinen wird dabei ohnehin nicht berücksichtigt, inwieweit hier in ihrer Bedeutung historisch schwankende, europäisch geprägte Kategorien und Begriffe bei Muslim:innen jeglicher Herkunft abweichend wahrgenommen und gedeutet werden. Beispielsweise weisen Begriffe wie ›konservativ‹, ›gläubig‹ oder ›religiös‹ bei vielen muslimischen Gruppen positive Konnotationen und andere Wahrnehmungsmuster auf, während diese Begriffe in europäischen Kontexten nicht besonders positiv bewertet werden. Hingegen ruft beispielsweise der Begriff ›säkular‹ in vielen muslimisch geprägten Kontexten negative Wahrnehmungsmuster auf.

Koopmans untersuchte religiösen Fundamentalismus unter muslimischen Einwander:innen und einheimischen Christ:innen in Westeuropa. Dabei verwendete er drei Suggestivaussagen, um herauszufinden, ob in Europa lebende Muslim:innen Fundamentalisten seien: »Muslime sollten zu den Wurzeln des Islam zurückkehren«, »Es gibt nur eine Auslegung des Korans, und alle Muslime müssen sich daran halten«, »Die Regeln des Korans sind mir wichtiger als säkulare Gesetze«.

Anhand der Antworten gelangte er zu den Schlussfolgerungen, dass 40 bis 45 % der Muslim:innen in Westeuropa fundamentalistische Ideologien verträten und eine Gefahr für europäische Gesellschaften darstellten. Besonders fragwürdig ist hier die Verwendung von Kategorien wie ›fundamentalistisch‹, ›säkular‹ oder schlicht ›muslimisch‹, »die [...] weder historisiert noch kontextualisiert, sondern schlicht als unstrittig zugrunde gelegt werden«.¹²¹

Auch wenn die Studie von Koopmans einen Vergleich zwischen ›einheimischen‹ Personen christlichen Glaubens und Migrant:innen islamischer Religionszugehörigkeit zieht, stehen lediglich Angehörige muslimischen Glaubens in ihrer religiösen Funktion als Muslim:innen im Fokus.¹²² Hier scheinen Begriffe wie ›Migrant‹ und ›Muslim‹ als Synonyme verwendet zu werden. Koopmans

¹²⁰ Ruud Koopmans (2015), »Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe«, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41.1, S. 33–57; ders. (2014), *Religious Fundamentalism and Out-group Hostility among Muslims and Christians in Western Europe*, Discussion Paper, SP VI 2014–101, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, S. 1–26; ders. (2013), »Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit: Muslime und Christen im europäischen Vergleich«, in: *WZB-Mitteilungen* 142, S. 21–25.

¹²¹ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 97.

¹²² Wie der Pressemitteilung des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung vom Jahre 2013 zu entnehmen ist, wird ausschließlich der Hinweis auf die religiöse Zugehörigkeit von Muslim:innen im Titel erwähnt: »Islamischer religiöser Fundamentalismus ist weit verbreitet«, obwohl es in der Studie um einen Vergleich zwischen einheimischen Christ:innen und muslimischen Migrant:innen geht. Siehe Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (2013), *Islamischer religiöser Fundamentalismus ist weit verbreitet*, Pressemitteilung, www.wzb.eu/de/pressemitteilung/islamischer-religioeser-fundamentalismus-ist-weit-verbreitet (letzter Zugriff 4.11.2020).

Ergebnisse stießen nicht nur in der breiteren Öffentlichkeit auf unterschiedlichste Resonanz. Seine Präsenz in Talk-Shows zu den Themen Integration, Migration, Radikalisierung und Islam, wo er die statistischen Ergebnisse seiner Forschung als wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse darstellte, werden zudem von Rechtspopulisten und AfD-Politikern im Zusammenhang mit Migration und Islam als Anschauungsmaterial von PEGIDA herangezogen.¹²³

2.2.4 Zwischenfazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ausschließliche Verwendung der Kategorie ›Muslim‹ als analytische Kategorie, um Personen oder Gruppen islamischen Glaubens zu beschreiben, irreführend ist. Vielmehr ist danach zu fragen, wie der Prozess der Selbstidentifizierung als ›Muslim‹ funktioniert und inwieweit die Selbstidentifizierung als ›Muslim‹ eine Fremd- oder Selbstzuschreibung darstellt, die vermeintlich andere, möglicherweise wichtigere Zugehörigkeiten ausblendet. Dem geht Roger Brubaker in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Verwendung von Kategorien in öffentlichen und akademischen Kontexten nach:

»The making of European Muslims has involved not only a re-labelling of populations previously identified and categorized in other terms as Muslims, but also the production of public representations of Muslims and the generation of knowledge about Muslims. And wittingly or unwittingly, scholars have been party to this ongoing process.«¹²⁴

Die Vermischung von *categories of analysis* mit *categories of practice* führt zwangsläufig dazu, dass Forschende durch ihre Ergebnisse politisierte Kategorien und dominierende Vorannahmen über bestimmte Bevölkerungsgruppen untermauern und durch ihre Ergebnisse die Belege dafür liefern.¹²⁵ Auch die Bestimmung des Forschungsgegenstandes als ›Muslim‹ hebt die Religionszugehörigkeit einer Gruppe und deren vermeintliche Religiosität hervor und markiert somit die eine Gruppe als anders im Vergleich zur Mehrheitsbevölkerung.¹²⁶ In Entsprechung zu Brubaker führt Amir-Moazami an, dass die Forschung zum Islam in Europa eingeschliffene Strukturen und eingeübte Epistemologien der Untersuchung von Muslim:innen als eine markierte Minderheitsgruppe, aber auch von ›Religion‹ als gesonderter Wissenskategorie bestätigt.¹²⁷ Dies berge die Gefahr, »religion (and religious difference) as a frame of reference

¹²³ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 98. Siehe auch Daniel Bax (2016), »Streit an der Humboldt-Universität: Der Parallelforscher«, in: *taz* (4.10.2016), taz.de/Streit-an-der-Humboldt-Universitaet/!5340970 (letzter Zugriff 10.11.2020).

¹²⁴ Brubaker, »Categories of Analysis«, S. 5.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Amir-Moazami, »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S. 92.

at the expense of alternative and possibly more relevant frames of reference« überzubetonen.¹²⁸ Angehörige muslimischen Glaubens identifizieren sich, wenn überhaupt, indes nicht ausschließlich über ihre Religion. Die Lebenswelten und die religiöse Praxis von Muslim:innen können vielmehr durch sozioökonomische, politische und kulturelle Machtverhältnisse und rechtliche Rahmenbedingungen, aber auch durch die Erfahrung des Einzelnen innerhalb dieser Konstellationen stark geprägt sein.

Wie in diesem Abschnitt ausführlich dargestellt wurde, sind Forschungen zu Muslim:innen in Europa und in Deutschland im Besonderen durch epistemologische Strukturen, dominante Kategorien und politische Diskurse überschattet, die mehr oder weniger stark die akademische Wissensproduktion über Muslim:innen und den Islam beeinflussen. Wie kann angesichts dieser Herausforderungen und Bedingungen ein neuer Forschungsansatz gefunden werden? Und wie soll mit unvermeidbaren Kategorien wie ›Muslim‹ umgegangen werden, ohne die dahintersteckenden normativen und epistemologischen Vorannahmen zu essentialisieren? In Anlehnung an kritische Auseinandersetzungen mit der akademischen Forschung zu Muslim:innen in Europa, insbesondere denen von Amir-Moazami, Johansen und Spielhaus sowie Brubaker, schlage ich für die hier vorliegende Forschungsarbeit analytische Schritte auf drei Ebenen vor. Es handelt sich dabei um die Ebenen der Kategorien, der Wissensproduktion und der ausgewählten Themenfelder.

Auf der **ersten Ebene** ist trotz aller oben dargestellten Kritik eine Vermeidung von Praxiskategorien wie ›Muslim‹ in der Forschungsarbeit zu Muslim:innen schwer realisierbar. Kategorien sind trotz ihrer komplexitätsreduzierenden Problematik notwendig, um Dinge, Individuen oder gewisse Personengruppen zu beschreiben. Auf diese Problematik macht auch Brubaker aufmerksam, aber es geht ihm bei seiner Kritik letztlich nicht darum, welche analytischen Kategorien eingesetzt werden, sondern wie sie in der Analyse umgesetzt werden sollten:

»But as scholars we can and should adopt a critical and self-reflexive stance towards our categories. This means, most obviously, emphasizing that ›Muslims‹ designates not a homogeneous and solidary group but a heterogeneous category.«¹²⁹

Entscheidend ist, den analytischen Blickwinkel auf die wechselseitige Anwendung der Kategorie ›Muslim‹ als analytische wie auch als Kategorie der Selbst- und Fremdzuschreibung in der Praxis zu richten.¹³⁰ Es ist hier zu betonen, dass es in der vorliegenden Arbeit nicht darum geht, *categories of practice* mit homogenisierenden und negativen Implikationen von vornherein abzulehnen und ihnen ausdifferenzierte Kategorien mit positiven Implikationen gegenüberzustellen. Die Islamforschung braucht nicht nur die Vermeidung einer unreflek-

¹²⁸ Brubaker, »Categories of Analysis«, S. 5.

¹²⁹ Ibid. S. 6.

¹³⁰ Ibid.

tierten Vermengung der verwendeten Kategorien, sondern auch eine Weiterentwicklung dieser Kategorien durch ein starkes Bewusstsein für die Unterschiede zwischen Nationalität, Ethnizität, Migration und Konfessionen.¹³¹

Auf der **zweiten Ebene** erscheint eine kritische Auseinandersetzung mit eingeschriebenen Epistemologien und vorstrukturierten Wissenskategorien allein nicht ausreichend. Vielmehr ist laut Amir-Moazami in Anlehnung an Gadamer eine Auseinandersetzung mit den »wirkungsgeschichtlichen Horizonten« vonnöten.¹³² Das bedeutet, die Historizität der gegenwärtigen Wissensproduktion über Muslim:innen und den Islam in Europa in den Blick zu nehmen, die Mechanismen und Techniken der Wissensproduktion zu verfolgen sowie die aktuelle Gegenwart immer auf Distanz zu bringen und nach ihrer »Gewordenheit« zu fragen.¹³³ Eine solche historische Einbettung des Diskurses und des Wissensproduktionsprozesses ist in diesem Forschungsfeld angebracht, um die gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Macht- und Herrschaftsverhältnisse und -bedingungen, welche gewisse diskursive Praktiken und epistemologische Strukturen erlauben, im Auge zu behalten und zu hinterfragen.¹³⁴ Weiterhin müssen die Bedingungen der Wissensproduktion, die Machtstrukturen, die Machtverwobenheit von Forschung, die soziokulturelle Verortung der Forschung sowie die geographische Rahmung der Erhebung in den Blick genommen werden. Das bedeutet, dass Forschende über die eingesetzten Erhebungsmethoden, die Themenfelder sowie die Strukturierung der Fragen und ihren Einfluss auf die Ergebnisse kritisch reflektieren.¹³⁵

Die **dritte Ebene** betrifft die Verschiebung der thematischen Ausrichtung in der Forschung zu Muslim:innen. Hier sollte der Blickwinkel eher auf die Lebenswelten von Angehörigen muslimischen Glaubens gerichtet werden, anstatt von stark politisierten Themen wie Integration, Sicherheit und nationaler Identität auszugehen. Die Verschiebung der thematischen Ausrichtung erfordert gleichzeitig auch die Arbeit mit anderen Erhebungsmethoden. Dazu gehören prinzipiell ethnologische Methoden, die eine permanente Reflexion über die Position der forschenden Person, die erhobenen Daten und deren Auswertung ermöglichen. Auf diese Weise kann man stärker zu einer Innensicht der Lebenswelten von Angehörigen muslimischen Glaubens gelangen und verstehen, wie sie in einem Minderheitenkontext nicht nur ihr religiöses Alltagsleben gestalten, sondern auch, welche Rolle Faktoren wie Herkunft, Ethnie, Tradition, Sprache, Bildungsstand, politische Orientierung und Lebenserfahrung dabei spielen. Zur

¹³¹ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S.151.

¹³² Hans-Georg Gadamer (1990 [1960]), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, hier S.305 ff.

¹³³ Amir-Moazami, »Einleitung«, S.14f.; sowie dies., »Epistemologien der ›muslimischen Frage‹«, S.98.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Vgl. Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«.

Verschiebung der Thematik und den verwendeten Methoden argumentieren Johansen und Spielhaus wie folgt:

»Die Forschung zu Muslim_innen steht außerdem vor der Aufgabe, andere relevante und interessante Themen und Fragen aufzuwerfen als diejenigen, die in politischen und medialen Debatten als ausschlaggebend formuliert werden. Dies könnte zum Beispiel die Formulierung von Fragen sein, die in größerem Maße als vorhandene Studien Diskussionen unter Muslim_innen beispielsweise um Konzepte der islamischen Theologie widerspiegeln. Interdisziplinäre Zusammenarbeit und Austausch sowie der inhaltliche Bezug auf ethnologische, islam- und religionswissenschaftliche qualitative Forschungen könnten hier möglicherweise Abhilfe schaffen.«¹³⁶

Im Sinne dieser geforderten Themenverschiebung plädiert auch Lara Deeb dafür, muslimische Lebenspraxis und ethische Normen in Beziehung zu setzen,¹³⁷ d. h. in den Blick zu nehmen, wie Lebenswelten von Muslim:innen durch religiöse Disziplin und Normativität geprägt sind und wiederum religiöse Disziplin und Normativität *per se* durch Lebenswelten von Menschen konstruiert und modifiziert werden.¹³⁸ Diesem Ansatz wird die vorliegende Forschungsarbeit mit dem Ziel folgen, die Lebenswelten von Angehörigen muslimischen Glaubens – in diesem Kontext muslimischen Geflüchteten – in einem breiteren Rahmen in ihren unterschiedlichen Lebenskontexten, ihrer eigenen Dynamik, ihren Argumentations- und Selbstwahrnehmungsmustern zu erforschen. Dadurch lässt sich die Rolle von Religion im Alltagsleben von muslimischen Geflüchteten treffender kontextualisieren. Insofern versteht sich die vorliegende Arbeit nicht nur als Grundlagenforschung, die nur diesem Aspekt (der Lebenswelten) Aufmerksamkeit widmet, sondern zugleich als Orientierungshilfe für die gesellschaftliche Praxis dient. Sowohl durch die kritische Auseinandersetzung mit den in der Forschung dominierenden Kategorien und vorausgesetzten Epistemologien als auch durch die thematische Verschiebung auf eine in der breiten Öffentlichkeit und in der Forschung bislang noch weitgehend unbekannt gestaltete Wirklichkeit islamischen Lebens in Europa, respektive Deutschland, wird sich die geplante Arbeit des multidisziplinären Forschungsdesiderats annehmen. Die Befunde der Untersuchung dürften zudem in der Lage sein, innerislamische Diskurse, insbesondere die Diskurse um das sog. muslimische Minderheiten-Fiqh (*fiqh al-aqalliyāt*) oder die Idee des *Euro-Islam* als rechtliche Minderheitskonzepte für Muslim:innen außerhalb islamisch geprägter Gesellschaften akzentuierter in ihre Verhältnisse zu setzen,

¹³⁶ Johansen/Spielhaus, »Die Vermessung der Muslime«, S. 151.

¹³⁷ Der Vorschlag von Lara Deeb wurde hier von seinem eigentlichen Kontext auf einen anderen, allgemeineren übertragen. Der eigentliche Kontext dieses Vorschlags war die ethnologische Debatte zur Erforschung muslimischer Lebenswelten unter den Ethnolog:innen Nadia Fadil und Mayanthi Fernando und Samuli Schielke (siehe dazu Abschnitt 3.1 und 3.1.1 des methodischen Kapitels).

¹³⁸ Lara Deeb (2015), »Thinking Piety and the Everyday Together: A Response to Fadil and Fernando«, in: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 5.2, S. 93–96, hier S. 96.

nachhaltig zu befruchten und den nationalen soziopolitischen Debatten neuartige Impulse zu liefern.