

als kritische Geisteshaltung begreifen ließe. Vielmehr unterstellen sie den Institutionen, aktiv Dinge im großen Stil zu verschleiern. Deshalb ist für sie ein generelles Misstrauen gegenüber Politik und anderen maßgeblichen gesellschaftlichen Kräften gerechtfertigt. Ihr Misstrauen erscheint so pauschal, dass es kaum vorstellbar ist, dass sie neues Vertrauen in gesellschaftliche Eliten schöpfen könnten, egal, wie diese sich konkret verhalten. Ob und inwiefern eine derartige Verschwörungsmentalität den (häufigen) Konsum radikalislamischer Videos wahrscheinlicher werden lässt, ist ein Forschungsdesiderat für künftige Studien.

Es hat sich gezeigt, dass manche Befragte aufgrund ihrer autoritären Tendenzen unabhängig von ihrer sozialen Zugehörigkeit und ihrem Religionsverständnis zustimmend auf bestimmte Aussagen, Argumente und Thesen der Akteure reagieren. Wie stark autoritäre Tendenzen, Haltungen oder Persönlichkeiten bei Personen vorhanden sein müssen, um bestimmten Thesen besonders aufgeschlossen zu begegnen (wie etwa der von Hanafi postulierten Allmacht der Medien, die die Verantwortung für anti-muslimische Hassverbrechen trügen), lässt sich anhand der erhobenen Daten nicht ablesen. Jedoch zeigt vor allem die Diskrepanz zwischen den letztgenannten beiden Befragten – wobei er im Vergleich zu ihr bereits verhärtete Ansichten in Bezug auf Verschwörungstheorien besitzt, während sie häufig noch Unschlüssigkeit zum Ausdruck bringt –, dass autoritäre Tendenzen sehr facettenreich sind und sich dadurch nicht trennscharf definieren lassen, da sie die Rezeption in nicht unerheblichem Maße prägen.

4.6. Einfluss der sozialen Zugehörigkeit

Bei der Auswertung des Interviewmaterials fiel auf, dass das Antwortverhalten der Befragten auch unter Einfluss ihrer sozialen Zugehörigkeit und daraus folgender Konsequenzen differiert. Durch die Form des fokussierten Interviews mit teils unterstützenden, tiefergehend narrativen Nachfragen konnte den Interviewpartner*innen die Möglichkeit gegeben werden, persönliche Erfahrungen einzubringen und ausführliche Erklärungen bezüglich ihrer Reaktionen und zugrundeliegenden Meinungen und Einstellungen darzulegen. Sowohl bei Doppel- als auch bei Einzelinterviews wurde ausreichend Zeit für narrative Erzählelemente eingeplant, sodass der Einfluss der sozialen sowie auch der religiösen Zugehörigkeit (siehe auch Kapitel 4.7) auf die Meinungen der Befragten näher beleuchtet werden kann. Fokussiert wird in diesem Kapitel einerseits auf Aspekte des antimuslimischen Rassismus sowie auf Stigmatisierung und Diskriminierung von Religiosität und deren Folgen für Fragen nach und Konflikten um die soziale Zugehörigkeit. Aber auch die Erfahrung, von der deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft als fremd ausgegrenzt und angefeindet zu werden (sofern dieses Phänomen von Stigmatisierung und Diskriminierung separiert betrachtet werden kann), wird thematisiert

und anschließend analysiert, wie diese Umstände die Wahrnehmung der von uns präsentierten Akteure prägen. Zum Abschluss werden die in diesem Kapitel vorgestellten Formen sozialer Zugehörigkeit in Verbindung mit ihren Einflüssen auf die Rezeption der Thesen gebracht.

Mit sozialer Zugehörigkeit können potenziell verschiedenste Kategorien bezeichnet werden. Innerhalb unseres Interviewmaterials haben sich allerdings zentral die ethnische, religiöse sowie bisweilen geschlechtliche Zugehörigkeit als wichtige Einflussfaktoren auf das Antwortverhalten herauskristallisiert. Hervorzuheben ist eine alle Interviews durchziehende weitgehende Verschmelzung der Kategorien ethnischer und religiöser Zugehörigkeit, wie sie auch gesamtgesellschaftlich zu beobachten ist und von deren Folgen sich insbesondere unsere türkischstämmigen Gesprächspartner*innen betroffen zeigen. In ihren Erzählungen spiegelt sich die innerhalb Deutschlands und Europas seit Jahrzehnten zunehmende Islamisierung der Debatte um Migrations- und Integrationsthemen, in deren Folge die religiöse Zugehörigkeit von Muslim*innen ethnisiert wird.³⁴⁵ Im Zuge dessen gewann der Begriff des antimuslimischen Rassismus an Bedeutung, der auf die Mehrdimensionalität des Problems aufmerksam macht. Er beleuchtet institutionelle, politische und strukturelle Hintergründe und betrachtet das Phänomen als eines der europäischen Moderne insgesamt inhärentes und durch deren historische Entwicklung entstandenes Problem, welches nicht nur vom rechten Rand ausgeht.³⁴⁶ Betroffen davon sind nicht nur tatsächlich muslimische Menschen, sondern auch jene, die lediglich als Muslim*innen wahrgenommen werden. Diese Vermischung unterstützt die Perzeption von Islam und Muslimisch-Sein einerseits und Deutsch-Sein andererseits als Antagonismen. Anhand unserer Daten kann diese Thematik leider nur in Ansätzen untersucht werden, da fast alle nicht-deutschstämmigen Gesprächspartner*innen auch muslimisch sind.

Seitens der Betroffenen wird eine Bandbreite an Beispielen für (Alltags-)Rassismus angeführt. Die von unseren Interviewten beschriebenen Erfahrungen damit scheinen ihnen jedoch so alltäglich, dass sie etwa als »Kleinigkeiten«³⁴⁷ bagatellisiert und mit einem »Ja, ist schon schade«³⁴⁸ weggewischt werden. Nähere Analysen, die die Frage beantworten könnten, ob es sich dabei um Coping-Mechanismen handelt, lässt das Material nicht zu. Zwar wird konstatiert, dass die

345 Vgl. dazu auch Laurence, Jonathan: Managing transnational Islam. Muslims and the state in Western Europe, in: Parsons, Craig/Smeeding, T.M. (Hg.): Immigration and the Transformation of Europe, Cambridge 2006, S. 252–273, insb. S. 266–269.

346 Vgl. Attia, Iman: Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld 2009.

347 l8: 303.

348 l7B1: 251.

rassistische Ausgrenzung als »Fremde« in den letzten Jahren zunehmend wahrzunehmen sei – insbesondere im Zuge der Einwanderung geflüchteter Menschen während der verstärkten Fluchtbewegungen in den Jahren 2015/16.³⁴⁹ Interessanterweise beteuern gleich mehrere nicht-deutschstämmige Befragte, in Deutschland noch nie aufgrund ihrer Wurzeln oder ihrer Religion benachteiligt worden zu sein.³⁵⁰ Dass einer von ihnen jedoch bereits mit einem »Fuck You Migrants«³⁵¹ beschimpft wurde, lässt er an anderer Stelle beinahe nebensächlich fallen. Eine türkischstämmige Interviewte schildert ihr Missfallen darüber, dass sie oftmals für ihre Deutschkenntnisse gelobt würde, obwohl sie in Deutschland geboren wurde und nie woanders gelebt habe.³⁵² Diese Anfeindungen und Ausgrenzungspraktiken werden von einigen der nicht-deutschstämmigen Befragten – vermutlich unbewusst – merklich internalisiert und reproduziert. Eine türkischstämmige Befragte ordnet etwa nicht nur Hanafis Aussehen, sondern auch sein aufbrausendes Temperament, ohne zu zögern, nicht nur als typisch für Menschen mit (türkischem) Migrationshintergrund ein, sondern bezeichnet es als etwas, das ihnen in den Genen liege. Diese Überzeugung veranlasse sie dazu, sich sowohl im Interview als auch unter Freund*innen für diese vermeintliche Eigenschaft ihrer Ingroup zu entschuldigen.³⁵³ Im Gegenzug greift sie gelegentlich selbst auf Ingroup-Definitionen zurück, die an Aufwertungsprozesse als symbolische Grenzziehungsmechanismen erinnern.³⁵⁴ So betont sie etwa, dass man in Bezug auf »Familienverhältnisse«, insbesondere den »Familienzusammenhalt« eine »klare« Unterscheidung zur »deutsche[n] Kultur«³⁵⁵ treffen könne und hebt damit eine für sie saliente moralische

349 Vgl. I7B2: 90.

350 Vgl. I6: 114-116, aber auch 125 und 280 oder I7B2: 92.

351 I6: 125.

352 Vgl. I8: 287.

353 Vgl. I7B1: 15-24 und 172.

354 Vgl. zum Thema symbolische Grenzziehung Lamont, Michèle (Hg.): *Money, morals and manners. Culture of the French and the American upper-middle class*, Chicago 1992. Symbolische Grenzziehungen, also jene Distinktionen, die Individuen vornehmen, um Menschen, Dinge und soziale Praktiken in »Wir« und »Die Anderen« einzuteilen, existieren parallel zu und in vielerlei Hinsicht unabhängig von nationalen Grenzen. Zur Grenzziehung können moralische, kulturelle oder sozioökonomische Argumente herangezogen werden. Diese mentalen Kategorien sind es, die in Folge diverser Praktiken und schlussendlich Institutionalisierung der Grenzziehung ethnische und soziale Gruppen einer Gesellschaft erst entstehen lassen. Sie umfassen neben Markierungen von Differenz häufig auch positive und negative Bewertungen, sodass Gruppen nicht nur unterschieden, sondern in Rangordnungen gebracht werden. Symbolische Grenzen werden zu sozialen, wenn diese Statusdifferenzierungen die sozialen Beziehungen von Mitgliedern einer Gesellschaft strukturieren und eine ungleiche Verteilung von Lebenschancen und Ressourcen mit ihnen einhergeht.

355 I7B1: 73-75.

Überlegenheit ihrer Ingroup hervor, um Abwertungen seitens der Mehrheitsgesellschaft etwas entgegenzusetzen und ihr eine positive Identifikation ermöglicht.

Auch letztgenannte Befragte hat Schwierigkeiten, Diskriminierungserfahrungen als solche zu bewerten und zu nennen. Ihre Erzählung eines Ereignisses, das einer Verwandten im Berufsleben widerfahren sei und an dieser Stelle auch als Brückenschlag zum Thema antimuslimischer Rassismus dienen soll, leitet sie mit einem »das war total witzig« ein:

»So, da kam eine Kundin und sie meinte: ›Ja ähm auch frohe Weihnachten.« Und [...] [die Verwandte sagt] auch: ›Ja, frohe Weihnachten.« Dann meinte die Kundin: ›Ja, Sie feiern auch Weihnachten?« [...] [darauf die Verwandte:] ›Nee, wir feiern doch kein Weihnachten, wir gehören doch dem Islam an.« Da meinte die Frau: ›Wie können Sie denn so freundlich sein und dem Islam angehören?«³⁵⁶

Nur auf Grundlage der Religionszugehörigkeit wurde also von der Kundin angenommen, dass die Verwandte der Befragten eigentlich unfreundlich und unsympathisch sein müsse. Mit der Aussage wird nicht nur die Religion des Islam pauschal abgewertet, sondern auch all jene, die ihr angehören, auch die Verwandte der Interviewten. Die Befragte selbst sagt zu islamfeindlichen Aussagen: »Also das sind so Sachen, die mich stutzig machen, auch wütend machen. Und, ähm, ja, das ist halt-es kommt vor. Also es ist jetzt ... es kommt leider häufiger vor, sagen wir es so.«³⁵⁷ Auch sie ringt damit, mit derartigen Abwertungen ihrer Ingroup umzugehen.

Der Wunsch, derartige Abwertungen zu kritisieren, scheint bei vielen der nicht-deutschstämmigen und muslimischen Befragten mit dem Anspruch zu kollidieren, in ihrer Reaktion nicht selbst in Verallgemeinerungen zu verfallen. Das äußert sich bei den meisten dadurch, dass Missstände zwar kritisiert werden, diese Kritik aber entweder stockend und betont diplomatisch vorgetragen, oder kurz darauf relativiert und abgeschwächt wird. Unser Material lässt die Vermutung zu, dass es für sie einen Unterschied macht, ob es sich um eine direkte Diskriminierungserfahrung durch eine konkrete Person handelt, oder um strukturelle beziehungsweise institutionalisierte Diskriminierung, denn den betroffenen Interviewpartner*innen scheint es leichter zu fallen, ihren Unmut gegenüber letzterer zu äußern. Das ist vermutlich dadurch bedingt, dass Kritik an abstrakte Größen wie »der Staat«, »die Politik« oder »die (Massen-)Medien« einfacher zu verbalisieren und auch gesamtgesellschaftlich akzeptierter (und üblicher) ist, als sie gegen einzelne, spezifische, möglicherweise statusmächtige oder in der Mehrheitsgesellschaft beliebte Menschen zu richten. Ein Beispiel dafür gibt ein eingewanderter, muslimischer Befragter. Zu Beginn des Interviews

356 I7B1: 251.

357 I7B1: 252.

beschreibt er zunächst eine klare Diskriminierungssituation: Ein Mann habe seine kopftuchtragende Frau auf der Straße offen und aggressiv beschimpft.³⁵⁸ Seine anfänglich geäußerte Empörung darüber relativiert er uns gegenüber einen Moment später rasch wieder, indem er mutmaßt, dass der Mann betrunken und vermutlich ungebildet gewesen sei und deswegen so gehandelt habe. Als er an späterer Stelle beschreibt, dass Musliminnen aufgrund ihres Kopftuches auf dem Arbeitsmarkt diskriminiert würden,³⁵⁹ äußert er klar seine Enttäuschung darüber, ohne sie im Nachhinein zu relativieren.

Eine andere Facette dieser Enttäuschung über Ungleichheit und den Mangel an Anerkennung, gerichtet sowohl an Individuen als auch an Institutionen, beschreibt eine türkischstämmige Befragte eindrucksvoll:

»Du fühlst dich eigentlich zugehörig, so ... also ich-für mich hat das keine Bedeutung zu sagen: ›Ich bin deutsch oder türkisch‹, so, es ist mir egal!, so in dem Sinne. Aber Du bekommst gar nicht erst die Chance zu sagen ›Ich bin Deutsche‹, weil keiner davon ausgeht. [...] Ich kann einen deutschen Pass haben, ich kann einen deutschen Namen haben. Allein wegen meinen schwarzen Haaren wird niemand sagen: ›Sie ist Deutsch‹. Das ist halt wirklich traurig, da fühlst Du dich fremd.«³⁶⁰

Allein, dass sie als »ausländisch« gelesen wird, verwehre ihr endgültige Zugehörigkeit, da ihr schon aufgrund phänotypischer Merkmale abgesprochen wird, Deutsche zu sein, obwohl sie die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt und akzentfrei Deutsch spricht. Auch ein anderer, nicht-deutschstämmiger Befragter beschreibt, sich aufgrund von Reaktionen deutschstämmiger Mitmenschen zu fühlen, als lebe er in einem »fremden Land«, ohne selbst eingewandert zu sein.³⁶¹ Außerdem berichten die Befragten von Diskriminierungen als kollektive Erfahrung. Auf das von Hanafi angeführte Beispiel der Ermordung Marwa El-Sherbinis wird beispielsweise von einer muslimischen Befragten als ein Erlebnis rekuriert, das allen Muslim*innen als schockierende Konsequenz des vorherrschenden antimuslimischen Rassismus im Bewusstsein geblieben sei.³⁶²

Vorurteile, Stigmatisierung und Diskriminierungserfahrungen werden nicht nur von fast allen nicht-deutschstämmigen beziehungsweise muslimischen Interviewten aus ihrem Alltag geschildert. Auch einige Befragte treffen derartige Aussagen während unserer Interviews – hier sei etwa auf die im vorangegangenen Kapitel (siehe Kapitel 4.5) bereits thematisierten islamfeindlichen Aussagen einer deutschstämmigen Befragten verwiesen.

358 Vgl. P3B2: 64-80.

359 Vgl. P3B2: 557-569; vgl. auch P3B1: 551-555.

360 I8: 303-307.

361 I7B2: 79.

362 Vgl. I7B1: 106.

Dass die Sicht auf die Religion des Islam bei vielen Menschen vorurteilsbehaftet ist, zeigt sich auch an anderen Stellen. Gerade unser nicht-muslimisches Sample spiegelt größtenteils den gesamtgesellschaftlichen Diskurs wider, innerhalb dessen häufig generalisierend von »dem Islam« gesprochen wird – der Religion als einer homogenen Einheit also, ohne zwischen unterschiedlichen Aspekten der Religion, ihren Auslegungen und diversen Strömungen zu differenzieren. Die Tendenz dazu wird von manchen muslimischen Befragten als bewusstes Desinteresse interpretiert.³⁶³ Zwei muslimische, nicht-deutschstämmige Befragte kritisieren, dass insbesondere in deutschen Medien immer wieder dieselben Koranverse bemängelnd hervorgehoben würden, die als gewaltlegitimierend ausgelegt werden können. Alles andere, das positiv und schön an der Religion sei, werde hingegen außen vor gelassen. Anhand dieses einseitigen und undifferenzierten Bildes werde dann die Religion als Ganzes und mit ihr alle, die ihr angehören, abgeurteilt und Gewalttaten, die von wenigen im Namen des Islam verübt werden, auf die gesamte Gemeinschaft abgewälzt.³⁶⁴ Hier zeige sich eine besondere Doppelmoral: Christlich-fanatische Täter*innen, wie etwa der Terrorist Breivik, würden schnell als einzelne »Psychopath[en]« abgetan, während bei IS-Attentäter*innen beharrlich die Religion im Zentrum der Berichterstattung bleibe.³⁶⁵ Dass es in der islamischen Rechtsgelehrsamkeit das Prinzip der Abrogation (arab. nash) gibt – die Möglichkeit, dass spätere Verse die normativen Bestimmungen von früheren aufheben können – und zwischen allgemeinen und spezifischen Geboten unterschieden werden kann, so dass Abschnitte wie etwa der Schwertvers 9:5 »Tötet die Ungläubigen« nur von den allerwenigsten als überall und zu jeder Zeit als gültig erachtet werden, kommt im öffentlichen Diskurs kaum zur Sprache. Der eine Interviewpartner fragt sich deswegen:

»Wo kommt das her, dieser Hass gegen den Islam? Entweder haben die Angst, dass alle ... alle Deutschen oder Amerikaner Muslime werden, und deswegen greifen die uns an, ja?«³⁶⁶

Der Wunsch nach einem islamischen Staat etwa sei daher für ihn kaum noch aussprechbar, weil er zu häufig IS-Assoziationen wecke – vielleicht äußert sich der Befragte uns gegenüber auch deswegen nicht eindeutig, ob er sich einen solchen wünscht.³⁶⁷

363 Vgl. bspw. I8: 315–317; auch ein konfessionsloser Befragter spricht sich (in Bezug auf das Video von Marcel Krass) für mehr Differenzierung aus (I10: 71–75).

364 Vgl. P3B2: 202–206.

365 P3B1: 276; vgl. auch den Kontext (P3B1: 274–280).

366 P3B1: 63.

367 Vgl. P3B2: 247.

4.6.1. Konfliktlinie: säkular und religiös

Eine Konfliktlinie, die aufgrund der Häufigkeit, mit der sie thematisiert wurde, gesondert betrachtet wird, ist jene zwischen sich als säkular identifizierenden Personen und jenen, die sich entweder selbst als religiös bezeichnen, oder denen diese Religiosität von anderen zugeschrieben wird. Während es im bisherigen Kapitel also eher darum ging, wie der Islam und Muslim*innen thematisiert werden beziehungsweise wie die muslimischen Befragten Stigmatisierung, Diskriminierung und Rassismus wahrnehmen, soll es im Weiteren um die Konflikte gehen, die die Betroffenen anhand ihrer tatsächlichen religiösen Praxis erleben. Es steht also nicht die zugeschriebene Fremdheit, sondern das selbstempfundene Anderssein im Zentrum. Das betrifft in unserem Sample vor allem die muslimischen Befragten, allerdings gehen auch einige christliche Interviewpartner*innen auf das Verhältnis der sich als säkular verstehenden Mehrheitsgesellschaft mit religiösen Mitbürger*innen ein. Innerhalb dieses Bereichs ist die soziale Zugehörigkeit, also die Zuschreibung zu einer Gruppe von außen, nicht immer klar zu trennen von den Folgen des eigenen, persönlichen Religionsverständnisses, das im nächsten Kapitel (4.7) ausführlich behandelt wird, weswegen dieses Unterkapitel gleichzeitig eine Überleitung zum Folgekapitel ist. Unterschieden wurde vordergründig, ob die Interviewten ihre *eigenen* Vorstellungen von Religiosität und religiöser Praxis beschrieben haben, überwiegend losgelöst von äußeren Einflüssen, oder ob es sich um Äußerungen bezüglich ihrer Religiosität, ihrem Religionsverständnis oder ihrer religiösen Praxis handelte, die insbesondere *in Interaktion mit anderen* (meist säkularen) Menschen Folgen für sie hatten. Hilfreich für die Betrachtung dieser Problematiken und ihrer Konsequenzen, auch bezüglich der Rezeption der radikalislamischen Online-Videos, sind verschiedene Ansätze der Religions- und Migrationssoziologie. Zwar fokussieren wir hier nicht auf das (bei den meisten muslimischen Befragten nicht persönlich erlebte) Migrationseignis. Allerdings sind in unserem Sample all jene Befragten, die sich als muslimisch bezeichnen, nicht-deutschstämmig und alle deutschstämmigen Befragten identifizieren sich entweder als christlich oder als keiner Religionsgemeinschaft zugehörig. Erfahrungen *mit* und *in* der deutschen Gesellschaft insbesondere der zweiten und dritten Generation nach der Migration spielen für diese Ansätze eine wichtige Rolle. Während die Eltern- und teilweise auch die Großelterngeneration unserer muslimischen Befragten vermutlich vermehrt Teil der Debatte um die Ausgestaltung eines eher defensiven Islam in Deutschland waren – eines »Exil-Islams«, wie ihn etwa Werner Schiffauer³⁶⁸ nennt

368 Schiffauer, Werner: From Exile to Diaspora. The Development of Transnational Islam in Europe, in: Al-Azmeh, Aziz/Fokas, Effie (Hg.): Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence, Cambridge 2007, S. 68-95. Schiffauer legt in seinem Text besonderes Augenmerk auf die La-

–, fällt es größtenteils der Generation unserer Interviewten zu, sich mit der dauerhaften Ausgestaltung dieses Diaspora-Islam auseinanderzusetzen. Dass das Verhältnis zur christlich oder säkular deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft eher konfliktreich denn komplementär ausfällt, muss dabei nicht zwangsläufig problematisch sein; schwieriger ist, dass dieser Konflikt nicht auf Augenhöhe ausgetragen wird. Die Position nicht-deutschstämmiger Muslim*innen ist von struktureller Benachteiligung und (wie bereits gezeigt) von individuellen Stigmatisierungs- und Diskriminierungserfahrungen geprägt. Anders als andere gesellschaftliche Gruppen sind sie politisch unterrepräsentiert und können Forderungen nur schwerlich Gehör verschaffen. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, eine Identität auszubilden, die nicht zu einem Großteil darin besteht, sich zu jedem Zeitpunkt einem feindseligen Außen gegenüber zu positionieren und zu definieren.³⁶⁹

Für Äußerungen dieser Problematik, im Alltag ihre deutsche Lebensrealität mit ihrem Verständnis muslimischer Religionszugehörigkeit zu vereinen, lassen sich auch innerhalb unseres Materials Beispiele finden; sie wird insbesondere bei der Rezeption von Abul Baraas These bezüglich des bedingungslosen Befolgens aller islamischen Gebote und Hanafis Ausführungen zu »Doppelmoral-Deutschland« thematisiert. Zwar können sich fromme Muslim*innen auch in islamisch geprägten Ländern als Fremde fühlen, weil auch dort das in der Regel entscheidungstragende, vermehrt säkular gesinnte Lager öffentlich sichtbar praktizierte Frömmigkeit ablehnt und das auch zum Ausdruck bringt. Die von unseren Interviewpartner*innen genannten Beispiele bezogen sich jedoch fast ausschließlich auf ihr Leben in Deutschland. Dazu gehören Beispiele wie der Fall eines orthodoxen muslimischen Befragten: Er beschreibt das Dilemma, dass er es einerseits als seine Pflicht als Muslim betrachte, anderen Menschen Freude zu bereiten, er aber andererseits einer Frau nicht die Hand geben dürfe. Er müsse dann aber das Konfliktpotential befürchten, welches im Verweigern eines Handschlags liege. Zudem verböten es manche Arbeitgeber*innen, die Arbeit zu den Gebetszeiten zu unterbrechen.³⁷⁰ Dazu gehört aber auch das genaue Abwägen, in welchem Kontext traditionelle muslimische Bekleidung getragen werden kann, ohne negative Konsequenzen fürchten zu müssen,³⁷¹ oder die Scheu, selbst unter Mitgliedern der eigenen Ingroup im öffentlichen Raum die islamische Grußfloskel »as-salāmu ‘alaykum« (arab. für »Friede sei mit dir/euch«) zu gebrauchen, um nicht (zusätzlich) aufzufallen.³⁷²

ge türkischstämmiger Muslim*innen in Deutschland, einige seiner Schlussfolgerungen sind jedoch problemlos auf andere Herkunftsländer übertragbar.

369 Vgl. dazu ebd.: S. 79.

370 Vgl. P3B2: 484-502.

371 Wie es etwa P3B2: 527-531 beschreibt.

372 Vgl. P3B1/P3B2: 726-746.

In der Interviewsituation besonders auffällig ist die Doppelposition, in der sich viele muslimische Befragte wiederfinden. Oft scheinen sie sich genötigt zu fühlen, weniger auf ihre eigene Meinung zu den von uns präsentierten Akteuren einzugehen, sondern diese Meinung vielmehr in Bezug auf die Wirkung dieser Akteure auf potenzielle nicht-muslimische Betrachter*innen einzuordnen. Infolgedessen neigen sie häufiger dazu, eine defensive Position einzunehmen als unsere nicht-muslimischen Interviewten. Alle drei Akteure (Krass dabei weniger als Abul Baraa oder Hanafi) werden von ihnen als exemplarisch dafür genannt, warum die Religion des Islam in Deutschland ein überwiegend negatives Image habe: Das liege genauso an kontroversen Aussagen eines Abul Baraas, die Nicht-Muslim*innen vor den Kopf stießen³⁷³ wie an Akteuren à la Hanafi, der dazu beitrage, dass es als für den Islam zentral wahrgenommen werde, dass andere zu »Kuffār« erklärt würden.³⁷⁴

Gleichzeitig stimmen die muslimischen Interviewpartner*innen schon allein aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit eher den in den Videos gefällten Aussagen zu oder können diese zumindest für sich und ihr Religionsverständnis besser einordnen. Diese Zustimmung erfolgt allerdings in der Regel zögerlich und scheint Ergebnis eines ständigen Aushandlungs- und Reflexionsprozesses darüber zu sein, in welcher Situation sie wie viel Zustimmung äußern können, ohne fürchten zu müssen, sich als kontrovers aufgefassten Meinungen zu sehr zugeneigt zu zeigen. Dieser Aushandlungsprozess verlangt konstant einen Teil ihrer Aufmerksamkeit, denn schon kleine Fehleinschätzungen können für sie weitreichende Folgen haben, da ihnen vermeintlich radikale Meinungen als Angehörige der Gruppe der Muslim*innen negativer ausgelegt werden als Nicht-Muslim*innen – und zudem Auswirkungen auf die Außenwahrnehmung ihrer gesamten Ingroup haben könnten. Sie berichten, wie dieser Zwiespalt ihren Alltag prägte, und auch innerhalb der Interviews konnten entsprechende Situationen beobachtet werden. So wirkt ein Befragter insbesondere in seiner Argumentation zu Abul Baraas Thesen gegenüber seiner nicht-muslimischen Mitinterviewten in seiner Erklärung des Islam beinahe apologetisch.³⁷⁵ Im Interviewverlauf schildert er zudem explizit, dass er sich Sorgen darüber mache, dass Personen wie Abul Baraa dazu beitrügen, dass Nicht-Muslim*innen Vorurteile über die Religion des Islam entwickelten, für die er sich als »Vertreter«³⁷⁶ sehe. Eine Muslimin thematisiert – wieder betont diplomatisch – ihre Probleme mit unserem methodischen Vorgehen, durch das sie sich von uns in die Position der Fremden, Anderen gedrängt fühle, der eine größere Nähe zu den von uns gezeigten Akteuren unterstellt wird als zu der Ingroup der

373 Vgl. l4B1: 236 f.

374 Vgl. l4B1: 101 f.

375 Vgl. l1B1: 198–204.

376 l1B1: 284.

deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft, der sie sich jedoch verbundener fühlt.³⁷⁷ Eine andere muslimische Befragte schildert, dass sie das Gefühl habe, in ihrem Alltag selten unbedarft in Gespräche gehen zu können, weil sie immer damit rechne, dass ihr entweder Fragen zu ihrem Glauben gestellt würden oder sie nicht wisse, ob sie selbst ihre Religiosität beiläufig artikulieren könne, ohne dass eine lange Diskussion darum losgetreten werde.³⁷⁸ Auch habe sie bereits erlebt, dass Mitmenschen Angst hätten, sich ihr gegenüber zu öffnen, weil sie Muslimin ist: So habe ein Freund von ihr lange gebraucht, sich ihr gegenüber bezüglich seiner homosexuellen Orientierung frei zu äußern, weil er wusste, dass sie Muslimin ist und deshalb Ablehnung fürchtete. Sie führt dieses Beispiel an, um ihr Gefühl der Belastung zu erklären: Stets müsse sie zusätzliche Arbeit leisten – freundlich, zuvorkommend und zudem expressiv bezüglich ihres Religionsverständnisses sein –, damit sie von nicht-muslimischen Menschen nicht als fremd wahrgenommen werde.³⁷⁹

Eine weitere Facette dieses Zwiespalts zeigt sich darin, dass von vielen muslimischen Befragten ein von der deutschstämmigen Mehrheitsgesellschaft auferlegter ständiger Rechtfertigungsdruck geschildert wird. Dadurch, dass Muslim*innen häufig als eine homogene Gruppe imaginiert werden, müssten sie sich regelmäßig bezüglich Themen und Ereignissen positionieren oder diese erklären, obwohl diese nichts mit ihrer individuellen Lebensrealität beziehungsweise religiösen Praxis zu tun haben. So werden auch liberale Muslim*innen mit Positionen von äußerst konservativen Gläubigen konfrontiert. Die Positionen dieser – obwohl nur von Minderheiten vertreten – seien gleichzeitig die unter der deutschstämmigen Bevölkerung bekanntesten beziehungsweise in den Medien am häufigsten aufgegriffenen, so eine Befragte, sodass Islam-Auslegungen, die den Einstellungen der Mehrheitsgesellschaft näherstehen, unsichtbar blieben.³⁸⁰ Auch würden ihr oft Fragen zur gegenwärtigen politischen Lage in der Türkei gestellt, da aufgrund ihres türkischen Migrationshintergrundes ohne Weiteres angenommen werde, dass sie über die dortigen Verhältnisse Bescheid wisse. Doch: »Soll ich dir mal ganz ehrlich sagen: Ich beschäftige mich gar nicht mit der Türkei, ich lebe gar nicht in der Türkei, also, ich beschäftige mich mit der Türkei so viel, wie ich mich mit Amerika und England beschäftige.«³⁸¹ Wut und Unglaube spricht auch aus dieser Erzählung:

»Ich wurde tatsächlich mal gefragt, wie ich zum IS stehe. Da denk ich mir so: »Was fragst Du mich bitte so was, ich frag dich doch auch nicht wie Du zu ´nem – Pastor Papst Priester, wie nennt man das? – zu dem stehst, der vielleicht Kinder verge-

377 Vgl. l8: 282-285.

378 Vgl. l5B1: 620-624.

379 Vgl. l5B1: 620-625.

380 Vgl. l8: 315.

381 l8: 293.

waltigt hat< ... so, ich geh doch nicht raus und frage irgendeinen Menschen ohne Bezug!³⁸²

Es sei schließlich ebenso wenig angebracht, pauschal alle deutschstämmigen als (Neo-)Nazis einzuordnen, nur weil eine Minderheit mit derartigen Überzeugungen auffalle.³⁸³ Folglich stellt sich bei einigen der muslimischen Befragten ein Gefühl des Kontroll- und Machtverlustes ein, da es aufgrund des undifferenzierten Islambildes der Mehrheitsgesellschaft kaum in ihrer Hand liegt, selbst das öffentlich wahrgenommene Image von sich und ihrer Ingroup beeinflussend zu gestalten. Das Bekenntnis zum Islam, allein das Aufwachsen in einer muslimischen Familie scheint für viele der Befragten ein zwangsläufiges, konflikthafes Aufeinandertreffen mit der christlich-säkularen Mehrheitsgesellschaft nach sich zu ziehen, auch wenn sie selbst dies gar nicht wünschen.

Darüber hinaus wird von mehreren religiösen (also auch christlichen) Interviewten kritisiert, dass Religiosität, die über eine rein kulturelle Religionszugehörigkeit hinausgeht, in Deutschland stets unter Rechtfertigungszwang stehe. Demgegenüber wird die Türkei als Positivbeispiel genannt, weil dort die Religion überwiegend als etwas hingenommen werde, das – abseits von Diskussionen spezifisch über Religion – keiner weiteren Erwähnung bedürfe. Selbst bei interessierten Nachfragen sei auffällig, dass diese in Deutschland beständig kämen. Dadurch erscheint den religiösen Befragten dieser Teil der Identität als stärker hinterfragungswürdig als andere.³⁸⁴ Diese grundlegende Skepsis gegenüber Religion und Religiosität habe zu einer Verhärtung der Fronten beigetragen. Um zu einem offeneren Dialog zurückzukehren, wünscht sich eine muslimische Befragte einen neutralen oder gar locker-humorvollen Gesprächston bezüglich des Themas Religion.³⁸⁵ Einige drücken aus, dass sie der Meinung sind, dass nicht nur Muslim*innen in der Pflicht stünden, sich eine solide Wissensgrundlage über ihre Religion zu schaffen, um kontroverse Aussagen (wie die eines Abul Baraas) angemessen einordnen und mit ihnen »umgehen« zu können.³⁸⁶ Auch nicht-muslimische Menschen stünden bis zu einem gewissen Grad in der Verantwortung, sich zumindest über die Grundlagen des Islam zu informieren, um Diskriminierung und Stigmatisierung zu erkennen und zu vermeiden. Angesichts dessen, dass die Religion schon seit mehr als 300 Jahren in Deutschland vertreten ist (jedoch erst seit den 1960er

382 I8: 289. Auch I4B2 (224) führt an, dass Islam auffällig oft mit Terrorismus in Verbindung gebracht wird.

383 Vgl. I8: 317–319.

384 Vgl. I5B1: 248–254 oder 274–284 und I2: 137–139.

385 Vgl. etwa I7B1: 283–287.

386 Vgl. I4B1: 304. Denn Videos wie die Abul Baraas seien »wie Fastfood. Das schaltet man auf dem Handy mal ein und gibt sich das. Und dann hat man das schön präsentiert und schön erzählt und so, ne?« (ebd.).

Jahren mit sichtbarer Präsenz) und Muslim*innen eine der größten Minderheiten des Landes darstellen, ist es tatsächlich verwunderlich, wie wenig Wissen über die Religion vermittelt wird.³⁸⁷ Stattdessen wird Nichtwissen normalisiert – wie auch eine unserer deutschstämmigen Befragten demonstriert.³⁸⁸

Von dem generellen Misstrauen gegenüber der Religion sind insbesondere Musliminnen betroffen, die sich für eine Form der Bedeckung entschieden haben, da diese ihre Religiosität auf Anhieb erkennbar macht. Musliminnen müssen sich zudem häufig doppelt rechtfertigen, wenn ihre Religionszugehörigkeit thematisiert wird, und zwar sowohl bezüglich ihrer Entscheidung *für* eine Bedeckung als auch *dagegen*. Denn einerseits werde verkannt, dass es eine individuelle Entscheidung muslimischer Frauen sei, sich für oder gegen das Kopftuch zu entscheiden.³⁸⁹ Andererseits wird insbesondere das Kopftuch so eng mit dem Islam verbunden, dass eine Muslimin *ohne* Kopftuch sich – gegenüber anderen Muslim*innen, aber auch gegenüber Nicht-Muslim*innen – genötigt sehen kann zu erläutern, dass es für sie *keine* notwendige Bedingung dafür ist, sich als Angehörige dieser Religion zu fühlen. Eine nicht-orthodoxe Befragte bestätigt dies: Es sei schon öfter vorgekommen, dass sie sich dafür rechtfertigen musste, sich (ohne streng praktizierend zu sein) als Muslimin zu identifizieren.³⁹⁰ Von einem Befragten wird dies als kollektive Erfahrung beschrieben, die auch andere Bereiche des Glaubens betreffe: So würden insbesondere zur Fastenzeit viele Nicht-Muslim*innen häufig Fragen an ihn richten. Das sei an sich unproblematisch, solange seine Erklärungen im weiteren Gesprächsverlauf nicht mit vorurteilsbehaftetem Teilwissen gekontert würden, zu dem dann von ihr eine Stellungnahme verlangt werde: »[...] bei vielen Sachen denke [ich] so: ›Ja, ich lehr's dir gerne, aber belehr' mich bitte nicht selber über meine Religion«.³⁹¹

4.6.2. Konsequenzen der sozialen Zugehörigkeit für die Thesenrezeption

Das, was als »fremd« wahrgenommen wird – ob nun Ethnizität oder Religion –, wird auch von einigen unserer Befragten nicht immer fein differenziert. Ähnlich wie im deutschen Diskurs um Integration und Diversität der letzten Jahrzehnte (sowie in Yasin al-Hanafis Video) ist auch anhand des Interviewmaterials festzustellen, dass eine Vermischung religiöser und ethnischer Zugehörigkeit stattgefunden hat, die dazu führt, dass vermehrt Menschen nur auf Grundlage ihres Aussehens sowie ihrer Herkunft als Muslim*innen gelesen werden. Damit werden un-

387 Auch I8: 54 thematisiert das auffällige Nichtwissen über den Islam.

388 Vgl. I9B1: 171.

389 Vgl. I7B1: 260.

390 Vgl. I5B1: 616.

391 I1B1: 398.

sere türkischstämmigen Befragten ethnisiert und kulturalisiert. Dies zeigt sich in unserem Material etwa in der teilweise synonymen Verwendung der beiden Zugehörigkeiten durch die Interviewten, oder wenn sich beispielsweise darüber gewundert wird, warum sich Marcel Krass für weniger Benachteiligung der Muslim*innen ausspricht »[...] obwohl er ja eigentlich ... also, [...] ganz deutsch aus[sah].«³⁹² Deutsch-Sein und Muslimisch-Sein werden als Gegensätze zueinander konstruiert, sodass Muslim*innen pauschal als nicht-deutsch kategorisiert werden. Da unser Fokus auf der Untersuchung der Rezeption der Videos lag, ist unser Material nicht dazu geeignet, tatsächlich vorhandenen antimuslimischen Rassismus näher zu identifizieren, doch dessen Folgen können durchaus festgestellt werden.

Verallgemeinerungen erfolgen prominent auf zwei Ebenen: einerseits bezüglich der Menschen, die dem Islam angehören und somit gewisse Charaktereigenschaften erfüllen würden; andererseits bezüglich des Islam selbst, wenn er als misogyn, rückschrittlich und gefährlich eingestuft wird. Mangelnde Differenzierung wird von deutschstämmigen Interviewten durchaus als ein Problem wahrgenommen, wenn Pauschalurteile über Deutschland und den Westen gefällt werden – etwa, wenn Hanafi davon spricht, dass ein »Ihr« (ein imaginiertes Kollektiv aller (nicht-muslimischen) Menschen im Westen) Machthaber wie al-Gaddafi eingesetzt hätte.³⁹³ Der Effekt mangelnder Differenzierung ist somit (wenn auch unproportional verteilt) identisch: Sie sorgt für größere Distanz gegenüber der jeweiligen Outgroup. Diese Distanz bedingt bei den deutschstämmigen Interviewten ein geringeres Ausmaß an Zustimmung zu den Thesen der muslimischen Video-Protagonisten. Bei den muslimischen sowie nicht-deutschstämmigen Rezipient*innen hingegen führt sie dazu, dass sie eher geneigt sind, den Videothesen zuzustimmen. Dieser Befund schließt an Ergebnisse der Forschung zum Thema reaktiver Ethnizität und Religiosität an: Demnach kann davon ausgegangen werden, dass bei Personen, die mit Diskriminierung und Stigmatisierung konfrontiert werden, ein Rückzug in die Ingroup stattfindet, infolgedessen der Anteil, den der Glaube an der eigenen Identität ausmacht, wächst und schließlich konservativere Einstellungen an Raum gewinnen.³⁹⁴ Diese Erkenntnisse beziehen sich freilich auf Prozesse, die wir nicht untersuchen können, da es sich bei den Meinungen unserer Befragten lediglich um eine Momentaufnahme handelt. Dennoch deuten die geschilderten Erlebnisse der muslimischen und nicht-deutschstämmigen Interviewten mit Institutionen und Personen der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland auf eine gewisse Vulnerabilität für einen solchen Prozess hin und

392 l11: 27; vgl. auch den weiteren Kontext (l11: 23-27).

393 l9B2: 134.

394 Vgl. etwa Maliepaard, Mieke/Alba, Richard: Cultural Integration in the Muslim Second Generation in the Netherlands. The Case of Gender Ideology, in: *International Migration Review*, Jg. 50 (2016), H. 1, S. 70-94.

zumindest ein Befragter zeigt Anzeichen dafür, dass Ausgrenzungserfahrungen dazu beigetragen haben könnten, dass er in seiner Religiosität zunehmend die vehemente Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft sucht.

Bezüglich der Rezeption der Videos – insbesondere dem Abul Baraas und Marcel Krass' – und der darin geäußerten Thesen wirkt sich zunächst die Zugehörigkeit zur Gruppe der Muslim*innen stark aus. Anstatt frei ihre Assoziationen oder Überlegungen zu den geäußerten Argumenten wiederzugeben, dreht sich bei vielen der muslimischen Befragten die dominante Überlegung um die Außenwirkung dieser Akteure und die Folgen, die deren Standpunkte und die Artikulation dieser im Internet für ihre Ingroup der Muslim*innen in Deutschland nach sich ziehen könnte. Diese Reaktion deutet auf den Druck hin, dem sich die muslimischen Befragten trotz ihres eigenen Gefühls der Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft permanent ausgesetzt sehen. Trotz ihrer Bemühungen scheitern sie an zu vielen Punkten in ihrem Verlangen, nicht mehr als »fremd« zu gelten – ganz besonders in Situationen, in denen die Handlungen einzelner muslimischer Akteur*innen undifferenziert auf die Gesamtheit der Muslim*innen übertragen werden. Die von manchen unserer Befragten geschilderten Bemühungen, über ihre Religion und religiöse Praxis aufzuklären, laufen häufig ins Leere. Insbesondere bei den türkischstämmigen Interviewten, die in unserem Sample überproportional vertreten sind, wirkt sich auch ihre Identifikation mit der Türkei auffällig auf die Reaktion auf das Video von Yasin al-Hanafi aus. Mit der Verteidigung der politischen Verhältnisse in der türkischen Republik und der Person Erdoğan trifft Hanafi bei ihnen einen Nerv, da sie oft eine Diskrepanz zwischen dem Türkeibild deutscher Medien und ihren persönlichen Erfahrungen feststellen. Die deutschstämmigen Zuschauer*innen bringen hingegen deutlich weniger Verständnis für Hanafis Thesen auf, insbesondere auch in Bezug auf dessen Äußerungen zur Meinungs- und Pressefreiheit. Aber auch die türkischstämmigen Interviewpartner*innen stimmen Hanafi mitnichten vorbehaltlos zu; sie sehen inhaltliche Defizite bei seiner Darstellung und üben Kritik an seiner Art und Weise, ihre Ingroup zu vertreten.

Angesichts der umfangreichen Erzählungen der muslimischen und nicht-deutschstämmigen Interviewpartner*innen wäre es naheliegend gewesen, wenn sich diese Gruppe vulnerabler gegenüber den Thesen der drei Akteure gezeigt hätte, die sich schließlich auf Frames aus einer isolationistischen Intergruppen-Perspektive stützen. Dazu gehören Thesen, die einen (vermeintlichen) Intergruppen-Konflikt betonen, eine Bedrohung sowie Benachteiligung durch die Outgroup konstatieren, oder eine starke Ingroup/Outgroup-Differenzierung auslösen, wie etwa Abul Baraas rhetorische Frage »Wollt ihr sein wie die Kuffār?« und Hanafis Pauschalvorwurf »Diktatoren, die IHR [nicht-muslimische ›Westler‹] eingesetzt habt«. Auch im Naschid wird die Gruppe der »Fremden« überhöht und betont. Doch diese Erwartung hat sich nicht erfüllt. Die muslimischen Interviewpartner*innen stimmen zwar insgesamt häufiger Thesen

der Akteure zu als die anderen Befragten, dennoch überwiegt die Ablehnung der in den Videos geäußerten Ansichten in beiden Gruppen – vermutlich auch deswegen, weil die Akteure zwar an geteilte Erfahrungen der muslimischen sowie nicht-deutschstämmigen Befragten anknüpfen können, ihre übergreifenden Botschaften allerdings fast umfassend abgelehnt werden. Die geringfügig größere Anschlussfähigkeit der Akteure bei den nicht-muslimischen, nicht-deutschstämmigen Interviewten liegt somit eher darin begründet, dass der zugrundeliegende Gruppenkonflikt als Gemeinsamkeit identifiziert wurde, auf der die meisten Thesen (und die dahinterliegenden isolationistischen Frames) fußen. Dieser Konflikt ist den deutschstämmigen, nicht-muslimischen Befragten zwar durchaus auch bewusst, er kann von ihnen aber nur bedingt nachempfunden werden, da sie selbst nicht wegen Religion oder Ethnizität ausgegrenzt werden. Das könnte zusätzlich erklären, warum sie den Thesen seltener zustimmen und zudem bisweilen das Ausmaß der Diskriminierung nicht-deutschstämmiger Muslim*innen anzweifeln. Hinzu kommt, dass insbesondere Hanafi und Abul Baraa im Prozess der Aufwertung ihrer Ingroup(s) die deutsche Mehrheitsgesellschaft abwerten. Diese grundlegende Abwertung veranlasst die deutschstämmigen Interviewten wiederum dazu, ihrerseits weniger Verständnis aufzubringen. Auch hier scheint es einen Unterschied zu machen, ob sich die Kritik gegen abstrakte Größen wie die deutsche Regierung oder den deutschen Mediendiskurs richtet, oder gegen die mehr oder weniger spezifisch benannten Individuen beziehungsweise die deutsche Gesellschaft als Ganzes.

Ob es sich um männliche oder weibliche Interviewpartner*innen handelte, ist insbesondere in Bezug auf Abul Baraas These zum Thema Bedeckungsgebot von Bedeutung. Der Unterschied besteht allerdings größtenteils darin, dass die Musliminnen aus der Betroffenenperspektive berichten – auch wenn viele Muslim*innen erklären, dass Abul Baraa grundsätzlich recht habe, wenn er argumentiert, dass Frauen sich bedecken müssten. Ansonsten ist die Ablehnung dieser These durch Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen gleichermaßen negativ.

4.7. Einfluss des Religionsverständnisses

Besonders das Religionsverständnis der Interviewten wirkt sich auf die Bewertung der Inhalte der Videos von Marcel Krass sowie von Abul Baraa aus, da beide Videos vor allem Glaubensinhalte und -überzeugungen des Islam zum Gegenstand haben, während im Video von Yasin al-Hanafi politische Thesen im Mittelpunkt stehen. Auf das Naschid-Video wirkt sich das Religionsverständnis entgegen unserer Vermutungen nicht signifikant aus. Zwar behandelt der Text des Liedes ebenfalls Glaubensüberzeugungen – doch bleiben diese in dem arabischen Liedtext selbst