

I. Der Blick auf Muslim*innen

1. Der 11. September hat alles verändert

Jeder wird dir das gleiche sagen. Vor dem 11. September und nach dem 11 September, da war eine Veränderung. [...] Die erste Generation waren die Gastarbeiter. Keine Bildung, egal. Da ist also jemand aus der dritten Welt gekommen und ihm muss geholfen werden. Danach die Kinder, die hier geboren und hier zur Schule gegangen sind. Sind eigentlich keine Ausländer, aber sind kulturell anders erzogen worden. Die erste Generation wurde also vergessen, dann gucken die Leute zwei Generationen an. Jetzt geht es nur noch um die Jugendlichen, mit denen die Straßen nicht gut funktionieren, um Schüler, die den Unterricht stören. Gründe für diesen Wandel sind zum einen die Generationen und der 11. September (Abdellatif, 27.01.2019).

Scheikh Abdellatif ist seit 1995 die religiöse Autorität der marokkanischen Al-Taqwa Moschee und hatte die Entwicklung seiner Gemeinde – anders als die türkischen Hodschas, die in der Regel alle fünf Jahre wechseln – seither begleitet und geprägt. Als wir im Januar 2019 im Anschluss an das Nachmittagsgebet zum Tee in der Moschee zusammensaßen, erläuterte er mir die Entwicklung der Moschee und seine Perspektive auf die historischen Fluchtrouten des gesellschaftlichen Blicks auf Muslim*innen.

Zwar hatten die ›Gastarbeiter*innen‹ in Deutschland bereits in den frühen 1980er Jahren begonnen, sich selbst zu organisieren und für sich Gebetsräume zu erschließen, führten aber bis Ende der 1990er Jahre ein politisches Schattendasein als ›Ausländer*innen‹. Der Scheikh benannte klar den kolonialen Blick auf die Arbeitsmigration »aus der dritten Welt« die – etwa in deutschen Schulbüchern für den Geschichtsunterricht – noch bis in die 2000er Jahre als »Armutswanderung« (Manritz & Schiffauer, 2002: 90–91) gerahmt wurde. Diese Wahrnehmung der Immigranten als ungebildete und rückständige Bedürftige unterschlägt den Beitrag, welchen diese für den Wirtschaftsaufschwung der Bundesrepublik geleistet hatten und dient gleichsam der Konstruktion eines deutschen Selbstbildes als soziale Wohlstandsnation (ebd.). Onkel Ismail, der als Gastarbeiter mit 18 Jahren aus Marokko nach Deutschland gekommen war, um im Bergbau zu arbeiten

und der einer der Gründer der Al-Taqwa Moschee ist, sah die Verhältnisse aus einer anderen Perspektive:¹

Allah *subhāna wa-ta'ālā*, unser Herr, hat alles geplant. Guck mal, in Deutschland war man damals arm, die hatten keine Leute mehr. Und in Marokko die hatten genug Leute da, die keine Arbeit hatten. Und wer hat den richtigen Plan? Allah *subhāna wa-ta'ālā*. (Ismail, 12.05.2019).

Anders als die deutsche Geschichtsschreibung war Ismail sich des Beitrags, den die Gastarbeiter für die Wirtschaft der an menschlichen Ressourcen armen Bundesrepublik leisteten, sehr bewusst. Die politischen Handlungsbedarfe, welche sich aus ihrem Bleiben ergaben, wurden von staatlicher Seite jedoch nur unzureichend wahrgenommen (Bade, 2013:19). Die erste Generation, die ›Onkel‹ wie Ismael, Yusuf oder Osama, die den Grundstein für die Moscheen in der Bundesrepublik gelegt hatten, wurde schlicht vergessen und die aus dieser verschleppten Integrationspolitik resultierenden Probleme – so die implizite Argumentation des Scheikh – werden heute den Jugendlichen angelastet, die im öffentlichen Raum als Störfaktor wahrgenommen würden. Dieser heute dominierende Blick auf muslimische Jugendliche ist Abdellatif zufolge maßgebliches Resultat der Anschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001.

Auch der türkeistämmige Abdullah, Mittvierziger, Oberarzt und Lehrer des ältesten Jungenkurses in der Al-Taqwa Moschee bestätigte die gravierenden Veränderungen nach 9/11 und hob insbesondere die Verschiebungen in der öffentlichen Themensetzung und der Benennungspraxis von Muslim*innen hervor.

Der 11. September hat alles verändert. Früher ging es um Kopftuch und Schweinefleisch essen, immer wieder, zum Beispiel im Philosophieunterricht. Und mit dem 11. September hat das alles eine ganz andere Gewichtung angenommen. Da ging es auf einmal um ›Extremist‹ und ›Terrorist‹, ›Islamist‹, ›Wahhabit‹, ›Salafist‹ (Abdullah, 09.12.2018).

Sei es zuvor in Diskussionen noch um religiöse Praktiken gegangen, wie das Verbot des Verzehrs von Schweinefleisch oder das öffentlich sichtbare Symbol des islamischen Kopftuchs, so sei das Sprechen über Islam seit 9/11 von den oben aufgelisteten Labels dominiert. Während Abdullahs Vater ein Leben im türkischen Diaspora Milieu geführt hatte, in welchem man bemüht war, die eigene Religiosität von der Gesellschaft abgewandt aufrecht zu erhalten, gehörte Abdullah selbst jener zweiten Generation an, die ihre muslimische Identität sichtbar in die Gesellschaft hineintrag. Während des Studiums stand er der salafistischen Szene nahe und betrieb Straßen-Missionierung (*street-da'wa*). Der gesellschaftliche Argwohn Muslim*innen gegenüber wurde nach 9/11 indes behördlich in vielfältige konkrete Maßnahmen übersetzt. So schloss etwa die Universität, in der Abdullah seinerzeit sein Medizinstudium absolvierte, den bis dahin von muslimischen Studierenden gerne genutzten Gebetsraum. Und auch der öffentliche

1 Die Honoratioren der ersten Generation werden von vielen jüngeren Brüdern mit 'ammo' angesprochen, was im Arabischen gleichermaßen die Bezeichnung für Onkel väterlicherseits, wie auch eine allgemeine Respektsbezeichnung für ältere Männer ist. Viele Brüder in der Moschee sprechen sie auch auf Deutsch als Onkel an.

Aktivismus wurde schnell unterbunden, da es schlicht keine Informationsmaterialien mehr gab.

Von jetzt auf gleich hatte weder die saudische Botschaft Koranübersetzungen verteilt, noch haben wir von den Moscheen Faltblätter bekommen. Wahrscheinlich gab es von oben Druck: >Hier mit eurem Islam jetzt mal n bisschen Ruhe.< Und dann ist das alles versandet [...]. Mein Papa hat gesagt, spätestens mit dem Studium musst du deinen Bart abmachen. So wirst du keine Anstellung finden in irgendeinem Klinikum. Nach dem 11. September – überleg mal – ich habe 2002 angefangen zu arbeiten. Ich hab' gesagt, nein, das ist eine Prüfung von Allah. Wenn ich jetzt so undankbar wäre, dass ich mich verstelle... mir geht es nicht um den Bart. Wo ich nicht gerne mit dem Bart gesehen bin, da werden die mir auch nicht meine Gebete dulden! Und wo kein Gebet für mich ist, gibt es für mich auch keine Arbeit (ebd.).

Nach Abschluss seines Medizinstudiums bewarb er sich in verschiedenen Krankenhäusern. In den Vorstellungsgesprächen formulierte er klar seine religiösen Bedürfnisse und erhielt schließlich seine heutige Stelle. Er darf im Krankenhaus beten und auch mit Bart operieren, sofern er diesen unter einer Sturmhaube verbirgt.

Abdelkarim, ein weiterer Lehrer der Al-Taqwa Moschee, berichtete, wie sich Kollegen nach 9/11 plötzlich abwandten oder dass fremde Menschen ihn, der einen langen Bart und häufig den bodenlangen Qamis trägt, auf offener Straße als Taliban oder Bin Laden diffamierten. Es gebe zwar auch heute noch »diese Blicke«, doch sei es alles in Allem besser geworden. Dennoch forderte er: »Diese Angst muss weg, diese Angst... du hast sofort Angst« (ebd.). Es ist Abdulkarims Sohn Bilal, der jenen Wunsch äußerte, der das Buch einleitet: Er wollte »normaler deutscher Muslim« sein. Bilal war 2001 noch nicht auf der Welt und doch sollte das Ereignis Einfluss darauf nehmen, wie er in seinem Geburtsland Deutschland wahrgenommen wird.

Der 11. September rückte insbesondere jene Muslim*innen ins Rampenlicht, die sich in der Öffentlichkeit sichtbar als solche zu erkennen gaben, sei es durch das Kopftuch, oder die, wie Adulkarim oder Abdullah, optisch in das medial vermittelte Bild des Extremisten, Salafisten oder Terroristen passten. Hin und wieder vermutete auch ein*e Gesprächspartner*in, der Anschlag auf das World Trade Center sei ein Inside Job der USA gewesen, entweder zwecks Schaffung eines Vorwandes, in den Irak einzumarschieren, um sich Zugang zu den dortigen Ölquellen zu verschaffen oder um im Sinne des Huntington'schen Kultukampfes die Muslim*innen als Feindbild aufzubauen.² Der

2 Das Narrativ des Inside-Jobs scheint sich unter Muslim*innen hartnäckig zu halten, wurde mir gegenüber allerdings nur sehr vorsichtig geäußert. Während meiner jüngeren Forschung zur Salafiyah hingegen (2023), lernte ich (außerhalb des Feldforschungsortes) einen Gesprächspartner kennen, der dieses Narrativ glaubhaft abstritt. Er hatte Ende der 1990er Jahre das Islamische Zentrum Münster besucht, wo er zum inneren Kreis um den ägyptischen Dschihad-Ideologen Usama Ayoub gehörte. Ayoub war enger Vertrauter des dschihadistischen Vordenkers Sayyed Imam al-Shariif, auch bekannt als Dr. Fadl, und arbeitete in Pakistan zusammen mit dem späteren Al-Qaida Gründer Aiman al-Zawahiri an der Organisation der arabischen Mujahedin für den afghanischen Widerstand gegen die sowjetische Invasion. Ayoub war in den 1990ern nach Deutschland geflohen und hatte bald das Zentrum in der westfälischen Universitätsstadt aufgebaut. Mein Gesprächspartner bestätigte Kontakte Ayoub's zu Muhammad Atta, einem der Attentäter des 11. Septem-

Argwohn und die Verdachtslogik, die seit dem 11. September den gesellschaftlichen und politischen Blick auf Muslim*innen prägen, wirkt bis heute nach. Scheikh Abdellatif kritisiert die in der Gesellschaft mittlerweile dominante Assoziation von Terrorismus mit Muslim*innen, die maßgeblich durch die Medien konstruiert worden sei:

Wenn ich sage Banane, dann denkst du an etwas krummes Gelbes. Wenn ich sage Auto... Es kommen schnell Bilder in euren Kopf. Wenn ich sage Terrorismus, was kommt schnell in die Gedanken? Muslime! Wer hat das gemacht? Wer hat das gebaut? Medien! Das ist leider die Entwicklung. Menschen waren vorher gut, jetzt sind sie schlecht. Warum? Weil sie Muslime sind. Warum? Wegen der Bilder! (Abdellatif, 27.01.2019).

Wenngleich der Blick auf Muslim*innen in Deutschland und Nordwesteuropa historisch von verschiedenen äquivalenten Alteritätsdiskursen geprägt ist – über den kolonialen Blick des Orientalismus (Said, 1978), den von Huntington (1993) beschworenen Kulturmampf, oder die Integrationsdebatten und Anerkennungsdiskurse um die Jahrtausendwende (Haddad, 2017:19–36) – so war für meine Gesprächspartner*innen der 11. September jener Punkt, der für das Alltagsleben und Erleben in der deutschen Gesellschaft eine tiefgreifende Zäsur bedeutete. Für die heutigen Eltern und Lehrer*innen der sogenannten zweiten Generation hatte sich mit dem Anschlag und dem im Folgenden durch die Bush Regierung ausgerufenen globalen *War on Terror alles verändert*: Arbeitskolleg*innen wandten sich ab, Karrierewege wurden versperrt, Gebetsräume geschlossen. Während es in den Migrationsdebatten bis dato um die Parallelgesellschaften von ›Asylant*innen‹ und Ausländer*innen ging, lässt sich nun eine Interessenverschiebung in Richtung Religionszugehörigkeit verzeichnen und stellte fortan explizit die Muslim*innen ins Rampenlicht, so dass manche Autor*innen von einer »Islamisierung« der Integrationsdebatten« (Schubert und Meyer, 2011: 15) sprechen. Die Bilder, die diesen Prozess begleiteten und stimulierten, wurden seinerzeit noch weitestgehend durch das Fernsehen und die Printmedien verbreitet.³ Die Versichertheitlichung des Blickes auf Muslim*innen hat sich seither nicht nur in den Sicherheitsbehörden und der Politik etabliert, sondern ist sukzessive auch in das Bildungswesen, in die Wissenschaft und die pädagogische Praxis diffundiert (vgl. Hafez, 2014; Schiffauer, 2015b). Juschkat und Leimbach sprechen von einem »hegemonialen Radikalisierungsparadigma« (2017), aus dessen Warte gerade junge Muslim*innen als für Radikalisierung gefährdet und *vice versa* als gefährlich gesehen werden (ebd.: 17). Für diese Assoziation von Terrorismus und Muslim*innen macht Scheikh Abdellatif maßgeblich den »Mediendiskurs Islam« (Karis, 2013:14) verantwortlich.⁴ Für jene muslimischen Jugendlichen, die nach dem 11. September geboren wur-

ber, und sei diesem auch persönlich im Münsteraner Zentrum begegnet. Atta war zweifelsohne im dschihadistischen Milieu in Deutschland vernetzt, was einen Inside Job des CIA zwar nicht ausschließt, aber zumindest in Frage stellt.

- 3 Sabine Schiffer weist etwa auf die Verwendung des Bildes ›Muslime im Gebet‹ hin und belegt, dass dieses sowohl für die Bebildung von Berichten über das Gemeindeleben verwendet wird als auch zur Illustration extremistischer Aktivitäten (Schiffer, 2005: 24).
- 4 Karis (2013) untersucht aus diskursanalytischer Perspektive das Islambild in der Berichterstattung der *tagesthemen* 1979 bis 2010 und stellt fest, dass dies nicht stabil ist, sondern aus konkurrierenden Deutungsmustern besteht, die sich historisch wandeln. »Der Mediendiskurs Islam wird mithin

den und die heute als Generation-Z bezeichnet werden, findet dieser Mediendiskurs Islam maßgeblich in digitalen Räumen und auf Social Media Plattformen im Internet statt und ist über das Smartphone allzeit zugänglich und abrufbar. Wie aber rezipieren diese jungen deutschen Muslim*innen den aktuellen Diskurs und wie positionieren sie sich gegenüber den kolportierten Bildern von Muslim*innen? Dieser Frage gehe ich nun anhand der Beispiele von Zeynep, Bassem und Younes, die alle zur Zeit der Forschung 15 Jahre alt waren und die zehnte Klasse besuchten, nach. Sie eröffnen gleichsam das soziodemographische Feld zwischen religiös distanzierten und religiös konsequenteren jungen Muslim*innen sowie zwischen Türkei- und Marokkostämmigen, um welche sich die Moscheen in meinem Feldforschungsort zuvorderst bemühen und die im Fokus dieser Arbeit stehen.

2. Generation Z zwischen den Extremen

Bassem und Younes – schwimmen in der Meinungsflut

Im März 2019 war ich der Einladung des 15-jährigen Younes gefolgt, ihn zuhause zu besuchen. Ich hatte ihn während der Begleitung des Islamischen Religionsunterrichts an der Hauptschule Nord kennengelernt. Nun fand ich mich im Flur der Mietwohnung wieder und wurde der Familie vorgestellt, die aus dem Rif im Nordosten Marokkos stammt und sich als berberisch versteht. Younes hatte auch seinen Cousin Bassem ›zur Verstärkung‹ eingeladen und nachdem wir es uns zu dritt im Wohnzimmer bequem gemacht hatten, entwickelte sich ein Gespräch, das schnell eine eigene Dynamik annahm. So gewährten die Jungen sich gegenseitig zwar nur begrenzt Raum für ausführliche Darstellungen etwa zur Geschichte ihrer Eltern oder eigener Lebenserfahrungen. Der dialogische Charakter des Gesprächs, das gegenseitige Anknüpfen an die Gedanken des Anderen, die Kommentare und Einwände boten jedoch Aufschluss über die relevanten Themen und ihre Positionen dazu und illustrierte, was die Jugendlichen bewegt. Von etwaigen Fragen zu alltagsbezogenen Themen drifteten die Jungen immer wieder in Diskussionen miteinander ab und schwenkten zu großen politischen und religiösen Fragen, zu denen sie eifrig auf dem Smartphone nach YouTube-Videos recherchierten, um das Erzählte zu demonstrieren oder zu validieren. Während Bassem oft die Agenda setzte und hitzköpfig verschiedene Belange zur Sprache brachte, kommentierte Younes meist besonnener und relativierte bisweilen die Vorstöße seines Cousins.

Younes und Bassem beschrieben sich selbst als wenig religiös. Sie berichteten eher beiläufig, dass sie zwar im Alter von 11 bis 13 den Unterricht in der Al-Taqwa Moschee

[...] als der Ort angesehen, an dem gesellschaftliches Wissen über den Islam diskursiv produziert wird. Bei diesem Wissen handelt es sich [...] ausdrücklich nicht nur um jene Islam-Klischees und Stereotype, deren Vorhandensein der Forschung oftmals beklagt wird, sondern auch um solche Konstrukte, deren Vorhandensein die Forschung als Ausweis einer ›ausgewogenen‹ Darstellung begrüßt« (Karlis, 2013: 14). Der Mediendiskurs erschafft also nicht nur ›Radikale‹ und ›Salafisten‹, sondern ebenso die ›liberalen‹ oder ›gemäßigten Muslim*innen‹, »die ›Parallelgesellschaft‹ ebenso wie die ›gelungene Integration‹« (ebd.).

besucht, aktuell aber die Religion, die ihre Eltern noch ›streng‹ lebten, eher flexibel praktizieren würden. Man sei halt ›moderner‹ geworden und Party gehöre eben auch dazu, meinte Younes. Indes echauffierte sich Bassem leidenschaftlich etwa über Mitschüler*innen, die im Hauswirtschaftsunterricht auf die Einhaltung islamischer Speisegebote bestünden und das von der Lehrerin im Supermarkt gekaufte Fleisch ablehnten, denn Deutschland sei »immer noch christliches Land.« (Bassem, 26.03.2019). Auch kritisierte er den Unwillen oder die mangelnden Fähigkeiten türkischer Bürger*innen, die Landessprache zu sprechen: »Ich gehe bei Erdemli [türkischer Supermarkt] rein und nicht einer redet Deutsch. Was ist das?! Keiner kann Deutsch, obwohl du in Deutschland bist!« (Ebd., Anm. d. Verf.). Die beiden marokkostämmigen Jungen sprachen, wie auch der am Anfang des Buches genannte Bilal fast ausschließlich Deutsch. Tamazight (bzw. Tarifit, den Tamazight-Dialekt des Rif), die Muttersprache ihrer berberischen Eltern oder das marokkanische Arabisch verstanden sie, sprachen diese hingegen allenfalls rudimentär. Die deutsche Sprache war für sie somit ein zentrales Identifikationsmoment als marokkostämmige Deutsche und sie forderten die Beherrschung auch von türkisch- und marokkostämmigen Bürger*innen ein. Auch im Umgang mit der Religion erwarteten die Jungen, die selbst nicht beteten oder im Ramadan fasteten eine Anpassungsleistung von praktizierenden Muslim*innen. So müsse man in dem christlichen Land flexibel mit der Einhaltung islamischer Normen umgehen. Mit diesem Argumentationsgang reproduzierten sie jene Topoi der bundesrepublikanischen Integrationsdebatten, in welchen Muslim*innen noch immer als Fremde von der Gesellschaft ausgeschlossen werden und sich im Gastgeberland zu assimilieren hätten. Trotz dieser Distanzierung von den religiös und ethnisch geprägten migrantischen Milieus lässt sich auch ihre Identität als Muslim*innen mobilisieren, wie sich einige Minuten später zeigte. Das Gespräch kehrte wieder zum Moscheeunterricht in der Al-Taqwa Moschee zurück und Younes dachte laut darüber nach, wie sein damaliger Lehrer hieß, als Bassem das Wort ergriff, um das Gespräch in eine andere Richtung zu lenken:

Bassem: »Mich regt immer auf, wenn ich in den Medien höre ... also immer, wenn irgendwas passiert, die ziehen immer über die Religion her. Wenn irgendein muslimischer Täter irgendwas gemacht hat: ›Islamischer Mann!‹, ›islamischer Mann!‹. Und das zieht einen so in den Dreck. Sie müssen doch nicht die Religion in eine Tat reinziehen. Das war einfach ein Hund und fertig aus. Eine Frau abgestochen, einen Mann abgestochen – war als Mensch ein Hund, aber das hat nichts mit seiner Religion zu tun. Sowas gibt's auch im Christentum. Sowas gibt's auch im Judentum, sowas gibt's überall. Und dann muss man in den Medien doch nicht so die Religion reinziehen. Keine einzige Religion sagt: ›Stich eine Person ab oder töte Ungläubige!‹ So ein Mann, der auf die Straße geht und sagt: ›Islam heißt Unterdrückung und Unterwerfung...‹. Younes unterbricht Bassem: »Ah! Kennen Sie Michael Stürzenberger?⁵ (Beginnt auf dem Smartphone zu suchen.). Ich gucke mal grad ein bekanntes Video von dem. Ich klicke jetzt irgendwas an, okay? Vom Sehen her muss man den eigentlich kennen, weil... (spielt ein Video ab, redet aber weiter, ohne dass wir dazu kommen, auf den Inhalt zu hören).

5 Ich hatte Younes oft gebeten, mich zu duzen, was ihm in der Schule zumeist gelang. Auch Bassem hatte ich es angeboten, doch da wir uns erst an jenem Tag kennengelernt hatte, gelang es ihm nicht und auch Younes fiel wieder in die gewohnte Anrede Erwachsenen gegenüber zurück.

Der hetzt gegen den Islam. Also der will, dass der Islam aus Deutschland entfernt wird.« (Protokoll, 26.03.2019).

Durch die wahrgenommene Fokussierung der Medien auf »den islamischen Mann«, der immer dann im Mittelpunkt stehe, wenn »irgendein Moslem irgendwas gemacht hat« (Bassem, 26.03.2019), fühlen sich die Jungen, auch als Muslime angesprochen und »in den Dreck« (ebd.) gezogen. Wenngleich etwa Bassem kurz zuvor harsche Kritik an konsequent praktizierenden Mitschüler*innen geübt hatte, mobilisierte der Gedanke an die mediale Repräsentation von Islam und Muslim*innen die Selbstpositionierung als Muslim.⁶ Ihren Unmut darüber, wie sie als muslimisch gelesene junge Männer etwa von dem genannten islamfeindlichen Rechtspopulisten Michel Stürzenberger porträtiert werden, brachten sie deutlich zum Ausdruck.⁷ Auch von anderen Jugendlichen gleichen Alters, wie etwa dem türkeistämmigen Samet, den ich kennenlernte, als ich die in der Einleitung (Abs. 2.3) genannten Jungen Mesut und Erkan im Oktober 2018 zum Schischa rauchen in den Park begleitete, wurde der Islamkritiker als Provokateur wahrgenommen (Samet, 15.10.2018). »Der Typ steht in Fußgängerzonen und schimpft auf Islam! Weil er keine Muslime kennt und sie auch nicht kennenlernen will!« (ebd.), erklärte Samet. Um mir Stürzenbergers Rhetorik zu demonstrieren, rief auch er auf dem Smartphone ein YouTube-Video auf, in welchem der Rechtspopulist an einer Straßenecke steht und in ein Mikrofon skandiert:

... jeder Türke und jeder Moslem, der wirklich friedlich und integriert und moderat ist, müsste sich dafür einsetzen, dass die ganze Gewalt und das Töten und die Frauenun-

6 Als Beispiele sei etwa die Berichterstattung über verschiedene dschihadistisch motivierte Terroranschläge oder die sexuellen Übergriffe der Silvesternacht 2015 überwiegend durch nordafrikanische junge Männer in Köln genannt, an welche sich heftige Debatten über männliche Geflüchtete aus mehrheitlich islamischen Ländern angeschlossen hatten. Innerhalb der Ethnologie kam es etwa zu einem kurzen Schlagabtausch zwischen Susanne Schröter und Samuli Schielke (18.07.2018). Schröter ist eine der dominantesten Stimmen der deutschen Islamdebatte und fällt zuvorderst durch islamkritische Beiträge in bevorzugt konservativen Medien auf, in denen sie Kopftuchzwang und das »islamistische Patriarchat« anprangert. Schielke warf ihr in seiner Replik auf einen Artikel zu Kölner Silvesternacht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Schröter, 12.06.2018) einen kulturalisierenden Impetus vor und attestierte: Ihre Thesen gelten in Fachkreisen als übertrieben zugespitzt, analytisch schwach, und zum Teil als sachlich falsch.« (Schielke, 18.07.2018).

7 Michael Stürzenberger (*1964) ist ein rechtspopulistischer Agitator und gilt dem Landesamt für Verfassungsschutz Bayern als die »zentrale Person der verfassungsschutzrelevanten islamfeindlichen Szene in Bayern« (Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration 2020, 215). Er verbreitet seine Thesen über den islamfeindlichen Blog *Politically Incorrect* oder die YouTube Kanäle *Michael Stürzenberger* oder *EWO-Live* (Europäischer Widerstand-Online), war Bundesvorsitzender der rechtspopulistischen Partei *Die Freiheit* und trat bei Veranstaltungen verschiedener PEGIDA Lokalgruppen auf (ebd. 215–216). Der Verfassungsschutz beurteilt Stürzenbergers Aktivitäten wie folgt: »Derartige kollektive Stigmatisierungen von Muslimen und ihres Glaubens überschreiten die Grenzen einer sachlichen und auf eine geistig-kulturelle Auseinandersetzung abzielenden Kritik am Islam. Aufgrund der darin zum Ausdruck kommenden pauschalen Diffamierung einer bestimmten Bevölkerungsgruppe als aggressiv und gefährlich richten sie sich insbesondere gegen die im Grundgesetz verbrieft Garantie der Menschenwürde (Art. 1 GG) sowie gegen das Grundrecht der Religionsfreiheit (Art. 4 GG).« (Ebd.).

terdrückung und die Scharia gestrichen werden! Gestrichen werden aus dem Koran! (Malarich, 16.04.2013, 0:21 – 0:40).⁸

Hier manifestiert sich die Klaviatur, auf welcher der Redner seine Polemik zum Klingeln bringt: Wer sich nicht proaktiv und lautstark von vermeintlich islamisch legitimierter Gewalt distanziert, der steht unter Verdacht, derartiges schweigend gutzuheißen oder willentlich zu fördern. Stürzenberger schürt bewusst Ängste vor einer Unterwanderung und Islamisierung Deutschlands und inszeniert Muslim*innen pauschal als Gefahr für die Demokratie. Anders, als Samet hatten Bassem und Younes nicht die Zeit, das auf dem Smartphone gefundene Video des Rechtspopulisten gemeinsam mit mir anzuschauen, denn Bassem fand in seinen vom YouTube-Algorithmus vorgeschlagenen Videos gleich ein anderes, das vorzuspielen ihm wichtiger erschien:

Guck mal! Das ist jetzt eine Szene aus einem Film. Das ist so ein Mann, der ist so IS, ...wie heißt das? Islamist!

[Die Szene zeigt einen Mann mit Clatze und langem weißen Bart, der in ein dunkelgraues Gewand gekleidet auf der Bank in einer Gefängniszelle sitzt.] Und der Mann daneben, der hat auch sowas an, da meinten sie [die Polizei im Film] auch direkt Moslem. Der wurde auch so behandelt, als wäre er ein Islamist. Deswegen wurde er auch gefangen genommen (Bassem, 26.03.2019; Anm. d. Verf.).

Wir schauten uns das Video an. Die nächste Einstellung zeigte einen Mann mit gestutztem Oberlippenbart in khakifarbenem Hemd der ebenfalls allein in seiner Zelle auf einer Pritsche sitzt. Drei Männer im Anzug betreten den Trakt und begeben sich in die Zelle des Mannes, den Bassem als Islamisten bezeichnete. Auch ohne Kontext des Films wird deutlich, dass es sich um Polizisten oder Agenten eines Geheimdienstes handelt. Einer der Männer wendet sich an den Islamisten und brüllt.

Polizist: »Sag mir, für wen du arbeitest! Wer erteilt dir die Befehle, du skrupelloses Scheusal?«

Der Islamist antwortet in ruhigem und bestimmtem Ton: »Allah ist mein Befehlsgabe. Ich führe einen heiligen Krieg.«

Der Polizist brüllt: »Was genau soll an dem Entführen und Ausrauben von Moslems, sie lebendig zu begraben und ihre Kehle durchzuschneiden heiliger Krieg sein, verdammt?! Mieses Stück Dreck!«

Islamist: »Der Koran befiehlt uns, dass wir so lange unermüdlich weiterkämpfen, bis jeder ein Moslem ist. Der Prophet Muhammad bekämpfte die Feinde Allahs bis zum Lebensende. Tapfer setzte er sein Schwert für Allah ein. Und wir tun es ihm gleich.«

Der Zellennachbar schaltet sich zur Verwunderung aller in das Gespräch ein und erwiderst dem Islamisten: »Muhammad war niemals Verursacher eines Krieges. Allah riet ihm zur Weisheit in seinen Taten! Und er trug ihm auf, dies weiterzuverbreiten. Dschihad bedeutet, man möge den Weg Allahs gehen, während man auf der Suche nach der Wahrheit ist. Unser Prophet kämpfte nur, wenn er von Feinden angegriffen wurde, um

8 In dem Video tritt der Islamkritiker bei einer Kundgebung der rechtspopulistischen Partei *Die Freiheit* am 13.04.2013 in München auf und agitiert gegen die geplante Errichtung eines Islam-Zentrums (Malarich, 16.04.2013).

zu überleben. Er verteidigte seine Ehre und seine Besitztümer. In seinen gesamten 23 Jahren als Prophet kämpfte er nur für zwei Monate... Möge Allah uns unsere Sünden vergeben.«⁹

Das Video ist zu Ende und Bassem legt das Smartphone in den Schoß.

Bassem: »Hört sich viel weiser an als das, was der Islamist da sagt« (Protokoll, 26.03.2019).

Offensichtlich war Bassem beeindruckt von der Gegenrede des Zellennachbarn im Video, welche dieser an den Islamisten und gegen dessen Verständnis von Dschihad richtet.¹⁰ Ich nutzte das Stichwort ›Islamist‹ und fragte die Jungen, ob ihnen der Begriff ›Salafismus‹ geläufig sei. Nicht nur war der Begriff ihnen bekannt; Younes gestand auch seine Sympathien für den wohl prominentesten salafistischen Prediger Pierre Vogel, woraufhin Bassem umgehend seine Abneigung diesem gegenüber betonte. Auch die 2016 verbotene Lies!-Kampagne – in deren Rahmen Anhänger der Salafiyya Mitte der 2010er Jahre vor Schulen und in Fußgängerzonen deutsche Übertragungen des Koran verteilt hatten – und ihr Gründer Ibrahim Abou-Nagie waren Younes bekannt, dieser sei aber »...zu krass! Der sagt: Ja, du bist in der Hölle, du bist in der Hölle! Du, du, du ungläubig! Alle in die Hölle!« (Younes, 26.03.2019). Younes hatte sich offensichtlich mit den Positionen der beiden Salafisten beschäftigt, unterschied er doch zwischen dem eher politisch-missionarischen Aktivismus des Pierre Vogel und dem Takfirismus (abgeleitet von *takfir*; jdn. für ungläubig erklären) von Abou-Nagie.

Es dauerte etwa eine halbe Stunde, bis Bassem und Younes ein Ereignis ins Gespräch brachten, das zu damaligem Zeitpunkt wohl keine*n meiner Gesprächspartner*innen unberührt gelassen hatte und dass, so nehme ich an, implizit die vorherigen Themen-setzungen stimuliert hatte. Am 15. März 2019 – elf Tage vor unserem Treffen bei Younes zuhause – verübte ein australischer Rechtsradikaler einen Anschlag auf zwei Moscheen im neuseeländischen Christchurch und erschoss 51 Menschen, die sich zum Freitagsgebet versammelt hatten. Er hatte sich während der Tat per Helmkamera gefilmt und

9 Der oben aufgeführte transkribierte O-Ton des Videos entstammt der Audioaufzeichnung des Gesprächs. Unter dem von den Jungen verwendeten Link war das Video nicht mehr vorhanden. Es handelte sich um einen Ausschnitt aus dem türkisch-amerikanischen Spielfilm *Fünf Minarette in New York* [Originaltitel: *New York'ta 5 Minare*], 2010, 1:26:02-1:27:25.

10 Der Begriff Dschihad stammt aus dem Arabischen und bedeutet ›Bemühung‹ oder ›Anstrengung‹ (Damir-Geilsdorf, 2023: 20). Im Koran hat der Begriff unterschiedliche Bedeutungen, die in der klassischen Rechtswissenschaft in mit den Kategorien des ›großen‹ Dschihad (*ȝihād al-’akbar*) und des ›kleinen‹ Dschihad (*ȝihād al-’asjār*) gefasst werden. Das Konzept des großen Dschihad, das auch als ›Dschihad der Seele‹ (*ȝihād an-nafs*) bezeichnet wird, zielt auf »das Bemühen, den eigenen Glauben zu stärken und gegen eigene unlautere Eigenschaften, Verhaltensweisen und Gefühle anzugehen« (ebd.). Das Konzept des kleinen Dschihad (*ȝihād as-sayf*, physischer Kampf mit dem Schwert) bezieht sich auf militärisches Vorgenhen etwa zur Verteidigung islamischen Territoriums gegen Eroberung oder Besatzung oder auch zu dessen offensiver Erweiterung (ebd.). Das Gros der zeitgenössischen islamischen Gelehrten erachtet den militärischen Dschihad heute nur im Verteidigungsfall als legitim (ebd.). Zentral für dieses Verständnis ist ein Koranvers, demzufolge es keinen Zwang in der Religion gibt. Gruppierungen des dschihadistischen Spektrums stützen ihre Ideologie indes nur auf Verse, die zum Kampf auffordern. Diese seien später offenbart worden und hätten somit frühere, die sich gegen den Kampf aussprechen, ungültig gemacht (ebd. 20–21).

das 17 Minuten lange, von *gamification*-Ästhetik und roher Brutalität charakterisierte Video, im Netz veröffentlicht, wo es sich unverzüglich viral verbreitete.¹¹ Facebook gab an, in den ersten 24 Stunden nach der Tat etwa 1,5 Millionen Kopien des Videos aus dem Netzwerk gelöscht zu haben (Hein, 18.03.2019). Bassem und Younes erklären, dass das Christchurch-Attentat sie in einer Annahme bestärkt habe, von welcher sie angesichts der politischen Verwerfungen der Welt zunehmend überzeugt waren:

Younes: »Wir reden immer gerne über Politik. Und wir haben uns gedacht, Erste Weltkrieg gab's schon, Zweite Weltkrieg gab's schon. Und wir haben uns überlegt, wenn man jetzt die Politik der anderen Länder sieht, wird's auch den Dritten Weltkrieg geben.«

Bassem: »Merkt man doch. Guck mal, wie viel Krieg. Guck mal, was passiert. Die einen gehen auf Kirche drauf und zerstören das Christus Dings, der andere geht mit vollautomatischen Waffen in eine Moschee und ballert die Leute da ab. Und das geht immer so weiter. Wenn ich dich schlage, schlägst du zurück. Das geht immer so weiter, bis einer am Boden liegt. Und dann ist vorbei.«

Younes: »Ausgerechnet Neuseeland. Also ich persönlich kannte Australien, aber Neuseeland habe ich mal so von gehört, aber...nee, und so ein unbekanntes Land wurde angegriffen. Sowas... Das war ein Zeichen!«

Bassem: »Boah aber wie die reagiert haben, ne. So muss jeder Mensch reagieren. Die [Premierministerin Jacinda Ardern] trug so Kopftuch...sogar die Polizisten. Vor sowsas habe ich richtig Respekt. Ich würde zu jedem einzelnen gehen und seine Hand küssen. Biker-Gangs gehen vor Moschee und sagen: ›Wir passen auf, während ihr betet.‹ Ein Mann, der sah aus wie ein Christ, nimmt so ein Schild und schreibt drauf: Ihr seid meine Brüder, geht ihr beten, während ich Ausschau halte... Ich kriege wirklich Gänsehaut.«

MK: »Was habt ihr denn gedacht, als ihr das erste Mal davon gehört habt?«

Bassem: »Also ehrlich gesagt, ich war mit meinem Vater im Auto. Und dann kam so eine Nachricht von seinem Handy. Stand da so: 46 Menschen in Neuseeland erschossen, in Moschee. Da dachte ich so: Boah, krass...da habe ich erstmal gefragt: Papa, ist Neuseeland in Deutschland? (*lacht*) Hat der mich erstmal ausgelacht. Dann hat mich das nicht mehr gejuckt, ganz ehrlich. Aber danach wurde mir so ein Video geschickt. Kennen Sie das Video?« (Transkript, 26.03.2019; Anm. d. Verf.).

Ich hatte das Video des Attentäters bereits in den sozialen Medien angezeigt bekommen, die ersten Sekunden angeschaut und abgeschaltet, nachdem ich realisiert hatte, dass es wirklich die Ermordung von Menschen aus der Täterperspektive zeigt. Ich verneinte die Frage entsprechend. Unter den Jugendlichen, mit denen ich im Frühjahr 2019 in Kontakt stand, hatten viele das Video auf dem Smartphone gespeichert oder konnten es gleich online aufrufen, manche hatten es sogar weiterverbreitet und die meisten hatten es angesehen.

11 *Gamification* bezeichnet die Verwendung von Design Elementen wie sie in Videospielen Verwendung finden, in nicht-*gaming* Kontexten (Deterding et al. 2011). Im Falle des Christchurch Videos, wie auch verschiedener dschihadistischer Anschlagsvideos verwenden die Produzierenden die Optik sog. *Ego Shooter*-Videospiele.

Während Bassem die vom Handy abgelesene Nachricht des Attentats nicht weiter interessiert hatte, wurde erst durch die Konfrontation mit der audiovisuellen Dokumentation des Tötens die Aufmerksamkeit der Jungen für den Anschlag geweckt. Das Video scheint maßgeblich die kognitive Öffnung für die individuelle Betroffenheit als auch ein Interesse an den gesellschaftlichen Reaktionen gefördert zu haben. So bewunderte Bassem die Solidarität der Neuseeländer*innen die sich etwa im Kopftuch der Präsidentin, das sie zum Kondolenz-Besuch in der Moschee angelegt hatte, oder der Wache durch Biker-Gangs vor den Moscheen ausdrückte. In der Hochachtung des Jungen für die öffentliche Solidaritätsbekundung formulierte er, wie ich meine, auch den Wunsch nach einem Miteinander von Muslim*innen und nicht-Muslim*innen für den eigenen Alltag in der Bundesrepublik – und kritisierte letztlich das Fehlen desselben.

Das Gespräch mit Bassem und Younes illustriert die Komplexität und Vielfalt der Identifikationen und Selbstpositionierungen zweier fünfzehnjähriger als muslimisch gelesener Jungen in der deutschen mediatisierten Gesellschaft. Sie charakterisierten sich selbst als wenig religiös, da sie moderner seien als die Generationen vor ihnen. In ihrer Kritik an den mangelnden Kompetenzen oder der Weigerung vieler Türkei- und marokkostämmiger Migrant*innen, Deutsch zu sprechen, manifestiert sich die Relevanz, welche die Sprache als identifikatorisches Moment für die Jungen hatte. Da sie die Sprachen Marokkos – Tamazight und Arabisch – nur noch rudimentär beherrschten, war ihre Muttersprache Deutsch. Durch die Übernahme der Rahmung Deutschlands als christliches Land, an welches sich Muslim*innen anzupassen hätten, reproduzierten sie auch einen Alteritätsdiskurs der Integrationsdebatten. Die mediale Verdichtung dieser Debatten in der Fokussierung auf den ›islamischen Mann‹ empfanden die Jungen indes als Demütigung, was ihre Selbstpositionierung als Muslime erst mobilisierte. Da diese mitnichten gefestigt war, griffen sie als Hilfestellung für die Meinungsbildung auf die Videoplattform YouTube zurück, die mittlerweile allgemein eine große Relevanz als »Wissensplattform« (Baaken, Hartwig & Meyer, 2019: 4) erlangt hat. YouTube bietet den User*innen allerdings keine rundum neutralen Ergebnisse an, sondern beeinflusst das Nutzungserlebnis mit automatisierten Empfehlungsalgorithmen, die auf Grundlage von Schlagworten, bisherigem Nutzungsverhalten sowie den Standortdaten von User*innen weitere potenziell interessante Inhalte vorschlagen (Ernst & Schmitt, 2020: 27). »Algorithmen können nicht nur die Art, Diversität und Relevanz von Informationen beeinflussen, sondern indirekt auch das gesellschaftliche Klima und die öffentliche Meinung« (ebd.). Wie etwa Baaken, Hartwig & Meyer (2019) in ihrer Untersuchung der »Peripherie des religiös begründeten Extremismus auf YouTube« aufzeigen, neigt der Empfehlungsalgorithmus im Interessengebiet Islam dazu, extremistische Inhalte zu befördern, indem er auf unverfängliche Suchanfragen auch Content extremistischer Urheber*innen vorschlägt. Die Themensetzungen der Jungen – begonnen bei der Darstellung des islamischen Mannes als gewaltaffin hin zum Islamkritiker Stürzenberger weiter zur argumentativen Auseinandersetzung mit einem Dschihadisten im Filmausschnitt – fand maßgeblich in Interaktion mit YouTube statt. Die inhaltlichen Sprünge des Gesprächsverlaufs weisen, so nehme ich an, auf die Polarisierung des öffentlichen Informationsangebots zu Islam im Internet zwischen extremistisch-islamfeindlichen und islamistischen Positionen hin. Diese Extrempositionen stehen in reziproker Beziehung zueinander, begünstigen und verstärken sich also gegenseitig. Angesichts der

kaum überschaubaren Meinungsvielfalt beschrieb Bassem mit resigniertem Unterton die große Verunsicherung, mit der junge Menschen als User*innen der vielfältigen online verfügbaren Medienformate konfrontiert sind: »Das ist so schwer, ne!? Diese Politiksache! Ich bin mir auch nicht zu hundert Prozent sicher bei meinen Äußerungen. Also zu hundert Prozent kann man sich nicht sicher sein, weil das sind einfach nur Meinungen, Vermutungen, Theorien, Mythos, sowas« (Bassem, 26.03.2019).

Das hier dargelegte Gespräch mit Bassem und Younes demonstriert das Spannungsfeld identifikatorischer Bezüge, das sich zwischen ihrem Heimatland Deutschland, den an den Herkunftsändern der Eltern orientierten migrantischen Milieus, der entsprechenden Sprachen und religiösen Orientierungen und dem islamfeindlichen öffentlichen Diskurs auftut und in dem die Jungen navigieren, sich positionieren und versuchen, eine Meinung zu bilden.

Zeynep – kein Problem solange wir nur putzen

Zeynep ist eine türkeistämmige, zur Zeit der Forschung 15-jährige junge Frau, die ich im Rahmen der Teilnahme am islamischen Religionsunterricht des zehnten Jahrgangs am Goethe Gymnasium kennenlernte. Sie zeigte sich vom Interesse des nicht-muslimischen Besuchers an ihrer Religion fasziniert und suchte im Schulalltag immer wieder den Raum für ein Gespräch. Als Zeynep sich mir vorstellte, betonte sie bereits, dass ihr »Religion sehr wichtig ist, sogar wichtiger als alles andere!« (Zeynep, 19.02.2019). Zeynep war in der Mädchenabteilung (*kadınlar gençlik teşkilatı*) der zur Milli Görüş gehörigen Sultan Mehmet Moschee aktiv. Die Moschee, ihr Zuhause, der Freundeskreis und die Nachbarschaft konstituierten jenes religiöse und türkischsprachige Milieu, das Bassem oben für seine mangelnde Anpassungsbereitschaft so scharf kritisiert hat. Zeyneps Freizeitgestaltung war überwiegend an der Religionsausübung orientiert und fand zu meist im Kontext der Moschee und der Mädchengruppe statt. Sie betete, fastete im Ramadan und hatte bereits eine kleine Pilgerfahrt (*umra*) nach Mekka unternommen, von der sie begeistert berichtete. Das Kopftuch hatte sie gegen den Willen ihrer Eltern schon in der fünften Klasse angelegt, da auch andere Mädchen damit begonnen hatten. Rückblickend sieht sie diese Entscheidung kritisch, da sie aus bewussten Beweggründen getroffen werden solle und nicht, um der sozialen Erwartungshaltung der *peer-group* und dem Wunsch nach Zugehörigkeit zu entsprechen. Auch sei sie mittlerweile der Stigmatisierung und der gesellschaftlichen Exklusionsmechanismen gewahr, mit welchen ›bedeckte‹ Frauen in der deutschen Gesellschaft konfrontiert seien:

Vor allem Arbeit ist so das Thema. Man kann ja zum Beispiel mit Kopftuch nicht Polizistin werden – in der Türkei geht das. Aber das sind halt die Regeln. Wir setzen uns oft damit auseinander und so planen wir auch unsere Zukunft. Was will ich studieren? Wie habe ich gute Möglichkeiten, trotzdem mit Kopftuch zu arbeiten? (Zeynep, 19.02.2019).

Das Tragen des Kopftuchs als sichtbare Performanz der islamischen Identität wird in der als modern verstandenen hegemonialen Öffentlichkeit gemeinhin mit Rückständigkeit, Ignoranz und Unterwürfigkeit muslimischer Frauen assoziiert (Göle, 2004: 24). Demgemäß weist Deutschland einen der höchsten Grade struktureller Diskriminierung kopf-

tuchtragender muslimischer Frauen auf dem Arbeitsmarkt auf (Weichselbaumer, 2016: 17).¹² Wie Bassem und Younes bekräftigte auch Zeynep ihre Aussage durch den Rückgriff auf digitalen Content, den sie auf dem Smartphone aufrief. Sie präsentierte mir ein Meme, das auf Instagram zirkulierte und dessen Text sie mir vorlas: »Das Kopftuch war kein Problem, solange die Frauen nur geputzt haben. Dann haben sie sich weitergebildet und dann wurde es zu einem Problem. [...] Das finde ich auch!« (Zeynep, 19.02.2019). Diese strukturelle Diskriminierung wird, wie mir auch Zeyneps Kopftuch tragende Freundinnen erklärten, bei der Berufswahl schon lange im Vorfeld strategisch einkalkuliert (Protokoll, 27.02.2019) und mindert, wie Zeyneps Beispiel demonstriert, keineswegs die Ambitionen, den höheren Bildungsweg zu beschreiten. Vielmehr scheint die Partizipation am öffentlichen Bildungssystem für sie der Weg zu sein, um sich als Teilnehmende in der Gesellschaft zu verorten. So seien »alle in einer Gesellschaft. Aber auch wenn wir anders aussehen, auch wenn wir eine andere Religion haben, wir sind in einer Gesellschaft. Parallel...? Okay, das kann man so sehen, Schulleben und Freizeitleben. Aber das ist bei jedem so« (Zeynep. 19.02.2019). Zeynep deutet den Begriff der Parallelgesellschaft, deren Errichtung Muslim*innen oftmals vorgeworfen wird, um und konzipiert hier eine legitime Parallelität des gesamtgesellschaftlichen Raumes der Schule einerseits und andererseits der privaten Sphäre, deren Ausgestaltung letztlich der Freiheit der Einzelnen unterliege. Sie forderte somit implizit das im Grundgesetz verbrieftes Gleichheitsversprechen für sich ein. Trotz der Diskriminierungserfahrungen in Deutschland, der türkischen Muttersprachlichkeit und der familiär potenziell gegebenen Anschlussmöglichkeiten für ein Leben in der Türkei sei eine Auswanderung dorthin keine Option für sie, da sie in Deutschland geboren und zuhause ist.

Zeyneps eben genannter Verweis auf Instagram lenkte das Gespräch schließlich auch auf die Rolle der Medien für das Islambild in Deutschland. Sie kritisiert grundsätzlich die Berichterstattung, lenkt ihre Kritik indes aber schnell auf jene, welche der populistischen Islamkritik durch Gewalt und Terror letztlich ihre Motive liefern. Das Bild in den Medien sei demnach

nicht gut, weil das einfach Vorurteile sind. Beispielsweise zum Thema IS. Es ist einfach so: Alle IS-Anhänger sind Muslime, aber nicht alle Muslime sind IS-Anhänger. Also die [IS] denken, dass die selber die Scharia ausüben, wie es im Koran steht. Ist aber nicht

¹² In Konsequenz, so belegt Doris Weichselbaumer (2016), müssen muslimische Frauen mit türkischem Namen, die auf dem Bewerbungsfoto Kopftuch tragen 4,5-mal mehr Bewerbungen versenden, um dieselbe Anzahl an Einladungen zum Bewerbungsgespräch zu erhalten, wie eine Bewerberin ohne Kopftuch und mit deutschem Namen (Weichselbaumer, 2016: 17). Weichselbaumer bezieht sich für diese Feststellung auf einen Literaturüberblick bei Hofer et al. (2013: 20ff.), welche die Diskriminierung von Migrant*innen auf dem österreichischen Arbeitsmarkt untersucht haben. Sie konstatiert einen der höchsten Grade struktureller Diskriminierung kopftuchtragender muslimischer Frauen auf dem Arbeitsmarkt in der Literatur zu experimenteller Diskriminierungsfor- schung (ebd. 2016: 17) und konkludiert: »To German employers, migrants represent an outgroup, which may lead to their rejection. Social Identity Theory predicts that women wearing the headscarf should be particularly negatively affected, as they signal a strong identification with the Muslim outgroup and may be perceived as particularly distant. [...] If integration is to succeed, the ex- isting discrimination in the labor market needs to be eliminated« (Weichselbaumer, 2016: 18).

so. Nimm zum Beispiel die Kriegsverse. IS interpretiert das einfach selber und die Medien berichten dann schlecht über den Islam, wenn es zum Beispiel einen Anschlag gibt. Aber das hat auch eine Vorgeschichte. Ich glaube, dass an den Menschen eine Gehirnwäsche ausgeübt wird, denn die Religion ist zwar sehr wichtig, aber man würde niemanden umbringen dafür. Im Islam und ich glaube auch in den anderen Religionen, ist es ja so, dass Mord eine sehr große Sünde ist und das, was der IS zum Beispiel macht, ist ja das: die bringen Menschen um. Und die denken, das ist richtig. Aber es gibt auf der Welt gar keine Gesellschaft – auch nicht in Saudi-Arabien – wo die Religion richtig ausgeübt wird, wie es im Koran steht. Gibt's einfach nicht. Zum Beispiel im Koran steht ja auch: Bedeckt euch! Da steht aber nicht Vollverschleierung, da steht auch nicht Burka, da steht auch nicht einfach nur das Kopftuch. Das interpretiert jeder anders. Und die Medien spielen schon eine sehr große Rolle. Das ist einfach traurig. Zum Beispiel wenn eine deutsche Person sowas machen würde, heißt es einfach psychische Krankheiten, diese Person ist einfach krank. Aber wenn da zum Beispiel ein Türke oder so irgendwas macht, dann heißt es in den Medien immer Muslime, Muslime, Muslime sind so und so. Das ist einfach traurig. Eigentlich ist unsere Religion eine sehr friedliche Religion (Zeynep, 19.02.2019; Anm. d. Verf.).

Wie Bassem und Younes äußerte auch Zeynep Kritik an der Darstellung des Islam in den Medien. Diese Kritik kam jedoch nicht ohne die Verurteilung des Dschihadismus aus, der sich für die Generation von Zeynep, Younes und Bassem zuvorderst in der medialen Repräsentation des sogenannten Islamischen Staates manifestierte. Zwar räumte Zeynep ein, dass das Islamverständnis der Dschihadisten durchaus in den Quellen angelegt sei, aber letztlich eine Fehlinterpretation des Islam darstelle, die durch Gehirnwäsche eingeimpft werde. Diese Interpretation werde, so die Argumentation, von den Medien ungerechtfertigterweise reproduziert und auf alle Muslim*innen übertragen. Wie Bassem kritisiert auch Zeynep die Doppelmoral der Medien, die etwa bei einem Anschlag durch Türken, Araber oder Muslim*innen den Islam als Erklärung heranziehen, während Gewaltdelikte durch eine »deutsche Person« mehrheitlich auf psychische Aspekte zurückgeführt würden.

Abbildung 3: Der Blick auf Muslim*innen. (Memedroid.com, ohne Urheber, abrufbar unter: <https://es.memedroid.com/memes/detail/3600789/Tristemente-es-verdad; letzter Zugriff: 31.01.2025; 16.05>).



Als ich Zeynep am 19. März 2019, vier Tage nach dem Attentat von Christchurch in der Aula der Schule traf, beschäftigte sie wieder das Thema der medialen Darstellung von Muslim*innen und sie öffnete auf dem Smartphone ein Bild, das ihre Perspektive illustrieren sollte. Ich warf interessiert einen Blick auf ihr Display, auf dem die Karikatur einer muslimischen Familie zu sehen war (vgl. Abb. 3): Die Mutter mit Kopftuch und einer Tüte mit Baguette-Brot; der Vater in Qamis und Häkelkappe, eine Gebetskette und einen Regenschirm in den Händen haltend; und ein Junge mit einem Fußball im Arm. Im Vordergrund eine Kamera, auf dessen Objektiv der Begriff »subjektiv« zu lesen und durch welches die Frau anstatt der Brote mit Dynamitstangen, der Mann statt des Regenschirms mit einem ein Maschinengewehr und der Junge statt des Balls mit einer Bombe in Händen zu sehen ist.

Zeynep: »Siehst Du, das habe ich gemeint, das zeigt es ganz gut, was ich dir letztes Mal sagen wollte, mit den Medien.... Hast du denn mitgekriegt in Neuseeland?«

MK: »Ja, schon.«

Zeynep: »So schrecklich! Dieses Video.«

MK: »Und wie geht es Dir so damit?«

Zeynep: »Naja, da ging schon das Gerücht um, in der Stadt sei auch so ein Verrückter und der hätte das auch vor! Das haben Freunde auf Instagram geschrieben.«

Zeynep hatte das Video ebenfalls angesehen, Ihr Onkel hatte es in die WhatsApp Gruppe der Familie gestellt, in welcher sie das jüngste Mitglied war und es mit einer Warnhinweis versehen, dass es nichts für zarte Gemüter sei. Dass sich bereits Gerüchte in den sozialen Medien verbreiten, es gebe Nachahmungstäter, verweist auf die emotionale Intensität, mit welcher das Video rezipiert wurde. (Protokoll, 19.03.2019).

Das Attentat von Christchurch war der wohl größte Anschlag, der nicht in Pakistan, Afghanistan oder dem Irak stattfand, sondern in einem Land der nicht-muslimischen »westlichen« Welt explizit auf Muslim*innen abzielte. Die visuellen und audiovisuellen Dokumentationen, die der Täter selbst unmittelbar auf Facebook veröffentlicht hatte, zirkulierten in den sozialen Medien und wurden von vielen Muslim*innen – egal ob jung oder alt, religiös wie Zeynep oder von Religion distanziert wie Bassem und Younes – emotional rezipiert. Über die Betroffenheit angesichts der Ermordung von 51 Gläubigen und -brüdern aus Hass auf den Islam hinaus, evozierte das Attentat bei meinen Gesprächspartner*innen auch ein Empfinden von Ungerechtigkeit gegenüber dem hegemonialen gesellschaftlichen Bild von Muslim*innen und insbesondere der medialen Repräsentationen, die von Narrativen der Gewaltaffinität und Rückständigkeit geprägt sind. In diesem Lichte stellte Christchurch ein Ereignis dar, dem trotz der Grausamkeit der Tat zugleich ein Moment der Gerechtigkeit innewohnte, sofern es den nicht-muslimischen Gesellschaften des Westens aufzeigte, dass terroristische Attentate nicht allein vom Islam motiviert werden. Mit den Worten des bosnienstämmigen Yakup, eines etwa fünfzigjährigen Besuchers der Al-Taqwa Moschee: »...für uns [Muslim*innen] ist das doch eigentlich gut. Jetzt sehen endlich mal alle, auch bei uns gibt es solche und solche. Diese Spinner gibt es halt überall« (Yakup, 17.03.2019; Anm. d. Verf.). Darüber hinaus hatte der Anschlag einmal mehr demonstriert, dass die zunehmende und von den meisten als muslimisch gelesenen Menschen alltäglich erlebte Islamfeindlichkeit in den Ländern Nordwesteuropas nicht allein ein von Islamisten instrumentalisiertes Opfernarrativ darstellt, sondern als globale Ideologie reale und tödliche Konsequenzen hat.

Aufschaukelungsprozesse

Zeynep, Bassem und Younes gehören der Generation-Z an, jener Generation jugendlicher, die um die Jahrtausendwende geboren wurde und deren soziales Leben und politische Bildungsprozesse maßgeblich durch soziale Medien und allgegenwärtige Konnektivität definiert werden (Comerford, Ayad & Guhl, 2021: 5). Das Web 2.0, das sich gleichermaßen um die Jahrtausendwende etablierte, hatte Medienkonsumenten zu sog. Prosumerten (engl. *prosumers*) gemacht, die nicht nur passiv Konsumierende sondern nunmehr auch aktiv produzierende und disseminierende Akteur*innen sind (Lang et al. 2021: Abs.1; Dickel & Schrape, 2015: 443).¹³ Mit den Partizipationsmöglichkeiten des Web 2.0 ging auch die Hoffnung auf eine technikinduzierte gesellschaftliche Transformation einher, die sich in einem »Empowerment der Massen« (Bolz, 2006: 68) und der neuen »Weisheit der Vielen«, sowie dem damit einhergehenden Bedeutungsverlust des Expertentums äußern werde (Surowiecki 2007, zit. in Dickel & Schrape, 2015: 444f.). Diese Visionen Internet basierter Demokratisierung, Dezentralisierung und Emanzipation werden aber zunehmend als Medienutopien (ebd.) kritisch hinterfragt. So bezweifelte Roesler bereits 1997, dass die Digitalisierung zur Herausbildung einer »idealen Öffentlichkeit« führen werde: »Das Internet wird [...] den Traum der Aufklärung nach vollstän-

13 Prosumert ist ein Amalgam aus Konsument und Produzent (Dickel & Schrape, 2015: 443) oder *provider* (Lang et al. 2021: Abs.1).

diger Gleichheit in der Konstituierung von Öffentlichkeit nicht verwirklichen können. Es bleiben Selektionskriterien erhalten, sie werden bloß [...] verschoben« (Roesler, 1997: 191). Die verschiedenen Kommunikationsplattformen und Anwendungen boten vielmehr die Möglichkeit alternative digitale Öffentlichkeiten zu etablieren, die einen »idealen Resonanzraum für emotionale Ansteckungs- und Aufschaukelungsprozesse« (Groß & Yannikos, 2022: 38) darstellen und der Bildung »digitaler Affektkulturen« (*digital affect cultures*, Döveling, Harju & Sommer, 2018: 4–7), d.h. emotional aufgeladener Gemeinschaften Vorschub leisten. Sie wirken »...identitätsstiftend, geben ein Gefühl von Anerkennung und Zugehörigkeit und sind durch gemeinsame kollektive Emotionen, Rituale und Symbole getragen« (Groß & Yannikos, 2022: 38). Insofern hat die Online-Kommunikation die Möglichkeiten sozialer Mobilisierung vervielfältigt und ausgeweitet und darüber hinaus die Zugangsbarrieren zu marginalisierten und devianten Szenen wie dem Salafismus oder rechtsextremen Milieus, ihren Inhalten und Diskursen abgebaut. Gleichzeitig ist eine Professionalisierung der Mediennutzung extremistischer Gruppierungen zu verzeichnen, die sich gezielt in mediale Mainstream-Diskurse einmischen und diese zu beeinflussen suchen (Ebner & Davey, 2017: 26; Klapp, 2024b: 16–20) und zunehmend international vernetzt sind (Wäckerlig, 2019). Nicht zuletzt tragen auch die Algorithmen der jeweiligen Plattformen, sei es YouTube, Instagram oder TikTok, dazu bei, dass User*innen schnell in extremistische Online-Ökosysteme hineingelangen (Baaken, Hartwig & Meyer, 2019). Diese Beobachtungen belegen eine hohe Relevanz der Social Media basierten Kommunikation für die gesellschaftlichen Polarisierungsdynamiken zwischen islamistischen Ansprachen und islamfeindlicher Agitation. Wie die Gesprächsverläufe oben gezeigt haben, nehmen beide Positionen fortwährend Bezug aufeinander und konstituieren das Spannungsfeld des Islamdiskurses in Deutschland wie es die öffentliche Meinung dominiert. Mit dieser sehen sich die Jugendlichen, wie obige Beispiele gezeigt haben, alltäglich konfrontiert. Ich trete nun einen Schritt von der Ebene der Akteur*innen zurück und skizziere im Folgenden diesen jüngeren gesellschaftlichen Islamdiskurs und seine Polarisierungsdynamiken, die sich seit der Jahrtausendwende vollzogen haben.

3. Die Radikalisierung des Islamdiskurses

Die erste Generation der Gastarbeiter*innen in Deutschland wurde, wie Abdellatif oben beschreibt, von Politik und Gesellschaft vergessen und auch die zweite Generation führte bis zur Jahrtausendwende gewissermaßen ein Schattendasein. Dieses sollte jedoch mit 9/11 enden, denn fortan fand das Sprechen über Islam und Muslim*innen in den Ländern Nordwesteuropas massenmedial und öffentlich statt. Die dschihadistischen Anschläge der 2000er und frühen 2010er Jahre, der Mord an dem niederländischen Filmemacher Theo van Goch 2004 oder der »Karikaturenstreit«, der 2005 einsetzte, führten auf Seiten von Politik und Medien zu einem erhöhten Bedarf nach fachlicher Expertise zu Themen mit Islambezug.¹⁴ Neben Theolog*innen und Orientalist*innen, die sich bereits

¹⁴ Die dänische Tageszeitung *Jyllands Posten* hatte am 30. September 2005 eine Reihe von 12 Karikaturen des Propheten Muhammad abgedruckt. Als die Karikaturen 2006 auch in der islamischen Welt verbreitet wurden, kam es weltweit zu heftigen Protesten und gewalttätigen Auseinander-

zuvor mit der Materie beschäftigt hatten, äußerten sich nun vermehrt auch fachfremde Journalist*innen, Publizist*innen und Politiker*innen zum Thema. Der Typus der kritischen ›Islam-Expertin‹ respektive des ›Islam-Experten‹ war geboren, wurde fortan von Presse, Politik und Sicherheitsbehörden konsultiert und machte Muslim*innen die Deutungshoheit im Diskurs streitig (Wäckerlig, 2019: 14). Schneiders hat bereits 2009 für die Bundesrepublik den Netzwerkcharakter eines »gut vernetzten Zirkels« von Akteur*innen um Necla Kelek, Henryk M. Broder, Alice Schwarzer und anderen identifiziert, deren Islamkritik bisweilen kaum mehr war als dürfte camouflierte Islamfeindlichkeit ist (vgl. Schneiders, 2015: VII).¹⁵ Diese »publizistischen Meinungsführer der desintegrativen Gegenauklärung«, wie der Migrationsforscher Klaus J. Bade (2013: 28) die Akteur*innen der islamkritischen Publizistik nennt, inszenieren Islam – entkoppelt von der real existenten Gefahrenlage durch dschihadistischen Terrorismus – als stete gesamtgesellschaftliche Bedrohung (Juschkat & Leimbach, 2017: 12). Einen Markstein der islamfeindlichen Literatur in Deutschland stellt das im Jahr 2010 veröffentlichte Buch *Deutschland schafft sich ab* (2010) des ehemaligen Berliner Finanzsenators Thilo Sarrazin dar. Sarrazins Thesen über vererbare Intelligenz, die naturdeterministische Annahmen auf identifikatorische Aspekte wie Ethnizität und Religiosität übertragen, diskreditierten den Autoren im wissenschaftlichen wie im politischen Kontext weitestgehend von selbst (Haddad, 2017: 49). Dennoch wurde das Buch dermaßen breit rezipiert, dass Politik, Medien und auch Wissenschaft sich an der Widerlegung von Sarrazins Thesen regelrecht abmühten.¹⁶ Bade (2013) betont, dass seit der Sarrazin-Debatte die Aktivitäten

setzungen mit zahlreichen Toten (Jäger, 2009: 305). Der Streit um die Grenzen der Meinungsfreiheit dauert seitdem an und hat in dem dschihadistischen Terroranschlag auf die Redaktion der Pariser Satirezeitung Charlie Hebdo einen traurigen Höhepunkt erreicht, bei dem 11 Menschen ermordet wurden. Die Zeitschrift hatte über Jahre hinweg immer wieder Schmäh-Karikaturen des Propheten und seiner Anhänger*innen abgedruckt.

15 Wenn im Folgenden von Islamkritik die Rede ist, dann beziehe ich mich auf eben diese »verbrämte Islamkritik« (Schneiders, 2015: VII), die »seit Mitte der Nullerjahre des 21. Jahrhunderts zum zentralen Vehikel für den Transport islamfeindlicher Einstellungen in die Mitte der Gesellschaft« (ebd.) wurde. Diese ›Islamkritik‹ reicht, wie Bade in einer Endnote beschreibt, von »...wertebezogener Religionskritik bis herab zur vulgär-aufklärerischen Islamdenunziation« (Bade 2013, S. 39, Note 24). Seit den ersten Publikationen von Schneiders (2009) und Bade (2013) zum Thema haben die Polarisierung der Debatte und die Mobilisierung der islamfeindlichen Bewegung an Dynamik gewonnen. So belegt Wäckerlig (2019) anhand einer ausführlichen Netzwerkanalyse eine transatlantische islamfeindliche Bewegung und beschreibt ihre Events, Organisationen und Medien. Neben diesen zeitgenössischen Forschungslinien zu öffentlich-medialen Formen der ›Islamkritik‹ existieren auch Stränge einer theologischen bzw. kirchengeschichtlichen Auseinandersetzung mit der Polemik der Kirchen bzw. ihrer Vertreter*innen gegen den Islam etwa in der frühmittelalterlichen christlichen Theologie (Middelbeck-Varwick, 2011) oder während der Aufklärung (Klein und Platow, 2008). Sie fokussieren den gleichen Gegenstand der islamfeindlichen Polemik, die jedoch aus einer anderen Perspektive formuliert wurde und nach Heiner Bielefeld (2011: 136) keine Kontinuität zu heutigen islamfeindlichen Positionen aufweist.

16 Haddad (2017) sieht Sarrazins Erfolg in der »Verknüpfung von Polemik und scheinbar rationaler, weil in Prozentzahlen ausgedrückter Zustandsbeschreibung« (S. 49) begründet, und merkt an, dass die »Wirkung von numerischen Daten als vertrauensgenerierende Unterfütterungen noch immer unvermindert« sei (ebd.). Dem entsprechend wurde insbesondere Sarrazins statistisches Datenmaterial einer genaueren Prüfung unterzogen woraus wiederum Debatten um die korrek-

von islamfeindlichen »demagogischen Blog-Agitatoren« (S. 29), welche einen »diskursiven Bürgerkrieg« (S. 30) führen, die Agenda der bundesdeutschen Migrationsdebatten setzen. Diese Rhetorik erscheint angesichts der Agitation des oben genannten Rechtspopulisten Michael Stürzenberger oder der Titel rezenter islambezogener Sachbücher, wie Sarrazins Folgewerk *Feindliche Übernahme* (Sarrazin, 2018) oder *Der Islamische Faschismus* von Hamed Abdel-Samad (2014) kaum übertrieben. Derartige Islamkritik befeuert gezielt den »Misstrauensdiskurs« (Schiffauer, 2015a: 24) und trägt zu einer »Verdichtung des Fremden im Muslim« (ebd.: 15) bei, die gesellschaftliche *moral panics* hervorbringt (ebd.: 24).¹⁷ Als 2014 der sog. Islamische Staat in Syrien sein Kalifat ausrief und europäische Muslim*innen zur Ausreise als *foreign fighters* bewegen konnte, verlieh der Entwicklung zusätzliche Brisanz und ab 2015 mobilisierte schließlich die islamfeindliche Bewegung *Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes* (PEGIDA) regelmäßig tausende Demonstrierende zur Teilnahme an Kundgebungen, auf denen auch oben genannter Rechtspopulist Michael Stürzenberger zu hören war. Auf dem Nährboden tendenziell autoritaristischer und fremdenfeindlicher Einstellungen in der deutschen Gesellschaft (vgl. Decker & Brähler 2020b, 15–25; Brähler et al. 2020: 79–84), konnte Islam- bzw. Muslimfeindlichkeit zu einer der »verbreitetsten Formen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit in Deutschland« (Schneiders, 2015: VII; vgl. Brähler et al. 2020: 64) avancieren.¹⁸ Die grassierende Islamfeindlichkeit mündete schließlich auch in mörderischen muslimfeindlichen Terrorismus. So trat die lange kritisierte strukturelle Diskriminierung von Migrant*innen im Allgemeinen und Muslim*innen im Besonderen durch staatliche Institutionen 2011 schließlich dramatisch zutage, als die rechtsterroristische Mordserie des *Nationalsozialistischen Untergrunds* (NSU) publik wurde, die mit rassistischem Beiklang als ›Döner-Morde‹ oder ›Mordserie Bosporus‹ bezeichnet wurde. Trotz Indizien, die für eine Verortung der Täter im rechtsextremistischen Spektrum sprachen,

te Nutzung sozialwissenschaftlicher Daten resultierten. Eine Berliner Forscher*innengruppe um Naika Foroutan stellte kurz nach Erscheinen von *Deutschland schafft sich ab* in einen empirischen Gegenentwurf (2010) »relevante Fortschritte in der Integration« von in Deutschland lebenden Muslim*innen vor, die »statistisch messbar und nachweisbar« (S. 13) sind. Haddad kommentiert, dass der Gegenentwurf die »rationalistische Logik« der von Sarrazin angestoßenen Debatte reproduziere (2017: 50) und somit dem Paradigma der »Vermessung der Muslime« (Schepelern Johansen & Spielhaus, 2018) folgt, welches eine Dekade der Islamforschung geprägt hat.

17 Der Begriff der *moral panics* geht nach Schiffauer (2015a: 15) auf Stanley Cohen (1972) zurück und meint »Kollektive Hysterien, die offenbar periodisch in Zivilgesellschaften auftauchen« (Schiffauer, 2015a: 15). Als historisches Beispiel nennt Schiffauer die Kommunismuspanik der McCarthy-Ära in den USA (ebd.).

18 Oliver Decker und Kolleg*innen verzeichnen in der *Leipziger Autoritarismus Studie 2020* (Titel: *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität*) zwar einen geringen Rückgang von »Muslimfeindschaft« (S. 64) im Vergleich zu 2018, sehen sie aber weiterhin als »stark ausgeprägt und auch 2020 im Osten signifikant höher als im Westen [...]. So gibt jede bzw. jeder zweite Ostdeutsche an, sich »durch die vielen Muslime [...] wie ein Fremder im eigenen Land« zu fühlen. In Westdeutschland sind es mit 44,8 % allerdings auch fast die Hälfte« (S. 64–65).

wurde nahezu ausschließlich im familiären Umfeld der Opfer-Familien ermittelt.¹⁹ Auch als am 19. Februar 2020 ein rechtsextremer Terrorist in der hessischen Stadt Hanau neun junge, überwiegend muslimische Menschen in einer Schischa-Bar ermordete, folgte eine »Kette behördlichen Versagens« (Initiative 19. Februar Hanau, 2021).²⁰ Die politische und sicherheitsbehördliche Handhabung von Ereignissen wie diesen dürfte das Vertrauen in den Staat und dessen symbolische Bemühungen um Anerkennung und Integration der Muslim*innen nachhaltig beschädigen.

Ein Fanal für die muslimischen Gemeinschaften in Deutschland stellte aber die Ermordung von Marwa asch-Scherbini durch einen islamfeindlichen Russlanddeutschen im Jahr 2009 in einem Dresdner Gerichtssaal dar. Der Mann hatte die ägyptische Pharmazeutin und ehemaligen Handball-Nationalspielerin auf einem Spielplatz wegen ihres Kopftuchs beleidigt, und sie, als sie sich vor Gericht gegenüberstanden, mit einem Messer ermordet. Dass mediale und politische Reaktionen nach der Ermordung asch-Scherbinis tagelang ausblieben, bestätigte für viele Muslim*innen die Gleichgültigkeit des Staates ihnen gegenüber (Schmitz, 2016: 135). Dieses Ereignis markierte, wie der Aussteiger Dominic Schmitz in seinem Sachbuch *Ich war Salafist* (2016) erläutert, den Startschuss für den öffentlichkeitswirksamen Aktivismus der aufkeimenden salafistischen-Szene in der Bundesrepublik (ebd.). Anfang der 2010er erreichte der von Younes erwähnte, prominente deutsche Konvertit Pierre Vogel mit seinen Vorträgen an öffentlichen Plätzen wie auch im Internet tausende junger Menschen. Der Verein *Die Wahre Religion* (DWR) und die ihr angeschlossene Lies!-Stiftung verteilten in Fußgängerzonen und vor Schulen bald gratis den Koran und erregten so breite öffentliche Aufmerksamkeit. Als dem Kopf von DWR, Ibrahim Abou Nagie, die Unterstützung einer terroristischen Vereinigung nachgewiesen wurde, kam es 2016 zum Vereinsverbot.²¹ Die zunehmend re-

19 Der fremden- und muslimfeindlichen Terrorzelle fielen zwischen 2000 und 2007 neun Menschen mit Migrationshintergrund und eine Polizistin zum Opfer. Erst spät geriet die Rolle der Sicherheitsbehörden in den Fokus, insbesondere die Verstrickung des Verfassungsschutzes, deren Landesämter vereinzelt aktiv Ermittlungen behinderten (Sundermann, 27.06.2017).

20 So kam es unerklärlichen Verzögerungen am Haus des Täters sowie zu einem bedrohlichen Übergriff einer Sondereinheit der Polizei gegenüber wartenden Familienangehörigen eines Opfers in der Tatnacht. Im Umfeld des Hauses des Täters waren in jener Nacht 13 Polizisten einer Truppe im Einsatz, die zuvor aufgrund der Beteiligung in einer rechtsradikalen Chatgruppe aufgelöst wurde. Obwohl auch in anderen Bundesländern rechtsextreme Chatgruppen bei der Polizei aufgedeckt wurden (ZEIT Online, 16.09.2020), stellte sich der damalige Innenminister Horst Seehofer weiterhin gegen eine Studie zu Rassismus in der Polizei (ZEIT Online, 18.09.2020). In Folge der Morde von Hanau wurde von der *Partnerschaft für Demokratie in Hanau*, einem Projekt das vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend gefördert wurde, die Kampagne *#SayTheirNames* ins Leben gerufen, damit die Namen der ermordeten jungen Menschen jene des Täters überdecken. Die Namen der in Hanau Ermordeten lauten Gökhan Gültæk, Sedat Gürbüz, Said Nesar Hashemi, Mercedes Kierpacz, Hamza Kenan Kurtović, Vili-Viorel Păun, Fatih Saraoğlu, Ferhat Unvar und Kaloyan Velkov. (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, o.D.).

21 Das Bundesamt für Verfassungsschutz schätzte die Organisation *Die wahre Religion* wie folgt ein: »Durch sie wird eine verfassungfeindliche Einstellung und kämpferisch-aggressive Grundhaltung bei den überwiegend jungen, zum Teil minderjährigen Anhängern geschaffen und geschürt. Dies reicht bis zu einer Befürwortung von und einem Aufruf zu Gewalt und der Ausreise von bisher mindestens 140 Aktivisten und Unterstützern nach Syrien bzw. in den Irak, um sich dort dem Kampf terroristischer Gruppierungen anzuschließen.« (Bundesministerium des Innern, 15.11.2016).

pressiven Maßnahmen gegen die Szene führten, wie mir der Salafi Abdurrashid erklärte, allmählich zum Rückzug aus der Öffentlichkeit in private und insbesondere in digitale Räume (Abdurrashid, 08.06.2022). In den letzten Jahren wissen auch andere islamistische Strömungen und Gruppen – etwa die durch ihre Social-Media-Kanäle bekannten Akteure von ›Generation Islam‹ – jede sich bietende Gelegenheit zu nutzen, um publikumswirksam eine Wertediktatur zu beklagen und das Opfernarrativ der vermeintlich existenziell bedrohten Gemeinschaft der Muslim*innen zu beschwören. Als 2018 das Integrationsministerium des Landes Nordrhein-Westfalen ein Kopftuchverbot an Schulen für Kinder unter 14 Jahren anregte, lancierte die Gruppe, die ideologisch im Umfeld der in Deutschland verbotenen *Hizb ut-Tahrir* angesiedelt wird (Nordbruch, 2018), die Twitterkampagne *#NichtOhneMeinKopftuch*, die es mit über 70.000 Beiträgen in kurzer Zeit in die Twitter Trends schaffte. Die Kampagne zielte auf die breite Masse junger Muslim*innen, insbesondere auf Frauen, und konnte auch an den Universitäten zahlreiche Unterstützer*innen gewinnen, wie mir einige Studierende mitteilten. Der ideologische Hintergrund der Initiatoren war indes den wenigsten bekannt. Eine Reaktion aus dem Lager der rechtsextremen Identitären Bewegung ließ nicht lange auf sich warten. Mit einer kleinen Anzahl von Fake-Profilen, Bots und reichweitenstarker Akteure wollten die Identitären ›den Hashtag kapern und mit muslimfeindlichen Inhalten überschwemmen. Der Tenor der Beiträge war die vermeintliche Unvereinbarkeit des Islams mit freiheitlichen Grundrechten‹ (jugendschutz.net, o.D.), der so oder so ähnlich in den Islam-Debatten der Länder Nordwesteuropas von Frankreich bis England widerhallt.

Die aufgeführten Beispiele stellen Ereignisse nationaler, teils auch internationaler Tragweite dar und stecken exemplarisch das diskursive Spannungsfeld ab, in dem Muslim*innen in Deutschland ihre alltägliche Normalität und ihre religiöse Subjektivität gestalten. Sie tun dies – wie Zeynep, Bassem und Younes illustrierten – zwischen wirkmächtigen islamistischen Dogmen auf der einen und fremden- bzw. muslimfeindlichen Positionen auf der anderen Seite, die sich aufeinander beziehen und gegenseitig verstärken. In bemerkenswertem Gleichklang kolportieren beide Ideologien das Narrativ der Inkompatibilität zwischen Islam und Europa und fördern somit die Desintegration von Muslim*innen in der Bundesrepublik.

4. Die eigene Story basteln

Mit der Dominanz der eben beschriebenen Alteritätsdiskurse geht die permanente Infragestellung nach legitimer gesellschaftlicher Teilhabe einher, mit der sich Muslim*innen in Deutschland alltäglich konfrontiert sehen und die letztlich Strategien der Selbstpositionierung erfordert. Diese Herausforderung gestaltet sich für die Generation-Z anders als für ihre Eltern, die in ihrer wenig mediatisierten Kindheit – in vielen religiösen Haushalten waren mit dem islamischen Erwachen in den 1980ern etwa die Fernseher verschwunden (Schiffauer, 2010: 81) – noch in relativ geschlossenen ethnisch- bzw. nationalreligiösen Diaspora-Milieus sozialisiert worden waren. So mancher*r sah sich oft erst in der Schule zum ersten Mal explizit mit den Werten und Normen der bundesrepublikanischen Gesellschaft konfrontiert und wurde sich erst dort der Exklusion aus dieser bewusst. Der türkeistämmige Zekeriya war zur Zeit der Forschung Mitte 30, in Deutsch-

land geboren und in einer religiösen Familie im Milli Görüş-Milieu aufgewachsen. Er besuchte das stadtweit als ›Türkenschule‹ bekannte Goethe-Gymnasium und war nach dem Abitur für einige Jahre als Funktionär in der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş europaweit tätig. Mittlerweile war Zekeriya Vater zweier Kinder. Er erläuterte, inwiefern er heute über eine doppelte Perspektive verfügt, die früher eine Herausforderung und heute eine Bereicherung darstelle:

Man ist irgendwie in zwei Welten zuhause. Du hast ja eine Interaktion mit Deinen Eltern und hast eine Interaktion mit der Schule, mit der Außenwelt. Und deswegen wurde ich quasi gezwungen, beide Welten zu verstehen bzw. mich in beide hineinzuversetzen. Das ist immer eine Bereicherung, wenn man beide Seiten kennt, denn wozu der eine A sagt, sagt der andere immer B. [...] ...auch ideologisch. Wenn es zum Beispiel um den Irakkrieg ging und man amerikanische Sender hörte, sagte der Nachrichtensprecher: ›Es wurden heute 50 Terroristen umgebracht.‹ Dann sagte aber der arabische Sender: ›Es wurden 50 Freiheitskämpfer getötet.‹ Sind das jetzt Terroristen oder Freiheitskämpfer? A und B, du hast jetzt beide Sichtweisen und du bastelst dir selbst deine eigene Story daraus (Zekeriya, 19.03.2019).

Auch Zekeriyas Reflektion der eigenen Position als türkischer Muslim in der deutschen Gesellschaft kam nicht ohne einen Verweis auf die Konsequenzen des 11. September aus, mit dem die USA ja den Einmarsch in den Irak im Zuge des *War on Terror* gerechtfertigt hatten. In der Welt des Türkei-orientierten religiösen Milli Görüş-Milieus, in dem er seine Kindheit verbracht hatte, wurden die Ereignisse breit rezipiert; hier galten die Amerikaner als Invasoren und die Mujahedin als Freiheitskämpfer.²² Erst die Konfrontation mit der ›Außenwelt‹ der deutschen Gesellschaft in der öffentlichen Schule hatte ihm auch jene Perspektive aufgezeigt, die die ihm bekannten Verhältnisse und Zuschreibungen auf den Kopf stellten und durch welche die Freiheitskämpfer plötzlich zu Terroristen wurden. Sukzessive stellte sich, wie er erklärte, ein Verständnis für beide oft schwer miteinander in Einklang zu bringende Perspektiven ein. Zekeriyas Erläuterung seines doppelten Blicks erinnert unweigerlich an den Begriff des ›doppelten Bewusstseins‹ (*double consciousness*), den der schwarze Soziologe und Bürgerrechtler W.E.B. Du Bois mit seinem Essay *Strivings of the Negro People* (1897) geprägt hat. Auch für Du Bois war die Schule jener Ort, an welchem er mit seiner Andersartigkeit konfrontiert worden war und wo er schließlich seine Rolle als schwarzer Amerikaner in der Gesellschaft erkannt habe, wie er in folgender vielzitiertener Passage beschreibt:

Then it dawned upon me with a certain suddenness that I was different from the others; or like, mayhap, in heart and life and longing, but shut out from their world by a vast veil. I had thereafter no desire to tear down that veil, to creep through; I held all beyond it in common contempt, and lived above it in a region of blue sky and great wandering shadows. That sky was bluest when I could beat my mates at examination-

22 So kamen etwa die Mujahedin des afghanischen Widerstands gegen die Sowjetunion, wie Gulbuddin Hekmatyar oder Ahmad Shah Massoud, in den 1980er Jahren regelmäßig nach Deutschland, um auch in den Moscheen der Milli Görüş Spendengelder für den Krieg zu sammeln. (Schiffauer, 2010: 83).

time, or beat them at a foot-race, or even beat their stringy heads. Alas, with the years all this fine contempt began to fade; for the world I longed for, and all its dazzling opportunities, were theirs, not mine. But they should not keep these prizes, I said; some, all, I would wrest from them. Just how I would do it I could never decide: by reading law, by healing the sick, by telling the wonderful tales that swam in my head, — some way (Du Bois, 1897: 194).

Du Bois meint mit seinem doppelten Bewusstsein (*double consciousness*) ein spezifisches Empfinden, sich selbst zuvorderst mit den Augen anderer zu betrachten und seine Innenwelt am Maßstab eines Außen zu messen das entweder mit Verachtung oder Mitleid auf die eigene Präsenz reagiert (ebd.). Das doppelte Bewusstsein bezeichnet die Erkenntnis der eigenen Dualität als Minderheit gleichzeitig innerhalb wie außerhalb der Gesellschaft zu stehen. Es resultiert aus dem Zustand einerseits Bezugspunkt von Politik zu sein und andererseits von der öffentlichen politischen Kultur ausgeschlossen zu werden (Meer, 2010: 40). Um im Widerstreit dieser unvereinbaren Ideale nicht zerrissen zu werden, bedürfe es einer verbissenen Stärke sich im Angesicht der Mehrheitsgesellschaft zu beweisen (Du Bois, 1897: 194).

Zwar scheint hinsichtlich der Anwendung von Du Bois Konzept auf Muslim*innen der Einwand nahezuliegen, dass die Religionszugehörigkeit zum Islam – anders als die schwarze Hautfarbe der Afro-Amerikaner*innen – prinzipiell abgelegt werden und antimuslimischer Rassismus demgemäß nicht existieren könne. Demgegenüber sind in den letzten zwanzig Jahren zahlreiche Studien entstanden, in welchen die Erfahrungen von Muslim*innen mit Konzepten wie *race* oder Rassismus begriffen wird (z.B. Islam, 2020; Karakaşoğlu & Wojciechowicz, 2017; Modood, 2005; Opratko, 2019; Shooman, 2014). Die amerikanische Soziologin Inaash Islam (2020) betont, dass der Umgang eines *racial social system* mit seinen Muslim*innen ausschlaggebend sei, der etwa in den USA als *racializing* (etwa rassifizierend) verstanden werden müsse und es unausweichlich mache, die Erfahrungen von Muslim*innen als rassistisch und nicht allein auf religiöser Differenz basierend zu werten (ebd: 432).²³ Özyürek (2015) belegt in ihrer Studie *Being German, becoming Muslim*, dass auch ethnisch deutsche Konvertit*innen zum Islam mit Exklusion durch Rassifizierung konfrontiert sind: »Mainstream society marginalizes German converts to Islam, and questions their Germanness and Europeanness, based on the belief that one cannot be a German or European and a Muslim at the same time.« (Ebd.: 3).²⁴

23 Islam (2020) übernimmt den Begriff des *racializing*, der im Deutschen etwa mit Rassifizierung übersetzt werden kann, von Omi & Winant (1994).

24 Dass ich nun ausgerechnet das Beispiel deutscher Konvertit*innen heranziehe, um den Mechanismus des antimuslimischen Rassismus zu demonstrieren und den Ungerechtigkeitserfahrungen geborener Muslim*innen Glaubwürdigkeit zu verleihen, mögen manche Leser*innen gleichermaßen als unnötig, wenn nicht als weitere Ungerechtigkeit empfinden. Dies umso mehr, da viele deutsche Konvertit*innen die Rassismen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber geborenen bzw. migrantischen Muslim*innen reproduzieren (Özyürek, 2015: 51–68). Da das Beispiel aber die Einwände, dass es sich bei antimuslimischem Rassismus nicht um Rassismus handeln könne, meiner Meinung nach eindrücklich widerlegt, hoffe ich auf das Verständnis der muslimischen Leser*innen und dass in diesem Falle der Zweck die Mittel heiligt.

Alle in diesem Kapitel bislang zu Wort gekommenen Gesprächspartner*innen berichteten weniger von rassistischen Erfahrungen, die sie aufgrund ihrer Lesbarkeit als Menschen mit Migrationsgeschichte, als Türk*innen oder Marokkaner*innen gemacht hätten, als vielmehr von Stigmatisierungen als Muslim*innen. Gelichwohl sind sie sich einig, dass man in Deutschland seinen eigenen Islam freier leben könne als in den meisten islamischen Staaten. Gerade jene von ihnen, die als religiös gefestigte und praktizierende Muslim*innen verstanden werden können, haben direkte Erfahrungen mit antimuslimischem Rassismus gemacht und waren – wie Du Bois beschreibt – zugleich bestrebt, eine erfolgreiche Bildungslaufbahn zu verfolgen. Der türkeistämmige Abdullah etwa, der während des Studiums der Salafiyya nahestand, war zur Zeit der Forschung als Oberarzt tätig und als einziger nicht marokkostämmiger Bruder als angesehener Lehrer in der Al-Taqwa Moschee aktiv. Zeynep und Zekeriya, die eine erfolgreiche Gymnasialsttin, der andere Doktorand, engagierten sich in der Milli Görüs-Bewegung, deren Dachverband IGMG die Kultivierung des doppelten Bewusstseins gewissermaßen institutionalisiert hat, indem der Verband durch die gleichzeitige Förderung von Frömmigkeit und Allgemeinbildung einen Typus von Akademiker*innen hervorbringt, den Schiffauer (2010) mit Gramsci als »organischen Intellektuellen« (ebd.: 159) bezeichnet. Wie Zekeriya sind diese im Herkunftscontext verwurzelt, im Geiste der Organisation sozialisiert und stellen ihre im staatlichen Bildungssystem erworbenen Kompetenzen und organisationalen Fähigkeiten in den Dienst des Verbandes (ebd.).²⁵ Der doppelte Blick wird hier bewusst kultiviert und eingesetzt, um im Rahmen der rechtsstaatlichen Möglichkeiten der Bundesrepublik islamische Räume für alle Belange des Lebens – vom geschlechtersegregierten Schwimmunterricht bis hin zu Studierendenwohnheimen – zu schaffen (vgl. Kap. II.3). Auch die Schülerin Zeynep hat sich mit der Rolle als kopftuchtragende junge Frau in der bundesrepublikanischen Gesellschaft insofern arrangiert, als sie selbstbewusst die Legitimität eines Lebens in der ›Parallelgesellschaft‹ einfordert. Ihre Aneignung des Begriffs impliziert eine Parallelität des religiösen Lebens in der (privaten) Freizeit einerseits und der gesellschaftlichen Teilnahme im öffentlichen Bildungssektor andererseits. Diese Forderung lässt sich als Wunsch nach einem *downscaling* (Zillinger, 2017: 52) verstehen, dem Bedürfnis die eigene Religiosität aus dem gesellschaftlichen Rampenlicht in den privaten Raum zurückzuführen, wo sie Legitimität beanspruchen kann. Ein derartiges ›Parallelleben‹ führt letztlich jeder, ob Muslim*in oder nicht. Bereits die Gastarbeiter*innen hatten zur Revitalisierung der Religion Räume in den trostlosen Nischen unserer Städte geschaffen, »nicht selten eingeklemmt zwischen Nachtclubs, Bordellen und Kneipen« (Schiffauer, 2010: 47). Zwar nehmen Muslim*innen heute selbstbewusst an nahezu allen Teilbereichen des gesellschaftlichen Lebens Teil, doch zeigt das Beispiel Zeyneps, dass gerade lesbare Muslim*innen noch immer, etwa auf dem Arbeitsmarkt, ihre Nischen suchen müssen und sich diese aktiv erschließen.

25 Bei Gramsci ist das Pendant des »organischen Intellektuellen« der kommunistischen Partei der »traditionelle Intellektuelle«, der sich aus seinem Herkunfts米尔ie gelöst hat und für die bürgerliche Intelligenz steht (Schiffauer, 2010: 161). Schiffauer weist ferner darauf hin, dass diese für den Marxisten Gramsci nicht Emanzipation, sondern Konformität bedeute, eine Vereinnahmung durch die hegemoniale Klasse (ebd.).

Während viele meiner religiösen Gesprächspartner*innen über den von Zekeriya beschriebenen doppelten Blick verfügten und sich selbstbewusst als Muslim*innen in der Gesellschaft verorteten, zeigten die beiden marokkostämmigen Hauptschüler, besten Freunde und Cousins Bassem und Younes, die der Religion distanziert gegenüberstanden, sich insbesondere angesichts der Meinungsvielfalt des online zugänglichen Mediendiskurses Islam in hohem Maße verunsichert. Während sie sich einerseits von religiösen Muslim*innen distanzierten, aktivierte die islamfeindliche Agitation eines Michael Stürzenberger ihre Selbstpositionierung als Muslime, da sie sich wie Bassem es ausdrückte, »in den Dreck« gezogen fühlten. Die Parteinahme für ihre Religion bzw. die Religion ihrer Eltern stellte somit eine situative Reaktanz auf die diffamierenden und als unfair empfundenen Askriptionen dar. Auch die Auseinandersetzung mit dem Salafismus bot für die Jungen kein überzeugendes kohärentes Sinnangebot und war für Younes – wie zeitweise für Massen junger Muslim*innen in Deutschland – lediglich in der Person Pierre Vogels attraktiv. Vom Takfirismus – der Exkommunikation anderer Muslim*innen – wie vom Prediger Abou Nagie praktiziert oder dem im Filmausschnitt dargestellten Dschihadismus distanzierten sich die Jungen vehement. Das wechselhafte Navigieren der Jungen gegenüber den Rechtfertigungsordnungen der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft, der ethnisch nationalen Milieus, der islamischen Religiosität und der Welt der öffentlichen Meinung illustriert die Herausforderung, einen eigenen Standpunkt zu entwickeln. Anders als das oben beschriebene doppelte Bewusstsein scheinen sich die Jungen eher in einem Spannungsfeld der verschiedenen Referenzrahmen und Rechtfertigungsordnungen wiederzufinden, die für sie jedoch nur schwer in Sinn zu setzen waren, da sowohl die Religion als auch das elterliche Herkunfts米尔ie und dessen Sprachlichkeit und Traditionen, tendenziell an Verbindlichkeit verloren. Diesen Jugendlichen fällt es offenkundig deutlich schwerer, zwischen Position A und B und den im digitalen Meinungsuniversum verbreiteten Theorien und Mythen C und D die »eigene Story« zu entwerfen.

Die Ausführungen zur Polarisierung der Islamdebatten in Deutschland haben illustriert, inwiefern den internetbasierten sozialen Medien, die sich in den letzten zwei Dekaden als grundlegende gesellschaftliche Infrastruktur etabliert haben, auch eine Rolle als »Katalysator« (Detsch, 10.02.2020)²⁶ kollektiver Hysterien, Ressentiments und Radicalismen zukommt. Die Aufschaukelungsdynamik zwischen Islamfeindlichkeit und Islamismus verstärkt den desintegrativen Impetus der Ideologien, durch welchen die legitime Teilnahme von Muslim*innen an der deutschen Gesellschaft fortwährend in Frage gestellt wird. Um diesen Infragestellungen zu begegnen, müssen Muslim*innen sich im Spannungsfeld der pluralen Rechtfertigungsordnungen der Religion, der elterlichen Traditionen, der öffentlichen Meinung und der staatsbürgerlichen Welt selbst sinnhaft verorten. Diese Herausforderung scheinen jene eher produktiv verarbeiten zu können, die das Du Bois'sche doppelte Bewusstsein entwickelt haben, religiös sozialisiert wurden und ihre prekäre gesellschaftliche Positionierung durch Erfolg im Bildungssystem auszugleichen suchen. Der Bildungserfolg junger Muslim*innen ist aber mitnichten als genereller Abbau von Exklusionsmechanismen zu werten, konzentrieren sich doch gerade kopftuchtragende junge Frauen auf berufliche Nischen, in denen geringes Konflikt-

²⁶ So die Extremismus-Forscherin Julia Ebner im Interview mit Claudia Detsch, 2020.

potenzial zu erwarten ist. Jenen Jugendlichen, die weder religiös erzogen wurden, noch sich bewusst als Muslim*innen identifizieren, die eine geringe identifikatorische Bindung an den Herkunftskontext der Eltern haben und wie Bassem und Younes eher zu den Bildungsverlierern gehören, fällt es offenbar deutlich schwerer, angesichts der digitalen Meinungsflut eine selbstbewusste Position einzunehmen. Und dies, trotz des regen Interesses an und der aktiven Auseinandersetzung mit politischen Themen und Prozessen. Aus diesen Beobachtungen einen Zusammenhang zwischen religiöser Erziehung und erfolgreicher Allgemeinbildung herzuleiten, die zu einer produktiven Verarbeitung der Exklusionserfahrungen führen kann, erscheint an dieser Stelle verfrüht. Sie wird aber von unterschiedlichen Gesprächspartner*innen benannt und an verschiedenen Stellen des Buches wiederholt aufgegriffen werden. Zuletzt hat dieses Kapitel das soziodemografische Feld jener Jugendlichen eröffnet, um welche sich die Moscheen bemühen und welchen sie für die Zukunft in der tendenziell bedrohlichen Gesellschaft ihr Verständnis von Islam mitgeben wollen. Die im Rahmen der Forschung untersuchten Moscheen haben dazu gänzlich unterschiedliche Ansätze herausgebildet, deren Genese auf einer Vielzahl von Faktoren beruht, die ich im Folgenden untersuchen werde.