

Radikaler Islam im Jugendalter

Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte

Maruta Herding (Hrsg.)



Arbeits- und Forschungsstelle
Rechtsextremismus
und Fremdenfeindlichkeit

MARUTA HERDING (HRSG.)

Radikaler Islam im Jugendalter

Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte

Das Projektmodul „Neue Herausforderungen der pädagogischen Extremismusprävention bei jungen Menschen“ wird durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) gefördert.

Danksagung

Die Herausgabe eines Sammelbands ist nie ein Alleingang, sondern wird erst durch die eifrige Mitwirkung vieler weiterer Personen möglich. Da dieser Band aus einem Expertenhearing hervorgegangen ist, sei zunächst allen Beteiligten des Hearings für ihre rege Teilnahme an der Diskussion gedankt. Ein besonderer Dank geht an Michaela Glaser für ihre große Hilfe bei der inhaltlichen Konzeption und Durchführung der gesamten Veranstaltung. Für ihre tatkräftige Unterstützung bei der organisatorischen Vorbereitung des Hearings danke ich außerdem Manja Birke und für ihre Hilfe bei der Moderation Katja Schau. Bei der Erstellung dieser Publikation verlief die Zusammenarbeit mit den Autorinnen und Autoren überaus angenehm und produktiv. Äußerst wertvoll waren Michaela Glasers Anmerkungen zu den Beiträgen – vor allem für ihre Ergänzungen zu meinen eigenen Texten bin ich ihr sehr verbunden. Dr. Christian Lüders gebührt Dank für die Durchsicht des Manuskripts in der Endphase der Veröffentlichung. Ein großes Dankeschön für Organisation, Layout und Korrekturlesen geht an Manja Birke. Renate Schulze danke ich für ihre Unterstützung beim Korrekturlesen der deutschen Beiträge und Sally Hohnstein für das Durchsehen der englischen Texte. Joachim Langner und Tobias Roscher danke ich für die Korrektur der Druckfahne und den letzten Schliff.

© 2013 Deutsches Jugendinstitut e. V.

Außenstelle Halle (Saale)

Abteilung Jugend und Jugendhilfe

Arbeits- und Forschungsstelle Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit

Projektmodul „Neue Herausforderungen der pädagogischen Extremismusprävention bei jungen Menschen“

Franckeplatz 1, Haus 12/13, 06110 Halle (Saale)

Telefon: +49345 68178-41

Telefax: +49345 68178-47

Layout/Gestaltung/Gesamtherstellung

Brandung Leipzig, www.brandung-online.de

ISBN: 978-3-86379-109-4

Inhaltsverzeichnis

<i>Maruta Herding</i> Einleitung	4
<i>Maruta Herding</i> Forschungslandschaft und zentrale Befunde zu radikalem Islam im Jugendalter	21
<i>Amir Alexander Fahim</i> Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Analysekriterien von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland	40
<i>Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke</i> Jugend, Jugendkultur und radikaler Islam – Gewaltbereite und islamistische Erscheinungsformen unter jungen Musliminnen und Muslimen in Deutschland	57
<i>Katrin Strunk</i> Frauen in dschihadistischen Strukturen in Deutschland	79
<i>Martijn de Koning</i> 'We Reject You' – 'Counter-Conduct' and Radicalisation of the Dutch Hofstad Network	92
<i>Tahir Abbas</i> Islamic Political Radicalism in Britain – Synthesising the Politics of Identity in Context	110
<i>David Schiefer, Anna Möllering, Daniel Geschke</i> Muslimisch-deutsche Lebenswelten in Zeiten von Terrorismus(-verdacht): Eine Mehrgenerationenfallstudie	125
<i>Schirin Amir-Moazami und Melanie Kamp</i> Der Gesichtsschleier in Europa – „Stigma-Symbol“ oder islamische Körperpraxis?	145
Autorinnen- und Autorenverzeichnis	167

Einleitung

Ausgangssituation

Das globale Phänomen des radikalen Islam gewinnt seit einigen Jahren auch in Deutschland an Aufmerksamkeit. Es existieren hierzulande Gruppierungen und Strömungen, die Teile radikalislamisch geprägter Ideologien vertreten. Diese umfassen verschiedene Inhalte wie einen Überlegenheitsanspruch des Islam gegenüber anderen Glaubensrichtungen und Überzeugungen, ein wörtliches Verständnis religiöser Texte, die Ablehnung von Pluralismus, Elemente Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit oder die Zurückweisung säkularer Rechts- und Staatsformen zugunsten religiöser Systeme. Dies kann sich in diversen nicht-gewaltbereiten Formen auf der Einstellungs- und Handlungsebene, aber auch in Gewalttätigkeit und Terrorismus manifestieren.¹

Gewaltsamer, radikaler Islam zeigte sich in Deutschland bisher in einem durchgeführten Anschlag, als Arid U. im März 2011 zwei US-Soldaten am Frankfurter Flughafen erschoss und in vorbereiteten, aber vereitelten Anschlägen, beispielsweise den „Kofferbombenattentaten“ (2006) oder denen der sogenannten „Sauerland-Gruppe“ (2007). Darüber hinaus werden in regelmäßigen Abständen junge Männer festgenommen, die der Vorbereitung von Anschlägen, der Verbreitung von terroristischem Material oder der Bildung einer terroristischen Vereinigung verdächtigt werden. Andere junge Menschen reisen ins pakistanisch-afghanische Grenzgebiet aus, um sich dort für kämpferisch-dschihadistische Aktionen ausbilden zu lassen. Aber auch gewaltlose Formen eines radikalen Islam treten in der Öffentlichkeit in Erscheinung. Hier werden zumeist missionierende Aktionen wie die Verteilung des Korans in Fußgängerzonen (2012) oder Äußerungen radikaler Prediger genannt.

Es deutet einiges darauf hin, dass radikalislamische Gruppierungen häufig eine junge Anhängerschaft haben. Salafistisch geprägte Gruppen

1 Die inhaltlichen Definitionen von radikalem Islam variieren von Autorin zu Autor bisweilen stark. Till Hagen Peters hat in seinem Literaturüberblick zu diesem Themengebiet viele unterschiedliche Begriffsverständnisse zusammengetragen (Peters 2010).

beispielsweise dominieren die deutschsprachigen Internetseiten zum Thema Islam, bieten Jugendgruppen und -freizeiten an und verzeichnen eine nicht zu vernachlässigende Zahl an jungen Konvertitinnen und Konvertiten. Auch waren bisher verurteilte Mitglieder islamistischer Vereinigungen oft jung, etwa im Alter von Anfang 20 Jahren.

Diese gesellschaftliche Situation wird von einer oft heftig und emotional geführten politischen Debatte über den Umgang mit dem Phänomen begleitet. Jenseits von sicherheitspolitischen Erwägungen formulieren Vertreterinnen und Vertreter aus der Politik und teilweise aus der pädagogischen Fachpraxis auch einen Bedarf an pädagogischer Prävention, die im Jugendalter ansetzt, um radikalislamischen Orientierungen und daraus resultierenden Handlungen vorbeugend zu begegnen.

Diese Forderung birgt jedoch auch einige Schwierigkeiten. Solang das Phänomen selbst in seinen Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexten nicht ausreichend erforscht ist, fehlen Erkenntnisse, auf denen aufbauend zielgerichtete Angebote der Jugendbildung und Jugend(sozial-)arbeit geschaffen werden könnten. Denn es deutet zwar einiges darauf hin, dass das Phänomen des radikalen Islam eine starke Relevanz für Jugendliche hat, doch fehlt es hierzu an wissenschaftlichen Befunden. Allein durch die Feststellung einer jungen Anhängerschaft wird noch nicht erklärt, was die jugendspezifischen Aspekte des Phänomens sind. Es mangelt an Erkenntnissen dazu, warum und inwiefern radikalislamische Auslegungen anziehend auf Jugendliche wirken, unter welchen Umständen dies verstärkt geschieht und wie die Zugangswege zu radikalen Gruppen verlaufen. Hinzu kommt, dass die beteiligten Akteurinnen und Akteure die Gefährdungslage durch radikalen Islam unterschiedlich bewerten und oft nicht eine gemeinsame Vorstellung davon teilen, welche seiner Ausprägungen toleriert und welche als problematisch eingestuft und verhindert werden müssen. Darüber hinaus herrscht die oft berechtigte Sorge, dass bei der Beschäftigung mit dem Gegenstand eine Stigmatisierung von Musliminnen und Muslimen stattfindet. Dies tritt ein, wenn nicht sorgfältig zwischen der Religion des Islam und radikalislamischer Ideologie getrennt wird, aber auch, wenn Letzterer zu viel Aufmerksamkeit im Gegensatz zu anderen Formen muslimischen Lebens in der Gesellschaft geschenkt wird. Gerade diese kontroverse Ausgangslage macht eine wissenschaftliche Untersuchung und Diskussion des Phänomens notwendig. Um klären zu können, welche Bedeutung radikaler Islam für in Deutschland lebende Jugendliche hat und in welcher Weise dieses Phänomen

möglicherweise eine neue Herausforderung für Jugendpolitik und Jugendhilfe darstellt, bedarf es empirisch abgesicherter Erkenntnisse.²

Dies war der Ausgangspunkt für ein Expertenhearing, das das Deutsche Jugendinstitut im September 2012 veranstaltete und dessen Ergebnisse in diesem Band veröffentlicht werden. Im Folgenden sollen die Diskussionsergebnisse des Hearings präsentiert und anschließend die Beiträge dieses Bandes vorgestellt werden.

Noch zuvor erscheint jedoch eine Bemerkung zum Begriff des besprochenen Phänomens angemessen. Es wurde hier bewusst die Formulierung „radikaler Islam“ gewählt, da diese gerade im deutschsprachigen Raum noch wenig etabliert ist und damit noch keine auf bestimmte Phänomendimensionen begrenzte Definition mit sich bringt. Der Begriff soll erst einmal alle Formen umfassen, die in der aktuellen Debatte im Zusammenhang mit radikalem Islam diskutiert und unter Begriffen wie Islamismus, islami(sti)scher Extremismus oder Radikalismus verhandelt werden. Darunter werden zumeist politisch radikalisierte Formen gefasst, problematisiert werden aber auch strengreligiöse, eher unpolitische Formen wie Fundamentalismus. Durch eine Festlegung auf einen dieser Begriffe würden allerdings andere Formen ausgegrenzt, von denen erst noch zu klären ist, welche Rolle sie für Jugendliche spielen, weshalb im Folgenden von radikalem Islam die Rede sein soll.

Das Expertenhearing „Radikaler Islam im Jugendalter – Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte“

Vor dem Hintergrund der in der öffentlichen und politischen Debatte vielfach geäußerten Sorge vor einer islamischen Radikalisierung von Jugendlichen und einer nicht vollständig befriedigenden Forschungslage wurde am Deutschen Jugendinstitut ein Expertenhearing zum Thema „Radikaler Islam im Jugendalter – Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte“

2 Einige Grundüberlegungen in diesem Absatz wurden von Kolleginnen und Kollegen am Deutschen Jugendinstitut in Vorbereitung des aktuellen Projekts entwickelt, das sich mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Phänomens des radikalen Islam im Jugendalter befasst (Glaser u. a. 2011, S. 17). Zum Projekt „Neue Herausforderungen der pädagogischen Extremismusprävention bei jungen Menschen“ siehe www.dji.de/afs_modul.

veranstaltet.³ Ziel des Hearings war es, Expertinnen und Experten aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Fachrichtungen einzuladen, um neueste Erkenntnisse im Themenfeld zusammenzutragen und gemeinsam zu erörtern.⁴ Einen weiteren Schwerpunkt sollte die internationale Dimension des Phänomens bilden, da zu einigen Facetten des Phänomens, auch mit Blick auf die pädagogische Prävention, in anderen europäischen Ländern bereits mehr Forschungserkenntnisse vorliegen. Deshalb waren auch zwei Referenten aus Großbritannien und den Niederlanden eingeladen. Schließlich sollte das Expertenhearing den Austausch wissenschaftlicher Fachdisziplinen anregen, die das Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten. Ein gemeinsamer Blick verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen auf radikalen Islam sollte die bestehenden Erkenntnisse erweitern und die transdisziplinäre Diskussion und Zusammenarbeit auch über die Veranstaltung hinaus anregen.

Thematische Schwerpunkte lagen auf aktuellen Erscheinungsformen, Attraktivitätsmomenten, auf Gender, Migration (Einflüsse von Migrationsgesellschaft und Migrationserfahrung), Jugendphase sowie auf der internationalen Dimension und dem nationalen Kontext. Der Fokus auf die Jugendphase war dazu gedacht, um Radikalisierungsprozesse in einen Zusammenhang mit jugendphasenspezifischen Faktoren – wie beispielsweise Loslösung von den Eltern, Identitätsformung, Geschlecht und Sexualität, Peergroups oder Subkulturen – zu stellen. Dies sollte es ermöglichen zu differenzieren, inwieweit islamische Radikalisierung durch die Ideologie selbst von innen heraus erklärbar ist und welchen Anteil andere, „jugendtypische“ Faktoren spielen.

Das Hearing begann mit einer Darstellung des aktuellen Forschungsstandes, um von dort aus in die gemeinsame Diskussion einzusteigen und

3 Das Hearing fand am 24. und 25. September 2012 in der Außenstelle des Deutschen Jugendinstituts in Halle (Saale) statt. Ausgerichtet wurde es vom Projekt „Neue Herausforderungen der pädagogischen Extremismusprävention bei jungen Menschen“.

4 Die Teilnehmenden des Hearings waren: Prof. Dr. Tahir Abbas (Soziologe, Fatih University, Istanbul und Großbritannien); Dr. Marwan Abou Taam (Politik- und Islamwissenschaftler, Humboldt-Universität Berlin und LKA Rheinland-Pfalz); Claudia Dantschke (Journalistin und Islamismus-Expertin, Zentrum Demokratische Kultur, Berlin); Amir Alexander Fahim (Religionswissenschaftler, Freie Universität Berlin); Alma Fathi (Religionswissenschaftlerin); Melanie Kamp (Islamwissenschaftlerin, Freie Universität Berlin); Dr. Martijn de Koning (Anthropologe, Radboud University, Nijmegen); Dr. Jochen Müller (Islamwissenschaftler, ufuq.de und Zentrum Demokratische Kultur, Berlin); Dr. David Schiefer (Psychologe, Jacobs University Bremen); Katrin Strunk (Arabistin und Turkologin, Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen, Abteilung Verfassungsschutz).

dabei über bisher bekannte Erkenntnisse aus der Wissenschaft hinausgehen zu können. Im Folgenden werden die wichtigsten Ergebnisse und zentralen inhaltlichen Aspekte der Diskussion präsentiert. Die Inhalte der einzelnen Kurzvorträge werden ausführlich in den Beiträgen der Autorinnen und Autoren in diesem Band dargelegt.

Attraktivitätsmomente

Ein Schwerpunkt lag auf der Erörterung von Attraktivitätsmomenten, die radikalislamische Gruppen und Strömungen für Jugendliche bieten können. Übereinstimmend wiesen die eingeladenen Expertinnen und Experten hier auf das Zugehörigkeitsangebot vor allem salafistischer Gruppen hin. Ein wichtiger Aspekt sei dabei die ethnische Indifferenz, da gerade salafistische Gruppen nicht ethnisch homogen seien, sondern Anhängerinnen und Anhänger unterschiedlicher Hintergründe vereinen und ein übergreifendes *Ummah*-Bewusstsein schaffen würden. Dies könne außerdem für Konvertitinnen und Konvertiten besonders interessant sein, da Wertschätzung hier nicht an ethnische Herkunft gebunden sei, sodass sie gleichberechtigt in die Bewegung integriert würden. Hier wurde hervorgehoben, dass es sich bei Konvertierten oftmals um Jugendliche mit Migrationshintergrund (z.B. aus Osteuropa) handele, die Erfahrungen der Nichtzugehörigkeit mit muslimischen Jugendlichen teilten. Für letztere hingegen ginge es, wenn sie sich radikalislamischen Gruppen anschließen, oft um eine Übernahme und positive Umdeutung der Fremdzuschreibung, wenn sie wegen ihres Hintergrunds ständig auf ihr Muslimsein reduziert oder als Expertinnen oder Experten für Islam wahrgenommen würden. Es wurde jedoch eingewandt, dass eine Nichtzugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft auch bewusst von Salafistinnen und Salafisten konstruiert und den Jugendlichen eingeredet werde.

Als weiteres Attraktivitätsmoment des Salafismus wurde das mediale Interesse erwähnt. Mit dieser Art der Provokation oder Protestform sei die Aufmerksamkeit von Medien, Politik und Gesellschaft nahezu sicher. Beeindruckend auf Jugendliche könne auch wirken, dass salafistische Gruppen als diejenigen muslimischen Vertreter wahrgenommen würden, die dem Staat die Meinung sagen und nicht vor der Mehrheitsgesellschaft „kuschen“ würden. Andere jugendspezifische Attraktivitätsmomente, die in der Ideologie zu finden seien, umfassten eine Sinndeutung des Lebens

mit dem Paradies als Ziel, was bei salafistischen stärker als bei anderen muslimischen Gruppen zugespitzt würde.

Gender

Genderaspekte, vor allem bestimmte Rollenbilder und Männlichkeitsvorstellungen sowie die Rolle von jungen Frauen in radikalislamischen Bewegungen, stellten einen weiteren Fokus dar. Ausgehend von einem Kurzvortrag zu islamistisch-dschihadistisch orientierten Frauen in Deutschland wurde zunächst diskutiert, ob es ein spezifisch westliches Phänomen sei, wenn Frauen im Dschihad mitkämpfen wollen. Einerseits existiert der Eindruck der Sicherheitsbehörden, dass es sich bei Frauen, die in dieser Weise aktiv werden, vorwiegend um Konvertitinnen handle. Andererseits habe es in den letzten Jahren und Jahrzehnten eine emanzipatorische Entwicklung innerhalb des arabischen Islamismus (z. B. Hamas, Nordafrika) gegeben. Auch stünden Frauen innerhalb des „Mainstream-Islam“ in Deutschland vermehrt in der Öffentlichkeit und hätten Positionen in Vereinen inne, sodass Rollenverschiebungen im radikalen Islam eine Konsequenz dieser Entwicklung sein könnten.

Über inner-islamistische Debatten zu diesem Sachverhalt und über die Sichtweise von Männern auf die Ambitionen der Frauen ist wenig bekannt, doch wurden auf dem Hearing ein paar Eindrücke aus Beobachtungen wiedergegeben. Unter deutschen Salafistinnen und Salafisten habe es beispielsweise eine Debatte gegeben, ob Frauen 2012 während der Koranverteilkaktion „Lies!“ an Ständen auftreten dürften. Die Entscheidung sei negativ ausgefallen, aber vereinzelt gab es Frauen, die trotzdem aktiv an der Aktion teilnahmen. Auch gebe es ein großes Bedürfnis von jungen Frauen nach salafistischen Islamseminaren, doch existierten bisher fast ausschließlich Angebote für Männer. Im radikalislamischen Hofstad-Netzwerk in den Niederlanden habe es eine etwa gleiche Anzahl von Männern und Frauen mit einer deutlichen Rollenverteilung gegeben, bei der Frauen vor allem auf der ideologischen Ebene tätig und für Unterricht (auch für Männer) zuständig gewesen seien. In Großbritannien seien Frauen bisher vor allem in unterstützenden Rollen aktiv.

Eine Einteilung in aktive und passive Tätigkeiten wurde in der Diskussion infrage gestellt, da auch zunächst als „passiv“ aufgefasste Rollen

wie die Verbreitung ideologischer Elemente, Logistik oder der Aufruf zu kämpferischer Beteiligung durchaus als aktiv zu werten seien. Auch seien Frauen auf vielen Ebenen eingebunden, nur in Führungsrollen seien sie bisher nicht in Erscheinung getreten.

Des Weiteren wurde angeführt, dass klassische Frauen- und Männlichkeitsbilder weiterhin sehr dominant und attraktiv seien. Besonders für Großbritannien, aber auch für Deutschland wurde die Vermutung diskutiert, dass in der Krise der Männlichkeit, in der typische Männerberufe an Relevanz verlieren und Frauen erfolgreicher werden, der Verlust von traditionell männlichen Rollenattributen anderweitig auszugleichen versucht würde. Dies könne bei manchen muslimischen Jugendlichen – männlichen wie weiblichen – möglicherweise dann besonders zum Tragen kommen, wenn eine Differenz der Rollenbilder zwischen Familie und Gesamtgesellschaft bestünde. Bei Frauen sei die Entscheidung für eine radikalislamische Rollenzuschreibung und Lebensweise meist bewusst gewählt und werde nicht als Einschränkung verstanden, sondern als Befreiung von Ambivalenz: Hier herrsche eine stärkere geschlechtsbezogene Klarheit als in vielen anderen gesellschaftlichen Kontexten, da es einen festen Platz und Rahmen gebe und die Frauen Teil der Bewegung sein könnten.

Migration

Im Verlauf der Diskussion wurden immer wieder Bezüge zu anderen Formen von Radikalisierung – Rechtsextremismus und Linksextremismus/Linksradikalismus – gezogen, wodurch auch gerade die spezifischen Merkmale von radikalem Islam deutlich wurden. In Teilen der Diskussion fand eine starke Betonung von Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Radikalisierungsformen statt, beispielsweise dass sich bei allen drei Phänomenen oft zerrüttete Familienverhältnisse aufzeigen ließen. Es wurde jedoch auch die Position vertreten, dass dies ein aktuell sehr forciertes Konstrukt sei, das wissenschaftlich kaum zu belegen sei – z.B. stellten problematische biografische Aspekte keine hinreichende Erklärung für Radikalisierung dar. Bei Menschen mit Migrationshintergrund, besonders bei Musliminnen und Muslimen, seien Diskriminierung und Ausgrenzungserfahrungen eine plausible Problematik und stellten in dieser Form ein Spezifikum dar. Auch dass im Fall einer islamischen Radikalisierung

ein religiöses Angebot angenommen wird, sei meist kein Zufall, sondern habe etwas mit der Biografie der (muslimisch geprägten) Jugendlichen zu tun, die nach Identität suchten.

Auch wurde in diesem Zusammenhang diskutiert, ob die Debatte über radikalen Islam aus der über Migration und Islam herausgelöst werden solle. Dafür spräche, dass man dadurch einer durch Sicherheitsbehörden erfolgenden Stigmatisierung von Musliminnen und Muslimen als „gefährlich“ und entsprechenden Sichtweisen in der Öffentlichkeit entgegenwirken könne. Stattdessen könne man beispielsweise von Jugendextremismus sprechen. Hier zeigte sich in der Diskussion, wie schwierig die wissenschaftliche Bearbeitung des Themas ist, da aktuelle politische Debatten und Positionierungen auch von beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern bisweilen stark in die Forschung hinein wirken. In der Runde wurde aber auch die deutliche Gegenposition formuliert, dass die Trennung von Islamismus- und Migrationsdebatte politisch zwar plausibel sein möge, es jedoch aus Forschungssicht geboten sei, Aspekte von Migration und Islam im Zusammenhang mit dem Phänomen des radikalen Islam weiterhin wissenschaftlich zu untersuchen. Es gelte schließlich zu klären, ob und inwiefern diese Aspekte einen Einfluss hätten, zumal sie Spezifika darstellen, die bei anderen Formen radikaler Ideologien keine vergleichbare Rolle spielten.

Jugendphase

Es war auch Ziel des Hearings zu erörtern, welche Rolle die Jugendphase für radikalen Islam spielt. Somit stellte sich die Frage, inwieweit bestimmte seiner Facetten ein Jugendphänomen darstellten und welche jugendspezifischen Aspekte dabei zu beobachten wären. Der Prozess der Identitätsentwicklung, und zwar der individuellen, sozialen, ethnischen und kulturellen Identität, erschien in diesem Themenfeld sehr zentral, was sich mit entwicklungspsychologischen Studien decken würde. Kulturelle Identitätsangebote von Jugendszenen, Lebensstilen, Wertesystemen sowie von einer „deutschen Kulturgesellschaft“ und von muslimischen Kulturen spielten eine wichtige Rolle in dieser Entwicklung, sodass dem Kontext eine bedeutende Rolle beigemessen wurde. Das Ausprobieren von radikalen Positionen im Jugendalter lasse sich auch im Kontext des Wechselspiels von Exploration/Autonomie (z.B. Grenzen

ausloten) und Bindung (z.B. an Werte) verstehen. Bezogen auf Bikulturalität belegten sozialpsychologische Studien und auch pädagogische Erfahrungen, dass bikulturelle Identitäten als sehr positiv empfunden würden, aber durchaus eine zusätzliche Bewältigungsaufgabe für Jugendliche darstellen könnten. Im Kontext dieser Diskussion wurde auch der Aspekt der Ambiguitätstoleranz besprochen. Zwar sei diese normalerweise bei Jugendlichen stärker ausgeprägt als bei höheren Altersgruppen, doch möglicherweise suchten gerade diejenigen mit geringerer Ambiguitätstoleranz eine vermeintlich eindeutige Ideologie. Insgesamt wurde in der Runde die Einschätzung, dass (islamische) Radikalität ein passage-res Jugendphänomen darstelle, als plausibel, jedoch als noch nicht ausreichend erforscht erachtet.

Gesellschaftspolitischer Rahmen

Dank der international vergleichenden Perspektive des Hearings trat die starke Rolle der jeweiligen gesellschaftspolitischen Ebene besonders deutlich hervor. Dies war für die Auslotung des Phänomens des radikalen Islam ebenso relevant wie für den Vergleich mit Rechtsextremismus oder auch Linksextremismus/Linksradikalismus. An verschiedenen Stellen in der Diskussion erschienen diese drei Phänomene auf biografischer Ebene zunächst ähnlich, aber es wurde insgesamt offensichtlich, dass der gesellschaftliche und politische Rahmen einen starken Einfluss auf radikalen Islam und dessen Bearbeitung hat und in Wechselwirkung mit dessen Entwicklung steht.

Vergleichend wurde die Sicherheitssituation und -gesetzgebung bezogen auf radikalen Islam in Großbritannien, den Niederlanden und Deutschland besprochen. Übereinstimmend wurde die Einschätzung vertreten, dass Sicherheitsgesetze zumeist radikalisierungsfördernd wirkten. In Großbritannien empfänden junge Menschen einen starken Druck durch die Anti-Terror-Gesetzgebung und eine Verstärkung des „Wir-gegen-sie“. Für die Niederlande wurde der Eindruck geschildert, dass die Islamdebatte Auswirkungen bis ins tägliche Leben von Musliminnen und Muslimen habe und die Grundlage für militanten Widerstand (Hofstad-Netzwerk) gelegt habe. Der öffentliche Diskurs um radikalen Islam schaffe ein Identitätsangebot von staatlicher und gesellschaftlicher Seite, nämlich den „heldenhaften Krieger“. Eine negative Islamdebatte könne

darüber hinaus auch sozialisierend wirken: Sehr junge Muslime, die kaum etwas über Islam wüssten, lernten durch die negativen Fremdzuschreibungen auch, Islam mit Dschihad und Frauenunterdrückung zu verbinden und dies auch ganz ohne Kontakt zu radikalislamischen Gruppen.

Auch in den Diskussionen des Hearings wurde die starke politische Aufladung des Themas, die mit Lagerzuschreibungen einhergeht, deutlich. Beispielsweise gab es zuweilen erhitzte Debatten über Analysemethoden von Sicherheitsbehörden und die Definitionshoheit über die Begriffe „Islam“ und „Islamismus“. Die Auswirkungen der gesellschaftspolitischen Rahmung des Themas waren auch darin zu spüren, dass es unterschiedliche Positionen zur wissenschaftlichen und zur politischen Auseinandersetzung mit der Thematik gab.

Des Weiteren wurde diskutiert, was eigentlich „radikal“ bedeute: Schließt „radikal“ Gewalt ein oder nicht? Wie ist Radikalität methodisch messbar (z. B. an Taten, Aussagen)? Welche Bestandteile umfasst Radikalisierung? Auf eine gemeinsame Definition verständigte sich die Runde nicht, vielmehr wurde auf viele „Mosaiksteine“ im Prozess der Radikalisierung hingewiesen, die allein nicht unbedingt als radikal gelten, sondern erst zusammengenommen so erscheinen würden, wenn der Radikalisierungsprozess vom Ende her betrachtet werde. Auch wurde diskutiert, wer für welche Art der Radikalisierung zuständig ist: Bei nichtgewaltförmiger Radikalität seien Sicherheitsbehörden nicht zuständig und sollten es auch nicht sein, und trotzdem sei es wichtig, sich auch mit diesen „problematischen“ Formen auseinanderzusetzen. Hier sei die pädagogische Prävention gefragt, die ihrerseits nicht für Straftaten zuständig sei. Dass „radikal“ in der Öffentlichkeit schnell mit Terrorismus assoziiert werde, erschwere die Arbeit mit muslimischen Jugendlichen.

Ausblick

Die Veranstaltung diente nicht nur dazu, neue Erkenntnisse zusammenzutragen, sondern auch, auf weiterhin bestehende Forschungslücken hinzuweisen und neue zu identifizieren. Hier wurden vor allem fünf Schwerpunkte benannt:

- 1) Forschung mit Lebensweltbezug, die die Perspektive der Jugendlichen und der Radikalisierten selbst einnimmt,
- 2) Verbindung der beiden Forschungsfelder Jugendforschung und radikaler Islam, um präziser benennen zu können, welche Entwicklungen

- und Erscheinungsformen vor allem in der Jugendphase begründet liegen und welche anderen Erklärungsmustern bedürfen,
- 3) Wissenschaftlich abgesicherte Erkenntnisse im Bereich der Genderthematik, z.B. zu jungen Männern und Männlichkeitsbildern, Selbstbildern, zur Rolle und Einstiegsmotiven von Frauen im radikalislamischen Umfeld, zur Reflexion von Geschlechterrollen durch die betreffenden Jugendlichen und zum Verhältnis von Männern und Frauen in diesem Umfeld,
 - 4) Präzisere Forschung zu Medien, beispielsweise bezogen auf Nutzerbefragungen von Jugendlichen oder auf das Verhältnis von online und offline (hier bestehen viele unbelegte Vermutungen – z.B. These vom „einsamen Wolf“, aber auch von „Verbaldschihadisten“ (Verfassungsschutz), die das Internet nutzten, um sich „abzureagieren“, ohne im Alltag aktiv zu werden),
 - 5) Methodische Ebene: Bedarf an Längsschnittstudien und qualitativen Untersuchungen, z.B. von Attraktivitätsmomenten und biografischen Verläufen.

Insgesamt erbrachte das Hearing vor allem eine gemeinsame Verständigung zur Bedeutung von Attraktivitätsmomenten, der Rolle des gesellschaftlichen Kontexts, der Beteiligung von Frauen und der Wechselwirkung von öffentlicher Diskussion und Wissenschaft in diesem Themenfeld. In kondensierter Form bildete es aktuelle Debatten ab. Auch wurde deutlich, dass viele Forschungsfragen von der Wissenschaft derzeit noch nicht beantwortet werden können. Selbst Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler flüchteten sich bisweilen in das, was auf dem Hearing mit (selbst-)ironischer Distanz als „Bauchempirie“ bezeichnet wurde. Diese Feststellung, verknüpft mit anregenden Ideen für weitere Forschung, bleibt als weiteres Ergebnis festzuhalten.

Zu den Beiträgen in diesem Band

Die Beiträge in diesem Band basieren zu einem Teil auf Kurzvorträgen, die auf dem Hearing gehalten wurden (so die Texte von Amir Alexander Fahim, Katrin Strunk, Martijn de Koning und Tahir Abbas). Ergänzend dazu konnten noch weitere Autorinnen und Autoren hinzugewonnen werden, die entweder ebenfalls beim Hearing anwesend waren oder aber

verhindert waren und die zu einer ähnlichen Thematik arbeiten (Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke; David Schiefer, Anna Möltering und Daniel Geschke; Schirin Amir-Moazami und Melanie Kamp).

Die Autorinnen und Autoren gehen in diesem Band auf Erscheinungsformen und ursächliche Erklärungsmuster für radikalen Islam bei Jugendlichen ein. Einige Beiträge befassen sich mit dem gesellschaftlichen Kontext von Radikalisierungsprozessen. Zudem wird die Einordnung des Phänomens in wissenschaftliche und öffentliche Debatten besprochen, wobei Warnungen mitschwingen, dass sowohl Radikalisierung als auch Stigmatisierung durch den öffentlichen Diskurs verstärkt werden können und auch Vorsicht vor einer Beteiligung der Wissenschaft daran geboten sei.

In einem Forschungsüberblick charakterisiert Maruta Herding zunächst die Forschungslandschaft zu radikalem Islam im Jugendalter und stellt einige zentrale Erkenntnisse der deutschen und internationalen Forschung dar. Es werden Erklärungsansätze für Radikalisierung im Hinblick auf die persönlich-biografischen Hintergründe der Akteurinnen und Akteure, den gesamtgesellschaftlichen Kontext, soziale Bindungen und Attraktivitätsmomente präsentiert sowie Radikalisierungsmodelle vorgestellt. Dabei wird auch auf die Befundlage insgesamt und auf methodische Schwierigkeiten in diesem Forschungsfeld eingegangen.

Auch Amir Alexander Fahim setzt sich mit dem Forschungsstand auseinander. In seinem Beitrag, in dem es um Analysekriterien für Radikalisierungsprozesse geht, unterzieht Fahim die Literatur zu Migrationshintergrund und biografischen Belastungen einer strengen Prüfung. Bezogen auf den Faktor Migrationshintergrund konzentriert sich die Wissenschaft laut Fahim hauptsächlich auf Missstände und Belastungen („grievances“) wie Benachteiligung und Rassismuserfahrungen von Musliminnen und Muslimen und schreibt ihnen eine auslösende oder verstärkende Wirkung für Radikalisierungsprozesse zu. Dagegen gingen die Sicherheitsbehörden eher von „Parallelgesellschaften“ und von Integrationsdefiziten auf Seiten der Migrantinnen und Migranten als bestimmenden Faktoren aus. Zu biografischen Hintergründen hätten sicherheitsbehördliche Analysen bisher nur sehr allgemeine Auffälligkeiten im Sozialisationsverlauf feststellen können, die aber ohne Bezug zu konkreten jugendlichen Lebenswelten erschienen. Für beide Analyse-kriterien konstatiert Fahim fehlende wissenschaftliche Erkenntnisse, die Rückschlüsse auf subjektive Radikalisierungsmotive muslimischer

Jugendlicher zulassen würden. Die subjektive Akteursperspektive werde in vorhandenen Studien bisher kaum erfasst. Ungeklärt bliebe deshalb vor allem auch die Frage, warum sich die meisten Jugendlichen unter denselben Umständen von Migrationshintergrund und biografischen Belastungen nicht radikalisierten. Daraus ergibt sich für Fahim die Forderung nach methodisch-empirisch fundierter Biografieforschung, die die Perspektive des Individuums einnimmt und die persönlichen Motivationen analysiert.

Der Beitrag von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke befasst sich mit radikalem Islam aus einer dezidierten Jugendperspektive. Ausgehend von der medialen Aufmerksamkeit, die wissenschaftliche Studien zu gewaltaffinen oder islamistischen Orientierungen muslimischer Jugendlicher erregen, schildern sie eingangs die Probleme bei der sozialwissenschaftlichen Erforschung des Phänomens, da Orientierungsmuster weder einen Beleg noch eine Erklärung für jugendliche Radikalisierung bis hin zu islamistischen Handlungsmustern darstellen. Stattdessen richten Wensierski und Lübcke den Blick auf die Jugendphase von Musliminnen und Muslimen in Deutschland, die zwar grundsätzlich der aller Jugendlichen gleiche, aber auch zusätzliche Bewältigungsanforderungen wie den Umgang mit tradierten Geschlechterrollenkonzepten oder traditionellen Familienstrukturen mit sich bringe. Daraus resultiert die Ausbildung eines eigenen Spektrums von jugendlichen Gruppenstilen, von denen ethnisch-konnotierte und religiös bzw. islamistisch geprägte Jugendszenen mit einem speziellen Fokus auf Salafismus und Radikalisierungstendenzen in dem Beitrag näher charakterisiert werden. Im Fazit kommen Wensierski und Lübcke zu dem Schluss, dass islamistische Orientierungs- und Handlungsmuster im Kontext jugendtypischer und weitgehend episodaler Aggression zu sehen seien und dass die Gesellschaft auf extremistische Organisationen zwar reagieren, sich dabei aber vorsehen müsse, muslimische Jugendliche keinesfalls in ihrer Gesamtheit zu stigmatisieren.

Anschließend gibt Katrin Strunk einen Einblick in die Aktivitäten von Frauen in dschihadistischen Netzwerken in Deutschland. Anders als in der öffentlichen Wahrnehmung präsent, sind es nicht ausschließlich Männer, die sich an islamistisch-terroristischen Aktivitäten beteiligen. Auf Basis von Analysen des Verfassungsschutzes schildert Strunk, wie Frauen entweder in einer passiven Rolle – gemeinsame Ausreise mit dem Ehemann ins afghanisch-pakistanische Grenzgebiet Waziristan – oder

einer aktiven Rolle beteiligt sind, indem sie eigenständig entscheiden, sich als Kämpferin im Dschihad zu beteiligen oder diesen durch starkes Missionieren zu unterstützen. Zwei Frauen sind hier bisher besonders in Erscheinung getreten: Ummu Safiyya ist eine in Waziristan lebende Konvertitin, die in online veröffentlichten Videos und Briefen Frauen in Deutschland zur Unterstützung des Dschihad aufruft, während Umm Sayfillah al-Ansariyya als Frau eines der Mitglieder der Sauerland-Gruppe die Gruppe inhaltlich und logistisch unterstützte. Darüber hinaus schildert Strunk einen möglichen Radikalisierungsverlauf einer jungen Frau auf Facebook und zeichnet insgesamt die unterschiedlichen Formen der Beteiligung von Frauen an islamistischen Aktivitäten nach.

In einem englischsprachigen Beitrag untersucht Martijn de Koning die Radikalisierungsprozesse des niederländischen Hofstad-Netzwerks, das für viele als das Paradebeispiel für die Radikalisierung muslimischer Jugendlicher gilt, und das wechselseitige Verhältnis zwischen dieser Gruppe und dem Staat. Er analysiert dabei das Verständnis, das radikale Akteurinnen und Akteure von dem politischen Kontext haben, in dem sie agieren und ihr Selbstbild kreieren. Der öffentliche Diskurs in den Niederlanden, der häufig zwischen liberalem (guten) und radikalem (schlechten) Islam unterscheidet und Musliminnen und Muslime auf diese Weise bestimmt, kann eine sich dagegen wendende Lebensführung („counter-conduct“) hervorrufen. Im Fall des Hofstad-Netzwerks mündete dies in Widerstand, um selbstbestimmt statt von der Regierung fremdbestimmt zu handeln, aber auch, um sich von einer anderen Instanz – einer bestimmten Islaminterpretation – führen zu lassen. Während die meisten Musliminnen und Muslime auf Terrorismusverdacht mit der Gleichsetzung von Islam und Frieden antworteten, stilisierte das Hofstad-Netzwerk den Propheten Mohammed zum Krieger und damit zum idealen Muslim. Anhand von Originaltexten von Mitgliedern des Hofstad-Netzwerks zeigt de Koning, wie sie sich selbst als Terrororganisation bezeichneten und damit gleichzeitig ihre Frömmigkeit konstruierten. De Koning schlussfolgert, dass die Mitglieder des Netzwerks im selben politischen Kontext wie ihre Gegner operierten, indem sie sich die Konzepte der Integrations- und Antiradikalisierungs politik aneigneten, sie untergruben und umkehrten und sich beide Seiten somit gegenseitig selbst bedingten.

Einen weiteren englischsprachigen Beitrag liefert Tahir Abbas, der sich mit den Kontextbedingungen von islamischer Radikalisierung in

Großbritannien auseinandersetzt. In einer früheren Studie, die junge Musliminnen und Muslime zu ihrer Position nach den Londoner Anschlägen vom 7. Juli 2005 befragte, stellte Abbas bei ihnen eine bewusste Entscheidung für ein visuell stärker islamisch geprägtes Auftreten fest. Dies spiegelte, so Abbas, einen „weichen“ Radikalismus wider, der eher auf einer symbolischen Ebene Teil einer Protestbewegung bildet, nicht aber einen „harten“ Radikalismus politisch-ideologischer Natur, der in Gewalt enden kann. Lokale und globale Situationen wie erlebter Rassismus und internationale Konflikte, beispielsweise der Krieg gegen den Terror, machten Abbas zufolge extremistische Organisationen für Jugendliche interessant. Die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Generationen von Muslimen seien gestört, da etablierte muslimische Verbände nicht in der Lage seien, hier Hilfestellung zu leisten – ganz im Gegensatz zu extremistischen Gruppierungen. Auch die britische Innen- und Außenpolitik versage in der Lösung von sozialer Exklusion und Marginalisierung. Abschließend hält Abbas fest, dass die vielen Herausforderungen für britische junge Musliminnen und Muslime Bedingungen schaffen, unter denen sie für radikale Botschaften anfällig werden. Britische Muslime stünden an einem Scheideweg zwischen Integration und Exklusion und sowohl Radikalisierung als auch Islamophobie würden vorerst ein beherrschendes Thema bleiben.

Ebenfalls den Kontext beleuchtend, in welchem sich islamische Radikalisierung bewegt, stellen David Schiefer, Anna Möllering und Daniel Geschke die Ergebnisse einer Mehrgenerationenstudie vor, die Wahrnehmungen und Einstellungen von in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslimen zum islamistischen Terrorismus untersuchte. Die wichtigsten Themenkomplexe in den Interviews mit muslimischen Familien waren die Wahrnehmung von islamistischem Terrorismus – der fast durchgehend auf Ablehnung stieß, aber auch als Bedrohung für die eigenen Kinder gesehen wurde –, die Lebenswelt als Musliminnen und Muslime in Deutschland und das Hineinwirken des Themas „islamistischer Extremismus“ in die befragten Familien. Als jugendspezifische Aspekte zeigten sich bei der dritten Generation ein hauptsächliches Interesse an jugendtypischen Themen und eine deutliche bikulturelle Sozialisation, die jedoch seit dem 11. September 2001 erschwert wird. Im Fazit unterstreichen Schiefer, Möllering und Geschke, dass islamischer Extremismus für die Familien nur indirekt durch die Wahrnehmung des öffentlichen Diskurses relevant ist, indem der Terrorismus(-verdacht)

ihr Leben stark beeinträchtigt und interpretieren die kritische Position gegenüber Terrorismus, der westlichen Welt und der deutschen Gesellschaft als Bemühungen der Befragten, eine positive muslimische Identität zu wahren.

Den Band beschließt ein Beitrag von Schirin Amir-Moazami und Melanie Kamp über den Gesichtsschleier in Europa, der oft als Zeichen von Radikalisierung oder zumindest einer übertriebenen Frömmigkeit gesehen wird. Die Autorinnen fragen nach den Wechselwirkungen dieser Zuschreibungen, da die Vollverschleierung – wie auch radikaler Islam – nur vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Kontexts zu verstehen sei, auch da dieser solche Phänomene teilweise hervorbringe. Amir-Moazami und Kamp charakterisieren die Argumentationen gegen den Gesichtsschleier in Frankreich, Belgien und den Niederlanden und analysieren vorhandenes Interviewmaterial mit vollverschleierten Frauen auf die Frage hin, inwieweit diese religiöse Praxis von Spiritualität oder Symbolpolitik geprägt ist. In ihrem Fazit kommen die Autorinnen zu dem Schluss, dass der Gesichtsschleier sowohl als Abgrenzung zu einer als islamfeindlich wahrgenommenen Umgebung als auch als Ausdruck eines persönlichen spirituellen Wegs verstanden werden muss. Die hervorgerufenen Irritationen resultieren aus der starken Sichtbarkeit, die die eigentlich auf Unsichtbarkeit zielende Praxis erzeugt und daraus, dass die Frauen sich in ihrer Entscheidung auf „westlich-liberale Werte“ wie freie Wahl und Religionsfreiheit berufen. Dabei dürfe nicht vergessen werden, dass der öffentliche Diskurs durch Begriffe wie „Burka“ oder aktuell auch „Salafi“ diese Phänomene mitprägt und damit ein Islamverständnis hervorbringt, das auch auf Jugendliche eine Wirkung hat und von ihnen zum Teil übernommen wird.

Literatur

- Glaser, Michaela/Greuel, Frank/Johansson, Susanne/Münch, Anna Verena (2011): Etablierte Praxis, neue Herausforderungen. In: DJI Impulse, Nr. 94, H. 2/2011: Mythos Prävention. Chancen und Grenzen präventiver Konzepte, S. 15–17
- Peters, Till Hagen (2010): Kommentierte Bibliographie zum Themengebiet Islamismus mit Fokussierung auf Erkenntnisse zu Jugendlichen. Erstellt unter der Leitung von Prof. Dr. Gritt Klinkhammer und Dr. Hans-Ludwig Frese im Auftrag der Arbeits- und Forschungsstelle Rechtsextremismus des Deutschen Jugendinstituts, Online unter: www.dji.de/bibs/1072_14972_%20Kommentierte_%20Bibliografie_%20Islamismus.pdf, abgerufen am 15.06.2013

Forschungslandschaft und zentrale Befunde zu radikalem Islam im Jugendalter

Forschungslage

Bei der wissenschaftlichen Aufarbeitung des Phänomens „radikaler Islam“ im Jugendalter bietet sich ein diffuses Bild des Forschungsstandes. Einerseits scheint sich die Literatur zu radikalem Islam und islamischem Terrorismus besonders seit dem 11. September 2001 um ein Vielfaches vermehrt zu haben, andererseits sind empirische und belastbare Erkenntnisse, die Erklärungen zu Radikalisierungsprozessen gerade auch junger Musliminnen und Muslime in Deutschland oder Europa liefern könnten, überraschend rar gesät.

In Ergänzung zur empirisch noch sehr zögerlichen deutschsprachigen Forschung lohnt sich der Blick auf internationale Forschungsergebnisse. Betrachtet man zunächst die Schwerpunkte und Lücken, vorherrschende Theorien und Methoden der deutschen Forschungslandschaft zum Thema, fällt vor allem auf, dass einige Studien radikale Orientierungen junger Musliminnen und Muslime aufzeigen (Heitmeyer 1997; Brettfeld/Wetzels 2007; Neu 2011; Uslucan u.a. 2011; Frindte u.a. 2012), während andere versuchen, *Erklärungen* für diese Orientierungen und Handlungsweisen zu liefern. Dabei überwiegen solche Beiträge, die verschiedene Radikalisierungsmodelle entwerfen, welche das Zusammenspiel einzelner Faktoren unterstreichen (Abdel-Samad 2005; Eckert 2009; Schahbasi 2009; Matt 2010; Sirseloudi 2010; Neumann 2012), wobei hier oft die empirische Datenbasis unklar bleibt. Bei der Ausführung einzelner Erklärungsansätze liegt ein Schwerpunkt auf Erfahrungen und Empfindungen von Ausgrenzung und Nichtteilhabe (Heitmeyer 1997; Brettfeld/Wetzels 2007; Waldmann 2009; Murshed/Pavan 2010). Weitere Erklärungen existieren in Ansätzen beispielsweise zum sozialen Umfeld (Schahbasi 2009; Malthaner/Hummel 2012) oder ideologischen und anderen Attraktivitätsmomenten (Schahbasi 2009; Dantschke u.a. 2011; Verfassungsschutz Berlin 2011; Uslucan u.a. 2011).

Aus methodischer Sicht ist die Befundlage in Deutschland als schwierig einzuschätzen. Während die wenigen Einstellungsstudien mit quantitativen oder gemischten Methoden arbeiten (Brettfeld/Wetzels 2007; Neu 2011; Frindte u.a. 2012), werden Phänomenausprägungen vor allem von „feldkundigen“ Expertinnen und Experten (Dantschke u.a. 2011) und von Sicherheitsbehörden (z.B. Verfassungsschutz Berlin 2011) beschrieben – solche Beobachtungen sind zumeist durchaus erhellend, jedoch in ihrem analytischen Gehalt für ursächliche Zusammenhänge und Erklärungen nicht immer belastbar. Weitere Veröffentlichungen im Themenfeld stammen von Journalistinnen und Journalisten (Mekhennet u.a. 2006; Schmidt 2012), die Attentäterbiografien mit vielen deskriptiven Details nachzeichnen, allerdings nicht systematisch und abstrahierend analysieren; nur vereinzelt beruhen sie auf wissenschaftlichen Arbeiten (Schäuble 2012). Geprägt ist die deutschsprachige Forschungslandschaft außerdem von der politischen Debatte, die Veröffentlichungen von Ministerien, Sicherheitsbehörden und politischen Stiftungen dominieren lässt (z.B. Puschnerat 2006; Verfassungsschutz Berlin 2011; Verfassungsschutz NRW; Neu 2011). Während sich viele Publikationen auf bereits vorliegende Literatur beziehen und oft eher Einschätzungen als Belege liefern, fehlt es an Feldstudien gerade im qualitativen Bereich.¹ Eine vom BKA durchgeführte qualitative Studie zu biografischen Entwicklungen von Extremistinnen und Extremisten im Bereich politisch motivierter Kriminalität stellt einen Anfang dar, weist aber auch methodische Schwierigkeiten auf (Lützing 2010).

Die internationale Forschung umfasst viele Publikationen aus dem Bereich der Terrorismusforschung oder solche, die in Reaktion auf islamistische Terroranschläge seit dem 11. September 2001 entstanden sind. Zwar ist auch die deutsche Forschungslage keinesfalls getrennt von der Diskussion um internationale Anschläge zu sehen, doch tritt der Terrorismusfokus zum einen etwas zeitversetzt auf und ist nicht so deutlich ausgeprägt, zum anderen untersucht die deutsche Forschung die Thematik stärker unter dem Aspekt der gelingenden oder misslingenden Integration.

1 Eine der wenigen Ausnahmen stellt das 2012 begonnene Forschungsprojekt „Faszinierungsprozesse – religiös motivierte und geschlechtsspezifisch geformte Reaktionen junger Menschen auf islamische Predigten“ der Freien Universität Berlin und der Universität Duisburg-Essen dar, bei dem jedoch bewusst eine Einengung auf Radikalisierung offen gelassen wird (Online unter: www.geschkult.fu-berlin.de/e/islamwiss/forschung/Drittmittelprojekte/Faszinierungsprozesse/index.html, www.uni-due.de/kowi/r_lfp7.shtml, abgerufen am 07.06.2013).

Die internationale Terrorismusforschung enthält oft aufschlussreiche Erkenntnisse zu den Entwicklungen von Radikalisierungsprozessen, wobei die Übertragbarkeit auf Radikalisierung, die nicht im Terrorismus endet, jeweils geprüft werden muss. Auch hier existieren Radikalisierungsmodelle mit verschiedenen Stufen und Faktoren (NYPD 2007; Sageman 2008a, 2008b; McCauley/Moskalenko 2008; Neumann 2012). Einzelne Erklärungsansätze heben unterschiedliche Faktoren hervor, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll, wobei Schwerpunkte auf der Bedeutung der radikalen Gruppe und Gruppendynamik, des Milieus und des sozialen Umfelds liegen (Sageman 2004, 2008a, 2008b; Wiktorowicz 2004, 2005; Kühle/Lindekilde 2010; Waldmann u. a. 2010). In ihrem Forschungsüberblick fasst Mina al-Lami die vorherrschenden Ansätze unter fünf thematischen Schwerpunkten zusammen: sozio-ökonomische Benachteiligung (auch der Bezugsgruppe), Globalisierung und Suche nach Identität, soziale Bindungen, politische Marginalisierung und Missstände sowie radikale Rhetorik (al-Lami 2009). Zur methodischen Situation stellt sie fest, dass auch die internationale Forschung aufgrund der schwierigen Erhebungssituation nur in Ausnahmefällen empirisch-qualitativ arbeitet (z. B. Wiktorowicz 2004; Khosrokhavar 2005), Daten von Nachrichtendiensten nicht offengelegt werden, zum Teil mit öffentlich zugänglichen Berichten zu Täterbiografien (Sageman 2004) und darüber hinaus theoriebasiert gearbeitet wird (al-Lami 2009, S. 4).

Auf inhaltlicher Ebene zeichnet sich in der deutschen wie internationalen Forschung eine deutliche Forschungslücke zu Jugendlichen und Jugendphase ab. Hierzu wurde bisher wenig Konkretes erforscht. Aspekte der Jugendphase werden höchstens gestreift, es mangelt an Erklärungen zur Attraktivität von radikalem Islam für Jugendliche, und Einstiegs- und Radikalisierungsprozesse werden nicht genügend mit Erkenntnissen zu biografischen Verläufen und Kontexten in Verbindung gesetzt. Dies überrascht umso mehr, als dass häufig darauf hingewiesen wird, dass es Jugendliche und junge Menschen sind, die von islamistischen Ideologien angezogen und in diesem Feld aktiv werden, jedoch ohne dass die Gründe dafür näher beleuchtet werden. Wie in einer vom Deutschen Jugendinstitut in Auftrag gegebenen Literaturrecherche festgestellt wurde, wird „zwar häufig von *jungen Islamisten* gesprochen, jedoch ohne die Bedeutung des Alters zu thematisieren“ (Peters 2010, S. 2, Hervorhebung im Original). Bei der Erfassung des

Forschungsstandes zu radikalem Islam im Jugendalter müssen daher auch Publikationen ohne einen Jugendfokus einbezogen werden.

Die Aufarbeitung des deutschen und internationalen Forschungsstandes verdeutlicht schließlich, dass unter dem Phänomen, das im weitesten Sinne als „radikaler Islam“ bezeichnet werden kann, in der Literatur sehr viele unterschiedliche Formen gefasst werden, von religiös-fundamentalistischer Lebensausrichtung über extremistische Positionen bis hin zu terroristischen Aktivitäten und Selbstmordattentaten. Im Folgenden soll der Gegenstand daher jeweils so benannt werden wie in den dazugehörigen Studien.

Zentrale Forschungsbefunde

Trotz einiger festzustellender Schwierigkeiten der Forschungslage lassen sich interessante konkrete Befunde zusammentragen. Hier kann man zunächst zwischen einer deskriptiven und einer analytischen Ebene trennen. Auf der ersteren finden sich Erkenntnisse zu Orientierungen radikalierter Jugendlicher und weiteren Erscheinungsformen von radikalem Islam. Die andere Ebene liefert Erklärungsansätze zu der Frage, warum Jugendliche sich zu radikalem Islam hingezogen fühlen, was die Gründe für eine weitere Verfestigung der Radikalität sind und inwiefern Jugendliche in dieser Hinsicht aktiv werden. Diese Ansätze sollen im folgenden Forschungsüberblick im Mittelpunkt stehen.

Mit Blick auf die deutsche und internationale Forschung lassen sich die Erklärungsansätze unter folgenden Gesichtspunkten gruppieren: Persönlich-biografische Hintergründe der Akteurinnen und Akteure – gesamtgesellschaftlicher Kontext – soziale Bindungen – Attraktivitätsmomente – Radikalisierungsmodelle.

Persönlich-biografische Hintergründe

Zum ersten Themenkomplex untersucht Martin Schäuble die Biografien eines Mitglieds der Sauerlandgruppe, Daniel S., und eines palästinensischen Selbstmordattentäters. In Daniels Biografie stellt er mehrere signifikante Phasen und Ereignisse fest, die aus entwicklungspsychologischer und religionssoziologischer Sicht für eine spätere Radikalisierung

relevant gewesen sein können. Dazu zählen ein weitgehend abwesender Vater, die schlecht verarbeitete Trennung der Eltern, bei der er instrumentalisiert wurde, familiäres Misstrauen, die spätere Unfähigkeit, feste Beziehungen einzugehen oder aufrechtzuerhalten und eine Krise der Orientierung und Lebensplanung nach der Schule, während der er durch einen Bekannten zum Islam fand, konvertierte und in eine radikale Gruppe hineingeriet. In sich schlüssig rekonstruiert, bleibt die Übertragbarkeit dieses Falls auf andere Biografien offen (Schäuble 2012).

Auf der Analyse von Lebensläufen basiert auch die Studie von Saskia Lützing. Hier werden allerdings Biografien von Islamisten nur vergleichend mit denen von Rechts- und Linksextremisten untersucht und dabei Gemeinsamkeiten herausgegriffen, was kaum Raum für Unterschiede lässt (Lützing 2010, S. 12 und ab S. 20). Die im Anhang zusammengefassten Lebensläufe der Islamisten vermitteln jedoch Details, die nicht gesondert analysiert werden oder kontrastierend in den Vergleich mit den anderen einfließen (ebd., S. 201–212). Bei den ersten beiden der insgesamt sechs Fälle ist es von ihrer politischen Ausrichtung her nicht nachvollziehbar, warum sie in das Sample der Extremisten aufgenommen wurden. Insgesamt sind die geschilderten Aufwuchsprozesse, so wie sie dargestellt werden, zumeist unauffällig und die Familienverhältnisse vorwiegend traditionell und unproblematisch; in zwei Fällen liegt eine schwierigere Kindheit (Aufwachsen in Palästina bzw. Scheidung der Eltern und Probleme mit Stiefeltern) vor. Die ersten Kontakte zu islamistischen Kreisen ließen sich in den meisten Fällen rekonstruieren, waren aber recht unterschiedlich und umfassten jeweils Freunde, Mitschüler, Moscheegemeinden, Eltern oder Chatrooms (ebd.).

Martijn de Koning untersucht die Verläufe zweier muslimischer Frauen in den Niederlanden, die zum Salafismus „konvertierten“ und sich dschihadistischen Netzwerken zuwandten (de Koning 2009). Auf Basis qualitativer Interviews mit den Frauen schildert de Koning ihren Lebensweg vor dieser Veränderung und ihre Hinwendung zum Salafismus. Beide waren Teil der zweiten Generation marokkanischer Einwanderer – die eine durchgehend religiös, die andere zunächst kaum mit Religion in Kontakt – und beide stellten sich starke Sinnfragen hinsichtlich ihres Lebenswegs. Hier konstatiert er, dass die Suche nach der eigenen Identität und nach einem authentischen Islam, der Antworten auf die Sinnsuche geben sollte, ausschlaggebend war. Die eine Frau empfand ihre marokkanische und niederländische Identität sowie die fehlende Religiosität ihrer

Eltern als unbefriedigend, während die andere eine konträre religiöse Ausrichtung zu der ihrer Eltern suchte, die zwar ebenfalls salafistisch, aber auf Bewegungen im Nahen Osten orientiert waren (ebd., S. 418). Beide reagierten auf das Bedürfnis nach einer starken Identität, nach Selbstverwirklichung und Veränderung nach einer persönlichen Krise mit einer Wiederbelebung ihres Glaubens, die sie Kontakt zu salafistischen Ideologien und Netzwerken suchen ließ. De Koning sieht darin eine Gegenidentität nicht nur zur niederländischen Gesellschaft, sondern in beiden Fällen auch zur Religionsauffassung der Eltern; die Entscheidung zur Gestaltung des eigenen Lebens ist geprägt von freiem Willen und Individualisierung (ebd., S. 420–421) und kann damit auch als von Aufwacherfahrungen in den Niederlanden bestimmt verstanden werden. Die Untersuchung insgesamt liefert Hinweise, dass Sinn- und Identitätssuche während der Jugendphase eine wichtige Rolle für Radikalisierung spielen.

Im Gegensatz zu den Einzelfallstudien untersuchen andere Studien eine größere Zahl von Fällen. Eine Analyse des New York Police Department beleuchtet die Umstände, unter denen die Attentäter von geplanten oder durchgeführten Anschlägen in Madrid, Amsterdam, London, Sidney/Melbourne und Toronto aufgewachsen sind; hierzu wurden Expertinnen und Experten befragt. Zwar hebt die Studie dabei ein paar Gemeinsamkeiten heraus, beispielsweise dass diese durchweg männlich und unter 35 Jahren alt waren, als Teil der zweiten oder dritten Einwanderergeneration in westlichen Ländern lebten, oft gebildet waren, meist entweder Konvertiten oder bis zur Radikalisierung kaum religiös waren, in der Regel keine kriminelle Vorgeschichte hatten und ein unauffälliges, „normales“ Leben lebten (NYPD 2007, S. 23). Die daraufhin kurz portraitierten Mitglieder einzelner Terrorzellen geben jedoch ein wesentlich gemischteres Bild wieder, was Bildung, Schichtzugehörigkeit oder kriminelle Vorgeschichte betrifft. Da die Studie keine detaillierten biografischen Analysen, sondern eher Profilerstellungen vornimmt, wird auch nicht darauf eingegangen, wie die Akteure mit bestimmten biografischen Ereignissen oder Gegebenheiten umgegangen sind und warum sie dies in die Radikalisierung getrieben haben könnte. Insofern lässt sich vor allem der Aussage zustimmen, dass man kein typisches Profil erkennen kann, sondern Radikalisierte vorher ein ausgesprochen unauffälliges Leben geführt hatten und aus ganz unterschiedlichen Lebenssituationen stammten (ebd., S. 8).

Aufgrund von Lebenslaufanalysen 172 verurteilter Dschihadisten, basierend auf öffentlich zugänglichen Quellen, weist Marc Sageman die konventionelle These zurück, dass islamistische Täterinnen und Täter von Armut, Machtlosigkeit und mangelnder Bildung geprägt seien; im Gegenteil, die meisten wiesen höhere Bildung und eine Anstellung, zu einem Großteil im professionellen Sektor, auf (Sageman 2004). Quintan Wiktorowicz und auch al-Lami stellen noch eine weitere Gemeinsamkeit gewalttätiger Islamisten heraus, die von mehreren Studien gestützt wird. Die meisten Jugendlichen und jungen Menschen seien „religiöse Neulinge“, oft revertiert („born-again Muslims“) oder konvertiert, die theologisch nicht versiert seien. Das mache sie besonders anfällig für radikale Auslegungen in Texten und Predigten, da sie nicht in der Lage seien, unterschiedliche Versionen des Islam gegeneinander abzuwägen (Wiktorowicz 2005, S. 127; al-Lami 2009, S. 3).

Der Einfluss von Elternhaus und Erziehung auf die Hinwendung von Jugendlichen zu radikalem Islam ist weitgehend unerforscht. Frank Meng stellt auf Basis einer quantitativen Befragung von Schulabgängerinnen und Schulabgängern sowie zweier Gruppeninterviews einen Zusammenhang zwischen dem Aufwachsen in „autoritär-patriarchalen Elternhäusern mit rigiden, antiwestlichen Deutungsmustern und Rollenzuschreibungen“ und der Konstruktion einer fundamentalistischen Identität fest (Meng 2004, S. 279). Hierbei bedeutet der starke bis ausschließliche Bezug auf den Islam gerade – wie bei de Koning – eine Emanzipation von der Herkunfts- und der Aufnahmegesellschaft (ebd.). Ein direkter Zusammenhang zwischen (autoritärer) Erziehung und der Akzeptanz eines radikalen Islam ist ansonsten bisher nicht nachweisbar. In einem Forschungsüberblick zu Erziehung und Radikalisierung von Kindern und Jugendlichen stellen Trees Pels und Doret de Ruyter fest, dass zwar ein Zusammenhang von rechtsextremer Orientierung sowie autoritärem Erziehungsstil der Eltern und einer entsprechenden Radikalisierung von Jugendlichen besteht, ein ähnlicher Zusammenhang aber für radikalen Islam laut der derzeitigen Forschungslage nicht erwiesen ist (Pels/de Ruyter 2011).

Zu biografischen Verläufen lässt sich abschließend formulieren, dass einige Autorinnen und Autoren auf die Bedeutung der jugendtypischen Orientierungsphase oder auch einer persönlichen Krise hinweisen (Sirseldoudi 2010, S. 42; Neumann 2012; NYPD 2007, S. 30). Weitere Studien schätzen manche Verhaltensweisen in Radikalisierungsprozessen

als jugendtypisch ein, darunter die Suche nach Aufmerksamkeit (Schahbasi 2009, S. 29) oder das Engagement für Ideale und gegen vermeintliches Unrecht in der Welt (Sirseldoudi 2010, S. 42). Bei diesen Studien scheint es sich jedoch nicht um empirisch untermauerte Erkenntnisse, sondern um aus allgemeinen Erkenntnissen abgeleitete Einschätzungen zu handeln.

Gesamtgesellschaftlicher Kontext

Zur Rolle des gesamtgesellschaftlichen Kontexts werden viele Thesen formuliert. Da sich radikaler Islam nicht losgelöst von der jeweiligen Gesellschaft bewegt, sondern Akteurinnen und Akteure oft Bezug darauf nehmen, liegt es nahe, eine Wechselwirkung mit Radikalisierung anzunehmen. Eine starke Vermutung ist, dass Erfahrungen der Diskriminierung und der Nicht-Teilhabe manche Jugendliche in radikale Kreise treiben. Zum Teil können Katrin Brettfeld und Peter Wetzels in ihrer umfangreichen quantitativen und qualitativen Studie einen solchen Zusammenhang belegen. Haltungen von Demokratiedistanz und Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt fanden sich beispielsweise bei einer Gruppe innerhalb der muslimischen Gesamtbevölkerung in Deutschland, deren Möglichkeiten zu sozialer und wirtschaftlicher Partizipation deutlich beeinträchtigt waren und bei einer anderen Gruppe, die selbst Diskriminierung erlebt hatte und eine kollektive Marginalisierung von Musliminnen und Muslimen wahrnahm (Brettfeld/Wetzels 2007, S. 191). Auch bei der Befragung von Schülerinnen und Schülern zeigte sich ein solches Muster. Ein knappes Viertel der Jugendlichen wies problematische, demokratiedistanzierte Orientierungen auf, und bei der Hälfte davon ließen sich diese auf schlechte Bildungsoptionen, persönliche Diskriminierungserfahrungen und kollektive Marginalisierungswahrnehmungen zurückführen (ebd., S. 331, 337–339). Bei Studierenden hatten diese Faktoren allerdings keine Auswirkung auf die Entwicklung radikaler Orientierungen, stattdessen spielte dort beispielsweise die kollektiv empfundene Benachteiligung von Musliminnen und Muslimen im Nahen Osten eine Rolle (ebd., S. 419–420, 490).

Methodisch bleibt die Schwierigkeit, dass Diskriminierungserfahrungen zwar vielfach belegt werden, über einen kausalen Zusammenhang mit Radikalisierung jedoch meist nur spekuliert werden kann. So weisen

Brettfeld und Wetzels wiederholt darauf hin, dass die festgestellten Zusammenhänge nicht im Sinne eines Vorhersagemodells zu verstehen sind, sondern nur eine erhöhte „Wahrscheinlichkeit der Zugehörigkeit zur Risikogruppe“ bedeuten (ebd., S. 419); dass sie ursächlich-kausal verknüpft sind, ist plausibel, aber nicht vollständig belegt. Auf ähnlicher Basis hatten Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder bereits 1997 radikalislamische Orientierungsmuster und Gewaltbereitschaft unter anderem mit gesellschaftlichen Ursachen erklärt, darunter fremdenfeindliche Gewalt und Diskriminierungserfahrungen (Heitmeyer u. a. 1997, S. 183). Peter Rieker kommt bei der Beurteilung von Studien, hauptsächlich derjenigen von Brettfeld und Wetzels, zu dem Schluss, dass Diskriminierung und Marginalisierung zu den beiden wichtigsten Einflussfaktoren auf die Entwicklung religiös konnotierter Gewaltbefürwortung und -bereitschaft zählen, wobei allerdings noch weitere qualitative, jugendzentrierte Forschung zur Absicherung nötig sei (Rieker 2012, S. 268, 270).

Claudia Dantschke, Ahmad Mansour, Jochen Müller und Yasemin Serbest leiten aus intensiven Feldbeobachtungen die Erkenntnis ab, dass Entfremdungserfahrungen in der Gesellschaft Salafismus für Jugendliche attraktiv werden lassen. Mangelnde Anerkennung und Diskriminierung können in der Schule, bei Behördengängen und der Suche nach einem Ausbildungsplatz spürbar werden. Das Gefühl, nicht dazuzugehören kann auch durch Mediendebatten wie die um die Sarrazin-Thesen verstärkt werden (Dantschke u.a. 2011, S. 27). Gesellschaftliche Entfremdung beobachten die Autorinnen und Autoren aber auch bei Jugendlichen nicht-muslimischer Herkunft, die sich dem Salafismus zuwenden (ebd.).

Lene Kühle und Lasse Lindekilde untersuchen in ihrer detaillierten qualitativen Studie zu Radikalisierung von jungen Musliminnen und Muslimen in Aarhus auch den Einfluss von Deradikalisierungsmaßnahmen auf Radikalisierung. Die Interviewten, die aus einem islamistischen Milieu stammten, bezogen dazu drei verschiedene Positionen. Während einige die staatlichen Deradikalisierungsstrategien für irrelevant und andere sie für positiv, aber nutzlos hielten, waren die meisten der Auffassung, dass Radikalisierung durch die Maßnahmen stark an Attraktivität gewinnen würde, da diese die erlebte Diskriminierung, Frustration und Demütigung von Musliminnen und Muslimen noch verstärkte (Kühle/ Lindekilde 2010, S. 117–125, 125–126).

Des Weiteren existieren einige größtenteils plausible, aber forschungsmethodisch nicht abgesicherte Einschätzungen. So unterstreichen

Syed Mansoob Murshed und Sara Pavan, dass neben alltäglichen individuellen Erfahrungen wie misslingenden „Anpassungsversuchen“ an die Mehrheitsgesellschaft auch islamophobe Ressentiments eine Rolle spielen, die absichtlich „Angst“ vor dem Islam schüren und unter Musliminnen und Muslimen nachweisbar Gefühle der Verbitterung und Deprivation auslösen (Murshed/Pavan 2010, S. 44–45). Sie erkennen darin ein ideologisches Potenzial, das von radikalislamischen Aktivistinnen und Aktivisten genutzt werden kann; empirisch wird diese Einschätzung jedoch nicht belegt. Peter Waldmann sieht im wechselseitigen Verhältnis von Muslimen und Aufnahmeland einen entscheidenden Einfluss auf die Radikalisierungswahrscheinlichkeit (Waldmann 2009, S. 191–195). Diese werde beispielsweise von der Migrations- und Integrationspolitik des jeweiligen westlichen Heimatlands begünstigt, wobei Waldmann sich dafür ausspricht, Religion wenig Platz im öffentlichen Raum zuzubilligen und mit der Verleihung der Staatsbürgerschaft zurückhaltend umzugehen, um keine Erwartungen zu wecken (ebd., S. 192–193). Da diese Einschätzung nicht bewiesen wird, sind jedoch auch andere Schlussfolgerungen zur Wirkung von Migrationspolitik denkbar.

Tahir Abbas weist darauf hin, dass Ende der 1990er Jahre viele junge britische Muslime zunächst durch die Ereignisse in Bosnien-Herzegovina, Kaschmir, Tschetschenien und Palästina beeinflusst wurden und aufgrund von Rassismus- und Diskriminierungserfahrungen in islamistische Kreise fanden. Die Hinwendung zum radikalen Islam und die weitergehende Radikalisierung erklärt Abbas unter anderem mit der britischen Beteiligung am Krieg gegen den Terror und der Multikulturalismuspolitik, die antimuslimischen Rassismus und Islamophobie nicht aufgefangen hätte (Abbas 2011, S. 147–149).

Im Zusammenhang mit der Rolle von Diskriminierung und Marginalisierung ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass dies zwei Ausprägungen umfasst. Nicht nur die persönlich erlebte Ausgrenzung, sondern gerade auch die auf das Kollektiv der Musliminnen und Muslime wahrgenommene Demütigung – sei es im westlichen Heimatland oder weltweit – können radikale Positionen befördern (Brettfeld/Wetzels 2007, z.B. S. 370–372; Abbas 2009, S. 10; al-Lami 2009, S. 5; Sirseloudi 2010, S. 41–42).

Soziale Bindungen

Soziale Bindungen werden von einigen Autorinnen und Autoren als bedeutend für eine beginnende und sich verfestigende Radikalisierung angesehen. Stefan Malthaner und Klaus Hummel unterstreichen bei ihrer Untersuchung der Sauerland-Gruppe und ihres Umfelds die unterschiedlichen Qualitäten der Bindungen. Zunächst seien einige Mitglieder über Freunde und Bekannte in salafistische Gemeinden gekommen und hätten sich so dieser ideologischen Richtung zugewandt. Durch die Befürwortung des bewaffneten Kampfes sei das Netzwerk um die Sauerland-Gruppe dann aber von seinem weniger extremen Umfeld abgerückt (Malthaner/Hummel 2012, S. 268). Das Netzwerk bestand aus eher losen Verbindungen, war für Kontakte zuständig, während eine Kerngruppe den Anschlag vorbereitete, und von oberflächlichen, fluiden Bekanntschaften geprägt (ebd., S. 275). Das radikale Milieu der Salafistenszene sehen Malthaner und Hummel als soziale „Zwischenebene“ an (ebd., S. 274), da die Sauerland-Gruppe zunächst in salafistischen Moscheen radikale Vorstellungen übernahm, sich dann aber in einer Mischung aus Einbindung und Abgrenzung zu den lokalen Gemeinden und der gesamten Salafistenszene bewegte (ebd., S. 274–275).

Marc Sageman, der mit sozialer Netzwerktheorie arbeitet, hebt die wichtige Bedeutung von Gruppenzugehörigkeit hervor. Freunde, Verwandte und religiöse Lehrer seien anfangs wichtiger als ideologische Anknüpfungspunkte, wie er anhand vieler Biografien von Dschihadisten aufzeigen kann. Nur ein Bruchteil radikalisiere sich allein aufgrund des religiösen Glaubens und ohne Einwirkung von Freunden (Sageman 2004, S. 115). Die zunehmende Intensität der Gruppeninteraktion und gleichzeitige Distanzierung von früheren Kontakten führt zu einer Veränderung der Werte; „*in-group love*“ steigert „*out-group hate*“, der dann mit Verschwörungsideologien vermischt wird (Sageman 2008a, S. 86–87). Nicht nur beim Einstieg, sondern auch bei der Verstärkung der Radikalisierung sind soziale Kontakte und Freunde ausschlaggebend (Sageman 2008b, S. 224).

Quintan Wiktorowicz geht ebenfalls auf radikalisierende Gruppendynamiken ein, betont aber stärker den Einfluss religiöser Autoritäten. Auf Basis seiner dichten qualitativen Feldforschung in der britischen al-Muhadjiroun-Bewegung und bewegungstheoretischen Analyse belegt er aktive Rekrutierungsmaßnahmen durch Autoritäten, die gezielt

Jugendliche, die sich in einem Such- und Orientierungsprozess befinden, ansprechen und in ihr Netzwerk einbinden (Wiktorowicz 2005, S. 127).

Attraktivitätsmomente

Ein weiterer Teil der Literatur befasst sich mit der Anziehungskraft, die radikaler Islam jenseits von Gruppenzugehörigkeit auf Jugendliche hat und die stärker in der Ideologie und ihrer Vermittlung liegt. Hier sind zunächst jugendkulturelle Attraktivitätsmomente zu nennen. Dantschke u.a. leiten aus ihren Feldbeobachtungen ab, dass Salafisten mit einem jugendlichen Bedürfnis nach Protest und Provokation spielen, das sich auch in einem sich bewusst abgrenzenden Äußeren widerspiegelt (Dantschke u.a. 2011, S. 29–30). Auch Musik ist zu einem wichtigen Attraktivitätsmoment geworden, seitdem Salafisten eine Form gefunden haben, die sie nicht ablehnen. In Deutschland gibt es mittlerweile sogenannte salafistische Naschids, religiöse Lieder ohne Instrumentalisierung, die radikale Inhalte vermitteln und die über das Internet und auf Jugendtreffen verbreitet werden (ebd., S. 37–38; Verfassungsschutz Berlin 2011).

Ebenso wie Dantschke u.a. weist auch Alexander Schahbasi auf Bestandteile islamistischer Ideologie hin, die gerade für Jugendliche eine besondere Bedeutung haben könnten. Dies müssen zunächst keine konkreten religiös-politischen Inhalte sein. Für ausschlaggebender hält Schahbasi gerade am Anfang den Wunsch junger Menschen, Teil einer antiimperialistischen, revolutionären Bewegung zu sein (Schahbasi 2009, S. 25–26; ähnlich auch Bartlett/Birdwell/King 2010, S. 32, 42 und Sirseldoudi 2010, S. 42), ebenso wie die Suche nach Aufmerksamkeit (Schahbasi 2009, S. 29). Seine Einschätzungen basieren jedoch eher auf der Sichtung anderer Literatur als auf empirischer Forschung. Unpolitischer sieht es Sageman, laut dem eher die Suche nach Ruhm und Nervenzitgel junge Terroristinnen und Terroristen in die Radikalisierung treibt. Die religiöse Ideologie sei dabei überbewertet, da terroristische Aktivistinnen und Aktivisten sich grundsätzlich wenig mit Islam und Theologie auskennen würden (Sageman 2008b, S. 228–229).

Andere Forscherinnen und Forscher halten konkrete Ideologie und religiöse Inhalte jedoch durchaus für wichtig. Matenia Sirseldoudi hält in ihrem Forschungsüberblick fest, dass der religiöse Gehalt

dschihadistischer Ideologie die vielfältigen Unterschiede in Herkunft und Persönlichkeit zu überbrücken vermag und ein starkes „integrative[s] Potenzial“ hat (2010, S. 42). Auch die New Yorker Studie sieht Ideologie als den Kern des Radikalisierungsprozesses an, nicht am Anfang, aber bei der Entwicklung hin zu dschihadistischen Aktivitäten (NYPD 2007, S. 16–17). Sadek Hamid weist auf die Anziehungskraft des Salafismus hin, der als „authentische“ Form des Islam junge Musliminnen und Muslime überzeugen kann. In seinem Überblick über die Entwicklung des britischen Islam zeigt er auf, dass viele Jugendliche der kulturell und traditionell geprägten Islamformen überdrüssig und von dem mit vermeintlich klaren Belegen arbeitenden und authentisch wirkenden Salafismus fasziniert waren (Hamid 2009, S. 390). Die Aufwertung der Islamrichtung, für die sie sich aktiv entschieden hatten, wirkte auch als *Empowerment* innerhalb der identitätsbildenden Phase (ebd.). Auch Roel Meijer kommt in seiner Analyse des historischen und zeitgenössischen Salafismus zu dem Schluss, dass dessen heutige Mobilisierungskraft vor allem in der vermeintlichen moralischen und intellektuellen Überlegenheit begründet liegt, die er seinen Anhängerinnen und Anhänger verleiht (Meijer 2009, S. 13–14).

Radikalisierungsmodelle

Der Großteil der Literatur betont, dass nicht ein Erklärungsansatz allein die Komplexität von Radikalisierungsprozessen abbilden kann. Einige Autorinnen und Autoren entwerfen daher Radikalisierungsmodelle als Zusammenspiel einzelner Aspekte und Faktoren. Peter Neumann beispielsweise geht von einem Aufeinandertreffen von persönlicher Krise, Ideologie und Mobilisierung – jeweils mit differenzierten Unteraspekten – aus, betont aber auch, dass wissenschaftlich nicht geklärt ist, wie diese drei miteinander kombiniert werden, wie sie sich in unterschiedlichen Länderkontexten verhalten und wie die Entwicklung zur Gewaltbereitschaft vor sich geht (Neumann 2012). Sageman verbindet dagegen eine moralische Empörung, die mit einer bestimmten Interpretation der Welt einhergeht und mit dem eigenen Leben in Zusammenhang gebracht wird, mit einer Mobilisierung durch Netzwerke (Sageman 2008b, S. 225). Schahbasi nimmt ein Zusammenspiel von Risikofaktoren (z.B. Demütigung, Sozialisation), Zugang (Familie/Freunde, Moschee,

Schule, Gefängnis etc.) und Auslöser (Ideologie, konkrete Anlässe wie Karikaturenstreit, Gruppendynamik) an (Schahbasi 2009, S. 28). Hamed Abdel-Samad entwirft ein Modell auf Basis von Biografien islamistischer Attentäter und eigenen Interviews mit unterschiedlich religiösen Musliminnen und Muslimen in Deutschland. Er geht von mehreren Stufen aus, die nicht unbedingt linear aufeinander folgen müssen, wie innere Zerrissenheit, Entfremdung von zwei Kulturen und der Nähe zu einem charismatischen Führer oder einer Gruppe (Abdel-Samad 2005). Sirseloudi unterstreicht das Zusammenspiel von individueller Verletzbarkeit mit der Situation im westlichen Heimatland und der Ausprägung einer islamistischen Bewegung in einem islamischen Land, dem „Referenzort kollektiver Identität“ (Sirseloudi 2010, S. 42). Das Verdienst von Clark McCauley und Sophia Moskalenko ist es, mithilfe ihres Literaturüberblicks darauf hinzuweisen, dass es viele nebeneinander existierende Radikalisierungspfade gibt. Nicht immer müssen alle von ihnen identifizierten Mechanismen zusammentreffen; manche von ihnen spielen nur in einzelnen Radikalisierungsprozessen eine Rolle, bei anderen Betroffenen nicht (McCauley/Moskalenko 2008, S. 429). Schon deshalb ist es schwierig zu bestimmen, welchen Anteil beispielsweise der Ideologie, der Gruppendynamik oder der individuell-isolierten Radikalisierung beizumessen ist.

Diese Modelle erscheinen plausibel, wobei einschränkend ergänzt werden muss, dass sie oft auf Vermutungen beruhen, sofern die Autorin oder der Autor die einzelnen Aspekte nicht noch weiter ausgeführt und durch Studien belegt hat. Der Nachweis eines Zusammenhangs ist hier nicht immer einfach – oft lassen sich beispielsweise Gewalterfahrungen oder Herausforderungen in der Jugendphase auf der einen und eine Radikalisierung auf der anderen Seite feststellen, während der Nachweis einer kausalen Verknüpfung in einigen Studien ausbleibt.

Fazit

Der Überblick über die deutsche und internationale Forschungslandschaft zu radikalem Islam im Jugendalter hat gezeigt, dass Erkenntnisse auf deskriptiver und analytischer Ebene vorliegen, die sich auf Orientierungen oder Erklärungsmuster konzentrieren und häufig aus der Terrorismus- oder Integrationsforschung stammen. Es werden viele

Faktoren, entweder einzeln oder in ihrem Zusammenspiel, benannt. Erklärungsansätze liegen zu einigen zentralen Phänomendimensionen vor; in diesem Forschungsüberblick wurden die persönlich-biografischen Hintergründe der Akteurinnen und Akteure, der gesamtgesellschaftliche Kontext, soziale Bindungen, Attraktivitätsmomente und Radikalisierungsmodelle näher beleuchtet. Zum Jugendalter liegen geringe Befunde vor, sodass kaum Aussagen über die Rolle dieser Lebensphase bei der Hinwendung zum radikalen Islam getroffen werden können. Problematisch bleibt bei vielen Publikationen auch die methodische Grundlage, auf der Erkenntnisse formuliert werden. Zwar gibt es einige empirisch abgesicherte Studien, viele arbeiten jedoch auch mit plausiblen Einschätzungen, die nicht immer belegt werden können. Insgesamt existiert eine Basis wichtiger Erkenntnisse, gleichzeitig bleibt aber vieles für zukünftige Forschungsansätze offen, die empirisch forschend eine akteurszentrierte Jugendperspektive einnehmen und diese mit anderen zentralen Dimensionen von Radikalisierung ins Verhältnis setzen.

Literatur

- Abbas, Tahir (2009): Radikalisierungsprozesse in Großbritannien. In: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.): Determinanten von Radikalisierung in muslimischen Milieus aus deutsch-britischer Perspektive. POLICY – Politische Akademie Nr. 34. Online unter: library.fes.de/pdf-files/akademie/berlin/06936.pdf, abgerufen am 05.07.2012, S. 9–10
- Abbas, Tahir (2011): *Islamic Radicalism and Multicultural Politics. The British Experience*. Abingdon/New York
- Abdel-Samad, Hamed (2005): Radikalisierung in der Fremde. Muslime in Deutschland. In: Waldmann, Peter (Hrsg.): Determinanten des Terrorismus. Weilerswist, S. 189–235
- Al-Lami, Mina (2009): *Studies of Radicalisation. State of the Field Report*. Online unter: [www.rhul.ac.uk/politicsandir/documents/pdf/pirworkingpapers/pirworkingpaper11-january2009minaal-lima,studie sinradicalisationstateofthefieldreport.pdf](http://www.rhul.ac.uk/politicsandir/documents/pdf/pirworkingpapers/pirworkingpaper11-january2009minaal-lima,studie%20sinradicalisationstateofthefieldreport.pdf), abgerufen am 05.07.2012
- Bartlett, Jamie/Birdwell, Jonathan/King, Michael (2010): *The Edge of Violence. A Radical Approach to Extremism*. Online unter: www.demos.co.uk/files/Edge_of_Violence_-_web.pdf, abgerufen am 22.02.2012
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2007): Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Online unter: www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/139732/publicationFile/14975/Muslime%20in%20Deutschland.pdf, abgerufen am 22.02.2012
- Dantschke, Claudia/Mansour, Ahmad/Müller, Jochen/Serbest, Yasemin (2011): „Ich lebe nur für Allah“. Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Berlin: ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur
- Eckert, Roland (2009): Stufen der Radikalisierung und Exit-Optionen. In: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.): Determinanten von Radikalisierung in muslimischen Milieus aus deutsch-britischer Perspektive. POLICY – Politische Akademie Nr. 34. Online unter: library.fes.de/pdf-files/akademie/berlin/06936.pdf, abgerufen am 05.07.2012, S. 5–6
- Frindte, Wolfgang/Boehnke, Klaus/Kreikenbom, Henry/Wagner, Wolfgang (2012): *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen*

- in Deutschland. Bundesministerium des Inneren, Online unter: www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2012/junge_muslime.pdf?__blob=publicationFile, abgerufen am 02.03.2012
- Hamid, Sadek (2009): The Attraction of „Authentic“ Islam. Salafism and British Muslim Youth. In: Meijer, Roel (Hrsg.): Global Salafism. Islam's New Religious Movement. New York, S. 384–403
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a.M.
- Khosrokhavar, Farhad (2005): Suicide Bombers. Allah's New Martyrs. London
- De Koning, Martijn (2009): Changing Worldviews and Friendship. An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafis in the Netherlands. In: Meijer, Roel (Hrsg.): Global Salafism. Islam's New Religious Movement. New York, S. 404–423
- Kühle, Lene/Lindekilde, Lasse (2010): Radicalisation among Young Muslims in Aarhus. Online unter: cir.au.dk/fileadmin/site_files/filer_statskundskab/subsites/cir/radicalization_aarhus_FINAL.pdf, abgerufen am 16.04.2012
- Lützinger, Saskia (2010): Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biografien von Extremisten und Terroristen. Köln
- Malthaner, Stefan/Hummel, Klaus (2012): Islamistischer Terrorismus und salafistische Milieus. Die „Sauerland-Gruppe“ und ihr soziales Umfeld. In: Malthaner, Stefan/Waldmann, Peter (Hrsg.): Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen. Frankfurt a. M., New York, S. 245–278
- Matt, Eduard (2010): Radikalisierung und Gewalt. Zur neueren Diskussion um politisch und religiös motivierte Gewaltkriminalität. In: Monatschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform, 93. Jg., H. 6, S. 461–474
- McCauley, Clark/Moskalenko, Sophia (2011): Mechanisms of Political Radicalization: Pathways Toward Terrorism. In: Terrorism and Political Violence, 20. Jg., H. 3, S. 415–433
- Meijer, Roel (2009): Introduction. In: Ders. (Hrsg.): Global Salafism. Islam's New Religious Movement. New York: Columbia University Press, S. 1–32
- Mekhennet, Souad/Sautter, Claudia/Hanfeld, Michael (2006): Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa. München

- Meng, Frank (2004): Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration. Eine Transparenzstudie. Bremen
- Murshed, Syed Mansoob/Pavan, Sara (2010): Identität und Radikalisierung, APuZ, H. 44, S. 43–46
- Neu, Viola (2011): Jugendliche und Islamismus in Deutschland. Sankt-Augustin/Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung
- Neumann, Peter (2012): Impulsvortrag auf dem Symposium „Inspire, YouTube & Co.: Radikalisierung und Deradikalisierung durch Medien“ am 27.03.2012 in Berlin
- NYPD – New York City Police Department (2007): Radicalization in the West. The Homegrown Threat. Online unter: www.nypdshield.org/public/SiteFiles/documents/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf, abgerufen am 03.09.2012
- Pels, Trees/de Ruyter, Doret J. (2011): The Influence of Education and Socialization on Radicalization. An Exploration of Theoretical Assumptions and Empirical Research. In: Child Youth Care Forum
- Peters, Till Hagen (2010): Kommentierte Bibliographie zum Themengebiet Islamismus mit Fokussierung auf Erkenntnisse zu Jugendlichen. Erstellt unter der Leitung von Prof. Dr. Gritt Klinkhammer und Dr. Hans-Ludwig Frese im Auftrag der Arbeits- und Forschungsstelle Rechtsextremismus des Deutschen Jugendinstituts. Online unter: www.dji.de/bibs/1072_14972_%20Kommentierte_%20Bibliografie_%20Islamismus.pdf, abgerufen am 15.06.2013
- Puschnerat, Tânia (2006): Zur Bedeutung ideologischer und sozialer Faktoren in islamistischen Radikalisierungsprozessen – eine Skizze. In: Schwan, Siegfried (Hrsg.): Islamismus – Stellungnahmen und Bewertungen aus der Wissenschaft. Brühl: Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, S. 129–154
- Rieker, Peter (2012): Religiös legitimierte Gewalt unter jugendlichen Muslimen? Eine kritische Sichtung von Forschungsergebnissen zu einem populären Thema. In: Ceylan, Rauf (Hrsg.): Islam und Diaspora: Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive. Frankfurt a.M., S. 257–272
- Sageman, Marc (2004): Understanding Terror Networks. Philadelphia
- Sageman, Marc (2008a): Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press

- Sageman, Marc (2008b): A Strategy for Fighting International Islamist Terrorists. In: *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 618 (1), S. 223–231
- Schahbasi, Alexander (2009): Radikalisierung und Rekrutierung, *.SIAK Journal: Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis* (1), S. 20–34
- Schäuble, Martin (2012): *Dschihadisten. Feldforschung in den Milieus*. Berlin, Tübingen
- Schmidt, Wolf (2012): *Jung, deutsch, Taliban*. Berlin
- Sirseldoudi, Matenia (2010): Radikalisierungsprozesse in der Diaspora, *APuZ*, H. 44, S. 39–42
- Uslucan, Haci-Halil/Liakova, Marina/Halm, Dirk (2011): Islamischer Extremismus bei Jugendlichen. Gewaltaffinität, Demokratiedistanz und (muslimische) Religiosität. Expertise des Zentrums für Türkei-studien und Integrationsforschung (ZfTI) im Auftrag des Deutschen Jugendinstituts (DJI). Online unter: www.dji.de/bibs/1072_15975_Uslucan_Liakova_Halm_2011_Islamischer_Extremismus_bei_Jugendlichen.pdf, abgerufen am 15.06.2013
- Verfassungsschutz Berlin (2011): Vom Gangster-Rap zum Jihad-Aufruf. Radikalisierende Hymnen „neugeborener“ Salafisten. Berlin: Senatsverwaltung für Inneres und Sport, Abteilung Verfassungsschutz
- Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen (2011): Konvertiten – im Fokus des Verfassungsschutzes? Online unter: www.mik.nrw.de/uploads/media/Konvertiten_-_im_Fokus_des_Verfassungsschutzes_01.pdf, abgerufen am 15.06.2013
- Waldmann, Peter (2009): *Radikalisierung in der Diaspora. Wie Islamisten im Westen zu Terroristen werden*. Hamburg
- Waldmann, Peter/Sirseldoudi, Matenia/Malthaner, Stefan (2010): Where Does the Radicalisation Process Lead? Radical Community, Radical Networks and Radical Subcultures. In: Ranstorp, Magnus (Hrsg.): *Understanding Violent Radicalisation. Terrorist and Jihadist Movements in Europe*. London, New York, S. 50–67
- Wiktorowicz, Quintan (Hrsg.) (2004): *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington
- Wiktorowicz, Quintan (2005): *Radical Islam Rising. Muslim Extremism in the West*. Oxford

Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Analyse Kriterien von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland¹

Um das Thema der Radikalisierung muslimischer Jugendlicher drehen sich seit einiger Zeit aufgeheizte öffentliche Debatten. Flankiert werden diese Debatten von einer Reihe teils wissenschaftlicher, teils populärwissenschaftlicher Studien sowie vom politischen Willen, geeignete präventive Maßnahmen zur Immunisierung gegenüber „radikalem“ Gedankengut oder „Deradikalisierungsprogramme“ für bereits „radikalisierte“ Jugendliche zu entwickeln. Dabei fällt auf, dass der Begriff „Radikalisierung“ häufig als selbsterklärend vorausgesetzt wird, obwohl zur inhaltlichen Bestimmung und Verwendung keineswegs einheitliche Konzeptionen existieren (vgl. PISOIU 2012, S. 10).

In diesem Zusammenhang weist Waldmann darauf hin, dass auch den verschiedenen einschlägigen wissenschaftlichen Studien unterschiedliche definitorische Verständnisse von „Radikalisierung“ zugrunde liegen. Auf der einen Seite operierten Untersuchungen, die sich mit den Biografien von muslimischen Terroristen befassen, mit einem zu engen Begriffsverständnis, das sich lediglich auf das militante Spektrum beschränke. Auf der anderen Seite verwendeten quantitative Einstellungsbefragungen muslimischer Bevölkerungsteile häufig einen „zu weitmaschigen“ Radikalisierungsbegriff, unter den etwa auch Kritik an der „moralischen Dekadenz des Westens“ oder Vorbehalte gegen die westliche Demokratie subsumiert würden (Waldmann 2009, S. 81–82). Bei der Erörterung des Themas ist es daher ratsam, sich über das jeweilige Begriffsverständnis von „Radikalisierung“ der verschiedenen Studien im Klaren zu sein.

Ähnlich heterogen gestalten sich auch die Forderungen nach geeigneten Präventionsmaßnahmen, mit denen das zukünftige Eintreten eines als

1 Da es in diesem Beitrag um gewaltorientierte Radikalisierung geht, die in Deutschland nahezu ausschließlich junge männliche Muslime betrifft, wurde auf die gendergerechte Schreibweise „Musliminnen und Muslime“ verzichtet, weil dies irreführend wäre.

unerwünscht oder gefährlich definierten Zustandes verhindert werden soll (vgl. Holthusen u.a. 2011, S. 22–25). Gerade in den Debatten um die Radikalisierung (junger) Musliminnen und Muslime fällt jedoch auf, dass mitunter nur sehr unzureichend konkretisiert wird, wovor die zu entwickelnden Präventionsmaßnahmen eigentlich schützen sollen.

Ungeachtet der begrifflichen Unklarheiten ist es wichtig, Radikalisierungsprozesse nicht als lineare, zielgerichtete oder unidirektionale Entwicklungen zu verstehen. Ebenso wenig sollte davon ausgegangen werden, dass monokausale, deterministische oder verallgemeinernde Erklärungsmuster die individuellen Faktoren und Beweggründe ausreichend abdecken könnten. So ist es nicht verwunderlich, dass die allermeisten Studien zu dem Ergebnis kommen, dass sich kein allgemeines Profil des „radikal-islamischen“ Täters aufstellen lasse (z.B. Horgan 2008, S. 80; Schahbasi 2009, S. 28; Dalgaard-Nielsen 2010, S. 18).

Gleichzeitig ist zu beobachten, dass viele der wissenschaftlichen und sicherheitsbehördlichen Analysen noch immer darauf verzichten, die inneren Logiken und Motivationen nachzuvollziehen,² die es Individuen mitunter plausibel erscheinen lassen, Gewalt als Mittel zur Erreichung ihrer Ziele anzuwenden.³

Aus offensichtlichen Gründen im Zusammenhang mit der Erschließung von Feldzugängen ist ein solcher Ansatz, der Methoden der qualitativen Sozialforschung notwendig macht, allerdings nur in seltenen Fällen möglich. Es ist also zu beachten, dass die Erforschung von Radikalisierungsprozessen unter Musliminnen und Muslimen in Europa und speziell in Deutschland dem Makel ausgesetzt ist, dass die empirische Datengrundlage äußerst beschränkt ist (vgl. u.a. Dalgaard-Nielsen 2010,

2 Ein Beitrag, der dies dezidiert tut und damit eine Ausnahme darstellt, ist der von Martijn de Koning in diesem Band (Anm. d. Hrsg.).

3 Wenn im Folgenden von „Radikalisierung“ gesprochen wird, dann soll dies in Anlehnung an eine Begriffsdefinition der Kommission der Europäischen Union geschehen, welche Radikalisierung als Phänomen der Hinwendung zu radikalen Ideologien begreift, die zur Ausübung terroristischer Handlungen führen kann und somit Radikalisierung in Verbindung zu Gewaltausübung setzt. (Online unter: http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/crisis-and-terrorism/radicalisation/index_en.htm, abgerufen am 30.05.2013) Vollständigkeitshalber muss hierbei erwähnt werden, dass auch der Begriff des Terrorismus keiner einheitlichen Definition unterliegt. Gemeinhin wird mit ihm aber eine Hinwendung zu Gewalt verbunden (vgl. Riegler 2009). Es soll also explizit nicht um – wie auch immer definierte – „extremistische“, „fundamentalistische“ oder „islamistische“ Einstellungsmuster gehen, wenn diese Gewalt ablehnen. Folglich beschränkt sich auch die erwähnte Literatur auf Untersuchungen, die eine Radikalisierung im Sinne einer Hinwendung zu gewalttätigen Handlungen zur Grundlage nehmen.

S. 19; Harbrich u.a. 2011, S. 306) und sich meist aus Gerichtsakten, Recherchen im Umfeld der Personen oder Verweisen auf bereits bestehende Studien zusammensetzen scheint. So existieren Studien, die die Lebenswege von radikalisierten Personen ausschließlich auf Grundlage von Sekundärquellen rekonstruieren, ohne dass ein einziges Wort mit den Individuen selbst gewechselt worden ist (vgl. Harbrich u.a. 2011, S. 312). Viele Studien sind darauf angewiesen, auf beobachtbare Auffälligkeiten in den Biografien oder deviante Merkmale der radikalisierten Personen zu verweisen, denen sie dann in der Rückschau und meist auf Grundlage von Sekundärquellen einen Einfluss auf die individuellen Radikalisierungsprozesse zuschreiben. Dieser Art der „big explanations for small things“ (Pisoiu 2012, S. 35) liegt meist ein stark deterministisches Verständnis von Radikalisierung zugrunde, das die Individuen nicht als aktive und rationale Akteure begreift, sondern sie auf eine passive und durch äußere Faktoren strukturierte Rolle reduziert.

Vor dem Hintergrund dieser einführenden Bemerkungen stellt der vorliegende Text den Versuch dar, einige der gängigsten Befunde in Bezug auf Migrationshintergrund (bzw. auf die mit ihm verbundenen Diskriminierungs-, Kränkungs- und Ausgrenzungserfahrungen) und krisenhafte Lebenssituationen (teilweise „Biografiebrüche“ genannt) vorzustellen, da diese sowohl in wissenschaftlichen Studien als auch in sicherheitsbehördlichen Untersuchungen immer wieder als Erklärungsgründe für Radikalisierungsprozesse junger Menschen, die in Deutschland aufgewachsen und sozialisiert worden sind, herangezogen werden.

Trotz des begrenzten Rahmens dieses Artikels, der selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, sollen wissenschaftliche Studien und populärwissenschaftliche Einschätzungen ebenso Berücksichtigung finden wie staatliche Untersuchungen des Verfassungsschutzes, die sich aus sicherheitsbehördlicher Perspektive mit der Rolle von Migrationshintergrund und biografischen Belastungen in Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland auseinandergesetzt haben.

Dabei wird die These vertreten, dass Hinweise auf Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Erklärungsgründe für gewaltorientierte Radikalisierungsprozesse lediglich in einem begrenzten Maße aussagekräftig sind, da sie implizit meist von einem deterministischen Verständnis von Radikalisierung ausgehen, in dem vorwiegend äußere Auffälligkeiten als Ursachen für Radikalisierungsprozesse gesehen werden.

Es wird zu zeigen sein, dass sich besonders sicherheitsbehördliche Publikationen, aber auch eine Reihe von wissenschaftlichen Studien noch immer dieser „big explanations“ bedienen, ohne die subjektiven Deutungen, Motivationen und Logiken der Individuen erfasst zu haben.

Um der Komplexität des Themas gerecht zu werden, soll es im Folgenden daher auch darum gehen, auf Grenzen und mögliche Konsequenzen von Migrationshintergrund und biografischen Belastungen als Analyse-kriterien hinzuweisen. Abschließend sollen alternative Herangehensweisen zur wissenschaftlichen Betrachtung von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland vorgestellt werden.

Migrationshintergrund

Die öffentlichen Debatten um Radikalisierungsprozesse junger Musliminnen und Muslime in Deutschland sowie die Erörterung der Frage nach der Rolle des Migrationshintergrundes in diesen Prozessen werden häufig mit der Annahme allgemeiner Integrationsproblematiken verknüpft. So zählt beispielsweise das Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) in seiner Publikation „Integration als Extremismus- und Terrorismusprävention“ aus dem Jahr 2007 „Integrationsdefizite⁴ zu den maßgeblichen Motivationsfaktoren im islamistischen Radikalisierungs- und Rekrutierungsprozess“ (BfV 2007, S. 4; vgl. auch Theveßen 2005, S. 184–210).

Andere Einschätzungen verweisen ebenfalls auf Aspekte, die insbesondere eine Wirkung auf in Deutschland lebende Menschen mit Migrationshintergrund hätten. Anstatt die Integrationsdefizite Migrantinnen und Migranten anzulasten, heben sie vor allem Phänomene wie strukturelle und soziale Benachteiligungen oder Rassismus hervor (z. B. Musharbash 2006, S. 226; Murshed/Pavan 2010, S. 44). Darüber hinaus existieren wissenschaftliche Studien, die externen Konflikten in den Herkunftsländern eine mitunter radikalierungsfördernde Bedeutung für die Mitglieder muslimischer Diasporagemeinden in Deutschland zuweisen

4 An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass auch in der inhaltlichen Auslegung des Konzeptes der Integration große Verständnisunterschiede existieren. (Anm. d. Hrsg.: In diesem Text wird ein Verständnis von Integration diskutiert, das eher auf Anpassungsleistungen von Migrantinnen und Migranten als auf die strukturellen Gegebenheiten für die Möglichkeit gleichberechtigter Teilhabe zielt.)

(z.B. Waldmann 2009; Sirseloudi 2010). So hätten externe Konflikte wie der Afghanistankrieg, der Irakkrieg oder der Nahost-Konflikt nach Sirseloudi eine spezielle Relevanz für muslimische Diasporagruppen in Europa und könnten, propagandistisch instrumentalisiert, Radikalisierungsprozesse auch in Deutschland beeinflussen oder beschleunigen (vgl. Sirseloudi 2006, S. 10; Theveßen 2005, S. 74–76; Sageman 2008, S. 71–72; Mekhennet u.a. 2006, S. 54; Steinberg 2009, S. 43). Das Mitgefühl mit Musliminnen und Muslimen in anderen Ländern könne sich demnach bei muslimischen Menschen in Deutschland mit Demütigungs- und Viktimisierungserfahrungen, die sie hierzulande erfahren haben, vermengen und so zu einer alternativen Identität führen, „die manchmal dem militanten Jihad näher steht als der westlich-liberalen Kultur des Residenzlandes“ (Sirseloudi 2010, S. 41).

In der Literatur werden die Auswirkungen struktureller oder sozialer Benachteiligungen sowie andere negative Umstände, unter denen insbesondere muslimische Migrantinnen und Migranten in Europa zu leiden hätten, unter dem Stichwort „*grievances*“ (Missstände, Kummer) zusammengefasst (vgl. Pisiou 2012, S. 37–38). Waldmann charakterisiert die Diaspora-Situation vieler Musliminnen und Muslime neben positiven Aspekten auch durch Gefühle der sozialen Isolierung, Entfremdung, Demütigung sowie anhaltende Minderwertigkeitskomplexe aufgrund von Diskriminierung (Waldmann 2009, S. 30; vgl. auch Theveßen 2005, S. 11). Daneben können politische Polarisierungen und stigmatisierende öffentliche Debatten Verbitterung bei Musliminnen und Muslimen auslösen, die wiederum zu Gefühlen der Entfremdung und zur Suche nach neuen Identitäten führen können (Korteweg u.a. 2010, S. 31; vgl. auch Smelser 2007, S. 24). Darüber hinaus werden prekäre sozio-ökonomische Faktoren wie Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt oder Arbeitslosigkeit genannt, die als individuelle Kränkungen aufgefasst werden können (z.B. Murshed/Pavan 2010, S. 44).

Meist wird diesen *Grievances* eine ursächliche, unterstützende oder beschleunigende Bedeutung in individuellen Radikalisierungsprozessen beigemessen. Neumann misst diesen Kränkungs- oder Verbitterungsgefühlen eine immense Bedeutung für den Radikalisierungsprozess bei und befindet, dass radikale Ideologien ohne das Bestehen von (tatsächlichen oder gefühlten) *Grievances* keinerlei Resonanz erfahren würden (Neumann 2008, S. 7). Dementsprechend sieht er auch die präventiv-strategische Herausforderung für Europa darin, Gesellschaften zu formen,

in denen Narrative der Ausgrenzung und *Grievances* auf keine Resonanz stoßen werden (Neumann 2008, S. 62). Auch andere Autorinnen und Autoren sehen Maßnahmen, die dem Gefühl der Entfremdung entgegenwirken, sowie eine effektive Antidiskriminierungsgesetzgebung als eine der Strategien im Kampf gegen den Terrorismus (z.B. Schahbasi 2009, S. 32; Murshed/Pavan 2010, S. 46; vgl. auch Sageman 2008, S. 163).

Während wissenschaftliche Studien meist die Bedeutung von *Grievances* hervorheben, weisen staatliche Publikationen häufig darauf hin, dass Integrationsdefizite zu den Motivationsfaktoren für eine Radikalisierung gehörten, die auch in einer Hinwendung zu Gewalt münden könne. Dementsprechend erwähnen staatliche Publikationen immer wieder die Bedeutung einer „gelungenen Integration“, die als „Barriere gegen eine islamistische Bedrohung“ (BfV 2008, S. 10) und als ein „wesentlicher Beitrag zur Extremismus- und Terrorismusprävention“ (BfV 2007, S. 7) angesehen wird.

So wird in der erwähnten Publikation des Bundesamtes für Verfassungsschutz aus dem Jahr 2007 herausgestellt, dass „Integrationsdefizite“ bzw. „abgeschottete Zuwandererquartiere“ für Entwicklungen verantwortlich sein können, in denen sich „Aktionsräume für islamistische Organisationen eröffnen können“ (BfV 2007, S. 4). Ferner heißt es, dass derartige Entwicklungen zur Entstehung „islamistischer Parallelgesellschaften“ führen könnten, in denen wiederum die Bereitschaft entstehen könnte, „das abgelehnte System mit gewaltsamen Mitteln zu bekämpfen, sich also aktiv oder unterstützend am gewalttätigen Jihad zu beteiligen“ (BfV 2007, S. 5).

Diese Vermischung von Integrationsdebatten mit Terrorismusprävention ist jedoch aus wissenschaftlicher Sicht nicht unumstritten. So merkt etwa Steinberg an, dass die meisten radikalisierten Muslime keinem „islamistischen Lumpenproletariat“ entsprangen, sondern dass deren Hintergründe häufig sogar als „integrationspolitische Erfolgsgeschichten“ angesehen wurden (Steinberg 2009, S. 32; vgl. auch PISOIU 2012, S. 162; PISOIU 2013, S. 251; für den britischen Kontext vgl. GITHENS-MAZER/LAMBERT 2010, S. 900–901⁵).

5 Als Gründe für die Beharrlichkeit der Vermischung dieser Debatten in Großbritannien nennen GITHENS-MAZER/LAMBERT die definitorischen Unklarheiten in Bezug auf Begriffe und Inhalte, wenn es darum geht zu bestimmen, welches Phänomen beobachtet werden soll. Vor dem Hintergrund dieser Unklarheiten sei eine politisierte und emotionsgesteuerte Debatte entstanden, die in dieser Form darin verfangen ist, nach sicherheitsgefährdenden Akteurinnen und Akteuren zu fragen. Wichtiger sei jedoch die Thematisierung der Frage, was aus empirisch-wissenschaftlicher Sicht überhaupt eine Bedrohung darstelle (vgl. GITHENS-MAZER/LAMBERT 2010, S. 899–902).

Trotz anderslautender Erkenntnisse aus der Wissenschaft ist zu beobachten, dass eine Vermischung der Themenkomplexe ‚Integration‘ und ‚gewaltorientierte Radikalisierung von Muslimen‘ in den öffentlichen Debatten allzu häufig bestehen bleibt und zu problematischen gesellschaftlichen Konsequenzen führen kann (siehe auch Steinberg 2009, S. 31–42⁶). So besteht die Gefahr, dass von realen gesellschaftlichen Missständen wie Rassismus, Rechtspopulismus, Islamfeindlichkeit oder struktureller Benachteiligung am Arbeitsmarkt abgelenkt wird, unter denen auch viele muslimische Mitbürgerinnen und Mitbürger – egal welcher ethnischen Herkunft – täglich zu leiden haben. Anstatt von Integration zu reden, stellt sich die Frage, ob nicht eine Debatte über alltägliche Formen des (institutionellen) Rassismus teilweise angebracht sei.

In neueren Analysen nehmen die Sicherheitsbehörden teilweise von der linearen und deterministischen Sichtweise Abstand, dass Radikalisierungsprozesse ihren Anfangspunkt in migrantischen Milieus nehmen, in denen wie auch immer definierte „Integrationsdefizite“ erkennbar seien (vgl. z.B. Ministerium des Innern des Landes Brandenburg 2010, S. 4–9; vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz und Landesbehörden für Verfassungsschutz 2012, S. 15). In der Publikation „Islamismus. Entwicklungen – Gefahren – Gegenmaßnahmen“ des Niedersächsischen Ministerium für Inneres und Sport, Verfassungsschutz aus dem Jahr 2012 taucht das Wort „Integration“ folglich auch gar nicht mehr auf. Vielmehr hebt nun auch der Verfassungsschutz die Bedeutung von *Grievances* als „wichtigen Bestandteil im Radikalisierungsprozess“ hervor und fügt hinzu, dass „vor allem muslimische Migranten der 2. und 3. Generation“ schilderten, entsprechende Erfahrungen gemacht zu haben (Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Verfassungsschutz 2012, S. 68).

Aber auch der *Grievances*-Ansatz stößt als Analysekriterium für Radikalisierungsprozesse an seine Grenzen. So stellt sich etwa Horgan zu Recht die Frage, warum sich nur eine kleine Minderheit von Personen, die einer Gruppe zugehören, deren Mitglieder weitestgehend den gleichen strukturellen Einflüssen ausgesetzt sind, radikalisiert, während andere aus derselben Gruppe dies nicht tun (Horgan 2005, S. 76; vgl. auch Dalgaard-Nielsen 2010, S. 18–19; Sageman 2008, S. 5). Anzuschließen

6 Steinberg fordert von der Politik eine Trennung der Themen Integration und Terrorismusbekämpfung. Er tut dies aber nicht, weil diese Themen sachlich keine Verbindungen aufweisen, sondern aus rein pragmatisch-politischen Überlegungen (Steinberg 2009).

ist die Frage, warum sich auch Mitglieder einer vollkommen anderen Gruppe, die gänzlich unterschiedliche strukturelle und soziale Voraussetzungen vorweisen, in vergleichbarer Art und Weise radikalisieren. Ein Blick auf die relativ hohe Anzahl Ursprungsdeutscher, die sich nachweislich gewaltbereiten radikalen Gruppierungen angeschlossen hat, scheint zudem die These zu widerlegen, dass insbesondere muslimische Jugendliche mit Migrationshintergrund gefährdet für eine islamisch begründete gewaltorientierte Radikalisierung seien (vgl. auch PISOIU 2013, S. 248).⁷

PISOIU weist darauf hin, dass auch der Verknüpfung von religiös begründeter Radikalisierung unter Muslimen mit dem Integrationskontext häufig die Annahme zugrunde liege, dass „radikalisierte Personen“ „anders“ oder gewissermaßen „abnormal“ im Vergleich zur „normalen“ Bevölkerung seien. Wenn wissenschaftliche Studien keine psychologischen oder pathologischen Auffälligkeiten bei radikalisierten Personen nachweisen können (HORGAN 2005, S. 161; vgl. auch DAASE/SPENCER 2011, S. 30), werde die Abnormalität bei prekären sozio-ökonomischen oder devianten kulturellen Eigenschaften einer Gruppe gesucht. Zu Recht erinnert PISOIU daran, dass Abnormalitäten oder Auffälligkeiten seinerzeit auch nicht innerhalb des Milieus, aus dem die Mitglieder der RAF hervorgegangen sind, von Bedeutung gewesen sei (PISOIU 2013, S. 252).

Die vorgestellte Kritik am *Grievances*-Ansatz soll nicht dahin gehend missverstanden werden, dass keine spezifischen Phänomene existierten, denen speziell Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland ausgesetzt sind und die unter Umständen Einfluss auf die Deutungen, Empfindungen und eventuell auch Verhaltensweisen dieser Menschen haben könnten. Vielmehr bezieht sich die Kritik an diesem Ansatz darauf, dass auf Grundlage von strukturellen und sehr allgemeinen Missständen Mutmaßungen auf der individuellen Ebene angestellt werden, die weder die Komplexität der Prozesse an sich noch die Perspektiven und Motivationen der Akteure abbilden können.

7 Ein Blick auf die ‚Deutschen Taliban Mujahidin‘ (DTM), einer Gruppierung, die als erste und bis heute einzige – zumindest teilweise autonome – deutschsprachige terroristische Organisation im pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet gilt, lässt eine Heterogenität in Bezug auf die ethnische Zusammensetzung der Mitglieder erkennen. Neben Ursprungsdeutschen wiesen ihre Mitglieder auch verschiedene Migrationshintergründe, etwa aus dem innereuropäischen, türkischen und arabischen Raum auf. Alle Mitglieder der DTM waren in Deutschland sozialisiert und fast alle waren deutsche Staatsbürger (für eine ausführliche Abhandlung der DTM siehe auch SCHMIDT 2012). Auch bei der sogenannten ‚Sauerlandgruppe‘, deren Mitglieder 2007 festgenommen wurden, weil sie Anschläge auf US-amerikanische Einrichtungen in Deutschland geplant und vorbereitet hatten, handelte es sich bei zwei der vier operativen Mitglieder um ursprungsdeutsche Staatsbürger ohne Migrationshintergrund.

Für den deutschen Kontext ist anzumerken, dass keine wissenschaftlich fundierten und überprüfbaren empirischen Erkenntnisse darüber existieren, wie, in welchem Maße und in welcher Phase derartige Missstände von den Akteuren im gewaltorientierten Radikalisierungsprozess wahrgenommen werden. Dementsprechend bleibt auch die häufig formulierte These, dass eine „gelungene Integration“ bzw. eine Gesellschaft ohne Diskriminierung und Ausgrenzung zukünftig gewaltorientierte Radikalisierungsprozesse verhindern könnten, aus wissenschaftlicher Sicht völlig unbestätigt. Zu begrüßen wäre daher weitergehende Forschung, die ergebnisoffen und unabhängig von staatlichen Einschätzungen und Begrifflichkeiten operiert und sich nicht an der Kreierung von Bedrohungsszenarien beteiligt (vgl. Githens-Mazer/Lambert 2010, S. 900–901).

Biografische Belastungen

Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 bemühen sich Wissenschaft und Sicherheitsbehörden intensiv darum, durch die Rekonstruktion der Biografien von Muslimen, die in terroristische Anschläge involviert waren, ein Profil des radikal-islamischen Terroristen zu erstellen. In diesem Zusammenhang kritisiert Horgan, viele Untersuchungen seien noch immer stark von diesem Ziel geprägt, obwohl die Befunde zu vielfältig und widersprüchlich seien, um ein allgemeines Profil zuzulassen und es auch nicht zu erwarten sei, dass sich ein solches Profil jemals finden lasse (Horgan 2008, S. 83).

Auch die deutschen Sicherheitsbehörden haben Untersuchungen durchgeführt, in denen die Biografien und „Karrieren“ von „Islamisten bzw. islamistischen Terroristen“ analysiert und verglichen wurden (Keller 2004). In drei kurzen Fallstudien nennt Keller „Pubertätskonflikte“, die Mitgliedschaft in einer „Streetgang“, den Abrutsch in die „Drogenszene“ oder „Kleinkriminalität“ als Umbruchsituationen, die eine Hinwendung zum „radikalen Islam und zum Jihadismus“ begünstigten (Keller 2004, S. 74–75). Ein weiteres Beispiel liefert das Landesamt für Verfassungsschutz NRW in seiner Analyse von Konvertiten im „islamistischen Umfeld“, die der nordrhein-westfälische Innenminister Ralf Jäger im September 2011 während einer Pressekonferenz zum Thema „Jung, fanatisch, gewaltbereit – Salafisten in NRW nach dem

11. September 2001“⁸ vorstellte.⁹ In dieser Untersuchung¹⁰ wurden die Lebensläufe von etwa 140 Konvertiten aus dem „islamistischen Umfeld“ mit Fokus auf den sozialen Hintergrund, den Konversionsursachen sowie das von dieser Personengruppe ausgehende Gefahrenpotenzial ausgewertet. Gemein sei diesen Konvertiten, dass sie sehr oft von „gestörten Familiensystemen“ und „fehlenden sozialen Bindungen“ geprägt seien. Häufig wiesen sie „gebrochene Bildungsbiografien“ auf und über die Hälfte fiel durch kleinkriminelle Straftaten wie Diebstähle, Betäubungsmitteldelikte oder Körperverletzung vor oder nach ihrer Konversion auf (Verfassungsschutz NRW 2011, S. 46). Ein Viertel der Gesamtgruppe war arbeitslos (Ministerium für Inneres des Landes NRW 2011, S. 4). Den Einschätzungen des nordrhein-westfälischen Verfassungsschutzes zufolge sind derartige „Auffälligkeiten im Sozialisationsverlauf“ sowie „Defizite im eigenen Lebenslauf oder in der Persönlichkeit“ Hauptgründe für die Hinwendung zu „islamistischen Szenen“ (Verfassungsschutz NRW 2011, S. 46–47, vgl. auch Senatsverwaltung für Inneres Berlin 2011, S. 9).

Obwohl die methodische Vorgehensweise der Analyse des Verfassungsschutzes nicht offengelegt wurde, sodass eine wissenschaftliche Bewertung der Aussagekraft der Analyse nicht abschließend möglich ist, ist es durchaus vorstellbar, dass bei vielen der untersuchten Konvertiten „gestörte Koordinaten im Jugend- und frühen Erwachsenenalter“ (Verfassungsschutz NRW 2011, S. 46) rekonstruiert werden konnten. Dennoch (oder besser: gerade deswegen) erscheint diese Kategorie als

8 Die Rede des Ministers ist einzusehen unter: www.mik.nrw.de/presse-mediathek/aktuelle-meldungen/archiv/archiv-meldungen-im-detail/news/rede-von-minister-fuer-inneres-und-kommunales-ralf-jaeger-auf-der-pressekonferenz-zum-thema-jung.html, abgerufen am 30.05.2013.

9 Auffallend ist auch hierbei, dass die Begrifflichkeiten nicht eindeutig definiert sind. Während das Thema der Rede darauf hindeutet, dass junge, fanatische und gewaltbereite „Salafisten“ zum Untersuchungsgegenstand genommen worden sind, benennt Innenminister Jäger die Analyse der Lebensläufe von Konvertiten aus dem „islamistischen Umfeld“ als Aufgabe der Studie. Hierbei drängen sich unweigerlich einige Fragen auf: Wie wird das „islamistische Umfeld“ eingegrenzt? Wie hoch ist der Anteil sogenannter „Salafisten“ unter den rund 140 untersuchten Konvertiten? Nach welchen Kriterien wurde die Kategorisierung vorgenommen? Befanden sich auch Konvertiten aus gewaltablehnenden Gruppierungen des „islamistischen Umfelds“ in der betrachteten Gruppe? Wenn ja: Inwieweit könnte die Auswertung von Konvertiten aus diesen gewaltablehnenden Gruppierungen einen Beitrag zur Fragestellung der Studie nach Ursachen des islamistischen Terrorismus leisten?

10 Im November 2011 wurde die Analyse dann unter dem Titel „Konvertiten – im Fokus des Verfassungsschutzes?“ veröffentlicht (Verfassungsschutz NRW 2011).

Erklärungsmuster für Radikalisierungsprozesse junger Menschen als so weitläufig und ungenau, dass sie kaum Rückschlüsse auf die individuellen Lebenswirklichkeiten der einzelnen Jugendlichen zulässt. Aussagekräftig wird auch eine solche „big explanation“ nur, wenn die persönlichen Deutungen und Gefühlslagen der Individuen sowie die Fähigkeit und Bereitschaft mit diesen – wie auch immer definierten – „Auffälligkeiten im Sozialisationsverlauf“ umzugehen, untersucht werden können. Leider existieren zu diesen Fragestellungen im deutschen Kontext noch keine belastbaren qualitativ-empirischen Daten, mit denen sich Rückschlüsse auf die Persönlichkeiten und Lebensläufe radikalisierter Muslime in Deutschland ziehen lassen könnten.

Vor dem Hintergrund, dass sich die überwältigende Mehrheit junger Menschen in Deutschland trotz konflikthafter Situationen in ihren Biografien nicht radikalisiert, erscheinen verallgemeinernde Verweise auf biografische Belastungen als Ursachen für Radikalisierungsprozesse junger Muslime stark undifferenziert und als Erklärungen nicht ausreichend plausibel (vgl. auch Harbrich u. a. 2011, S. 309). Solche Argumente können den Anschein erwecken, dass „normale“ Jugendliche mit „normalen“ Sozialisationsverläufen nicht in der Lage seien, Radikalisierungsprozesse zu durchlaufen (vgl. Sageman 2008, S. 18). Daher – so scheint es – könnten sich deviante Verhaltensmuster nur mit einer durch krisenhafte Situationen entstandenen Vulnerabilität dieser jungen Menschen erklären, die sie „anfällig“ für radikales Gedankengut mache.

Fazit

Es hat sich gezeigt, dass in vielen wissenschaftlichen und sicherheitsbehördlichen Untersuchungen dem Migrationshintergrund (bzw. den mit ihm verbundenen *Grievances*) sowie biografischen Belastungen eine Bedeutung als Analyse Kriterien in Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland beigemessen wird. Vor dem Hintergrund der dürftigen empirischen Datenlage (Dalgaard-Nielsen 2010, S. 11), die sich im deutschen Kontext fast ausschließlich auf Sekundärquellen wie Gerichtsakten oder Studien aus dem Ausland beschränkt, muss beachtet werden, dass sich bei genauerer Betrachtung dieser Kategorien Probleme in Bezug auf deren Aussagekraft ergeben. Als „big explanations for small things“ sind sie so allgemein, dass sie kaum Rückschlüsse auf

die konkreten Lebenswirklichkeiten der Individuen zulassen. Erst im Zusammenspiel mit Methoden der qualitativen Sozialforschung können diese Kategorien mit Leben gefüllt werden und ein Verstehen der Logiken und Motivationen der Individuen angestrebt werden. Des Weiteren wirken diese „big explanations“ als seien sie von einem deterministischen Verständnis von Radikalisierung geprägt, das die jungen Menschen auf Aspekte wie „vulnerabel“, „abnormal“ oder „gefährdet“ reduziert und sie damit zu rein passiven Subjekten in ihren eigenen Radikalisierungsprozessen macht.

Die Realität zeigt, dass in Europa verurteilte muslimische Terroristen verschiedene Nationalitäten besitzen, ganz unterschiedliche ethnische Hintergründe und Charaktereigenschaften aufweisen, verschiedene Berufe ausüben und aus allen gesellschaftlichen Schichten und Altersgruppen kommen. Einige waren stark politisiert, während andere kaum politisches Interesse zeigten (Nesser 2010, S. 87). Diese Darstellung der Heterogenität der Lebenswirklichkeiten der Täter korrespondiert mit der Einsicht, dass die belastbare Aufstellung eines Profils *des* islamistischen Terroristen nicht möglich ist. Dennoch scheint diese simple Erkenntnis durch die Aufstellung immer weiterer Ursachenkataloge und Erkennungslisten¹¹ für Radikalisierungsprozesse durch die Sicherheitsbehörden zunehmend ausgehöhlt. Eine rein sicherheitspolitische Perspektive vermag es nicht, die Lebenswelten der Jugendlichen einzufangen, da sie auf die Prognose und Erkennbarmachung von wie auch immer definierten Gefährdungspotenzialen fokussiert ist.

Neuere Trends in der Forschung weisen dementsprechend auf eine Abkehr von der Bestimmung standardisierter Profile und übergreifender Faktoren in Radikalisierungsprozessen hin. So fragt beispielsweise Pisiou danach, „wie“, „unter welchen Umständen“ und durch welche Motivationen geleitet sich die individuellen Radikalisierungsprozesse entwickelten

11 Im Verfassungsschutzbericht 2010 des Landes Brandenburg heißt es, dass sich „islamistisches Gedankengut“ etwa bereits durch das Tragen eines „Vollbartes“ oder „Beduinensähnlicher Kleidung und Knöchelhosen“ ausdrücken könne (Ministerium des Innern des Landes Brandenburg 2009, S. 138). Für mediales Aufsehen sorgte auch der bisher unveröffentlichte Abschlussbericht der Projektgruppe Antiradikalisierung des niedersächsischen Innenministeriums, in dem laut Medienberichten „Gewichtsverlust“, „längere Reisen in Länder mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung“ oder „plötzlicher Reichtum oder plötzliche Schulden“ von Muslimen als Radikalisierungsmerkmale aufgelistet sind (vgl. taz-online (28.02.2012): „Islamisten-Checkliste in Niedersachsen“: Gute Muslime haben dick zu sein. Online unter: www.taz.de/!96300, abgerufen am 30.05.2013).

(Pisoiu 2013, S. 250; vgl. auch Sageman 2005; Nesser 2010; Horgan 2008). Zur Beantwortung dieser Fragen sei es nach Pisoiu notwendig, die Perspektive des Individuums einzunehmen, anstatt ihm aufgrund von externen Daten und verallgemeinernden Erklärungsmustern Motivationen zuzuschreiben, die unter Umständen nichts mit den spezifischen Motivationen und Lebenssituationen des Individuums zu tun haben (Pisoiu 2012, S. 50–51). Diese Herangehensweise erscheint vielversprechend, da sie der Heterogenität von Radikalisierungsprozessen Rechnung trägt und sich nicht in einer uferlosen Ursachen- und Erklärungssuche verzettelt.

Wenn man sich die begrenzte Datenbasis in Bezug auf gewaltorientierte Radikalisierungsprozesse junger Muslime in Deutschland vergegenwärtigt, scheint es verwunderlich, wie viel dennoch zu diesem Thema geschrieben worden ist. Zudem fällt auf, dass auch akademische Studien nach den Anschlägen vom 11. September stark an der staatszentrierten Perspektive festhielten und oftmals enge Verbindungen zu den jeweiligen Regierungen aufwiesen (Harbrich u. a. 2011, S. 311). Zu begrüßen wäre allerdings eine unabhängige und unvoreingenommene Untersuchung von Radikalisierungsprozessen im Kontext der Jugendphase mit den Methoden der qualitativen Sozialforschung.

Denkbar wären ethnografische Ansätze, die mit Biografieforschung verknüpft werden könnten (vgl. Lüders 1999), sofern diese nicht in der reinen Rekonstruktion von Lebensläufen besteht, sondern die Narrative der jungen Menschen ernst nimmt und ihr daran gelegen ist, die in den Lebensgeschichten eingelagerten „Bedeutungszuschreibungen und Erfahrungshorizonte“ (Lüders 1999, S. 136) zu erfassen und zu verstehen. Dabei ist es wichtig, einen ergebnisoffenen Ansatz zu verfolgen, um nicht einfach die staatlichen Einschätzungen und Definitionen der Sicherheitsbehörden zu reproduzieren.

Literatur

- Abbas, Tahir (Hrsg.) (2007): *Islamic Political Radicalism. A European Perspective*. Edinburgh
- Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.) (2004): *Radikalisierungsprozesse und extremistische Milieus. Ein Symposium des Bundesamtes für Verfassungsschutz*. Köln
- Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.) (2007): *Integration als Extremismus- und Terrorismusprävention. Zur Typologie islamistischer Radikalisierung und Rekrutierung*. Köln
- Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.) (2008): *Islamismus aus der Perspektive des Verfassungsschutzes*. Köln
- Bundesamt für Verfassungsschutz und Landesbehörden für Verfassungsschutz (2012): *Salafistische Bestrebungen in Deutschland*. Köln
- Daase, Christopher/Spencer, Alexander (2011): *Stand und Perspektiven der politikwissenschaftlichen Terrorismusforschung*. In: Spencer, Alexander/Kocks, Alexander/Harbrich, Kai (Hrsg.) (2011): *Terrorismusforschung in Deutschland. Sonderheft der Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik*. Köln, S. 25–47
- Dalgaard-Nielsen, Anja (2010): *Violent Radicalization in Europe. What We Know and What We Do Not Know*. In: *Studies in Conflict & Terrorism*, 33. Jg., H. 9, S. 11–20
- European Commission: *Radicalisation*. Online unter: www.ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/crisis-and-terrorism/radicalisation/index_en.htm, abgerufen am 30.05.2013
- Githens-Mazer, Jonathan/Lambert, Robert (2010): *Why Conventional Wisdom on Radicalization Fails: The Persistence of a Failed Discourse*. In: *International Affairs*, 86. Jg., H. 4, S. 889–901
- Harbrich, Kai/Kocks, Alexander/Spencer, Alexander (2011): *Beginn eines goldenen Zeitalters der Terrorismusforschung oder macht der Letzte das Licht aus?* In: Spencer, Alexander/Kocks, Alexander/Harbrich, Kai (Hrsg.) (2011): *Terrorismusforschung in Deutschland. Sonderheft der Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik*. Köln, S. 305–320
- Holthusen, Bernd/Hoops, Sabrina/Lüders, Christian/Ziegleder, Diana (2011): *Über die Notwendigkeit einer fachgerechten und reflektierten Prävention*. In: *DJI Impulse Nr. 94, 2/2011: Mythos Prävention. Chancen und Grenzen präventiver Konzepte*. München, S. 22–25

- Horgan, John (2005): *The Psychology of Terrorism*. London, New York
- Horgan, John (2008): *From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives from Psychology on Radicalization into Terrorism*. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 618, *Terrorism: What the Next President Will Face*, S. 80–94
- Keller, Jan (2005): *Fallstudien: Biografien und „Karrieren“ von Islamisten bzw. islamistischen Terroristen*. In: BfV (Hrsg.): *Radikalisierungsprozesse und extremistische Milieus*. Ein Symposium des Bundesamtes für Verfassungsschutz. Köln
- Korteweg, Rem/Gohel, Sajjan/Heisbourg, Francois/Ranstorp, Magnus/De Wijk, Rob (2010): *Background Contributing Factors to Terrorism: Radicalization and Recruitment*. In: Ranstorp, Magnus (Hrsg.) (2010): *Understanding Violent Radicalization. Terrorist and Jihadist Movements in Europe*. New York, S. 21–49
- Krüger, Heinz-Hermann/Marotzki, Winfried (Hrsg.) (1999): *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen
- Lüders, Christian (1999): *Pädagogische Ethnographie und Biographieforschung*. In: Krüger, Heinz-Hermann/Marotzki, Winfried (Hrsg.) (1999): *Handbuch erziehungswissenschaftliche Biographieforschung*. Opladen, S. 135–146.
- Mekhennet, Souad/Sautter, Claudia/Hanfeld, Michael (2008): *Die Kinder des Dschihad. Die neue Generation des islamistischen Terrors in Europa*. München, Zürich
- Ministerium des Innern des Landes Brandenburg, Abteilung Verfassungsschutz (Hrsg.) (2009): *Verfassungsschutzbericht 2008*. Potsdam
- Ministerium des Innern des Landes Brandenburg, Pressestelle (Hrsg.) (2010): *Integration. Radikalisierung und islamistischer Extremismus*. Potsdam, S. 4–9
- Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2011): *Rede des Ministers für Inneres und Kommunales Ralf Jäger auf der Pressekonferenz zum Thema „Jung, fanatisch, gewaltbereit – Salafisten in NRW nach dem 11. September 2001“ am 05.09.2011*. Online unter: www.mik.nrw.de/presse-mediathek/aktuelle-meldungen/archiv/archiv-meldungen-im-detail/news/rede-von-minister-fuer-inneres-und-kommunales-ralf-jaeger-auf-der-pressekonferenz-zum-thema-jung.html, abgerufen am 30.05.2013
- Musharbash Yassin (2006): *Die neue al-Qaida. Innenansicht eines lernenden Terrornetzwerks*. Bonn

- Nesser, Peter (2010): Joining Jihadi terrorist cells in Europe. Exploring motivational aspects of recruitment and radicalization. In: Ranstorp, Magnus (Hrsg.) (2010): *Understanding Violent Radicalisation. Terrorist and Jihadist Movements in Europe*. London and New York
- Neuman, Peter (2008): *Joining al Qaeda. Jihadist Recruitment in Europe*. London
- Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Verfassungsschutz (Hrsg.) (2010): *Islamismus – Herausforderung für die Demokratie*. 3. Extremismus-Symposium am 03. Juni 2010 in Hannover, Tagungsdokumentation. Hannover
- Niedersächsisches Ministerium für Inneres und Sport, Verfassungsschutz (Hrsg.) (2012): *Islamismus. Entwicklungen – Gefahren – Gegenmaßnahmen*. Hannover
- Pisoiu, Daniela (2012): *Islamist Radicalization in Europe. An Occupational Change Process*. London, New York
- Pisoiu, Daniela (2013): Coming to Believe „Truths“ about Islamist Radicalization in Europe. In: *Terrorism and Political Violence*, 25. Jg, H. 2, S. 246–263
- Ranstorp, Magnus (Hrsg.) (2010): *Understanding Violent Radicalization. Terrorist and Jihadist Movements in Europe*. New York
- Riegler, Thomas (2009): *Terrorismus. Akteure, Strukturen, Entwicklungslinien*. Innsbruck
- Sageman, Marc (2005): *Understanding Terror Networks*. Philadelphia
- Sageman, Marc (2008): *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century*. Philadelphia
- Schahbasi, Alexander (2009): Muslime in Europa. Radikalisierung und Rekrutierung. In: *SIAK-Journal, Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis*, Ausg. 1, 2009, S. 20–34
- Schmidt, Wolf (2012): *Jung, deutsch, Taliban*. Berlin
- Senatsverwaltung für Inneres und Sport Berlin (Hrsg.) (2011): *Leiterin des Berliner Verfassungsschutzes Claudia Schmid: Rede zum Symposium „Islamismus: Prävention und Deradikalisierung“ am 22. November 2011*. Berlin
- Sirseldoudi, Matenia (2006): *Assessment of the link between external conflicts and violent radicalisation processes*. Brüssel
- Sirseldoudi, Matenia (2010): Radikalisierungsprozesse in der Diaspora, in: *APuZ* 44, S. 39–42
- Smelser, Neil J. (2007): *The Faces of Terrorism. Social and Psychological Dimension*. Princeton, Oxford

- Spencer, Alexander/Kocks, Alexander/Harbrich, Kai (Hrsg.) (2011): Terrorismusforschung in Deutschland. Sonderheft der Zeitschrift für Außen- und Sicherheitspolitik. Köln
- Steinberg, Guido (2009): Im Visier von al-Qaida. Deutschland braucht eine Anti-Terror-Strategie. Hamburg
- taz. die tageszeitung: Gute Muslime haben dick zu sein. Online unter: www.taz.de/!96300, abgerufen am 30.05.2013
- Theveßen, Elmar (2005): Terroralarm. Deutschland und die islamistische Bedrohung. Berlin.
- Verfassungsschutz Nordrhein-Westfalen (2011): Konvertiten – im Fokus des Verfassungsschutzes? Online unter: www.mik.nrw.de/uploads/media/Konvertiten_-_im_Fokus_des_Verfassungsschutzes_01.pdf, abgerufen am 30.05.2013
- Waldman, Peter/Sirscloudi, Matenia/Malthaner, Stefan (2010): Where Does the Radicalization Process Lead? Radical Community, Radical Networks and Radical Subcultures. In: Ranstorp, Magnus (Hrsg.) (2010): Understanding Violent Radicalisation. Terrorist and Jihadist Movements in Europe. London, New York
- Waldmann, Peter (2009): Radikalisierung in der Diaspora. Wie Islamisten im Westen zu Terroristen werden. Hamburg
- Wiktorowicz, Quintan/Kaltenthaler, Karl (2006): The Rationality of Radical Islam. In: Political Science Quarterly Vol. 12, S. 295–320

Jugend, Jugendkultur und radikaler Islam – Gewaltbereite und islamistische Erscheinungs- formen unter jungen Musliminnen und Muslimen in Deutschland

Die alarmistische Warnung vor einer zunehmenden Radikalisierung junger Musliminnen und Muslime in Deutschland, ihrer kollektiven Ablehnung des Westens und ihrer Integrationsverweigerung gegenüber der deutschen Gesellschaft gehört nach wie vor zu den verlässlichen Garantien für eine erhöhte mediale Aufmerksamkeit politischer Statements in der Bundesrepublik. Zuletzt ließ sich dieser Mechanismus bei der Veröffentlichung und Medienberichterstattung der Studie ‚Lebenswelten junger Muslime in Deutschland‘ beobachten, die von Wolfgang Frindte u.a. (2011) im Auftrag des Bundesinnenministeriums erstellt worden war. Die Bild-Zeitung sprach nach einer Vorabunterrichtung durch das BMI von einer „Schock-Studie“, da „24 Prozent der nicht-deutschen Muslime im Alter zwischen 14 und 32 Jahren (...) als ‚streng Religiöse mit starken Abneigungen gegenüber dem Westen, tendenzieller Gewaltakzeptanz und ohne Integrationstendenz‘“ (BILD 29.2.2012) galten.

Die genaue Lektüre der Untersuchung ergab, dass nicht nur den jungen Musliminnen und Muslimen in Deutschland, sondern auch den Autoren der Jugendstudie mit dieser Medienkampagne Unrecht getan wurde. Im Rahmen ihrer Clusteranalyse identifizieren Frindte u.a. bei der Suche nach extremistischen und explizit gewaltaffinen Aussagen insgesamt 2,5 % der Jugendlichen, die den jeweiligen einschlägigen Items „voll und ganz“ zustimmen (vgl. Frindte u.a. 2011, S. 285 ff.) – übrigens bei deutschen wie nicht-deutschen Musliminnen und Muslimen in gleicher Größenordnung.

Diese Differenz zwischen den präzisen Ergebnissen einer sozialwissenschaftlichen Studie und der medialen Wahrnehmung ist keineswegs ein Einzelfall. Bereits 2007 ließ sich im Gefolge der Veröffentlichung der BMI-Studie ‚Muslime in Deutschland‘ (vgl. Brettfeld/Wetzels 2007) ein ähnlicher Mechanismus beobachten. In der Medienberichterstattung zwischen Frankfurter Rundschau, Spiegel Online, Berliner Morgenpost

und Financial Times Deutschland galt jede vierte der befragten muslimischen Personen als gewaltbereit und jede siebte denke radikal; gar 40 % ließen sich als „fundamental orientiert“ zuordnen.

Die genaue Analyse der empirischen Befunde ergibt wiederum ein anderes, differenzierteres Bild: So liegt die Akzeptanz von religiös begründeter Gewalt bei den untersuchten islamischen Studierenden bei 2,1 % bzw. 2,6 % (vgl. Brettfeld/Wetzels 2007, S. 406). Allerdings: In der parallelen Schülerbefragung in der 9. und 10. Klasse fanden sich 21,4 % bzw. 24 % Akzeptanz von religiös legitimer Gewalt (ebd., S. 319). Vergleicht man diese Daten wiederum mit der Teilstudie unter der muslimischen Gesamtbevölkerung, dann relativieren sich diese scheinbar hohen Zustimmungsraten zu Gewalt wieder deutlich: Nur 2,2 % bzw. 3,4 % der erwachsenen Befragten ab 18 Jahren stimmt den Items zu religiös legitimer Gewalt „völlig zu“; weitere 3,3 % bzw. 4,2 % stimmen „eher zu“ (Brettfeld/Wetzels 2007, S. 176).

Diese kursorisch herausgegriffenen Befunde zweier einschlägig rezipierter Muslimstudien in den letzten fünf Jahren machen auf das Problem aufmerksam, sich dem Gegenstand eines islamischen Radikalismus in Deutschland mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung zu nähern. Weder gibt es ein klares sozialwissenschaftliches Konzept für die hinreichende Definition und Operationalisierung eines islamischen Extremismus als subjektivem, politisch-religiösem Orientierungs- und Handlungsmuster. Noch lässt sich valide von den Zustimmungsraten zu einzelnen Items über die Einstellung zu religiösen, politischen oder weltanschaulichen Fragen auf die Konstruktion komplexer und alltagsnaher Handlungskonzepte von befragten sozialen Gruppen schließen. Vor allem geben die Surveystudien keine Auskunft über die Entstehung, die Entwicklung und den biografischen Prozessverlauf von sozialen Einstellungen und biografischen Handlungsmustern.

Die Befunde der einschlägigen Studien über die gewaltaffinen, extremistischen bzw. islamistischen Orientierungen muslimischer Jugendlicher (vgl. Heitmeyer u.a. 1997; Brettfeld/Wetzels 2007; Baier u.a. 2010; Frindte u.a. 2011; Uslucan u.a. 2011) ergeben somit ein differenziertes Bild. Während sich einerseits insbesondere unter muslimischen Jugendlichen größere Zustimmungsquoten zu einzelnen autoritativen, gewaltaffinen und demokratiedistanzierten Einstellungen finden lassen, führt das in der Konsequenz doch nicht zu dem Nachweis einer signifikanten empirisch nachweisbaren Radikalisierung dieser Jugendlichen im Sinne

der Ausbildung gewaltbereiter, extremistischer Handlungsmuster oder der aktiven Beteiligung in islamistischen und gewaltbereiten Organisationen. Insofern muss davor gewarnt werden, die vielschichtigen Befunde aus den Muslimestudien jeweils als valide Indikatoren für ein steigendes Risikopotenzial gewaltbereiter islamistischer Jugendlicher zu betrachten. Zwischen dem Befund streng religiöser und demokratiefehrender Einstellungsmuster und der Ausbildung radikaler und extremistischer politischer Handlungskonzepte liegt eine riesige Kluft, die die bisher vorliegenden empirischen Studien in keiner Weise valide schließen können.

Insbesondere die Studie von Brettfeld/Wetzels macht mit der Analyse ihrer drei Teilgruppen – Schülerinnen und Schüler, Studierende, Erwachsenenbevölkerung – auf die signifikanten Unterschiede in den sozialen, religiösen und politischen Orientierungen aufmerksam. Es ist vor allem die Gruppe der adoleszenten 15- und 16-jährigen Schülerinnen und Schüler, bei der sich gravierende gewaltaffine, demokratiedistanzierte und streng religiöse Einstellungsmuster identifizieren lassen. Dabei weisen die verschiedenen Jugendstudien insbesondere auf die Gewaltaffinität in den Orientierungsmustern männlicher Jugendlicher hin – auch bei jungen Muslimen (vgl. Heitmeyer u.a. 1997; Brettfeld/Wetzels 2007; Baier u.a. 2010; Uslucan u.a. 2011).

Insofern stellt sich die Frage, ob es nicht gerade die besondere sozialisatorische Situation der Jugendphase muslimischer Männer aus bildungsfernen und sozial benachteiligten Migrantenumfeldern in der Bundesrepublik ist, die für diese scheinbare Radikalität und verbale Gewaltakzeptanz als ein wesentliches Erklärungsmuster herangezogen werden kann. Einen Erklärungsansatz in diese Richtung liefert das Konzept der „gewaltlegitimierenden Männlichkeitsnormen“, das Enzmann/Brettfeld/Wetzels 2004 im Rahmen ihrer Jugendstudien entwickelt haben. Eine solche gewaltlegitimierende Macho-Kultur entwickelt sich als Ausdruck einer mehrfachen sozialen Benachteiligung, Marginalisierung und der Erfahrung sozialer Ausgrenzung. Der sozialisatorische Resonanzboden dieser „Kultur der Ehre“ ist aber nicht zugleich die Ehre einer exklusiven Kultur – etwa der muslimischen Milieus. Zentral sind vielmehr die sozialen Strukturmerkmale benachteiligter Milieus und spezifische orientierungsleitende Wertvorstellungen in den Familien. Der gewaltlegitimierende Ehrbegriff familiärer Sozialisation verbindet sich dann in der Adoleszenz im Kontext männerbündischer Peergroups (z.B. Jugendgangs) zu dem orientierungsleitenden Wertekonzept einer

„Macho-Kultur“, die auf der Basis kollektiver jugendtypischer Identitäten auch gewaltaffine Orientierungen und Überlegenheitsfantasien gegenüber spezifischen sozialen Gruppen (z.B. der deutschen Mehrheitskultur) entwickelt (vgl. Enzmann/Brettfeld/Wetzels 2004; Wilms 2009; Baier u.a. 2010).

Die Jugendphase von Musliminnen und Muslimen in Deutschland

Die Jugendphase junger Musliminnen und Muslime¹ in Deutschland lässt sich – ungeachtet des empirischen Pluralismus der Jugendbiografien – theoretisch als eine spezifische biografische Prozessstruktur fassen, die wir an anderer Stelle als „islamisch-selektives Bildungsmoratorium“ beschrieben haben (Wensierski 2007; Wensierski/Lübcke 2012). Mit dieser Strukturhypothese versuchen wir, die Besonderheit des Aufwachsens von muslimischen Jugendlichen in Deutschland zu fassen. Ihre Jugendphase in Deutschland zeichnet sich zum einen durch die gleichen soziologischen Strukturmerkmale wie die aller Jugendlichen aus, zum anderen ergeben sich aber auch deutliche Unterschiede.

„Jugend als Bildungsmoratorium, Individualisierungs- und Biographisierungsprozesse, Verselbständigung, Kommerzialisierung und Mediatisierung, Sexualität und Geschlechterrollenidentität, Pluralisierung der Lebensstile – all diese Strukturmerkmale moderner Jugendphase gelten prinzipiell oder potenziell auch für muslimische Jugendliche in Deutschland“ (Wensierski 2007, S. 56).

Allerdings bedeutet die biografische Ausgestaltung dieser adoleszenten Entwicklungsaufgaben für muslimische Jugendliche auch eine besondere Anforderung an die Bewältigung der Jugendphase. Während sich im Bereich der Freizeit, der Medienkultur, der Jugendkulturen und der Bildungsprozesse weitgehend ähnliche – wenngleich geschlechtsspezifisch verschiedene – jugendliche Ausdrucksformen konstatieren lassen, stellt sich das Tableau der Entwicklungsaufgaben im Bereich der Geschlechterrollenidentität und geschlechtlichen Beziehungsformen, der Sexualität, der familiären Verselbständigungs- und Ablösungsprozesse sowie der Entwicklung eigener familialer Lebensentwürfe für einen großen Teil

1 Der Begriff „junge Musliminnen und Muslime“ umfasst hier Jugendliche und junge Erwachsene in der Bundesrepublik aus muslimischen Herkunftsmilieus mit Migrationshintergrund.

der islamischen Jugendlichen deutlich anders dar (vgl. Wensierski 2007; Wensierski/Lübcke 2012).

Der Individualisierung und Pluralisierung alltagskultureller sowie bildungs- und berufsbiografischer Lebensentwürfe stehen vielfach – je nach Milieu und Biografie unterschiedlich – die Kontinuität tradierter Geschlechtsrollenkonzepte, traditioneller Familienstrukturen, einer verbotsorientierten asketischen Sexualmoral sowie sehr viel stärker kollektiv verbindliche religiös und traditionell legitimierte Normen und Werte für die eigene Lebensführung gegenüber. Dabei zeigt die Analyse muslimischer Jugendbiografien in Deutschland (Wensierski/Lübcke 2012) die große Bandbreite ihrer adoleszenten Entwicklungsprozesse, wobei vor allem die Unterschiede zwischen den eher säkularen Jugendbiografien und solchen mit islamisch-religiöser Orientierung und Lebensführung strukturierend wirken.

Für den jugendlichen Verselbständigungsprozess, die Ausbildung einer eigenen Geschlechtsrollenidentität sowie eines eigenen biografischen Lebensentwurfs stellen sich diese adoleszenten Entwicklungsaufgaben insbesondere bei den jungen Männern als besonders krisenanfällige Herausforderung dar.

Während die jungen Musliminnen von den Individualisierungsprozessen innerhalb ihres adoleszenten Bildungsmoratoriums – größerer Handlungsspielraum, mehr Freiheiten, berufsbiografische Freisetzung – weitgehend profitieren, stellt sich dieser soziale Wandel aus der Perspektive der jungen Männer anders dar.

Die Ausbildung ihrer (milieuspezifischen) Männlichkeitskonzepte ist entweder gegenüber der Mehrheitsgesellschaft oder aber gegenüber dem ethnischen Herkunftsmilieu problematisch. Auch ihre adoleszenten sexuellen Erfahrungen (mit nichtmuslimischen Mädchen) sind einerseits gegenüber dem familiären oder religiösen Milieu tabuisiert und gelten andererseits gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, den muslimischen Mädchen, wie auch gegenüber dem eigenen Selbstkonzept als Symptom für eine Doppelmoral. Die Ausbildung einer Geschlechtsrollenidentität bleibt in diesem Spannungsverhältnis zwischen libertärer mehrheitsgesellschaftlicher Sexualmoral, tendenziell geschlechteregalitärer Alltagskultur und den traditionellen sexualmoralischen und patriarchalen Konventionen des islamischen Herkunftsmilieus ein prekäres, kaum lösbares Paradox. Die Lösung dieses – potenziell – krisenhaften adoleszenten Entwicklungsproblems bei jungen muslimischen Männern, insbesondere

aus bildungsfernen Sozialmilieus, folgt im Grunde dem klassischen jugendkulturellen Muster, das seit den 1950er Jahren auch aus den proletarischen männerbündischen Jugendkulturen der Unterschicht bekannt ist: den Halbstarcken, Rockern, Skinheads, Fußballfans, Hooligans u.a. (vgl. Brake 1981; Simon 1996). Es kommt zu einer symbolischen Rekonstruktion der – historisch und alltagskulturell – brüchig gewordenen und überkommenen kollektiven und sozialen Identitäten und Geschlechtsrollenkonzepte im Kontext der eigenen milieuspezifischen Peergroup (vgl. Tertilt 1996). Das Medium dafür ist auf der Basis vor allem männerbündischer sozialer Gruppierungen die Ausbildung kollektiver kultureller Stile (vgl. Clarke u.a. 1979). Für die identitätsstiftende Wirksamkeit solcher gruppenspezifischer Sozialformen ist zentral, dass die Stile auf einer symbolischen Ebene auch die zentralen Deutungsmuster, Konventionen und Werte der problematisch gewordenen Herkunftsmilieus repräsentieren können (z.B. Ehrkonzepte; Geschlechtsrollenkonzepte). Für türkische und muslimische junge Männer bedeutet dies, dass sie sich meistens nicht einfach dem Spektrum der pluralistischen westlichen Jugendkulturen anschließen. Eine identitätsstiftende sozialisatorische Funktion entwickeln vielmehr nur solche jugendkulturellen Lebensstile, die die eigenen problematisch gewordenen traditionellen, religiösen und ethnisch-kulturellen Orientierungsmuster auch symbolisch und ästhetisch repräsentieren und symbolisch reproduzieren (vgl. Lübcke 2007).

Für die jungen Musliminnen und Muslime, wie auch für die ethnischen Gruppierungen aus den Migrantenumilieus insgesamt bedeutete das eben im Verlauf der letzten zwei bis drei Jahrzehnte die Ausbildung eines eigenen pluralistischen, ethnisch oder religiös konnotierten Spektrums von jugendkulturellen Gruppenstilen. Sozialisatorisch bedeutsam ist diese ethnisch-religiöse Jugendszene keineswegs nur für die expliziten aktiven Mitglieder der jeweiligen Szenen. Vielmehr entwickeln sich im Kontext der einzelnen Teilszenen und Stile eigenständige Symbolwelten und kollektive soziale und kulturelle Normen und Orientierungen, die als orientierungsleitende Deutungsmuster auch für die randständigen Szenegänger/innen stil- und identitätsbildend bedeutsam sind. Der Pluralismus dieser facettenreichen Szenen und Stile repräsentiert zugleich auch das heterogene Spektrum an sozialen, kulturellen und religiösen Orientierungen, das auch die sozial differenzierte Struktur der ethnischen Herkunftsmilieus kennzeichnet (vgl. Lübcke 2007; Wensierski/Lübcke 2012).

Innerhalb dieser vor allem männlich dominierten sozialen Szenen und Jugendkulturen entwickeln sich stets eigenständige Experimentier- und Handlungsräume für die jeweilige gruppenspezifische Auseinandersetzung mit sozialen Normen und Werten, ästhetischen Lebensstilen, weltanschaulichen und religiösen Ideologien. Es ist typisch für männerbündische Gruppierungen aus der Unterschicht, dass sie durch eine Idealisierung und Überhöhung männlichkeitsbezogener Selbstbilder, Rituale und Auseinandersetzungsformen gekennzeichnet sind (vgl. Willis 1981; Tertilt 1996; Eckert u.a. 2000). Das schließt traditionell auch eine Affinität zu Gewalt und körperlichen Auseinandersetzungen ebenso ein wie eine Affinität zu Normverletzungen und Delinquenz. Die Beziehung zum eigenen sozialen und familiären Herkunftsmilieu erweist sich dabei stets als ambivalent und spannungsgeladen. Einerseits stehen die Szenen und jugendkulturellen Gruppierungen für die selbstbewusste Tradierung milieuspezifischer Normen, Werte und Rollenkonzepte – z.B. traditioneller Männlichkeitskonzepte. Andererseits repräsentieren sie aber auch die wahrgenommenen Widersprüche und das Brüchigwerden der traditionellen sozialen Ordnung in den Herkunftsmilieus: etwa als Verachtung elterlicher Assimilationstendenzen; Aufweichen religiöser oder ethnischer Konventionen; Diffusion geschlechtsspezifischer Rollenkonzepte (bei Eltern oder Geschwistern); familiäre Strukturkrisen (z.B. Scheidung); Arbeitslosigkeit des Familienoberhauptes usw.

Für die Bestimmung der sozialen und kulturellen Ausdrucksformen jugendlicher Musliminnen und Muslime als religiöser oder politischer Fundamentalismus ist es wichtig zu sehen, dass die sozialen Gruppierungen, Szenen, Jugendkulturen oder Organisationen zunächst einmal offene soziale Prozesse in Gang setzen, die auf den vorgängigen biografischen, persönlichen und milieuspezifischen Erfahrungen und Einstellungsmustern der Jugendlichen in der Adoleszenz aufsitzen. Weder können die sozialen Gruppierungen und Szenen ohne weiteres eigenständig soziale Orientierungen, Normen und Werte hervorbringen und den Individuen überstülpen, noch gibt es stets eine nahtlose Übereinstimmung in den Einstellungen, Normen und Werten zwischen den einzelnen Individuen und ihren sozialen Bezugsgruppen (vgl. Wensierski 2003). Die öffentliche Performanz uniformer, gruppenspezifischer Normen, Ideologeme oder äußerlicher Stilemerkmale suggeriert stets ein höheres Maß an gruppen- oder szenespezifischer Homogenität als tatsächlich existiert. Stets bleibt die Teilnahme von Individuen an solchen sozialen Bezugsgruppen ein

prekäres Spannungsverhältnis zwischen biografischer Individualität und gruppenspezifischer Konformitätserwartung (vgl. Wensierski 2003).

Im Normalverlauf einer biografischen Adoleszenzphase spiegelt sich diese Diskrepanz zwischen Individuum und Gruppenstruktur in der jeweiligen biografischen Prozessstruktur des Eintritts, der zeitweisen Teilnahme und des Ablösungsprozesses zumeist am Ende der Adoleszenz. Dauer und Intensität der Teilnahme an gewaltaffinen Jugend Szenen wie auch an politisch oder religiös extremistischen Gruppierungen sind stets unterschiedlich und resultieren zum einen aus den biografischen Vorerfahrungen und den spezifischen biografischen Problemlagen eines Jugendlichen; zum anderen aber auch aus dem Organisationsgrad und der institutionellen Struktur einer Gruppierung. Je fester eine soziale Gruppe organisiert und verbindlich durch soziale und rigide Ideologeme, Regeln und Sanktionen strukturiert ist, desto stärker können die biografisch wirksamen Erfahrungen und Verhaltensmuster überformt sein. Zugleich kommt den sozialen Szenen und Gruppierungen bisweilen auch der Charakter eines Funktionsäquivalents für die in der Lebenswelt des Herkunftsmilieus fehlenden Bindungen, sozialen Beziehungen, die fehlende Erfahrung sozialer Anerkennung oder sinnvoller Teilhabe zu. Auch hierfür gilt, dass Funktionsäquivalente eine integrative und sozial bindende Funktion einnehmen können, die einen Jugendlichen in einer Gruppierung halten, auch wenn er auf der Basis seiner Überzeugungen die Ideologeme einer Szene schon nicht mehr teilt.

Im Folgenden wollen wir das Spektrum der (tendenziell) gewaltaffinen bzw. islamistischen Jugend Szenen aus muslimischen Migrantenvilieus in der Bundesrepublik mit einigen knappen Charakterisierungen skizzieren. Dabei unterscheiden wir zunächst zwischen eher ethnisch-konnotierten Jugend Szenen und eher religiösen bzw. islamistisch geprägten Szenen.

Ethnisch-konnotierte Jugendkulturen

Innerhalb des Spektrums ethnisch oder religiös konnotierter jugendkultureller Gruppenstile erweisen sich vor allem männlich dominierte türkische oder ethnische Jugendcliquen wie auch die extrem rechten türkisch-nationalistischen Jugendkulturen als Experimentier- und Handlungsräume.

Die türkischen und multiethnischen Cliquen in den Großstädten weisen explizit die Merkmale adoleszenter männerbündischer Stile und sozialer

Gruppenprozesse auf, wenngleich religiöse Aspekte kaum relevant sind. Die Cliques sind gekennzeichnet durch Ursprünge in proletarischen Milieus, männliches Dominanzverhalten, die selbstbewusste Betonung der eigenen Körperlichkeit, niedrige Bildungsabschlüsse und deviantes Verhalten. Die spezifisch ethnische Komponente spiegelt sich in der Bricolage westlicher Jugendkultur und Großstadtdelinquenz einerseits und Selbstethnisierungsprozessen andererseits wider (vgl. Tertilt 1996, S. 87 f.; Mansury 2006, S. 56 f.; Wensierski/Lübcke 2012, S. 85 f.).

Auch die Gruppen der extrem rechten „Grauen Wölfe“, die in Deutschland seit den 1970ern aktiv sind, zeichnen sich besonders durch Gemeinschaftsstrukturen und soziale Handlungsräume aus, in denen türkische Jugendliche, mit ihren teilweise strukturellen Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen, integrative Funktionen und soziale Rollen übernehmen, selbstbewusste kollektive Identitäten ausbilden und damit fehlende soziale Anerkennung in den Herkunftsmilieus oder in der Schule kompensieren. Demgegenüber erfahren sie in diesen Gruppenstrukturen Anerkennung, Solidarität sowie Stärke und Zugehörigkeit – ähnlich wie junge Männer in den explizit islamistischen Netzwerken (s.u.). Die Jugendlichen, die in diesen Gruppierungen vor allem durch Freizeit- und Bildungsangebote gebunden werden, ziehen sich in Folge nicht nur verstärkt in die eigene ethnische Gruppe zurück, sondern orientieren sich an einer Kollektivsymbolik, die von nationalistischen oder islamistischen Ideologien getragen wird – und darüber wohl auch langfristig die Einstellungsmuster der Jugendlichen beeinflussen kann (vgl. Bozay 2005; 2010).

Religiöse und islamistische Jugend Szenen

Das Spektrum islamistischer Organisationen, Gruppierungen und Szenen in Deutschland ist breit, differenziert und durch ganz unterschiedliche ethnische Kontexte, Bezüge zur nichtmuslimischen Gesellschaft, politische und religiöse Konzepte sowie die Positionierung zur religiösen Gewalt gekennzeichnet. Innerhalb des fundamentalistischen Spektrums der Verbände und Netzwerke, die sich verstärkt an muslimische Jugendliche richten, gibt es nicht nur ideologische, politische, strukturelle und religiöse Unterschiede, sondern auch verschiedene Strategien und Ziele der Jugendarbeit.

Laut Verfassungsschutzbericht 2011 existieren in Deutschland 29 islamistische Gruppen, in denen 38.080 Personen organisiert sind. Das größte Personenpotenzial wird mit 32.270 Mitgliedern Millî Görüş, einer religiösen Organisation türkischen Ursprungs, zugerechnet; 3.590 Personen stammen aus Gruppen arabischen Ursprungs (vgl. Bundesministerium des Innern 2012, S. 224; 273 ff.). Damit liegt der Anteil des islamistischen Personenpotenzials an der Gesamtzahl der Muslime in Deutschland etwa zwischen 0,8 % und 1 % (vgl. Haug u.a. 2009, S. 80 f.; eigene Berechnung). Bei diesem Spektrum handelt es sich um unterschiedliche Organisationsstrukturen und Aktionsfelder mit verschiedenen ideologischen und religiösen Positionen, die durchaus Anknüpfungspunkte für junge Musliminnen und Muslime bieten, die zugleich aber sehr unterschiedlich gelagert sind. Ein bisher nicht zu quantifizierender Teil junger männlicher und weiblicher Muslime kann den religiösen Jugendkulturen oder den muslimischen Jugendgruppen im Kontext der Moscheevereine, ein weiterer Teil explizit islamistischen Kreisen zugeordnet werden (vgl. Dantschke 2007; Müller u.a. 2008) – allerdings stellen sich die individuellen Motivlagen der Jugendlichen, wie auch die Aktivitäten und religiösen Botschaften und damit die Auswirkungen auf die Alltagskultur von Jugendszenen und die individuellen Orientierungen der Jugendlichen jeweils unterschiedlich dar. Dabei finden sich teilweise auch Szenen, die sich insbesondere über statische religiöse Normen und Rollenkonzepte definieren, zu ihren ethnischen Herkunftsmilieus ambivalente oder kritische Beziehungen entwickeln, demokratiedistant und autoritativ ausgerichtet sind und sich stark über Distinktion gegenüber anderen gesellschaftlichen, auch islamischen Gruppen definieren sowie mitunter Gewalt legitimieren. Die Gesamtheit dieser gleichermaßen islamistischen und gewaltaffinen Strukturmerkmale lässt sich aber wohl nur für einzelne Gruppen des salafistischen Netzwerkes nachweisen.

Bedeutendste Jugendszene im Kontext religiöser und islamistischer Jugendkulturen ist die Millî Görüş-Jugend, die durch ein dichtes institutionelles Netz des Hauptverbandes und eine langjährige intensive Jugendarbeit Einfluss auf viele religiöse Jugendliche in Deutschland hat. Schätzungen zufolge sind europaweit etwa 15.000 Jugendliche Mitglied des Verbandes, 80 % von ihnen leben in Deutschland (vgl. Dantschke 2007). In der Jugendarbeit des konservativ-nationalistischen religiösen Verbandes steht die Förderung des religiösen Engagements der Jugendlichen im Vordergrund, die dazu aufgerufen werden, als Musliminnen

und Muslime in Deutschland ein positives, integratives Außenbild zu vertreten. Innerhalb der Organisation mit seinem Jugend- und Erwachsenenverband, deren islamistisches Potenzial in den letzten Jahren bisweilen infrage gestellt wird (Schiffauer 2010), gibt es deutliche Anzeichen für einen Generationenwandel. Neuere Einschätzungen gehen davon aus, dass die Jugendgeneration bei Millî Görüş sich mehr und mehr von der Gründergeneration distanziert und sich stärker an der deutschen Gesellschaft orientiert (vgl. Nordbruch 2010; Schiffauer 2010).

Daneben gibt es in Deutschland verschiedene religiöse Jugendorganisationen wie die Muslimische Jugend Deutschlands (MJD) oder die „Lifemakers“, die häufig über Lokalgruppen organisiert sind. So ist z.B. innerhalb der Lifemakers-Gruppen, von denen Gerlach (2010) einschätzt, dass sie „mittlerweile an Schwung verloren haben“ (ebd., S. 117), die Verehrung des ägyptischen Predigers Amr Khaled zentral, der letztlich islamistische Botschaften vom Image politischer Militanz befreit und weltweit für eine neue Generation trendbewusster junger Muslime anschlussfähig gemacht hat. Daraus entstanden Ansätze einer muslimischen Jugendkultur, die sogenannten Popmuslime, die sich generationenspezifisch über ein integratives, pro-westliches Islam- und Gesellschaftsverständnis definiert. Das Besondere der Szene im Kontext dieser Jugendorganisationen ist also eine paradoxe Bricolage aus westlich-popkultureller Ästhetik und orthodox-islamischem Konservatismus (vgl. Herding 2012). Während in diesem Spektrum moderne jugendkulturelle Trends, z.B. Modelabel wie „Styleislam“, religiöse HipHop-Bands und explizit muslimische Online-Netzwerke boomen (vgl. Nordbruch 2010; Gerlach 2010; Herding 2012), basiert die Strategie der popislamischen Szene aber weniger auf einer Modernisierung oder gar Verwestlichung des Islams. Vielmehr geht es um die Islamisierung der muslimischen Migrant*innenjugendlichen in westlichen Gesellschaften im Zeichen einer popkulturellen Ästhetik. Trotz stylischer Jeans und hipper Accessoires vertreten die ‚popislamischen‘ Jugendlichen strikte islamische Glaubenslehren: Kopftuch für Frauen, Geschlechtertrennung im öffentlichen Raum, sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe und andere Kodizes – sie sind aber nicht im engeren Sinne politisch aktiv.

Als zentrale Merkmale dieser religiösen Jugend Szenen erweisen sich die Abgrenzungsbemühungen der jungen, oftmals gebildeten Jugendlichen gegenüber antiquierten oder allzu diffusen kulturellen und religiösen Leitbildern der Herkunftsfamilien, aber auch gegenüber den

Rollenzuweisungen, Stigmatisierungen und Stereotypisierungen der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft; allerdings findet hier tendenziell keine Abgrenzung von anderen islamischen Gruppen statt. Darüber hinaus werden in diesen multiethnischen Szenen auch die Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft bearbeitet und damit kulturelle Wandlungsprozesse forciert.

Salafismus und Radikalisierungstendenzen

Eine Strömung, die das hippe und moderne Erscheinungsbild der Popmuslime ablehnt und sich gegenüber nichtislamischen Teilen der Gesellschaft distanziert zeigt, ist die salafistische Szene. In den letzten Jahren hat sie – nicht nur wegen des Auftretens ihrer bisweilen charismatischen und rhetorisch aggressiven jungen Prediger, ihrer offensiven Internetpräsenz, ihrer jugendlich-radikalen Attitüde und des islamisch-provokanten Erscheinungsbildes – insbesondere unter jungen männlichen Muslimen Anhänger gefunden, sondern sie hat auch aufgrund ihrer Verbindungen zu islamistisch-terroristischen Gruppierungen und Gewalttätern die Öffentlichkeit und die Sicherheitsbehörden alarmiert (vgl. Dantschke u.a. 2011; Malthaner/Hummel 2012, S. 246). Die salafistischen Gruppen in Deutschland erweisen sich allerdings in ihren religiösen und politischen Ausrichtungen, aber auch in ihrer Einstellung zu terroristischer Gewalt als äußerst heterogen. Beim Salafismus handelt es sich um eine Spielart des Islamismus, eine puristische Auslegung des Islam, der zeitgemäße Interpretationen des Koran strikt ablehnt und sich vermeintlich wortgetreu an den Quellen des Islam und der Lebensweise des Propheten Mohammed im 7. und 8. Jahrhundert orientiert. In Europa breitete sich der Salafismus, der in den 1970/80er Jahren in seiner modernen Form aus dem saudi-arabischen Wahabismus entstand und mehrere Hauptrichtungen bildete, seit den 1990er Jahren aus. Als deutschlandweit aktive Bewegung nahm der Salafismus erst mit Beginn des neuen Jahrtausends zu, wobei der sogenannte „Mainstream-Salafismus“ (Malthaner/Hummel 2012, S. 248) als dominante Strömung in Deutschland gilt. Ihre zentralen Merkmale sind die puristischen, vor allem auf religiöse Erneuerung zielenden Elemente, die jedoch mit einer latenten Akzeptanz militanter jihadistischer Forderungen und Strömungen einhergehen können, während direkte Aufrufe zur Gewalt in diesem Spektrum kaum zu verzeichnen sind.

Charakteristisch für diese Gruppen, die in den letzten Jahren zahlreiche jugendliche Anhängerinnen und Anhänger gewinnen konnten, ist die Abwertung „Ungläubiger“ und nichtislamischer Lebensweisen (vgl. Nordbruch 2010), die sich im Übrigen auch auf Musliminnen und Muslime bezieht, die sich von der salafistischen Ideologie abgrenzen. Die unbedingte Unterordnung unter einen göttlichen Willen geht einher mit dem Verbot, den Koran und religiöse Gesetze entsprechend sich wandelnder moderner Gesellschaften auszulegen. Demokratische Vorstellungen von Pluralismus, Gleichwertigkeit, Selbstbestimmung oder Freiheitsrechten werden abgelehnt – Salafistinnen und Salafisten geht es um die Etablierung einer islamischen Neuordnung der Gesellschaft, die auf unterschiedlichen Wegen angestrebt wird – einige akzeptieren auch die Gewalt gegen Feinde als legitimes Mittel (vgl. Dantschke u.a. 2011, S. 69 ff.).

In Deutschland sind es vor allem die jungen, deutschsprachigen Prediger der Zweiten Generation, die als „Shootingstars“ der Szene in den letzten Jahren viele Jugendliche rekrutieren konnten. Gewalt wird von einem Großteil der ca. 20 aktiven Prediger zwar öffentlich abgelehnt, typisch ist aber eine offensive religiöse Missionsstrategie sowie die selbstbewusste Thematisierung politischer Themen und Fragen in den religiösen Predigten. Salafistische Gruppen sind bundesweit in mehr als 50 Moscheen aktiv; Schätzungen gehen von 4.000–5.000 Anhängerinnen und Anhängern aus (vgl. Malthaner/Hummel 2012, S. 250).

Zahlreiche Internet-Videos mit Vorträgen und Konversionen nicht-muslimischer Jugendlicher, deutschsprachige Homepages mit Informationen, *Fatwas* oder Vorträgen oder auch jugendkulturelle „Zugpferde“, wie der salafistische Missionar und ehemalige Gangsta-Rapper Deso Dogg, machten die jungen Prediger bundesweit bekannt.

Dantschke (2007) geht davon aus, dass viele der interessierten Jugendlichen nur bestimmte Aspekte der religiösen Ideologie der Salafisten in ihr eigenes Weltbild integrieren – je nach milieu- oder geschlechtsspezifischen Orientierungen der jungen Muslime: Im Gegensatz zu den bildungsorientierten, sozial integrierten Jugendlichen, die ihren Alltag und ihre Lebensführung nach den politisch-religiösen Leitbildern dieser Szene ausrichten und sich aktiv in der Szene engagieren, stehen für bildungsbenachteiligte und sozial desintegrierte Jugendliche andere Merkmale dieser islamistischen Szene im Vordergrund. Die salafistischen Gruppierungen bieten sowohl muslimischen als auch stellenweise nichtmuslimischen

Jugendlichen – mit ihren Diskriminierungs- und Ausgrenzungserfahrungen oder im Kontext ihrer krisenhaften familiären Verselbständigungsprozesse – soziale Alternativen und Angebote für fehlende oder defizitäre Bindungen und Beziehungen in den Familien. Typische adoleszente Entwicklungsprobleme, aber auch soziale Desintegrationserfahrungen werden in diesen salafistischen Strukturen aufgegriffen und – religiös gewendet – in gleichermaßen integrative wie rigide normierte Gemeinschaftsstrukturen überführt. So verleihen die salafistischen Strömungen nicht nur die Erfahrung von Stärke und sozialer Sicherheit in der Gemeinschaft, sondern transportieren ein holzschnittartiges dichotomes Weltbild, das zur Abwertung anderer Musliminnen und Muslime, aber auch der nichtmuslimischen Umwelt beiträgt. Gesellschaftliche Komplexität, Widersprüche und Ambivalenzen sind in diesen Vorstellungen nicht vorgesehen. Nicht zuletzt der Wunsch nach Protest und Provokation, dem diese Gruppen in der deutschen Öffentlichkeit qua Kleidungsstil und ihrer Selbststilisierung als verfolgte, aber gottgefällige Dschihadistinnen und Dschihadisten mit globalem Missionsauftrag Ausdruck verleihen, macht die Attraktivität dieser Szene für Jugendliche aus. Insofern gilt auch für die junge Salafisten-Szene das alte Jugendforschungspostulat von der identitätstiftenden Bedeutung einer Negativ-Identität in jugendkulturellen Protestformen: „Zu einer diskriminierten Minderheit zu gehören, kann durchaus sexy sein“ (Dantschke u. a. 2011, S. 29).

Grundsätzlich kann nicht davon ausgegangen werden, dass alle Jugendlichen, die sich in salafistischen Kreisen bewegen, auch die religiösen und politischen Programmatiken der Prediger teilen – die biografischen Motive und persönlichen Wege in diese Szenen können individuell ganz unterschiedlich sein. Allerdings sind diese Gruppen in ihrer Programmatik, aber auch mit ihrer hochmodernen Medienstrategie in den einschlägigen sozialen Netzwerken des Internets stark auf die Rekrutierung neuer Anhängerinnen und Anhänger unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen ausgerichtet. Valide Aussagen über die dauerhafte Integration von jungen Musliminnen und Muslimen in die salafistischen Szenen sind auf der Basis sozialwissenschaftlich fundierter Erkenntnisse derzeit kaum möglich. Einerseits kann davon ausgegangen werden, dass diese Gruppen und ihre Islaminterpretation für einen kleinen, aber ernst zu nehmenden Teil junger Anhängerinnen und Anhänger als Katalysator fungiert, sich internationalen Dschihad-Gruppen anzuschließen (vgl. Malthaner/Hummel 2012, S. 259 ff.; Dantschke 2007), andererseits ist wohl für einen

weitaus größeren Teil davon auszugehen, dass die Zugehörigkeit zu dieser radikalen Szene im Rahmen der individuellen biografischen Entwicklungs- und Identitätsbildungsprozesse und in Auseinandersetzung mit den sozialisatorischen Bezugssystemen zumeist eine zeitliche begrenzte Phase innerhalb der Jugendbiografie bleibt.

Neben den Salafistinnen und Salafisten rekrutieren aber auch andere Gruppierungen muslimische Jugendliche, etwa die missionarisch tätige Tablighi Jamaat, die sich unpolitisch verortet, aber eine puritanische islamische Idealgesellschaft anstrebt. Die Anhängerinnen und Anhänger dieser Gruppe, deren Anzahl auf ungefähr 700 Personen geschätzt wird (vgl. Bundesministerium des Innern 2012, S. 307), missionieren vor allem junge männliche Jugendliche, die sich bereits für die Religion interessieren. Die Gruppe, die sich durch missionarischen Eifer und ideologische Einflussnahme auszeichnet, unterscheidet sich von den Anhängerinnen und Anhängern der mittlerweile in Deutschland verbotenen Hizb ut-Tahrir. Diese sei in bestimmten religiösen Kreisen nach wie vor aktiv und spricht vor allem bildungsorientierte Jugendliche in Oberschule und Studium an, junge Männer, aber auch Frauen. Die Gruppe, die ihre jugendlichen Anhängerinnen und Anhänger auch stark missionarisch ausrichtet, lehnt Gewalt zur Erlangung eines Gottesstaates in den islamischen Ländern allerdings nicht ab (vgl. Dantschke 2007).

Der Kreis jugendlicher Unterstützerinnen und Unterstützer solcher islamistischer Gruppen und Ideologien, die letztlich den Weg in dschihadistische Netzwerke finden, ist eher klein. Allerdings zeigen Beispiele wie die sogenannte „Sauerland-Gruppe“, dass auch salafistische Milieus die ideologischen Grundlagen und identitätsstiftenden Gemeinschaftserfahrungen dieser „wahren Musliminnen und Muslime“ bereitstellen können. Eine Analyse solcher Strukturen zeigt jedoch die Vielschichtigkeit derartiger Entwicklungsprozesse und Einflussfaktoren, die im Einzelfall zu einer derartigen Radikalisierung junger Musliminnen und Muslime führen können (vgl. Malthaner/Hummel 2012, S. 260 ff.).

Fazit

Die Analyse und Beurteilung der potenziellen oder tatsächlichen gewaltaffinen oder islamistischen Orientierungs- und Handlungsmuster von muslimischen Jugendlichen in Deutschland verlangt letztlich die

Einordnung in die sozialwissenschaftliche Analyse von Gewaltbereitschaft und Gewalt im Jugendalter generell als einem typischen Strukturmerkmal der westlichen Jugendphase. Seit der ‚Entdeckung des Jugendlichen‘ (Roth 1983) als analytischen Gegenstand der frühen Jugendkunde und Adoleszenzforschung am Anfang des 20. Jahrhunderts (vgl. Dudek 1990; Bühler 1990) gehören auch die Beschreibungen aggressiver und gewaltbereiter, zumeist männlicher Jugendgruppen zum Repertoire der Sozialwissenschaften wie auch der staatlichen Jugendhilfe und Jugendgerichtshilfe (vgl. Trotha 1982; Simon 1996). Im Laufe der Jahrzehnte hat die Jugendforschung gelernt, diese Formen von adoleszenztypischer Aggression und Gewalt in ihren entwicklungstheoretischen und sozialstrukturellen Ursachen und Bedingungsfaktoren zu verstehen und zu erklären (vgl. Heitmeyer 1998; Krüger/Grunert 2010). Bis heute sind diese jugendtypischen Gewaltformen vor allem ein Phänomen männlicher Jugendlicher, wobei insbesondere die urbanen sozialräumlichen Strukturen moderner Großstädte und die kollektiven Sozialformen männerbündischer Cliquen einen fruchtbaren Nährboden für die Herausbildung und bisweilen langjährige Tradierung gewaltaffiner Subkulturen und Gangstrukturen bilden (vgl. Breyvogel 1993, 1998). Gleichwohl haben die kritischen Analysen der Sozialwissenschaften im Verein mit dem sozialpädagogischen Primat des bundesdeutschen Jugendgerichtswesens dazu geführt, ein gleichermaßen differenziertes wie gelassenes Verhältnis zu diesen jugendlichen Gewaltformen in der Gesellschaft zu etablieren. Neben den notwendigen gesellschaftlich-kritischen Diskursen der Auseinandersetzung mit den periodisch auftretenden kollektiven Gewaltszenarien (aktuell 2012: Jugend und Islamismus sowie Gewalt in den Fußballstadien) haben die einschlägigen Fachdiskurse der Jugendforschung, der Entwicklungspsychologie sowie der Jugendhilfe und Jugendgerichte gelernt, vor allem die adoleszente Normalität von (männlicher) Gewaltaffinität oder Gewaltrhetorik als episodales Phänomen einer Entwicklungsphase in Rechnung zu stellen.

Diese sozialwissenschaftliche Anerkennung des weitgehend episodalen Charakters jugendspezifischer Gewaltphänomene bei vor allem männlichen Jugendlichen ist keine Entschuldigung und kein pädagogisches Laissez-faire gegenüber Gewalt in der Gesellschaft. Sie hilft vielmehr, Gewaltdebatten auf der Basis fachlicher Argumente zu führen und bei der Suche nach Präventionskonzepten und geeigneten Sanktionen notwendige Differenzierungen vorzunehmen. Bezogen auf muslimische

Jugendliche in Deutschland bedeutet das, dass zunächst zwischen den oftmals diffusen und sporadischen Befunden der Jugendforschung über die Einstellungen junger Musliminnen und Muslime und den notwendigen sicherheitspolitischen Diskursen der Islamismus- und Terrorismusbekämpfung unterschieden werden muss.

Die Befunde der bundesdeutschen Jugend- und Islamforschung liefern seit vielen Jahren Hinweise auf einen gewissen Prozentsatz an demokratiedistanzierten, orthodox religiösen, islamistischen und auch gewaltaffinen Orientierungen, die sich vor allem bei jungen adoleszenten, männlichen Muslimen aufzeigen lassen. Ähnliche Tendenzen zu autoritativen, aggressiven, ethnozentristischen oder auch gewaltaffinen Einstellungen finden sich, je nach Region unterschiedlich, auch unter bundesdeutschen, nicht-muslimischen Jugendlichen – etwa im Kontext rechtsextremer Orientierungen (Baier/Pfeiffer/Simonson/Rabold 2009, S. 113 ff.; Decker/Kiess/Brähler 2012, S. 42 f.); verfassungsfeindliche und gewaltbereite Orientierungen lassen sich auch für einen kleineren Teil linksextremer Szenen nachzeichnen, wie unter anderem die polizeiliche Kriminalstatistik und die Verfassungsschutzberichte anhand der Straftaten ausweisen – verlässliche empirische Studien zu diesen Jugendszenen und ihren Einstellungsmustern liegen bislang aber nicht vor (vgl. Schäfer-Vogel 2007; Brumlik 2010; Dovermann 2011). Solche Einstellungsmuster stellen für jede demokratische Gesellschaft und ihr Bildungssystem die stete Herausforderung dar, in der Auseinandersetzung mit der jungen Generation die Anstrengungen für eine demokratische und friedliebende Erziehung und Bildung ebenso immer wieder zu überprüfen wie die Leistungsfähigkeit der Erziehungs- und Sozialisationsinstanzen. Die Jugendstudien haben in diesem Prozess durchaus ihre Funktion – sie sind Seismografen des sozialen Wandels und der sozialen Probleme in der Gesellschaft. Demgegenüber besteht ihre Funktion nicht darin, als alarmistische Cassandra zur Stigmatisierung sozialer Gruppen in der Gesellschaft beizutragen – seien es die ostdeutschen Jugendlichen und ihre teilweise etwas höhere Affinität zu rechtsextremistischen Orientierungen oder eben muslimische Jugendliche und ihr bisweilen unreflektiertes Verhältnis zu Demokratie und Religion.

Das Problem der Gesellschaft mit muslimischen Jugendlichen besteht nicht in ihrer Bedrohung durch deren extremistische und islamistische Orientierungen, sondern in den sozialen Ungleichheitsstrukturen durch zu geringe Teilhabe der muslimischen Migrantengleichaltrigen an

Bildung, Beruf und ökonomischem Wohlstand. (vgl. Below/Karakoyun 2007; Granato/Skrobanek 2007; Beicht/Granato 2009; Wensierski/Lübcke 2012, 56 ff.).

Die extremistischen und gewaltbereiten Organisationen des islamistischen und salafistischen Spektrums stellen demgegenüber sehr wohl eine ernst zu nehmende Bedrohung für die bundesdeutsche Gesellschaft dar. Wie gegenüber jeder extremistischen Bedrohung sind Staat und Gesellschaft gut beraten, ihre Sicherheitsbehörden hier möglichst zielgenau und effizient einzusetzen – ohne zugleich ganze Bevölkerungsgruppen als Kollateralschaden mit zu stigmatisieren und zu diskriminieren. Diese notwendige Balance zwischen effizienter Wehrhaftigkeit und demokratisch-zivilgesellschaftlicher Gelassenheit zu wahren, fällt in der Bundesrepublik allerdings offenbar immer wieder schwer.

Literatur

- Baier, Dirk/Pfeiffer, Christian/Simonson, Julia/Rabold (2009): Jugendliche in Deutschland als Opfer und Täter von Gewalt. Erster Forschungsbericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministeriums des Innern und des KFN. Hannover
- Baier, Dirk/Pfeiffer, Christian u.a. (2010): Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum. Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministeriums des Innern und des KFN. Hannover
- Beicht, Ursula/Granato, Mona (2009): Übergänge in eine berufliche Ausbildung. Geringere Chancen und schwierige Wege für junge Menschen mit Migrationshintergrund. Expertisen und Dokumentationen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik. Hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung. WISO Diskurs. Bonn
- Below, Susanne von/Karakoyun, Ercan (2007): Sozialstruktur und Lebenslagen junger Muslime in Deutschland. In: Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (Hrsg.): Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen und Farmington Hills, S. 33–54
- BILD-Zeitung (29.02.2012): Nach Schock-Studie: Innenminister warnt radikale Muslime. Online unter: www.bild.de/politik/inland/muslime/schock-studie-muslime-verweigern-integration-22901072.bild.html, abgerufen am 05.03.2013
- Bozay, Kemal (2005): „...ich bin stolz, Türke zu sein!“ Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte im Zeichen der Globalisierung. Schwalbach/Ts.
- Brake, Mike (1981): Soziologie der jugendlichen Subkulturen. Eine Einführung. Frankfurt a.M.
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2007): Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Texte zur Inneren Sicherheit. Hrsg. vom Bundesministerium des Innern Berlin. Hamburg
- Breyvogel, Wilfried (Hrsg.) (1993): Lust auf Randalen. Jugendliche Gewalt gegen Fremde. Bonn
- Breyvogel, Wilfried (Hrsg.) (1998): Stadt, Jugendkulturen und Kriminalität. Bonn

- Brumlik, Micha (2010): Linksradikele Jugendkultur? Mutmaßungen über ein unbekanntes Terrain. In: Richard, Birgit (Hrsg.): Inter-Cool 3.0. Jugend, Bild, Medien. Paderborn, S. 299–310
- Bühler, Johannes Christoph von (1990): Die gesellschaftliche Konstruktion von Jugend. Zur Entstehung der Jugendforschung am Beginn des 20. Jahrhunderts. Weinheim
- Bundesministerium des Innern (2012): Verfassungsschutzbericht 2011. Online unter: www.verfassungsschutz.de/download/SHOW/vsbericht_2011.pdf, abgerufen am 05.03.2013
- Clarke, John u.a. (1979): Jugendkultur als Widerstand. Frankfurt a.M.
- Dantschke, Claudia (2007): Die muslimische Jugendszene. Online unter: www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/36402/jugendorganisationen, abgerufen am 05.03.2013
- Dantschke, Claudia/Mansour, Ahmad/Müller, Jochen/Serbest, Yasemin (2011): „Ich lebe nur für Allah“. Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Eine Handreichung für Pädagogik, Jugend- und Sozialarbeit, Familien und Politik. Berlin
- Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (2012): Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012. Hrsg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn
- Dovermann, Ulrich (Hrsg.) (2011): Linksextremismus in der Bundesrepublik Deutschland. Bonn
- Dudek, Peter (1990): Jugend als Objekt der Wissenschaft. Opladen
- Eckert, Roland/Reis, Christa/Wetzstein, Thomas A. (2000): „Ich will halt anders sein wie die anderen“. Abgrenzung, Gewalt und Kreativität bei Gruppen Jugendlicher. Opladen
- Enzmann, Dirk/Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2004): Männlichkeitsnormen und die Kultur der Ehre. In: Oberwittler, Dietrich/Karstedt, Susanne (Hrsg.): Soziologie der Kriminalität. Wiesbaden, S. 240–263
- Frindte, Wolfgang/Boehnke, Klaus/Kreikenbom, Henry/Wagner, Wolfgang (2011): Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland. Berlin
- Gerlach, Julia (2010): Pop-Islam revisited: Wohin entwickelt sich die transnationale Jugendbewegung der „neuen Prediger“ in Europa und in der Arabischen Welt? In: Hunner-Kreisel, Christine/Andresen, Sabine (Hrsg.): Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten.

- Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive. Wiesbaden, S. 109–124
- Granato, Mona/Skrobanek, Jan (2007): Junge Muslime auf dem Weg in eine berufliche Ausbildung. Chancen und Risiken. In: Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (Hrsg.): Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen und Farmington Hills, S. 231–249
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Nürnberg
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt a. M.
- Heitmeyer, Wilhelm u.a. (1998): Gewalt. Schattenseiten der Individualisierung bei Jugendlichen aus unterschiedlichen Milieus. 3. Auflage. Weinheim und München
- Herding, Maruta (2012): *Inventing the Muslim Cool. Islamic Youth Culture in Western Europe*. Dissertation, Universität Cambridge
- Krüger, Heinz-Hermann/Grunert, Cathleen (Hrsg.) (2009): *Handbuch Kindheits- und Jugendforschung*. 2. Auflage. Opladen
- Lübcke, Claudia (2007): Jugendkulturen junger Muslime in Deutschland. In: Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (Hrsg.): Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen und Farmington Hills, S. 285–318
- Malthaner, Stefan/Hummel, Klaus (2012): Islamistischer Terrorismus und salafistische Milieus. Die „Sauerland-Gruppe“ und ihr soziales Umfeld“. In: Malthaner, Stefan/Waldmann, Peter (Hrsg.): *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*. Frankfurt/New York, S. 245–278
- Mansury, Homaira (2006): „Turkish Power Boys“. Verloren zwischen Aufnahmegesellschaft und Elterngeneration. In: Lucke, Doris (Hrsg.): *Jugend in Szenen. Lebenszeichen aus flüchtigen Welten*. Münster, S. 51–65
- Müller, Jochen/Nordbruch, Götz/Tataroglu, Berke (2008): *Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus. Lifestyle – Medien – Musik*. Berlin
- Nordbruch, Götz (2010): *Islamische Jugendkulturen in Deutschland*. Online unter: www.bundestag.de/dasparlament/2010/27/Beilage/006.html, abgerufen am 05.03.2013

- Roth, Lutz (1983): Die Erfindung des Jugendlichen. München
- Schäfer-Vogel, Gundula (2007): Gewalttätige Jugendkulturen – Symptom der Erosion kommunikativer Strukturen. Berlin
- Schiffauer, Werner (2010): Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş. Berlin
- Simon, Titus (1996): Raufhändel und Randalen. Eine Sozialgeschichte aggressiver Jugendkulturen und pädagogischer Bemühungen von 1880 bis 1945. Weinheim und München
- Tertilt, Hermann (1996): Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande. Frankfurt a.M.
- Trotha, Trutz von (1982): Zur Entstehung von Jugend. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 34. Jg., H. 2, S. 234–277
- Uslucan, Haci-Halil/Liakowa, Marina/Halm, Dirk (2011): Islamischer Extremismus bei Jugendlichen – Gewaltaffinität, Demokratiedistanz und muslimische Religiosität. Expertise des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) im Auftrag des Deutschen Jugendinstituts (DJI). Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung. Essen
- Wensierski, Hans-Jürgen von (2003): Jugendcliquen und Jugendbiographien. Biographische und ethnographische Analysen der Mitgliedschaft in Jugendcliquen am Beispiel ostdeutscher Jugendlicher. Habilitationsschrift. Halle (Saale)
- Wensierski, Hans-Jürgen von (2007): Die islamisch-selektive Modernisierung – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland. In: Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (Hrsg.): Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen, S. 55–82
- Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (2007) (Hrsg.): Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen. Opladen und Farmington Hills
- Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (2012): „Als Moslem fühlt man sich hier auch zu Hause“. Biographien und Alltagskulturen junger Muslime in Deutschland. Opladen, Berlin, Toronto
- Willis, Paul (1981): „Profane Culture“ – Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur. Frankfurt a.M.
- Wilms, Yvonne (2009): Ehre, Männlichkeit und Kriminalität. Berlin

Frauen in dschihadistischen Strukturen in Deutschland

Der islamistische Terrorismus (Dschihadismus) ist ein von Männern dominierter Phänomenbereich. Propaganda, Rekrutierung, Anschlagsvorbereitungen und Gewaltakte gehen überwiegend von männlichen Personen aus. Die „Sauerland-Gruppe“, die „Kofferbomber“, der Attentäter vom Frankfurter Flughafen oder das Brüderpaar aus Bonn, das in Videobotschaften im Namen einer dschihadistischen Organisation auftritt, gehören zu den bekanntesten Beispielen in Deutschland. Auch im Zusammenhang mit den in der jüngsten Zeit verstärkt thematisierten salafistischen Bestrebungen werden vor allem männliche Akteure genannt. Jedoch werfen unter anderem Berichte über Propagandaaktivitäten im Internet und die Ausreise von Frauen in Kampfgebiete die Frage auf, wie aktiv Frauen in dschihadistische Strukturen in Deutschland eingebunden sind.

Profile dschihadistischer Frauen

Das Bundesamt für Verfassungsschutz hat zu der Thematik eine Analyse veröffentlicht, die die Rollen von Frauen aus Deutschland in islamistisch-terroristischen Strukturen untersucht (Bundesamt für Verfassungsschutz 2011). Sie basiert auf exemplarischen Fallstudien und bietet daher nur die Möglichkeit eines begrenzten Einblicks in die Szene ohne Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. Diese Analyse deutet darauf hin, dass Frauen weiter eine Minderheit im Phänomenbereich des Terrorismus darstellen, auch wenn ihre Zahl in der letzten Zeit gestiegen ist. Zu ihren Aktivitäten gehören vor allem Unterstützungshandlungen wie das Sammeln von Spenden oder die Verbreitung von Propaganda. Dabei nutzen sie vielfach das Internet. Die analysierten Frauen konnten keinem allgemein gültigen Profil einer Dschihadistin zugeordnet werden. Aufgrund unterschiedlicher Radikalisierungs-, Verhaltens- und Motivmuster wurden sie daher in vier typische Gruppen eingeteilt. Diese Gruppen unterscheiden sich zunächst grob in aktive und passive Rollen, wobei der Anteil je etwa die Hälfte beträgt.

Die passive Rolle der Frauen in dschihadistischen Strukturen gründet sich auf einem ausgeprägt traditionellen islamischen Rollenverständnis. Eine Frau sollte sich gehorsam und aufopferungsvoll verhalten und ihrem Mann gehorchen. Zu diesen Frauen gehören diejenigen, die gemeinsam mit ihrem Ehemann z.B. in ein Kampfgebiet wie das afghanisch-pakistanische Grenzgebiet Waziristan ausgereist oder ihm nachgefolgt sind. „Bei einigen Frauen kann man sogar von einer hörigen Abhängigkeit gegenüber dem Ehemann sprechen, die die Ursache für die uneingeschränkte Bereitschaft zur Ausreise zu sein scheint“ (Bundesamt für Verfassungsschutz 2011, S. 5).

Bei der aktiven Rolle können drei Profile unterschieden werden. Das erste Profil ist gekennzeichnet von emanzipierten Vorstellungen und dem Konzept der aktiven Kämpferin. Die Frauen wollen sich im Dschihad selbst verwirklichen. Unter ihnen sind neben in Deutschland aufgewachsenen Herkunftsmusliminnen viele Konvertitinnen. Das zweite Profil ist von adoleszentem Handeln geprägt. Die Frauen rebellieren gegen ihre Familie und die Gesellschaft und zeigen ein eher unreflektiertes und aktivistisch geprägtes Verhalten bezüglich ihrer Unterstützungshandlungen für den Dschihad. Dabei warten sie nicht auf Anleitung oder Entscheidung einer männlichen Bezugsperson, sondern werden selbstbestimmt aktiv. Frauen, die dem dritten Profil zugeordnet werden, haben ein ausgeprägtes Sendungsbewusstsein. Sie wollen den „wahren“ Islam verbreiten und verteidigen oder unterstützen diejenigen, die dieses Ziel verfolgen. Ihr Handeln betrachten sie als einen missionarischen Akt.

Legitimität des Kampfeinsatzes von Frauen

Nach dem traditionellen Rollenbild der religiös konservativ ausgerichteten Dschihadistinnen und Dschihadisten ist die Rolle der Frau auf den häuslichen Bereich beschränkt. Jedes Wirken der Frau im öffentlichen Raum wäre nach diesem Verständnis verboten. Die Rolle der Frau im bewaffneten Kampf wird dennoch auch von Rechts- und Religionsgelehrten aus dem islamistischen Spektrum seit Jahren kontrovers diskutiert. Es gibt zwar kein klares religionsrechtliches Verbot für Frauen, am Dschihad teilzunehmen, doch den Einsatz von Frauen auch außerhalb von Familie und Kindererziehung zuzulassen, erscheint vielen als unislamisch. So herrscht in der dschihadistischen Szene weltweit weitgehend Uneinigkeit über die Legitimität des Kampfeinsatzes von Frauen.

Einigkeit besteht dagegen darüber, dass Frauen einen wichtigen Beitrag zur Unterstützung des Dschihad leisten können, auch ohne aktiv am bewaffneten Kampf teilzunehmen. Es wird angenommen, dass Frauen sich zum Beispiel auch einen Platz im Paradies „sichern“ können, indem sie für den Dschihad werben, ihr Umfeld zur Teilnahme am Dschihad überreden oder die Kämpfer moralisch unterstützen. Diese Hoffnung wird bei Diskussionen in Sozialen Netzwerken und Foren häufig von Dschihad-Befürworterinnen geäußert. Die mutmaßliche Verfasserin einer deutschsprachigen Textbotschaft der Islamischen Bewegung Usbekistans (IBU), Ummu Safiyya, geht davon aus, dass dschihadwillige Frauen „die gewaltige Belohnung des Ribaats“, die Belohnung im Paradies, bekommen (Islamische Bewegung Usbekistans 2011, S. 3).

Werbung für Zuzug von Frauen

Dschihadistische Bewegungen und Akteure werben in ihren Veröffentlichungen auch für den Zuzug von Frauen in die Kampfgebiete. In Aufzeichnungen des deutschen Dschihadisten Eric Breininger alias Abdul Ghaffar El Almani heißt es zum Beispiel:

„Es wäre gut, wenn auch unverheiratete Schwestern die Hijra hier hermachen würden, denn es gibt hier viele unverheiratete Brüder die sich wünschen eine Familie zu gründen“ (Abdul Ghaffar El Almani 2010, S. 103).

In einem im Internet veröffentlichten Video der Islamischen Bewegung Usbekistans aus dem Jahr 2009 spricht ein deutschsprachiger Dschihadist, der von bewaffneten Kindern umringt ist, gar von einer „familienfreundlichen Infrastruktur“ vor Ort, um auf diese Weise Frauen zur Ausreise in die afghanisch-pakistanische Grenzregion zu bewegen. Dort gebe es

„Wohnsiedlungen, weit weg von der Front, Krankenhäuser, Ärzte, Apotheken und Schulen. (...) Drum bringt eure Frauen und Kindern mit. (...) Kommt allesamt und lebt den Dschihad mit der gesamten Familie“ (Islamische Bewegung Usbekistans 2009).

In der Vergangenheit sind den Sicherheitsbehörden vereinzelt Fälle bekannt geworden, bei denen Frauen gemeinsam mit ihren Ehemännern aus Deutschland in das afghanisch-pakistanische Grenzgebiet ausreisten.

Auch einige wenige ledige Frauen begaben sich in Dschihad-Gebiete, dann jedoch in Begleitung eines männlichen Familienangehörigen. Reisen zu unternehmen ist Frauen nach streng islamischer Auffassung nur in Begleitung eines *Mahram*, d.h. des Ehemanns oder eines ihnen verwandtschaftlich nahestehenden Mannes, gestattet.

Medial bekannte Dschihadistinnen

Ummu Safiyya

Unter dem Namen Ummu Safiyya wurde 2009 eine deutsche Konvertitin aus Bonn über die Medien bekannt. Sie war zunächst die Ehefrau eines deutschen Dschihadisten afghanischer Herkunft. Die beiden waren mit ihrer Tochter nach Waziristan ausgereist, um ein Leben im Dschihad zu führen. Dort schlossen sie sich der IBU an. Ende 2009 kam ihr Mann bei Kampfhandlungen im afghanisch-pakistanischen Grenzgebiet ums Leben und wird seitdem als „Märtyrer“ verherrlicht, der im Kampf gegen die Ungläubigen gefallen ist. Ummu Safiyya – nun „Märtyrerwitwe“ – blieb in Waziristan und heiratete einen anderen deutschen Dschihadisten.

Ummu Safiyya ist bisher die einzige deutsche Frau, die in einem Propaganda-Video aufgetreten ist. Bei einer im Internet veröffentlichten Stellungnahme zeigte sie sich stolz auf den „Märtyrertod“ ihres Mannes und forderte alle Musliminnen auf, sich auch ohne männliche Begleitung in die Kampfgebiete zu begeben, um den Dschihad zu unterstützen:

„Ich habe mich für das Leben hier entschieden und werde auch weiterhin meine Pflicht im Dschihad erfüllen. Meine lieben Schwestern, ich rate euch: leistet euren Beitrag und schließt euch den Mujahedin an, macht euch auf den Weg, leicht oder schwer, mit oder ohne Mahram und folgt dem Beispiel unserer Schwestern, die sich uns alleine angeschlossen haben. Die Freiheit, die Ehre und die Würde der Frau werdet ihr nirgends so zu spüren bekommen wie bei uns. Die Mujahedin erfüllen sowohl ihre Pflicht gegenüber der gesamten Umma (islamischen Gemeinde) als auch ihre persönlichen Pflichten als Ehemänner und Familienväter und Versorger von Witwen und Waisen, so wie Allah es ihnen vorschreibt“ („Abu Safiyya (rh) – Er kam. sah und siegte 2 2.mp4“).

Der Auftritt der mit Gesichtsschleier und Handschuhen verhüllten Deutschen im Internet ist in vielerlei Hinsicht beachtlich. Er macht zum einen deutlich, dass sich auch deutsche Frauen, darunter Konvertitinnen, in den Dschihad-Gebieten aufhalten. Er zeigt aber auch, dass sich Frauen

als Verfechterinnen und „Botschafterinnen“ des Dschihads öffentlich zu Wort melden. Dass sich in diesem Fall ausgerechnet eine Konvertitin dafür ausspricht, dass Frauen notfalls auch ohne männlichen Begleiter in den Dschihad ziehen sollen, ist zunächst überraschend, denn sie riskiert damit einen Bruch mit islamischen Rechts- und Moralvorstellungen. Islamische Konvertitinnen und Konvertiten, die zum Islam übergetreten sind, erwecken häufig den Eindruck, dass sie ihre Verbundenheit mit dem Islam durch ein sehr striktes Befolgen islamischer Regeln dokumentieren wollen. Neue Wege in der Religion zu gehen, scheint für sie eher ungewöhnlich zu sein. Eine Erklärung für den öffentlichen Tabubruch der „Märtyrer“-Witwe könnte sein, dass Konvertitinnen aufgrund ihrer Erziehung und Sozialisation islamische Denkverbote nicht verinnerlicht haben und damit eher bereit sind, sich über traditionelle islamische Rollenmuster hinwegzusetzen. Daraus jedoch eine generell größere Bereitschaft islamistischer Konvertitinnen zur Teilnahme am kämpferischen Dschihad abzuleiten, wäre eine unzulässige Verallgemeinerung. Festzuhalten bleibt aber, dass es eine steigende Zahl muslimischer Frauen, darunter auch Konvertitinnen, gibt, die sich vorzugsweise im Internet mit dem Thema Dschihad auseinandersetzen und dabei mitunter auch offen für Gewalt eintreten.

Im Oktober 2011 wurde in einem dschihadistischen Internetforum eine deutschsprachige Textbotschaft der IBU in Form eines Briefes eingestellt. Er stammt von „Schwester Ummu Safiyya“ und trägt die Überschrift „Einigkeit und Recht und Freiheit“. Darin richtet sie sich an ihre Glaubensschwestern in Deutschland und beschreibt das Leben der Frauen im Dschihad. Gleich zu Beginn wird deutlich, dass sie als Märtyrerin (*Shabeeda*) sterben will:

„Als erstes möchte ich zu dem Gerücht, dass ich bereits Shaheeda sei, folgendes sagen: Leider noch nicht, doch möge Allah (t.) mir diese Ehre erweisen!“ (Islamische Bewegung Usbekistans 2011, S. 1).

In dem Brief beschreibt sie die Rolle der Frauen im Dschihad. Es sei die Rolle einer Frau in der Gesellschaft und umfasse religiöse Pflichten wie Gebet, die Kindererziehung und ein normales Familienleben. Frauen seien dort auch als Ärztinnen, Schneiderinnen und Lehrkräfte tätig.

„Zusammengefasst kann man sagen, dass wir Frauen hier ein zufriedenes Allah-gerechtes Leben führen, weit weg vom Unheil und vom Unglauben“ (ebd., S. 2).

Den Dschihad bezeichnet sie als „höchsten aller Gottesdienste“ (ebd., S. 3). Frauen könnten sich nicht nur durch ihre bloße Anwesenheit vor Ort daran beteiligen, sondern auch aktiv sein, indem sie z.B. die Kämpfer mit Lebensmitteln versorgen, Gelder spenden oder selbstlos bei einer Insektenplage ihre Mückennetze den Männern „an der Front“ überlassen. Sie legitimiert diese aktive Unterstützung mit einem *Hadith* (Überlieferung über den Propheten Muhammad), das besagt, Frauen hätten zur Zeit des Propheten Muhammad während der Schlacht u.a. Verwundete versorgt. Nach ihrer Aussage bestünde dort auch die Möglichkeit für Frauen, sich freiwillig militärisch ausbilden zu lassen. Sie hätten sich „für den Falle des Falles zum Kampfe bereitgestellt“ (ebd., S. 3) und würden daher auch von Allah belohnt werden, ohne tatsächlich zu kämpfen.

Umm Sayfillah al-Ansariyya

Umm Sayfillah al-Ansariyya ist die Ehefrau eines Mitgliedes der „Sauerland-Gruppe“, die der terroristischen Organisation Islamische Jihad Union (IJU) zugerechnet wird. Ihr Mann wurde im März 2010, unter anderem wegen Mitgliedschaft in einer ausländischen terroristischen Vereinigung und Verabredung zum Mord, zu zwölf Jahren Haft verurteilt.

Umm Sayfillah al-Ansariyya hatte ab 2009 eigenständige Spendensammlungen im Internet für dschihadistische Organisationen betrieben. Unter einem Pseudonym hatte sie zahlreiche Beiträge verfasst, Videos verbreitet, sowie dschihadistische Botschaften übersetzt. Im Februar 2010 wurde sie verhaftet und im März 2011 wegen Unterstützung einer terroristischen Vereinigung zu zweieinhalb Jahren Haft verurteilt, jedoch bereits im Frühjahr 2012 wegen guter Führung wieder entlassen; die Reststrafe wurde zur Bewährung ausgesetzt. Laut Medien hat sie sich von ihren Taten distanziert und will „nun ein ganz normales Leben führen, sich Arbeit suchen und sich um ihren Ehemann kümmern“ (RP Online 19.07.2012). Es gebe zudem die Prognose, „dass sie künftig keine weiteren Straftaten begehen werde“ (Spiegel Online 24.04.2012). Dschihadisten wollten sie während ihrer Haftzeit als „Ikone der dschihadistischen Bewegung“ darstellen, die Opfer der deutschen Justiz geworden sei, aber standhaft alle Ungerechtigkeiten und Erniedrigungen ertragen würde. Das Terrornetzwerk al-Qaida im islamischen Maghreb versuchte

zudem, sie gegen einen deutschen Ingenieur freizupressen, der in Nigeria als Geisel genommen worden war.

Dschihadistische Frauen im Internet

Die islamistisch-orientierten Frauen, die im Rahmen der Arbeit des nordrhein-westfälischen Verfassungsschutzes bekannt geworden sind, sind vor allem im Internet aktiv. Sie nutzen den virtuellen Raum, um aus dem „geschützten“ häuslichen Bereich heraus öffentlich zu wirken. Sie sind in Chaträumen, Foren und Sozialen Netzwerken vertreten. Häufig widmen sie sich Themen wie der vermeintlichen Opferrolle der Muslime, dem Kopftuch oder dem Dschihad. Ihre Postings sind dabei emotionalisierend und radikalisiert, zum Teil auch gewaltverherrlichend. Sie bauen eigene Frauen-Webseiten auf und schaffen sich Schwesternräume, die sie streng von männlichen Nutzern abschotten. In Sozialen Netzwerken scheinen die Frauen Bestätigung und persönliche Aufwertung durch Gleichgesinnte zu finden.

Die Mehrheit der Frauen, die im Internet mit dschihadistischen Äußerungen auffallen, lebt diese Ideologie jedoch nicht in der realen Welt aus. Nur ein sehr geringer Prozentsatz der in Nordrhein-Westfalen von der Polizei als sogenannte Gefährder und relevante Personen eingestuften Islamisten sind Frauen.

Beispiel für einen möglichen Radikalisierungsverlauf bei Facebook

Der hier skizzierte Radikalisierungsverlauf ist fiktiv, jedoch eng angelehnt an einen realen Fall. Er zeichnet die Entwicklung einer jungen, modernen Muslima zur Dschihad-Befürworterin und Internet-Propagandistin nach, die schließlich sogar Pläne zur Ausreise in ein Dschihad-Gebiet macht. Es soll hiermit aufgezeigt werden, dass wie in vielen realen Vergleichsfällen eine Fanatisierung vornehmlich über das Internet stattfinden kann, auch ohne reale Kontakte in das dschihad-salafistische Spektrum.

Dezember 2011: Eine junge Frau – Samira L. – meldet sich bei Facebook an. Ihr Profil ist überwiegend profan gestaltet, weist aber auch religiöse Züge auf. Sie tritt mit Vor- und Nachnamen auf und als Avatar

wählt sie das Bild ihrer kleinen Tochter. Samira gibt persönliche Daten preis: Sie ist verheiratet, nennt ihre Heimatstadt und die von ihr besuchte Schule und gibt ihr Geburtsdatum an. Sie ist zum Zeitpunkt des Beitritts zu Facebook 20 Jahre alt. Samira interessiert sich für Filme und Musik. Ihr Facebook-Profil weist unter „Interessen“ eine bunte Mischung aus deutschen, amerikanischen und arabischen Fernseh- und Kinofilmen auf, sie begeistert sich für Popmusik und Jazz. Zu ihren Lieblingsbüchern gehören auch der Koran und Hadith-Sammlungen. Samiras Freundesliste ist mit 32 Nutzerinnen und Nutzern noch vergleichsweise klein und scheint ausschließlich Personen zu umfassen, die sie persönlich kennt, wie Familienangehörige und enge Freundinnen und Freunde.

Januar 2012: Samira nutzt Facebook, um sich mit ihren Facebook-Freundschaften über Meldungen aus Online-Medien auszutauschen, zu YouTube-Videos zu verlinken oder Bilder aus ihrem Alltagsleben zu posten. Die Freundesliste von Samira ist stark angewachsen und weist mehr als 100 Männer und Frauen auf. Samiras Facebook-Freundeskreis ist heterogen: neben jungen Frauen in figurbetonter Kleidung gibt es auch Profile, die Frauen mit Kopftuch zeigen. Einige der Facebook-Auftritte aus Samiras Freundesliste sind deutlich salafistisch geprägt und verweisen zum Beispiel auf Predigten einschlägiger Akteurinnen und Akteure oder Internetseiten. Andere Auftritte wiederum weisen keinerlei Bezüge zum Islam auf.

Februar 2012: Samira ist verschiedenen Facebook-Gruppen muslimischer Frauen beigetreten. Ihr Profil ist nochmals um eine große Zahl sich betont islamisch präsentierender Frauen angewachsen. Die neuen Freundinnen nutzen überwiegend islamische Aliasnamen und verwenden islamisch geprägte Avatare. Sie beschäftigen sich in ihren Facebook-Beiträgen vor allem mit religiösen Themen. Einige dieser Frauen thematisieren schwerpunktmäßig die vermeintliche Unterdrückung von Musliminnen und Muslimen im Alltagsleben, andere beklagen die bedrückende Lage von muslimischen Menschen weltweit und ihre angeblich systematische Bekämpfung durch die „Ungläubigen“.

März 2012: Samira erhält auf ihrem Profil täglich unzählige Meldungen und Bilder, die das „Elend“ muslimischer Menschen und die Feindschaft der Ungläubigen gegenüber Musliminnen und Muslimen dokumentieren

sollen: Bilder von entstellten Kriegsopfern, von muslimischen Kindern, die in Kampfgebieten amerikanischen Soldaten gegenüberstehen und von Eltern, die um ihre toten Kinder trauern.

April 2012: Samira hat aus ihren Fotoalben Bilder gelöscht, die aus ihrer Sicht unislamisch sind, und eine Vielzahl von Fotos und Grafiken mit Islam-Bezügen eingestellt. Neben Koranversen und islamischen Kalligrafien findet sich auf ihrem Profil jetzt auch eine Reihe von Fotos, die Menschen muslimischen Hintergrunds als „Opfer“ und US-Amerikaner/innen als „Täter/innen“ darstellen. Auch polarisierende Fotomontagen und grafische Darstellungen, die den Islam als die einzig richtige Religion präsentieren und alle anderen Religionen als „Fehler“ und „Irrweg“ bezeichnen, gehören jetzt zu Samiras Facebook-Auftritt.

Mai 2012: Samira hat ihren Facebook-Namen in Umm Hafidha geändert. Als Avatar benutzt sie jetzt ein Frauengesicht mit *Hijab*. Als Hintergrund verwendet sie eine Flagge mit dem islamischen Glaubensbekenntnis, die von verschiedensprachigen Aufrufen an Männer eingerahmt ist, ihr keine Freundschaftsanfragen zu schicken. Samira ist der festen Überzeugung, dass es für eine Frau *haram*, islamisch verboten sei, sich auf Facebook mit Männern anzufreunden. Wie im realen Leben gelte auch in der virtuellen Welt eine strikte Geschlechtertrennung. Samira sympathisiert mit der Vollverschleierung, die sie sich auch für Frauen in Deutschland wünscht.

Ihre Facebook-Interessen und Aktivitäten sind jetzt rein islamischer Natur mit immer deutlicheren Bezügen zum Salafismus. Sie hat sich entschlossen, Freundinnen aus ihrer Facebook-Liste zu löschen, die nicht-muslimisch sind oder auch eine andere islamische Sicht vertreten als sie selbst. Bis auf einige Familienangehörige hat sie sich komplett von ihren männlichen Facebook-Freunden getrennt.

Samira pflegt seit einiger Zeit eine ausgeprägte „Opferrhetorik“ mit aggressivem Unterton. Wenn sie auf das Leid der Musliminnen und Muslime hinweist, vergisst sie nie, die „Ungläubigen“ als Verantwortliche an den Pranger zu stellen. Sie beschäftigt sich jetzt noch intensiver als zuvor mit Möglichkeiten, ihr Alltagsleben islamischer zu gestalten. Sie tauscht sich mit Freundinnen darüber aus, eine islamische Kindertagesstätte in Eigeninitiative zu gründen. Sie ist Facebook-Gruppen beigetreten, die sich für die Verschleierung der Frau stark machen und spricht in ihren

Postings nun davon, dass das Tragen des Kopftuchs eine religiöse Pflicht sei. Ihre Postings zum Thema Verschleierung werden kompromissloser und radikaler.

Samira versucht sich auf Facebook immer deutlicher von den „Ungläubigen“ abzugrenzen. Sie beschäftigt sich intensiv mit der Frage, was islamisch erlaubt oder verboten ist. Sie postet den Hinweis eines Gelehrten, wonach es bereits durch das Tragen eines Fußball-Trikots mit dem Namen eines „Ungläubigen“ – d.h. eines Fußballspielers – zum Ausschluss aus dem Islam kommen kann, da nur die Verehrung Allahs erlaubt sei.

Das Thema „Islamhass in Deutschland“, zu dem Samira fast täglich Postings erhält, beschäftigt sie stark. Sie ist entsetzt über die Pläne der rechtsextremistischen Gruppierung Pro-NRW, im Rahmen des NRW-Wahlkampfes Muhammad-Karikaturen zeigen zu wollen. Nach den teils gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Salafisten und Polizeikräften bei Demonstrationen in Solingen und Bonn verteidigt Samira in ihren Postings das Verhalten der Salafisten. Die Messerattacke eines muslimischen Demonstrationsteilnehmers gegen einen Polizisten bezeichnet sie als „mutige und gerechte Verteidigung unseres geliebten Propheten“. Sie tritt einer salafistischen Facebook-Gruppe bei, die sich die Verteidigung des Propheten Muhammad zur Aufgabe gemacht hat. Die Gruppe heißt Gewalt gegen Polizeibeamte, sofern sie religiösen Zielen dient, gut.

Juni 2012: Samira beschäftigt sich auf Facebook weiterhin intensiv mit der angeblichen Hetze der Politik und der Medien gegen Salafistinnen und Salafisten. Sie verlinkt zu YouTube-Videos, in denen Akteure der deutschen und der internationalen Salafistenszene die Provokationen von Pro-NRW in den Kontext eines vermeintlichen Islamhasses der Deutschen stellen und offen Drohungen gegen Pro-NRW-Vertreterinnen und -Vertreter aussprechen.

Juli 2012: Samira bringt auf ihrem Profil erstmals eindeutig dschihadistische Vorstellungen zum Ausdruck. Sie postet auf den Facebook-Seiten ihrer Freundinnen Bilder von kämpfenden *Mujahedin* und bittet darum, dass Allah ihnen als Märtyrer einen Platz im Paradies gewähren möge. Sie beklagt die elende Lage der Musliminnen und Muslime in Syrien und fordert, „da muss mal einer hin, der klar Schiff macht, die Kuffar (Ungläubigen) abschießt und unsere Geschwister rächt inshaallah.“

August 2012: Samira verlinkt auch jetzt häufiger islamische Nasheeds. Die islamischen Kampfhymnen sind offenbar Ausdruck ihrer mit der Zeit gereiften dschihadistischen Glaubensüberzeugung. Ins Auge fallen insbesondere Nasheeds des Ex-Rappers Deso Dogg alias Abu Talha, einem Akteur der im Juni 2012 verbotenen salafistischen Gruppe Millatu Ibrahim. In seinen Texten verherrlicht er Usama bin Laden und fordert Muslime dazu auf, für die islamische Umma in den Dschihad zu ziehen.

September 2012: Samira sucht für ihren Mann eine „Zweitfrau“. Sie hat sich bereits seit einiger Zeit erfolglos umgehört und nutzt nun das Internet, um eine muslimische Frau zu finden, die bereit ist, mit ihr und ihrem Mann in ein islamisches Land auszuwandern. Zu diesem Zweck hat sie sich bereits im Internet in islamischen Heiratsbörsen umgeschaut. Samiras Wunsch ist es, ihr Eheleben nach den Vorschriften von „Koran und Sunna“ zu gestalten. Die Mehrehe sieht sie als gottgefällig an, sie helfe Sünden zu verhindern, garantiere viele Kinder und darüber hinaus ein harmonisches Eheleben.

Oktober 2012: Samira ist fast täglich in dschihadistischen Foren unterwegs. Sie scheint ein besonderes Interesse am Thema Auswanderung zu haben. Nasheeds und Verlautbarungen dschihad-salafistischer Akteure postet sie bei Freundinnen und versieht sie regelmäßig mit anerkennenden Kommentaren.

November 2012: Angesichts des aufflammenden israelisch-palästinensischen Konflikts fordert Samira in einem Facebook-Posting ihre Glaubensschwester dazu auf, ihre Männer und Söhne in den Kampf zu schicken. Die islamische Umma sei feige und träge, und der einzige Weg, sie an ihre wichtigste Glaubenspflicht, den Dschihad, zu erinnern, sei es, „sie aus ihren warmen Häusern raus in den Kampf zu zerren“. Schließlich sei der Märtyrertod der beste Tod überhaupt.

Kurz nach Erscheinen eines Videos von Abu Ibrahim, in dem Muslime in auffallend aggressivem Ton dazu aufgefordert werden, „ihr Leben für den Islam“ zu geben, verbreitet Samira es über Facebook weiter („Abu Ibrahim – Die vergessene Pflicht HD“). Abu Ibrahim gilt als zentrale Figur innerhalb der dschihad-salafistischen Szene Deutschlands. Samira versieht das Posting mit der Bemerkung, der *Dschihad fi sabillilab* – der Dschihad auf dem Weg Gottes – sei die edelste Form, den Islam zu leben. Auch ein neues Video von Abu Talha mit dem Titel „Wir sind ausgewandert“,

in dem er die Muslime dazu aufruft, in Kampfgebiete auszureisen, findet Samiras Zustimmung – der Nasheed „gefällt ihr“. Im Vorspann sagt er über Deutschland: „Wie könnt ihr es dort aushalten, zwischen diesem ganzen Abschaum und Dreck? Wie könnt ihr dort essen und schlafen? Wie könnt ihr diese Luft atmen? Kommt raus! Kommt raus aus diesem Loch!“ („Abu Talha Al Almani – Wir sind ausgewandert“)

Der beschriebene Radikalisierungsverlauf kann in vier Phasen unterteilt werden: Phase 1 (12/11–01/12) Orientierung auf Facebook, Phase 2 (02/12–04/12) Hinwendung zum Salafismus, Phase 3 (05/12–06/12) Befürwortung des gewaltbereiten Salafismus, Phase 4 (07/12–11/12) dschihadistische Ausrichtung. In einem vergleichbaren Fall hat eine junge Frau über einen Zeitraum von zwei Jahren eine Zweitfrau für ihren Mann zwecks Ausreise in den Dschihad gesucht und schließlich Facebook nicht mehr dazu benutzt, dieses Vorhaben fortzuführen.

Fazit

Es gibt einige Beispiele dafür, dass Frauen durchaus in dschihadistischen Strukturen in Deutschland aktiv sind. Hierbei sind unterschiedliche Rollen zu beobachten, die sich vor allem in aktive und passive Muster unterteilen lassen. Zu den Aktivitäten dschihadistisch motivierter Frauen gehören insbesondere Unterstützungshandlungen, darunter auch Ausreisen in Kampfgebiete wie Waziristan.

Ein attraktives Betätigungsfeld für dschihadistische Frauen scheint das Internet zu sein, da sie dadurch die Regeln der von ihnen gelebten Geschlechtertrennung einhalten können. Hier sind auch Radikalisierungsverläufe hin zu einer dschihadistischen Einstellung zu beobachten.

Aufgrund der geringen Fallzahlen und der schwierigen Zugangslage stellen die Erkenntnisse keine wissenschaftlich belastbaren Befunde dar. Sie geben jedoch starke Hinweise darauf, wie sich Frauen in die dschihadistische Szene einbringen. Von Interesse wäre hierbei unter anderem eine Klärung der Frage nach den Motiven der Frauen, sich dem Islamismus und speziell dem Dschihadismus zuzuwenden. Radikalisierungsfördernde und -hemmende Faktoren sowie Radikalisierungsverläufe sind allgemein noch zu wenig erforscht. Ergebnisse hierzu könnten eine wichtige Grundlage für wirkungsvolle Präventions- und Deradikalisierungsarbeit darstellen.

Literaturverzeichnis

- Abdul Ghaffar El Almani (2010): Mein Weg nach Jannah. Online unter: de.scribd.com/doc/31071994/Schaheed-Abdul-Ghaffar-al-Almani-Mein-Weg-Nach-Jannah, abgerufen am 04.04.2013
- „Abu Ibrahim – Die vergessene Pflicht HD“ (Video). Online unter: www.youtube.com/watch?v=ks8njVZGooc, abgerufen am 04.04.2013
- „Abu Safiyya (rh) – Er kam. sah und siegte 2 2.mp4“ (Video). Online unter: www.youtube.com/watch?v=wnjRWoSNSsk, abgerufen am 04.04.2013
- „Abu Talha Al Almani – Wir sind ausgewandert“ (Video). Online unter: www.youtube.com/watch?v=6WRA67Uvng4, abgerufen am 04.04.2013
- Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.) (2011): Frauen in islamistisch-terroristischen Strukturen in Deutschland. BfV-Themenreihe. Köln
- Islamische Bewegung Usbekistans (2009): Frohe Botschaft aus Afghanistan (Video). Ausschnitt online unter: www.youtube.com/watch?v=BlBu4sXYrCo, abgerufen am 04.04.2013
- Islamische Bewegung Usbekistans (2011): Einigkeit und Recht und Freiheit. Online unter: hotfile.com/de/133185314/.../einigkeit-und-recht-und-freiheit.html, abgerufen am 31.10.2012
- Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.) (2010): Die Rolle von Frauen in der dschihadistischen Szene. In: Zwischenbericht 2010. Entwicklungen und Analysen des Extremismus in Nordrhein-Westfalen, S. 46–50
- Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.) (2012): Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2011
- RP Online (19.07.2012): Salafisten: Filiz Gelowicz lebt in Solingen. Online unter: www.rp-online.de/bergisches-land/solingen/nachrichten/salafisten-filiz-gelowicz-lebt-in-solingen-1.2914674, abgerufen am 04.04.2013
- Spiegel Online (24.04.2012): Gute Führung: Frau des „Sauerland“ – Terroristen aus Haft entlassen. Online unter: www.spiegel.de/politik/deutschland/ehfrau-des-sauerland-terroristen-filiz-gelowicz-aus-haft-entlassen-a-829439.html, abgerufen am 04.04.2013

MARTIJN DE KONING

'We Reject You' – 'Counter-Conduct' and Radicalisation of the Dutch Hofstad Network

'We reject you. We reject your system. We hate you. I guess that about sums it up.'
Hofstad Network member, Samir Azzouz in court

This quotation is taken from a statement made by Samir Azzouz during his trial.¹ He is one of the members of the Hofstad Network, a network of Muslim youths in the Netherlands who were responsible for making a number of death threats against Dutch anti-Islam politicians and opinion leaders such as Ayaan Hirsi Ali, Geert Wilders and film director Theo van Gogh. On 2 November 2004, one of its members, Mohammed Bouyeri, killed film director and writer Theo van Gogh (who made the film *Submission I* with Hirsi Ali as a protest against the violence towards women, which, according to them, was inspired by the Qur'an). The Hofstad Network is regarded by many as a prime example of the radicalisation of Muslim youth in the Netherlands. Radicalisation theory often treats these young people as victims of poor socio-economic circumstances and marginalisation and as a threat to social cohesion. In research of that ilk, Islam is often considered to be only a minor aspect of the process of radicalisation, in other views, however, it is understood to be the main (almost causal) factor underpinning their use of violence. Many of these approaches lack any analysis and understanding of how the worldview of radicals takes shape and the role of religion therein. Furthermore they often take a state-centric and problem-oriented view as their starting point, without clearly analyzing the way in which people acquire specific worldviews (De Koning/Meijer 2011).²

1 Trouw, Groep Samir A. haat en verwerpt de rechtsstaat. 22 December 2005. Online available at: <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/archief/article/detail/1712452/2005/12/22/Groep-Samir-A-haat-en-verwerpt-de-rechtsstaat.dhtml>, accessed 19/04/2013.

2 For a more elaborate critique of the concept of radicalisation, see Kundnani (2012) and in relation to (academic discourse on) terrorism, see Jackson (2007).

This paper is based upon two main assumptions.³ First, as Euben (2002) argues, it is important to take into account how radicals themselves understand the ethico-political context through which they interpret their 'self'. Secondly, following Devji (2008, p.x), many of the radicalisation approaches lose sight of the way in which radicals operate within the same political context as their adversaries, and how their ideas and ideals often subvert, reverse and twist the political rhetoric of their enemies. In this chapter, Euben's and Devji's arguments are taken as the starting point for an exploration of the political and ethical dimensions of the behaviour of the members of the Hofstad Network. Much work has been done on the political messages that were disseminated by the Hofstad Network and their violent acts. Understandably so, but what has been neglected thus far is the ethical work done by youth of the Hofstad Network in trying to fashion themselves as pious Muslims and how their understanding of the political environment shaped their sense of self and their concept of a way of life that was consistent with their ambitions. Based upon their own material and court reports, I argue that the network's actions denote a form of resistance which is not just aimed at changing oppressive structures in society, but at escaping the attempts of the Dutch state to manage the conduct of Muslims.

After briefly introducing the Hofstad Network, I will explain the notions of governmentality and counter-conduct. Governmentality comprises the techniques which the government uses to try to monitor and discipline Muslims into being liberal subjects. These techniques open up a space, an opportunity for resistance or counter-conduct where Hofstad Network members can display a different type of conduct, counter-conduct, and try and constitute themselves as strong warriors, as I will show in the subsequent section. I will then explain how their political subjectivities were influenced by, made visible and reinforced important fault lines in society. Taken together I will illustrate that one of the main features of the Hofstad Network is its challenge to the existing, accepted and expected answers to questions such as 'Who am I?'

3 The chapter is based upon interviews with people in the periphery of the Hofstad Network, their own writings on the Internet between 2002 and November 2004. Many thanks to Edien Bartels, Bart Schuurman and Maruta Herding for their valuable comments on earlier versions.

Introducing the Hofstad Network⁴

In public debates and the media, the group composed of Mohammed Bouyeri, Jason Walters, Ismail Akhnikh and others, became known as the Hofstad Group, a name provided by the General Intelligence and Security Agency (AIVD) in 2003 (CTIVD 2008, p. 8). The Hofstad Network consisted of several subnetworks in Amsterdam, The Hague and Rotterdam, that together included about 30 people. Their spiritual leader was Redouan Al Issa, a Syrian unauthorised immigrant also known as Abu Khaled, who was considerably older than the rest of the group who, in general, were between 15 and 30 years old. As he disappeared on the day Van Gogh was murdered, it is unclear what his precise role was, both with regard to the murder and within the network.

Samir Azzouz was one of the best-known younger members of the group. He grew up in Amsterdam-West, a large migrant area in the capital and, in January 2003, tried to reach Chechnya with a friend, but was caught and sent back by the Russian police. In October 2003, he was arrested with four others for preparing a terrorist attack, but was later acquitted. In June 2004, he was arrested again for being an accessory in a supermarket robbery. During a search, weapons and blueprints of several ‘strategic’ buildings were found and Azzouz was charged with planning another terrorist attack. After his acquittal in the first trial (for a terrorist plot), he was sentenced to four years’ imprisonment for planning murder and arson. In 2005 he was arrested again, with several others, for planning a terrorist attack. He was also accused of being part of another terrorist group, the Piranha group (Meijer 2006). Eventually, he was sentenced to eight years’ imprisonment but on appeal was resented to nine years.

Mohammed Bouyeri grew up in the same neighbourhood as Samir Azzouz and left school without a diploma. His interest in Islam grew after his involvement in street disturbances and the death of his mother. For a while he became a volunteer at a neighbourhood centre. According to my interlocutors, during this period he was introduced by Samir Azzouz to the Tawheed Mosque in Amsterdam, one of a network of Dutch and European Salafi mosques. Besides Abu Khaled, Bouyeri was one of the main ideologues of the network. Before murdering Theo van

4 Taken from De Koning/Meijer 2011.

Gogh, he dedicated a considerable amount of time to disseminating his own work and translations of English texts on the Internet.

Jason Walters and Ismail Akhnikh, who were arrested after the siege of their house in The Hague (where another friend and member of the Hofstad Network, Zakaria, also lived), became involved in the network in Schiedam in 2002, as did Nouredine el Fatmi (an illegal immigrant who was arrested in 2005 on terrorism charges).

Governmentality: liberal vs. radical Islam

Instead of reducing power to repression or hierarchy, Foucault's notion of governmentality allows us to conceptualise power in a multi-level and multi-layered way as it is concerned with the management and maintenance of bodies, persons, populations and the circulation of goods and ideas (Foucault 2007; cf. Amir-Moazami 2011). Governmentality can be described as 'the conduct of conduct' or the way the conduct of particular individuals is shaped, informed or guided by particular governmental practices.⁵ Whereas Foucault locates the particular techniques that the government uses to create liberal citizens in, for example, education, therapy, youth programmes and so on, the technique primarily in evidence in the case of Muslims is found predominantly in the public debates on Islam and the integration of Muslims and on integration and counter-radicalisation policies. By the 1990s, a development which entailed migrants being primarily categorised on the basis of their culture and/or religion had already taken place. Assuming Dutch values with regard to secular and sexual freedoms became the standard for integration: the so-called culturalisation of citizenship (De Koning 2010). After 9/11, the focus on integration in the media and in politics shifted almost entirely to Islam and Muslims and their alleged threat to Dutch society (Vliegenthart 2007). But it was not only the debate in parliament and the media that Muslims felt confronted with; after 2001, young Muslims in schools, sports clubs and on the streets increasingly experienced being categorised as Muslims, a categorisation that was related to violence and threat (De Koning 2008).

5 The term 'conduct of conduct' is taken from the French: 'L'exercice du pouvoir consiste à «conduire des conduites» et à aménager la probabilité. Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du «gouvernement».' Foucault (1994, p. 237; cf. Foucault 1982 and Gordon 1991, p. 2).

An important characteristic of this categorisation is the lumping together of all (Islamic) ideologies that threaten the democratic order of Dutch society under the label of ‘radical Islam’. The opposition between liberal Islam and radical Islam pertains to ‘good Islam vs. bad Islam’, a distinction made by Mamdani (2004). ‘Good Islam’ can be relegated to specific areas in the public sphere, but when Islam is experienced as entering into the public sphere in an adversarial or even aggressive way, it can frequently be labelled ‘bad Islam’.

While the governance of people makes particular identities and modes of behaviour dominant, expected and accepted, resistance questions and opposes these identities and modes of behaviour by asserting ‘the right to be different’ (Foucault 1982, p. 781). Counter-conduct (and I’m following Davidson here) then refers to a double resistance: *‘movements characterized by wanting to be conducted differently, whose objective is a different type of conduction, and that also attempts to indicate an area in which an individual can conduct himself or herself...’* (Davidson 2011, p. 27). In the context of resistance to pastoral power, Foucault describes this type of resistance as ‘We do not want this salvation, we do not wish to be saved by these people and by these means’ (Foucault 2007, p. 201). It is not only about moving away from the governmentality of, in this case, the Dutch government, but it is also about seeking to be conducted differently, by other leaders, with other objectives and ambitions, other modes of salvation and other means. As such, counter-conducts are the practices of individuals to change the range of legitimate conduct and thereby challenge the ability of governmentality to reproduce the hold of government (Davidson 2011). Counter-conducts, according to Foucault (2007), are to be distinguished from revolts against power by their emphasis on disciplining the self as the ultimate goal of their resistance. With examples such as asceticism in the Christian church, desertion, the development of secret societies and the emergence of medical dissent, Foucault is able to demonstrate how ethical and political dimensions are both part of resistance and constitute each other within a particular political context that feeds the particular forms of resistance (cf. McCall 2013; Petterson 2012).

Becoming undaunted

As I have explained above, counter-conduct is not only about resisting the techniques of governmentality by trying to move away from it, but

also about trying to be conducted in a different manner. In this section I will concentrate on the latter by showing how the people of the Hofstad Network tried to shape their pious selves as strong and manly warriors by subverting the labels imposed upon Muslims.

Quintessential to the idea of counter-conduct is that one acts against the specific forms, concepts and methods used in governmentality. Although the Dutch Islam debate is certainly not the only trigger of their radicalisation, the Hofstad Network regarded that debate as part of the global war against Islam, and by the end of 2003, in particular, it became increasingly focused on the Dutch debates (cf. De Koning and Meijer 2011). It is important to note that the Dutch Islam debate is not seen here as a causal factor in their radicalisation, but as closely related to the nature of their resistance work. After 9/11, as the Dutch Islam debate grew more and more confrontational and harsh, denouncing Islam as a violent and intolerant religion which was incompatible with the Dutch moral community (Buijs 2009), many Muslims responded in various ways, stating that Islam ‘means peace’ and was compatible with democracy. The members of the Hofstad Network, however, had a completely different reaction. The Hofstad Network members viewed the prophet Muhammad as an exemplary Muslim whose path they should emulate. But this was based upon a very specific interpretation of his biography: the Prophet Muhammad as a warrior (Peters 2008). In so doing they acted in counter-conduct to the Dutch policies emphasising the need for a ‘liberal’ Islam by shaping the self in the exact opposite way. Furthermore, they also went against the policies and public statements of mainstream Muslim organisations that presented Islam as a religion of peace.

As Peters explains in his excellent analysis of Bouyeri’s ‘self-constructed’ Islam, the network’s ideology or thought consisted of four elements: rejecting the world order ruled by evil, the feeling of being under imminent threat, the idea of a utopia which could be realised by force and, most importantly here, ‘the notion of a small and devoted pure vanguard that is instrumental in bringing about the promised utopia by a violent struggle against the forces of evil’ (Peters 2008, p. 126).⁶ While Peters focuses his analysis on Bouyeri’s ideology, I will examine

6 There is an important difference between Bouyeri and the rest of the network. Bouyeri was much more focused on the Netherlands and the Dutch Islam debates. This changed by the end of 2003 when the others also increasingly concentrated on the Netherlands (cf. De Koning/Meijer 2011).

how several network members tried to constitute a self that conformed to this idea of a ‘small and devoted pure vanguard’. I will do this by zooming in on two texts (one by Walters and one by Bouyeri) that they wrote and disseminated, and a video (from Azzouz) that was found during the search of a house.

The Hofstad Network established its own circles for lectures, education and the like and received lessons from Abu Khaled and Mohammed Bouyeri. These were mainly teachings on *tawhid* [the unity and uniqueness of God] and jihad [the struggle for God, which they interpreted as a global war against the enemies of God]. Part of the network’s efforts was put into constituting these ideas by putting them into practice, for example, wearing beards and particular clothes, such as the *niqab* for women. But for Hofstad Network members, it was also very important to disseminate their own texts and videos on the Internet. The following statement entitled ‘*Help Spread Islam*’ by network member Jason Walters is an interesting example of such a text, emphasising the need to have a small and devoted pure vanguard of true Muslims who are fighters for a just cause while subverting the common stereotypes about Islam as a violent religion:⁷

‘Bush: “You’re either with us, or with the terrorists!”

Dear reader, I have learned that you do not support the hubristic and arrogant Bush and his ideas. Therefore, I welcome you to our terrorist organization.

[...]

It is our opinion that demonstrations and conferences will amount to nothing. When a bloodthirsty dog finally has a bone in his mouth, you cannot take it without giving battle. The powers that be will not hand over their power. They will use all the means necessary to repress every attempt to take over power. We will, therefore, also have to use all our means and not rule out violence.

[...]

If we are honest to ourselves, we have to acknowledge that much of the misery in this world is the product of this slavery [the dominance of the West, author’s translation], and not Islam, as is alleged by many people.’

[...]

7 All the texts of the Hofstad Network are originally in Dutch and were translated by the author. See Primary Sources and Media Reports: Email message by Andalusi_21.

The first part of the text contained a very negative impression of the West as betraying its own standards of freedom, justice and equality. The Western way of life, they feel, turns Muslims into ‘slaves’ of an oppressive system and ideology which leads the members of the Hofstad Network to the conclusion that was uttered by Samir Azzouz in court and quoted in the title of this article: ‘We reject you’.

Contrary to what Vidino has argued, when he brands the network as a nihilistic group of young people (2007, p. 587), this text contains the goal of the ‘terrorist organisation’:

‘Goal

Instead of thinking about the well-being of a particular race or nation, we want a better world for all humanity. We want the value of human blood to be of equal worth, regardless of the part of the world one lives in.

[...]

In this regard the Islamic way of life is unique, because in other systems some people always seem to be serving other people. Only with an Islamic way of life will all human beings be delivered from being servants of another human being, and dedicate their lives to serving God Almighty alone. Guidance is obtained from God alone and one bows only to Him.’

Indeed, as Vidino states, there is no political goal but the call to become a Muslim to restore ‘freedom’ and ‘equality’ for all ‘humanity’. Disseminating these texts is a call to others to also reject the state and society and is an attempt to escape the governmentality of the Dutch state by opting for a different type of conduct: Islam. The text makes clear what the first step should be for everyone joining the ‘terrorist organisation’:

‘The first assignment is very easy to carry out. You only have to pronounce the sentences below and support the meaning of it. You say: “ash-hadoe an laa-ilaha illallah”, [I testify that there is no God but Allah, therefore no one except Allah has the right to be worshipped (sic)] “wa ash-hadoe anna mohammadan rasoeloallah” [and I testify that Muhammad is his messenger]. After testifying I welcome you to the rest of the brothers and sisters.’

To avoid being governed by Western liberal secular democracy, Muslims have to turn to a different system to submit themselves to: Islam. This, of course, does not immediately explain why they frame Islam as a ‘terrorist organisation’. It is obvious that by using the phrase ‘welcome

to our terrorist organisation’, the message is drawing on the contemporary Dutch framings of Muslims and Islam after 9/11. Until then, the practices of the Hofstad Network had mainly involved members isolating themselves from wider society and looking for new transnational contacts; when they made the above statement, they turned themselves toward society again, but with a twist. Whereas many of the mainstream Muslim networks and individuals explain at length that Islam does not equal terrorism, Walters re-appropriates this negative stereotype and turns it into a label for the network. For them this is a way of creating a strong deterrent identity by the re-appropriation of the negative connotations of Muslims and converting them into signs of strength. There are more examples of how the network reclaimed this stereotype and transformed it into an embodied practice and performance that enabled them to acquire, nurture and express particular moral capacities and sensitivities: warrior-like, tough, manly and dedicated to God (instead of democracy).

People like Bouyeri and Azzouz used well-known models to shape their own transformation into ‘warriors’. In his biography⁸ Azzouz describes how he was triggered by words such as fundamentalism and terrorism which appeared in the media and the speeches of politicians after 9/11. He came to the conclusion that being a fundamentalist Muslim was to be a ‘true’ Muslim; one who lives by the fundamentals of his religion. He also ‘realised’ that the United States and the Israelis were terrorists because of their violent acts against Muslims and others, arriving at the conclusion that terrorism was not morally wrong at all, it was simply given a bad name by the United States and their allies. While they used terrorism to spread democracy, Muslim fundamentalists (the ‘true’ Muslims) have to, and are obliged to, use terrorism to spread Sharia.

Sunier’s (2009) analysis of Samir Azzouz’s video-testimony or ‘martyr-testament’, which appeared on Dutch television in 2006, is an interesting example of how Azzouz used such models.⁹ As Sunier explains, these testimonies have become well-known means which Palestinian fighters use to publicly announce their intended attacks on Israeli targets. The bomber explains and legitimises his planned attack, basing his political goals and motivations on quotes from the Qur’an and other sources.

8 See Primary Sources and Media Reports: Auto-biography Samir Azzouz ‘Deurwaarders’.

9 See Primary Sources and Media Reports: Video testimony of Samir Azzouz.

The practice has become a standardised way of communication for many radical Islamist organisations, including al-Qaeda bombers such as the 7 July 2005 bombers in London. The communication style (facial expression, gestures, word and phrasing) of the late al-Qaeda leader Osama bin Laden's video performances has become a standard and is copied by many other radicals. As Sunier (2009, p. 13–14) vividly explains, Azzouz mimicks this style in his video by wearing a white suit, black waistcoat, a scarf around his neck and an automatic gun behind him. In classical Arabic he addresses his parents and warns them to obey God and His word. In his video-message he says, among other things, *'You [the Dutch people] are considered fighters because you have chosen this government. Your fortune and your blood are permitted to us.'* According to Azzouz this video was not a 'real' testament but an attempt to mimic how terrorists made their videos and a way of 'getting rid of his frustrations'. *'What they can do [making the videos], I can do as well.'*¹⁰

I do not want to argue here that the video is simply innocent mimicking on the part of Azzouz (I will go further into the political subjective investment of Azzouz and others below), but by taking his statement and his performance seriously I argue that 'jihad' is not just a pathological act, nor is it purely a violent political act. Making particular statements, dressing in a particular way, using classical Arab language are also ethical performances designed to reinforce one's personal quest and to shape the self and the individual, and one's moral capacities and sensitivities. It is a matter of self-making, using jihad as a mould for a particular personhood: tough, 'manly' and warrior-like.

Walters's statement and Azzouz's video resemble a puzzling phrase used by Mohammed Bouyeri in his Open Letter to Hirsi Ali which he pinned to Van Gogh's body with a knife after killing him. In this letter, he refers to the Prophet Muhammad as a 'laughing killer': *'Peace and Blessings on the Amir of the Mujahidin, the Laughing Killer Mohammed, the Prophet of God (God's peace be upon him).'*' An interesting reference to this can be seen in a similar text produced by Iraqi suicide bombers: *'May peace be upon the cheerful one and undaunted fighter, Prophet Muhammad, God's peace be upon him.'* Another similar reference is found after Bouyeri's act in the letter claiming responsibility for the London bombings: *'In the name of God, the Merciful, the Compassionate, may peace be upon the cheerful one and undaunted*

10 See Primary Sources and Media Reports: Elsevier report.

fighter, Prophet Muhammad, God's peace be upon him.' The phrase *ad-Dabûk al-Qattâl*, can be translated as 'the cheerful one and undaunted fighter', meaning one who is constantly laughing and lethal.¹¹ Since the latter is the only reference I have found that comes close to Bouyeri's phrase and is consistent with the other material presented here, I suggest that when Bouyeri used the term 'laughing killer' he most probably meant a 'cheerful and undaunted fighter', a person who goes to battle cheerfully and is undaunted because he 'knows' God supports him. He does not fight because of feelings of rage against his enemies but only because God wants him to. In stating this, Bouyeri demonstrates, at the same time, his attempt to emulate the prophet and to build on the tradition of (in his view) contemporary true Muslims: the freedom fighters in Iraq. For him it was crucially important not to be fighting out of anger or frustration, but solely because God had asked him. At the end of the murder trial against Bouyeri he declared that he had not killed Van Gogh because he felt offended by Van Gogh's writings about the Prophet Muhammad, but because God orders those who insult the Prophet Muhammad to be killed: *'So, the story that I was offended as a Moroccan or because he called me a goat-fucker, all of that is not true. I have acted out of faith.'*¹² Killing Theo van Gogh then becomes Bouyeri's final act of redefining himself as an instrument of God (for a similar interpretation, see Peters 2008).

Resistance and political subjectivity

In the previous section I have explained how members of the Hofstad Network used a 'warrior-version' of Islam to shape their pious personality and lifestyle and how this was informed by their perspectives on the atrocities being committed against Muslims and vice versa. The lifestyle of the Hofstad Network members, and their tendency to lead a separate existence from mainstream society, was very political in that they challenged the very attempts of the state to assimilate them and produce 'liberal' Muslims who stayed within the boundaries set for religion in the

11 The references to the Iraqi and London suicide bombers come from L. Souag at Jabal al-Lughat: <http://lughat.blogspot.com/2005/07/claim-of-responsibility-for-london.html>, accessed 09/11/2011. See also: Language Log: More on tanzim qa'idat al-jihad etc. <http://itre.cis.upenn.edu/~myl/languagelog/archives/002301.html>, accessed 19/03/2013.

12 See Primary Sources and Media Reports: Statement Mohammed Bouyeri.

public sphere (De Koning 2010). In this section I will take this a little further by focussing on the political subjectivity of the members of the Hofstad Network and more in particular how they resisted giving the expected answers to questions such as ‘Who am I’ and ‘What am I supposed to be’.

The government policies devised to manage integration and radicalisation are precisely where Muslims are objectified as governable targets and where the meaning of the label Muslims is imposed upon people; the subjectivation of Muslims as Muslims according to the government (cf. Cadman 2010). At the same time, these policies give Muslims a point of reference from which they can reflect upon themselves as Muslims. According to Foucault, integration and counter-radicalisation policies are exactly the mechanisms that the state uses in its efforts to ‘conduct the conduct’ of individuals and where the space is created for forms of counter-conduct which enable some dissident subjects to conduct themselves differently (Foucault 2007, p. 194–216). In articulating their identity as Muslim warriors, the members of the Hofstad Network are opening up a space of contestation and resistance. They are inserting themselves in one of the dominant paradigms of Dutch society regarding integration with its emphasis on Muslims and Islam. These policies do not only target Muslims as individuals who have to be governed, but they also allow them to create a platform to shape and voice their concerns as Muslims and to resist the definitions imposed upon them which the Hofstad Network members view as unfair and wrong for Muslims. This type of resistance is, therefore, part and parcel of the way governmentality works.

There are several examples that illustrate how the political subjectivity of the members of the Hofstad Network is intimately related with the Dutch Islam and integration debates and policies. In Dutch integration policies and counter-radicalisation policies, the logic of the nation state is central and appears almost natural. The nature of the Dutch nation-state is presented as secular, tolerant and liberal. By presenting their vision of Islam as a counter-ideal and by relying on alternative news outlets, the Hofstad Network was able to become a channel of alternative knowledge, challenging the rationalities and legitimisations by the Dutch state and bringing to the fore new, often self-built, repertoires of knowledge. At a time when Dutch integration policies were becoming increasingly concerned with Dutch values and norms and loyalty to Dutch society, the members of the Hofstad Network engaged in

practices which constituted the self as a part of a global Muslim *ummah* [nation or community] that was under siege by the West. Furthermore, their transnational engagements stand in sharp contrast to the increasingly inward-looking governmental practices of the Dutch state (cf. De Koning/Meijer 2011). By using images and gathering information, they rejected Dutch media and the information provided by the state, creating and using alternative forms and sources of knowledge instead, such as Internet forums and mailing lists (already in existence in 2000 and 2001).

At the same time, by using common contemporary frames such as ‘freedom’, ‘democracy’, ‘state’, ‘justice’ and ‘terrorist’, albeit in a subverted way, they did not completely escape the logic of Western discourses on society. Furthermore, in their messages towards the Dutch politicians and the state they did not reject democracy solely because it was deemed un-Islamic; democracy and Western freedom are un-Islamic because they work against Muslims, as Azzouz explained in his video message. The practices of the Hofstad Network with their public support of terrorist attacks and threatening letters, can be seen as a bold way of expressing their rejection and defiance of the techniques of governmentality used by the Dutch state by actually saying ‘you can’t touch us’.

In sum, the ‘radical’ political subjectivity of the members of the Hofstad Network and the counter-radicalization policies were mutually constitutive. Jason Walter’s failed attempt to go to training camps in Pakistan in 2003 and Samir Azzouz’s earlier failed journey to Chechnya brought them to the attention of the Dutch intelligence service, which from then on labelled them as the ‘Hofstad group’. This in turn, however, defined the Hofstad Network, at least in their public image, since the term ‘group’ signifies a stronger idea of a clearly demarcated entity in contrast to ‘network’. When Samir Azzouz was arrested, the threat level in the Netherlands (as a warning against the possibility of terror attacks) was raised to ‘substantial’. The emergence of the Salafi movement, the Hofstad Network and the growing Islamisation of Muslims by the state, and in public debates, produced radicalisation as a site of politicisation and opposition or contestation that invited governmental intervention (cf. Walters 2011, p. 153). The counter-conduct of the Hofstad Network may have been an integral part, and product, of the integration and counter-radicalisation policies; the network, in turn, is responsible for the sense of urgency among policy-makers and for actually strengthening the image of Islam as a threat to security.

Closing

Although the integration and counter-radicalisation policies of the Dutch state are designed to produce Muslims who are governable subjects (the citizen, the liberal Muslim, the radical Muslim), by labelling and training themselves as ‘radicals’ ‘terrorists’ or ‘warriors’, members of the Hofstad Network subverted, reversed and reinvented such categories. The counter-conduct of the Hofstad Network is, therefore, not external to Dutch policies, but a possible consequence of the fact that governmentality cannot subject individuals in a totalitarian way. When the Dutch government tried to assimilate Muslims into a model of Dutch liberal democracy, its policies also created subjects who are reflexive about their own identities and the modes of conduct imposed upon them. The ethical dimension of counter-conducts and, more specifically, the tactics and techniques mentioned above serve to create strong, powerful identities and subjectivities. People like Samir Azzouz, Jason Walters and Mohammed Bouyeri wanted to establish themselves as fearless and undaunted in their quest for justice for Muslims instead of docile agents of the Dutch state. Their open letters to Dutch politicians, Muslim youth and even the global *ummah*, often containing sinister and threatening phrases about particular individuals, were demonstrations of that fearlessness and courage and an attempt to align themselves with the ‘true Muslims’.

The target of the resistance by the Hofstad Network was not so much the Dutch state. It was a revolt of conduct with a target which pertained to the question of how one wanted to be conducted. These Hofstad Network tactics are a form of rebellion, of counter-conduct, through which the network’s members tried to establish new practices of governing themselves and constitute themselves as tough, heroic and brave ‘true’ Muslims, while evading the tactics of governmentality by the state. At the same time they delivered a political message by instrumentalising, re-appropriating, subverting and reversing the same models used in integration and counter-radicalisation policies. They tried to redefine the nature of freedom and, as they saw it, to rescue ‘humanity’ by using harsh, compelling and provocative language. Moreover, with their statement about being ‘true’ Muslims, they claim to be more authentic in comparison to other Muslims (including Salafi Muslims) who have deviated from the true path and are, therefore, to blame for the injustice that Muslims experience. In so doing they challenge the existing accepted and

expected answers to questions such as ‘Who am I?’ and ‘Who/What am I supposed to be?’ (Cadman 2010, p. 553) and try to evade the logics of integration and counter-radicalisation policies in the Netherlands.

The Hofstad Network’s provocations and flirtations with, and reflections on, jihad demonstrated a politics of counter-conduct and the pursuit of novel, alternative modes of subjectivation against injustice and inequality and the conditions of assimilation. In this way, the network’s members managed to produce a mode of Muslimness which was hard to pin down, react to and be included in the state’s governmentalities of Muslims.

Bibliography

- Amir-Moazami, Schirin (2011): Dialogue as a Governmental Technique: Managing Gendered Islam in Germany. *Feminist Review* 98(1), pp. 9–27
- Buijs, Frank J. (2009): Muslims in the Netherlands: Social and Political Developments after 9/11. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35(3), pp. 421–438
- Cadman, Louisa (2010): How (Not) to be Governed: Foucault, Critique, and the Political. In: *Environment and Planning D: Society and Space* 28(3), pp. 539–556
- CTIVD (Commissie van Toezicht Betreffende de Inlichtingen- en Veiligheidsdiensten). CTIVD nr 17 Toezichtsrapport inzake de afwegingsprocessen van de AIVD met betrekking tot Mohammed B. The Hague
- Davidson, Arnold I. (2011): In Praise of Counter-Conduct. In: *History of the Human Sciences* 24(4), pp. 25–41
- Devji, Faisal (2008): *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics*. New York
- Euben, Roxanne L. (2002): Killing (For) Politics: Jihad, Martyrdom, and Political Action. In: *Political Theory* 30(1), pp. 4–35
- Foucault, Michel (1982): The Subject and Power. In: *Critical Inquiry* 8(4), pp. 777–795
- Foucault, Michel (1994): *Dits et écrits IV*, Paris
- Foucault, Michel (2007): *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. New York
- Gordon, C. (1991). Governmental Rationality: An Introduction. In: Burchell, Graham/Gordon, Colin/Miller, Peter (eds.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago, pp. 1–52
- Jackson, Richard (2007): Constructing Enemies: ‘Islamic Terrorism’ in Political and Academic Discourse. In: *Government and Opposition* 42(3), pp. 394–426
- De Koning, Martijn (2008): *Zoeken naar een zuivere islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam
- De Koning, Martijn (2009): Changing Worldviews and Friendship. An Exploration of the Life Stories of Two Female Salafists in the Netherlands. In: Meijer, Roel (ed.): *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. London, pp. 372–392

- De Koning, Martijn (2010): Understanding Dutch Islam: Exploring the Relationship of Muslims with the State and the Public Sphere in the Netherlands. In: Moghissi, Haideh/ Ghorashi, Halleh (eds.): *Muslim Diaspora in the West: Negotiating Gender, Home and Belonging*. Burlington: Ashgate Publishing, pp. 181–197
- De Koning, Martijn/Meijer, Roel (2011): Going All the Way: Politicization and Radicalization of the Hofstad Network in the Netherlands. In: Azzi, Assaad E./Chrysochoou, Xenia/Klandermans, Bert/Simon, Bernd (eds.): *Identity and Participation in Culturally Diverse Societies: A Multidisciplinary Perspective*. Oxford, pp. 220–239
- Kundnani, Arun (2012): Radicalisation: The Journey of a Concept. In: *Race & Class* 54(2), pp. 3–25
- Mamdani, Mahmood (2004): *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War and the Roots of Terror*. New York
- McCall, Corey (2013): Ambivalent Modernities: Foucault's Iranian Writings Reconsidered. In: *Foucault Studies* 15, pp. 27–51
- Peters, Ruud (2005): De ideologische en religieuze ontwikkeling van Mohammed B: Deskundigenrapport in de strafzaak tegen Mohammed B. in opdracht van het Openbaar Ministerie opgesteld voor de arrondissement rechtbank Amsterdam. Online available at: www.sociosite.org/jihad/peters_rapport.pdf, accessed 01/03/2013
- Peters, Ruud (2008): Dutch Extremist Islamism: Van Gogh's Murderer and His Ideas. In: Coolsaet, Rik (ed.): *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*. London, pp. 115–130
- Petterson, Christina (2012): Colonial Subjectification: Foucault, Christianity and Governmentality. In: *Cultural Studies Review* 18(2), pp. 89–108
- Sunier, Thijl (2009): *Beyond the Domestication of Islam. A Reflection on Research on Islam in European Societies*. Amsterdam
- Vidino, Lorenzo (2007): The Hofstad Group: The New Face of Terrorist Networks in Europe. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 30(7), pp. 579–592
- Vliegthart, Rens (2007): *Framing Immigration and Integration: Facts, Parliament, Media and Anti-Immigrant Party Support in the Netherlands*. Amsterdam
- Walters, William (2011): Foucault and Frontiers: Notes on the Birth of the Humanitarian Border. In: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (eds.): *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*. London, pp. 138–164

Werbner, Pnina (2004): The Predicament of Diaspora and Millennial Islam. Reflections on September 11, 2001. In: *Ethnicities* 4(4), pp. 451–476

Primary Sources and Media Reports

The material mentioned below is available through an online repository at <https://www.box.com/s/2vyjfiij1xcrm0nme1bw>. To gain access, please send an email to m.dekoning@ftr.ru.nl.

Email message by Andalusi_21 ‘Help spreading Islam’. Taken from email group ‘Allah Warriors’. No longer publicly available. Also mentioned in: Muller, E.R./Rosenthal, U./de Wijk R. (2008) (eds.): *Terrorisme. Studies over terrorisme en terrorismebestrijding*. Deventer, p. 267; also see repository

Video testimony of Samir Azzouz: ‘Video testament Samir A.’, Nova (TV programme), 14/09/2006. Available online at: <http://www.uitzendinggemist.nl/afleveringen/1133154>. The transcripts can be found at <http://www.novatv.nl/page/detail/nieuws/8887/Videotestament+Samir+A.+vertaling+NOVA> (transcript by the Nova editors) and <http://www.novatv.nl/page/detail/nieuws/8886/Videotestament+Samir+A.+vertaling+politie> (transcript by the police), all accessed 19/04/2013

Auto-biography Samir Azzouz ‘Deurwaarders’: see repository

Elsevier report: Video-testament of Samir A. ‘was geen afscheid’. 31/10/2006. Available online at: <http://www.elsevier.nl/Nederland/nieuws/2006/10/Videotestament-Samir-A-was-geen-afscheid-ELSEVIER098230W>, accessed 19/04/2013

Open brief aan Hirshi Ali (Open Letter to Hirsi Ali), NOS Site, 06/02/2007. Available online at: <http://nos.nl/artikel/121941-brief-aan-hirsi-ali.html>, accessed 01/03/2013

Statement Mohammed Bouyeri: Audio-file and transcription in repository. Transcription see also: <http://static.nos.nl/nosjournaal/dossiers/terreurin nederland/verklaringbtekst.html>, accessed 01/03/2013

TAHIR ABBAS

Islamic Political Radicalism in Britain – Synthesising the Politics of Identity in Context

Introduction

This paper describes and explains the situation of the radicalisation of Muslims in the Western European context, with a particular focus on the British case. The paper discusses aspects of migration, settlement, intergenerational disconnect and problems of identity politics. The experience of Islamophobia and the roles of foreign and domestic policy in exacerbating many of the problems that impact Islamophobia and its manifestations are also analysed. Furthermore, the paper discusses and interprets the interrelated internal and external discontents of radicalisation and Islamophobia.

There are a number of issues to explore when considering the topic of migration in the context of the study of radicalisation. In many instances, across Western Europe, what one is referring to is the context of post-war immigration. Immigrant groups have subsequently settled and adapted to parts of society, invariably in countries such as Germany, France and England – those countries of old Europe as it were – and have, over the generations, become citizens of their new homes. Some of these groups share the cultural characteristics of majority society while others have not been able to adapt in the same way, largely due to issues of education, employment and forms of residual cultural relativism. The lack of integration has led to problems that are experienced within communities, but also in relation to contact with majority society which regards these groups as the alien Other, and where such notions feed off existing racialisation and exoticisation as well as being a function of ongoing patterns of discrimination and prejudice. Within communities there are distinct intergenerational issues around concerns relating to identity, religion, culture and society.

Islamophobia has many manifestations. Part of it is based on hostility to immigration. Another element is misunderstanding in relation to the idea that Muslims are monolithic, monocultural and in many ways culturally, intellectually and emotionally the opposite of the European self.

There is also an association made with the notions of terrorism and extremism, which are regarded as problems that are a function of the nature of the very religion of Islam itself. A great deal of aspects of Islamophobia are reinforced by various media and political discourses that maintain the view that Muslims are not just a threat to forms of multiculturalism, but in more recent periods a threat to the very security of the nation itself. The latter has emerged in response to the terrorism that was carried out in the 2000s in various parts of Western Europe, namely the Netherlands, Spain, England and more recently in Germany in 2011.

In many ways, radicalisation and Islamophobia reinforce each other. There is a symbiotic relationship between the two. They effectively feed off the motivation, drive and expectations of the other. In order to break down the cycle, one needs to get to the heart of what is in play. While there is a sense of enmity between Muslims and the other, which is based on present manifestations of politics, historically there have been many positive relations between the Muslim world, Christian world and other civilizations. However, memories are short and emotions are easily swayed. The framework in which Islamophobia and radicalisation operate is essentially political, which has local and global effects.

Migration and settlement

It is well-documented that Islam has been in Britain for over a thousand years, but the population has largely grown in the previous century (Ansari 2004), and the demographic, social, cultural and political positions of British Muslims have developed more significantly in the post-war era (Peach 2005). In the classic Islamic era, Muslims traded with English elites and cooperated with the monarchy when expedient to all (Gilliat-Ray 2010). Queen Elizabeth I maintained positive associations with Turkish Ottomans, who played an important role in thwarting the efforts of the Spanish Armada, which came in vain to the shores of England to restore direct loyalty to the papacy (Matar 1998). The most immediate recognisable episode can be characterised as one relating to the time of the Raj.¹ Muslims came to Britain as elites embarking on training

1 The Raj is a term used to describe British colonial rule in India, which spanned the greater part of three centuries, ending with Partition in 1947.

as medics or to read law in the established higher educational institutions of the country. The experience largely catered for the needs of the privileged few, while the less fortunate could only hope for a meagre income fuelling the furnaces of coal-fired steam ships that supported the needs of Empire and war (Visram 1986).

In the post-war period, the most rapid increase in the population of British Muslims has been found. It is from this period that subsequent generations comprise the majority of the population of British Muslims in the current period. Britain, short of domestic labour, was forced to encourage once colonised citizens of the 'Commonwealth' to come to the 'mother country' to carry out work that few else wished for or aspired to (Institute of Race Relations 1985). Trapped in cycles of underemployment, unemployment and low pay in general, many of the South Asian Muslims who came to various parts of the country during this period found themselves unable to escape from those very same locations over the generations (Simpson et al. 2009). This phenomenon remains today, over sixty years after these initial post-war booms to immigration (Phillips 2006). As a consequence of these early years of arrival and settlement, and as result of various (limited external and internal) approaches to integration into majority society, including the important and often overlooked factor of cultural maintenance – which is the ways in which minority Muslim communities have retained certain practices associated with life in pre-migration sending countries, and patriarchal norms and values – it has taken many decades for Muslims to begin to act as a meaningful political and cultural voice, but one that remains far from fully formed (Anwar 2001).

The current period is one in which primary immigration from Muslim lands has all but ended. It is family reunification and marriage migration from parts of South Asia that adds to the growing population. In 2010, among UK-Pakistan transnational communities, there were 1.5 million journeys a year between these two countries alone, with 10,000 to 15,000 Pakistani wives and husbands joining their spouses in the UK every year (UK Government source). This recent period also includes those who have come to the country as 'refugees and asylum seekers', and whose positions in society have been marked by various forms of state institutionalised practices that often reduce the needy immigrant to second-class citizen in all but name.

Intergenerational disconnect and identity politics

Much before the events of 9/11, British Muslim ‘loyalty’ to a cultural national identity was in question. The Rushdie Affair of 1989 placed the concerns of British South Asian Muslims firmly on the political and sociological map, with issues of civic engagement, multicultural philosophy, the nature and orientation of certain religio-cultural norms and values, and socio-economic exclusion and marginalisation dominating rhetoric, policy and practice throughout the 1990s (Weller 2009).

Recent studies carried out by the author, primarily in the city of Birmingham, UK, from the period of 2008–2009 – the aims being to investigate and analyse the impact of the London bombings of 7 July 2005 (‘7/7’) from the perspectives of South Asian Muslims in a city in the West Midlands, UK – explored matters relating to radicalisation and de-radicalisation (Abbas/Siddique 2012). Utilising interview data from young men and women (aged 18–25), including university students, together with spiritual leaders, community activists, youth workers and prominent political leaders, it was found that there were obvious differences in attitude, opinion and perception based on differences in social class, ethnicity and gender, but many responses in relation to the experiences of Muslims in the post-7/7 climate were universal in nature and orientation.

One of the interesting findings in this study was how some young Muslims were using physical appearance as a resistance strategy against anti-Muslim rhetoric, usually expressed through young Muslim women wearing the hijab and with men growing beards and wearing caps. Rather than heading towards a more violent ideology, these young Muslims were apparently experiencing a cultural identity shift that was more esoteric cultural expression, conceivably reflecting a ‘softer’ vs. a ‘harder’ radicalism. ‘Softer’ suggest a move towards presenting a resistance strategy that uses various physical symbolism as part of a protest movement, while ‘harder’ suggests a more politico-ideological stance taken that may or may not result in actual physical violence. Both genders saw themselves as British, but specifically ‘British Muslims’. However, some expressed that they were not always made to feel British in spite of the rhetoric of multiculturalism and the equalities legal framework that has both national and local fields of debate as well as practice.

Questions relating to integration and their relationship with wider non-Muslim communities suggested that this was a function of local

area social and economic opportunities in general. This finding, however, does not cohere with existing dominant government thinking or the persuasions of centre-right think tanks, commentators and political leaders in general (Kundnani 2008). That is, official reports have tended to suggest that there has been a problem with the Muslim integration process due to cultural divisions. Or, it is reflected in the ways in which the idea of multiculturalism, ‘a philosopher’s tool’ in relation to imagining the ‘good society’, has received extensive criticism, from the left and the right (Kepele 2008; Malik 2008). In reality, a lack of integration is more a function of economics and questions of social and political empowerment rather than identity, culture or religion alone (Bhavani et al. 2005; Jayaweera/Choudhary 2008; Bagguley/Hussain 2008).

The negative effects of local and global events have the potential to attract young people to extremist organisations that provide succour in the face of a range of internal and external pressures.

The ‘War on Terror’, the Danish Cartoons Affair of 2006, ongoing struggles in the Muslim world, and how they are all represented in the general political discourse, tend to equate notions of radicalism with Islam itself. In the process, this homogenises and essentialises Muslims in the popular imagination. It further negatively affects every day social relations between Muslims and non-Muslims, locally and globally. This is reasonably well-documented in current commentary. However, none of the young South Asian Muslim respondents felt that organisations such as Hizb ut-Tahrir directly represent them or their views, but there was an understanding why young people may be drawn to their messages. Some of the young Muslims argued that this was largely because Hizb ut-Tahrir are able to provide unity in the face of racism and exclusion, together with an alternative to the traditional Muslim leadership, which is thought to be inflexible and stagnated. Aspects of the spiritual leadership within the Muslim community are said to be unyielding, unable to respond to the demands of the youth. A language and cultural barrier often exists as most imams, who in many cases do not speak English, are unable to address how British Muslims should meet the challenges currently facing them. This, unfortunately, leads to some young people being drawn towards extremist bodies that can easily provide this support.

These are just some of the many intergenerational challenges facing British Muslims in the current period. Others include perceptions towards integration in society in general, the role of Islam in the public

sphere, questions of leadership from within and the positions of Muslim women. While there has been considerable attention paid to questions of race, ethnicity, loyalty, belonging, and local and global identities, there remains a lack of appreciation of the nuance of the experience and the contextualisation of physical space, regional localised differences based on socio-economic and demographic issues, and, more importantly, of the impact of policy and practice which is local, national and international, on questions of Islamophobia and radicalisation.

The limits of tolerance

A critique of multiculturalism has been expressed by certain commentators and social thinkers, but what this fails to appreciate is that France has an assimilationist notion of integration and the Netherlands work towards a culturally pluralist framework, but both countries have suffered attacks by 'home-grown' radical Islamists. The problem of radicalisation has more to do with the intersection of the local and global in how disaffected Muslims determine their relations with others. It is also related to the perception of alienation from majority society among local and global Muslims, as much as its actual physical experience (Gest 2010). These processes have been accelerated by advances to communication technologies (Bunt 2003). The belief within majority society that the problems are entirely due to Muslims is to exaggerate the debate and often implies the return to a socio-culturalist socio-pathological argument.

As part of the migration process, Muslim minorities have brought with them various forms of Islamism, especially those from South Asia (Robinson 1988). This very same Islamism is inherited from the reaction to the colonial experience, when critical Muslim thinking and progressive development was replaced with regressive and reactionary tendencies in the face of hostility from and subjugation by the 'oppressor'. This became a cyclical process as the British Raj attempted to moderate and mollify such tendencies which led to further resistance among the Muslims of South Asia, some of whom felt acutely marginalised as part of the 'divide and rule' policy of the English overloads. In coming to Britain in the post-war period, much of this antipathy has remained intact and even solidified in the context of disempowered experiences of life in the inner cities.

Multiculturalism, thus, evolved as part of this post-war dynamic of settlement and incorporation of various ethnic minority groups. During the course of its development, it sought to offer recognition of differences and to provide the means through which these differences could be expressed in public and private spheres, from accommodation of religious rights of worship in the public space to acceptance of such needs as halal food and Islamic marriage contracts in civil law. In some senses, the development of certain forms of benign multiculturalism has given various forms of Islamist expression opportunities to remain hidden until various crises emerged, particularly from the Rushdie Affair onwards. Integration policies, which are ineffective because action is focused on cultural characteristics rather than structural inequalities, and aggressive foreign policies of the West have led certain Muslim groups to believe there is a 'war on Islam', which is not helped by a range of ongoing negative media and political discourses. To understand the nature of extremism among various Muslim groups it is important to understand the historical and contemporary dynamics at play, compounded by simultaneous lack of confidence and self-esteem among alienated Muslims, who are also then further disempowered due to the dominant corporate, military-industrial, ideological and political concerns that enfold various groups across society (Abbas 2007).

It is in the inner cities where most British Muslims remain physically concentrated (Rex 1988). Invariably, neglect will remain on the part of the nation-state and the political establishment until something dramatic happens again. It is precisely where the multiculturalism model in Britain works least well. In celebrating differences and being culturally sensitive to minority interests, the notion of a universal and integrative national identity has not been sufficiently determined to permit the different ethno-cultural characteristics of British ethno-religious minorities and majorities to coalesce around. At a policy level, notions of cultural identity politics supersede those relating to the need to eliminate deep-seated socio-economic inequalities, leading to the maintenance of the status and the inevitable legitimisation of existing rhetoric and practice.

Failures of domestic and foreign policy

There is no doubt whatsoever that social exclusion features prominently in the study of Muslims. Many young Muslims live in poverty,

in overcrowded homes, segregated areas, declining inner city zones, face educational underachievement, high unemployment, low graduate employment, and experience poor health (Abbas 2005). These disadvantages have significant implications for young people growing up in society as they experience limiting horizons fuelling distrust, generating antagonism towards the state and creating an acute sense of isolation. Such structural factors are endemic in any sense of alienation that young people experience. Alongside issues of economic marginalisation, young Muslim men have to operate in an ever more competitive and globalised world. Essentially, they face problems of racism, discrimination and anti-Islamic prejudice that affect a particular section of the British Muslim community. It is easy to lose sight of Muslims in parts of the Midlands and the North while focusing on urban elites and a significant politico-media class of individuals in the South of England. A cultural, intellectual and political North–South divide adds to many of the structural problems affecting Muslim minorities *per se*.

The 9/11 attacks and the subsequent policy reactions seem to have permeated many areas of everyday life for Muslims everywhere, and no less so than in Britain. As an event, it has implications that go far beyond merely ‘international terrorism’. In fact, these implications are linked to politics, religion and issues of cultural differences in an effort to maintain harmonious societies and democracies in the West, which contain a significant number of Muslims (approximately 25 million). In the Middle East, as revealed in the aftermath of the War on Iraq, further unrest, political turmoil, and violent action and reaction are the main features of the current climate. In the near future, relations between Muslims and their Western hosts will continue to remain problematical, with general politico-philosophical discussions tending to concentrate on citizenship, civil society, multiculturalism, and political representation and participation (as components of democracy), and identity, gender, intergenerational development, radicalism versus liberalism (as components of the individual).

Given that British South Asian Muslims have reached the third generation, issues of concern have shifted from cultural assimilation and social integration to religious identity and discrimination. The study of South Asian Muslims has become more vigorous, and greater emphasis is being placed on understanding the nature and orientation of British Muslims in more anthropological, sociological, theological, and political science perspectives.

As the first generation of South Asian Muslims kept their religious practices and expressions well within private or community spheres, subsequent generations struggled with issues of integration and racism in the climate of the early 1960s, cultural pluralism in the 1970s, free-market economic determinism and the rolling back of the frontiers of state in Thatcher's and Major's Britain from the early 1980s to the mid-1990s, through to the 'third way' centre-left politics of assimilationist New Labour. At the same time, identification with Islam is gaining strength among some members of this latest generation, both as a reaction to racist hostility as well as a desire to understand Islam in more precise detail. This is compounded by ongoing geo-political events that continue to negatively frame wider perceptions of Islam and Muslims.

Concluding thoughts

This paper has described and explained the situation of Islamic political radicalism among Muslim minorities in Western Europe. In exploring this question a number of key areas of analysis have been discussed, including social deprivation and cultural isolation which are internal factors that affect communities within their localised contexts, as well as aspects of racism and discrimination that affect individuals from without. This also included questions of how multiculturalism is discussed at a national level and how the global 'War on Terror' since the events of 9/11 has affected the ways in which Muslims across the world are engaged from the point of view of Western liberal ideological perspectives.

These national and international realities affect the localised realities and perspectives of young Muslims already facing a whole host of internal and external challenges. It is the complex layers of internal struggle combined with external discord that affect how young Muslims see the world and engage with it. It creates the conditions which permit young vulnerable minds to be influenced by radical messages that stem from those same local contexts and from among various so-called Islamic political organisations. In the past they have included the likes of Hizb ut-Tahrir and Al-Muhajiroun and much more recently organisations such as Islam4UK. The latter two were proscribed in January 2010. However, it is likely that their offshoots remain in more hidden forms within certain communities. While presenting an Islamic perspective on forms of resistance to localised

racism and international policies in relation to the Muslim world, effectively they are political and ideological in their design and operation.

These processes are further exacerbated by ongoing forms of Islamophobia, which is a peculiar dynamic in that it has become almost the norm in popular society, particularly in the current period, where it is regarded as an acceptable dinner table conversation topic in certain quarters (Allen 2013). This Islamophobia is therefore a product of the hegemonic interests of dominant society perpetuating notions of the problematic religious minority Other in the context of local economic decline and widening social divisions. This very same Islamophobic practice and discourse subsequently fuels radicalisation within the localised communities in which these young Muslims are found.

Therefore, it is the nature of social disintegration and economic polarities which fuels conflict and discontent among different sections of society, in this case widening the divisions between poor disaffected alienated young minorities and the dominant hegemonic discourse of elites and those who hold power and influence in economy and society in general. It stands to reason therefore that the greater the quality and social efficacy brought about through more active modes of integration policy and benevolent multiculturalism, the greater the sense of social cohesion which has been elusive since the events of 9/11 and the economic collapse since 2008.

In a widening world with fractured identities and growing economic inequalities, the relationship between the few who are in power and the many who have least access to it is likely to create further dissonance and disharmony between the few and the many. By inadvertently focusing on the study of Muslims as a problem in society within the academy and the policymaking realms there is the risk of further exacerbating the notion that the solutions lie not within the workings of wider society but require a change from within these localised communities. There is every risk that the academy can reinforce the existing dominant discourses in relation to the problematisation of Muslims as specific groups who are at risk to the workings of wider society. In effect it is the wider society itself which has created conditions that have led to isolated marginalised minority Muslims who seek a more radical political solution to their problems. Often, in focusing on Islamophobia and radicalisation, there is less attention paid to institutions in society which create those conditions. It is incumbent upon academics and policymakers to do precisely that.

The announcement of the June 2012 University of Essex study on Britishness made headlines in practically all of the daily nationals in England (Institute for Social and Economic Research 2012). The essence of the analysis of the national survey suggests that Muslims in Britain regard themselves as feeling far more British than popular sentiment would otherwise suggest. This particular finding, however, is hardly new at all. It is something that has been confirmed by surveys running back to the early 1990s, chiefly the Fourth Policy Studies Institute Survey. Experiencing a sense of Britishness is not the issue, nor are ideas associated with 'loyalty' or national identity in general. Muslims in Britain are as comfortable with football star David Beckham as they are with comedian David Baddiel (even if other Britons are not). Muslims are consumers in society, from visiting supermarkets, high street stores and fast food chains, to buying German and Japanese cars, or tweeting, blogging and Ebay trading. They are producers in society, from manufacturers, to industrialists, to designers and innovators. British Muslims, who are variously differentiated along ethnic, class and sectarian lines (as are other faith communities), are as integrated, certainly the younger British-born generations, as they could hope to be.

Integration is a complex topic. In brief, it is the notion that minorities accept the law of the land, and contribute to and engage in the national social model as best they can. In return, the state affords protection in relation to discrimination and human rights, recognising and respecting differences in the process. Sometimes this lack of integration combined with economic, social, political and cultural pressures creates the ingredients for radicalisation. This is a not just regrettable, but also deeply painful for those who regard themselves as wholly British and wholly Muslim. Nevertheless, most Muslims are law-abiding, peace-loving, hard-working and religio-culturally balanced, remaining committed and loyal subjects of Her Majesty, as it were.

Although national surveys, as in the case of the study on Britishness of 40,000 people, are quite useful in providing an understanding of overarching patterns, there is a tendency to confirm what one knows from extensive qualitative and ethnographic research that is being carried out in abundance in relation to British Muslims in recent years, some of which is exceptional, others less so. The other main problem is the inability to ask seriously detailed questions on all aspects of life concerning various groups of interest. This is generally due to resource constraints,

and hence smaller-scale qualitative research is often able to bridge that gap. The most glaring issue remains that while Muslims themselves feel British and want to be British as much as they can, do Muslims actually feel accepted as British? The chances are that this question is likely to reveal minorities may aspire to all the desires of wanting to fit into society, and they almost always do, but they are not always accepted. Granted that in Britain it is far better than in most places in Western Europe, it is far from perfect. Further details about how this integration-acceptance dichotomy is actually being played out in reality would be of real importance to our understanding of all the issues in play.

The tasks of de-radicalisation carried out by central government in the form of preventative policy measures as well as attempts made by communities to empower individuals from within have not been straightforward, given the local, national and international focus of attention since 9/11 and more recent events. In reality, it is necessary to reconcile religion-based identity and citizenship, as well as individual rights and community rights, in a setting where the beliefs of others have dominated, without retreating into isolationism. In addition, British South Asian Muslims have inherited the colonial history of past relations with Britain. Combined with racism, which is endemic, this creates an atmosphere of mistrust. Moreover, the recent 'War on Terror', however, will eventually wither away because it is a war that has no singularly defined 'enemy'; only a set of ideologies, falsely appropriated and actualised by the 'clash of civilisation' thesis. However, the process will be slow and imprecise given the nature of hegemonic global interests and widening social divisions within Western nations since the economic collapse of 2008. But this global picture is only part of the experience of Islam and Muslims in Britain. More immediate are the everyday realities (i.e., poor housing, jobs, health and education). Once many more British South Asian Muslims have a more determined economic and social presence in society, only then will their demands, needs, and requests be met. Not only do these changes begin to remove grounds for radicalisation but they also support approaches towards de-radicalisation. But to be in a viable position to reach this objective, the elimination of pernicious structural and cultural racism is crucial. The nature and orientation of British multiculturalism is undergoing a severe test, and it will be important to observe closely how Muslims experience it over the next few years. What is apparent, however, is that 9/11 has not changed the world but how Muslims

will be regarded, considered, and treated for the foreseeable future – possibly for the remainder of the twenty-first century.

British South Asian Muslims are at a crossroads in their history of immigration to and settlement in Britain. While some are moving towards positive integration and are savvy and culturally equipped enough to promote such values, others remain excluded from the process or are mired in deep socio-economic exclusion and alienation. At the same time, one striking feature of their structural experiences is their socio-economic position. This group constitutes one of the most marginalised, alienated, isolated, discriminated against, and misunderstood groups in society (although there is a small but burgeoning British Muslim elite). They are negotiating a set of identities and realities that are constantly evolving, and it will be important to see how they develop in the near future. As research questions continue in the areas of race, ethnicity, religion and culture, as well as public policy concerns at the local, national and international levels, the ongoing study of British Muslims and issues of radicalisation and Islamophobia remain important.

Bibliography

- Abbas, Tahir (2007) (ed.): *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. Edinburgh
- Abbas, Tahir/Siddique, Assma (2012): Perceptions of the Processes of Radicalisation and De-radicalisation among British South Asian Muslims in a Post-Industrial City. In: *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 18(1), pp. 119–134
- Abbas, Tahir (2005) (ed.): *Muslim Britain: Communities under Pressure*. London/New York
- Allen, Chris (2013): Passing the Dinner Table Test: Retrospective and Prospective Approaches to Tackling Islamophobia in Britain. In: *Sage Open*, April–June 2013, pp. 1–10
- Ansari, Humayun (2004): *The Infidel Within: The History of Muslims in Britain, 1800 to the Present*. London
- Anwar, Muhammad (2001): The Participation of Ethnic Minorities in British Politics. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27(3), pp. 533–549
- Bagguley, Paul/Hussain, Yasmin (2008): *Riotous Citizens: Ethnic Conflict in Multicultural Britain*. Avebury
- Bhavani, Reena/Mirza, Heidi Safia/Meeto, Veena (2005): *Tackling the Roots of Racism: Lessons for Success*. Bristol
- Bunt, Gary R. (2003): *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London
- Gest, Justin (2010): *Apart: Alienated and Engaged Muslims in the West*. London
- Gilliat-Ray, Sophie (2010): *Muslims in Britain: An Introduction*. Cambridge
- Institute for Social and Economic Research (2012): *Understanding Society: Findings 2012*. University of Essex Institute for Social and Economic Research
- Institute of Race Relations (1985): *How Racism Came to Britain*. London
- Jayaweera, Hiranthi/Choudhary, Tufyal (2008): *Immigration, Faith and Cohesion: Evidence from Local Areas with Significant Muslim Populations*. York
- Kepel, Gilles (2008): *Beyond Terror and Martyrdom: The Future of the Middle East*. Cambridge
- Kundnani, Arun (2008): Integrationism: The Politics of Anti-Muslim Racism. In: *Race and Class* 48(4), pp. 24–44

- Malik, Kenan (2008): *Strange Fruit: Why Both Sides are Wrong in the Race Debate*. Oxford
- Matar, Nabil (1998): *Islam in Britain, 1558–1685*. Cambridge
- Peach, Ceri (2005): *Britain's Muslim Population: An Overview*. In: Abbas, Tahir (ed.): *Muslims in Britain: Communities under Pressure*. London/New York, pp. 18–30
- Phillips, Deborah (2006): *Parallel Lives? Challenging Discourses of British Muslim Self-Segregation*. In: *Environment and Planning D* 24(1), pp. 25–40
- Rex, John (1988): *The Ghetto and the Underclass: Essays on Race and Social Policy*. Avebury
- Robinson, Francis (1988): *Varieties of South Asian Islam*. Research Paper No. 8. Centre for Research in Ethnic Relations, University of Warwick
- Simpson, Ludi/Purdam, Kingsley/Tajar, Abdelouahid/Pritchard, John/Dorling, Danny (2009): *Jobs Deficits, Neighbourhood Effects, and Ethnic Penalties: the Geography of Ethnic-Labour-Market Inequality*. In: *Environment and Planning A* 41(4), pp. 946–963
- UK Government source, personal communication, 25 March 2010
- Visram, Rozina (1986): *Ayahs, Lascars and Princes: Indians in Britain, 1700–1947*. London/New York
- Weller, Paul (2009): *A Mirror for Our Times: The Rushdie Affair and the Future of Multiculturalism*. London

DAVID SCHIEFER, ANNA MÖLLERING, DANIEL GESCHKE

Muslimisch-deutsche Lebenswelten in Zeiten von Terrorismus(-verdacht): Eine Mehrgenerationenfallstudie

Einleitung

Rund fünf Prozent der Bevölkerung in Deutschland sind muslimischen Glaubens (Haug u.a. 2009). Diese größte religiöse Minderheit war in den letzten Jahren Mittelpunkt einer Reihe gesellschaftlicher Debatten. Thematisiert wurde dabei immer wieder das Zusammenspiel von Religiosität, Integration und Radikalisierung. Dies schlägt sich auch in einer verstärkten wissenschaftlichen Beachtung dieser Thematik nieder (vgl. Brettfeld/Wetzels 2007; Religionsmonitor 2008; Gallup-Institut 2009; Liljeberg Research International 2010, 2012; Goli/Rezaei 2010). Thematisiert wird dabei ebenfalls die zum Teil ausgeprägt ablehnende Haltung der nichtmuslimischen deutschen Bevölkerung gegenüber Musliminnen und Muslimen, eine Haltung, die spätestens seit dem 11. September 2001 mit einem generalisierten latenten Terrorismusverdacht verbunden ist (vgl. Decker u.a. 2012; Zick u.a. 2011).

Das komplexe Zusammenspiel von Integration, Diskriminierung und Radikalisierung bildete den Hintergrund der Studie „Lebenswelten junger Muslime in Deutschland“ (Frindte u.a. 2012). Der folgende Beitrag dokumentiert ein Teilmodul dieser Studie: eine qualitative Interviewstudie mit Mitgliedern dreier Generationen aus sechs muslimischen Familien (Schiefer/Möllering 2012). Kernthema der Interviews war die Wahrnehmung und Einstellung von in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslimen zum islamistischen Terrorismus sowie allgemein zur Beziehung zwischen der (sogenannten) ‚westlichen‘ und ‚muslimischen Welt‘. Diese subjektiven Wahrnehmungen und Einstellungen sollten dabei vor dem Hintergrund eines Lebens als muslimische Familie in Deutschland betrachtet werden. Durch die Einbeziehung mehrerer Generationen in den jeweiligen Familien wurde besonders auf intergenerationale Dynamiken sowie Transmissionsprozesse fokussiert.

Fragestellung und Themenauswahl

Entsprechend dem Gesamtanliegen der Studie wurden folgende Leitfragen formuliert, wobei diesen nicht im Sinne von Hypothesentests prüfend, sondern eher explorativ-hermeneutisch nachgegangen wurde:

- 1) Wie positionieren sich die interviewten Familien zu radikal-islamischen und extremistischen Einstellungen und Personen?
- 2) Ist das Thema islamistischer Extremismus und Terrorismus im Leben der Teilnehmerinnen und Teilnehmer überhaupt relevant?
- 3) Lassen sich Beziehungen zwischen der Positionierung zu radikal-islamischen sowie extremistischen Strömungen und der Bindung der Teilnehmenden an die Herkunft- sowie Aufnahmekultur herstellen?
- 4) Bestehen Beziehungen zwischen der unter Punkt 3 genannten Positionierung und der Bindung der Teilnehmenden an den Islam?
- 5) Wird die oben genannte Positionierung durch die wahrgenommene Akzeptanz (vs. Ablehnung) durch die deutsche Mehrheitsgesellschaft beeinflusst?
- 6) Welche Rolle spielen intergenerationale Dynamiken in den Familien bezüglich aller genannten Leitfragen?
- 7) Existieren jugendspezifische Aspekte bezüglich der genannten Leitfragen?

Entsprechend den Leitfragen wurden verschiedene Themen für die Interviews ausgewählt. Zunächst wurde exploriert, wie die Teilnehmerinnen und Teilnehmer *islamistischen Extremismus und Terrorismus* sowie die Beziehung zwischen westlicher und muslimischer Welt wahrnehmen und bewerten. Auf diese Weise wurde ihnen Raum gegeben, ihre eigene Position zu radikal-islamischen Strömungen sowie islamistischem Extremismus zu formulieren.¹ Zum Verständnis dieser subjektiven Einschätzungen und Wahrnehmungen wurde die *Lebenswelt der befragten muslimischen Familien in Deutschland* thematisiert. Im Vordergrund standen hier die Bindung an Deutschland wie auch an die Herkunftskultur, die Wahrnehmung der

1 Als ‚radikal‘ verstanden wir dabei in Anlehnung an das Bundesamt für Verfassungsschutz eine Tendenz, grundlegende gesellschaftliche und politische Veränderungen anzustreben, ohne jedoch das gegenwärtige politische und rechtliche System der Bundesrepublik abschaffen zu wollen und illegale oder gewalttätige Maßnahmen zu ergreifen oder gutzuheißen. Extremistisch wiederum bezieht die Gutheißenung und Anwendung illegaler oder gewalttätiger Maßnahmen mit ein.

deutschen Gesellschaft, kultureller Barrieren, die Bedeutung der Religion im täglichen Leben sowie die Integration in soziale Netzwerke.

Grundansatz der Studie war, dass Wahrnehmungen und Einstellungen immer innerhalb eines sozialen Kontextes und als Ergebnis kommunikativen Austauschs gebildet werden. Gerade bei Jugendlichen hat die Peer-group einen entscheidenden Einfluss auf Einstellungen und Verhalten (z.B. Roper/La Niece 2009). Sageman (2004) und Silke (2008) betonen zum Beispiel die Wichtigkeit von sozialen Netzwerken bei der Entwicklung radikaler Einstellungen von Musliminnen und Muslimen.

Den theoretischen Bezugsrahmen bildete die psychologische Akkulturationsforschung (z.B. Bourhis u.a. 1997; Sam/Berry 2006). Es ist bekannt, dass sowohl die Bindung an die Herkunftskultur als auch die Hinwendung zur Kultur des Aufnahmelandes bedeutenden Einfluss auf verschiedene integrationsrelevante Aspekte haben kann, z.B. auf psychisches Wohlbefinden (Phinney u.a. 2001) oder die Bewältigung gesellschaftlicher Anforderungen wie Bildung und Arbeitssuche. Problematisch kann dabei ein Zustand der Marginalisierung sein (Verlust der Bindung sowohl an die Herkunfts- als auch die Aufnahmekultur). So wird vermutet, dass Marginalisierung, vermittelt über starkes Frustrationserleben, zur Hinwendung zu radikalen Gruppierungen führen könnte (vgl. Brettfeld/Wetzels 2007). Separation, d.h. die ausschließliche Hinwendung zur Herkunftskultur, geht hingegen oft einher mit einer Bevorzugung der eigenen Gruppe, was wiederum eine größere Ablehnung und Intoleranz gegenüber anderen Gruppen und deren Werten und Normen (z.B. Demokratie) begünstigen kann.

Durchführung der Interviews

Zwischen Dezember 2009 und September 2010 wurden insgesamt 18 Personen aus sechs Familien befragt. In jeder Familie wurde jeweils ein Mitglied der ersten, zweiten und dritten Einwanderergeneration interviewt. Die erste Generation war im Schnitt 65, die zweite 46 und die dritte 17 Jahre alt. Von den insgesamt 18 Teilnehmerinnen und Teilnehmern waren zwölf Frauen.

Befragt wurden fünf sunnitische und eine alevitische Familie. Der Grad der Religiosität der Teilnehmerinnen und Teilnehmer lag auf einer Skala von 1 (überhaupt nicht religiös) bis 6 (sehr religiös) im Schnitt

bei 3,72.² Bedeutsame Unterschiede zwischen den Generationen im Grad der Religiosität waren basierend auf der Beantwortung der Skala nicht festzustellen. Die Teilnehmenden der ersten Generation gaben eine nur sehr geringe Schulbildung von null bis fünf Schuljahren an. Teilnehmerinnen und Teilnehmer der zweiten Generation hatten deutlich mehr Schuljahre absolviert, allerdings variierte die Art des Abschlusses von keinem Schulabschluss bis Universitätsabschluss. Vier Interviewte der dritten Generation besuchten noch die Schule und zwei studierten.

Die Interviews dauerten zwischen 30 Minuten und 4 Stunden und erfolgten anhand eines teilstrukturierten Interviewleitfadens durch vorher geschulte, zweisprachige Interviewerinnen und Interviewer, sodass die Interviews je nach Wunsch der Teilnehmenden auf Deutsch oder auf Türkisch bzw. Arabisch durchgeführt werden konnten. Bis auf ein einzelnes Interview, das am Arbeitsplatz der Befragten durchgeführt wurde, fanden alle Interviews bei den Familien zu Hause statt. Die Familienmitglieder wurden einzeln befragt.

Auswertung der Interviews

Die Interviews wurden in der geführten Sprache transkribiert und wenn nötig anschließend übersetzt. Das so entstandene Textmaterial wurde mit der Methode des offenen Kodierens (Strauss/Corbin 1998) ausgewertet. Hierbei wird das Textmaterial zunächst in kleinste Sinneinheiten zerlegt. Beispielsweise wurde die Aussage

„Also die Türsteher die schauen und sehen diesen Schwarzkopf. Der sagt ‚nur Clubmitglieder‘, obwohl es ist nicht so, der sagt das nicht zu Deutschen. Ob du jetzt einen deutschen Ausweis in der Tasche hast oder nicht, macht keinen Unterschied. Der schaut auf dein Aussehen.“

in Sinneinheiten wie „Türsteher sieht schwarze Haare und verweigert Eintritt“ und „deutscher Pass macht keinen Unterschied“ zerlegt. Diese wurden in einem zweiten Durchgang zu größeren Sinneinheiten zusammengefasst (hier: „Diskriminierungserfahrungen in Jugendzeit: Türsteher

2 Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern wurde in einem Begleitfragebogen die Frage „Wie religiös sind Sie?“ vorgelegt. Diese konnte auf einer Skala von 1 („überhaupt nicht religiös“) bis 6 („sehr religiös“) beantwortet werden.

gewährten nur deutsch aussehenden Jugendlichen Zutritt) und in Inhaltskategorien geordnet (hier: „Diskriminierung“). Dieser Kategorisierungsprozess ist dynamisch, d.h. im Laufe der Codierungen aller Interviews können sich bereits erstellte Kategorien wieder auflösen (z.B. wenn sie sich im weiteren Verlauf nicht bestätigen lassen) oder in mehrere Kategorien bzw. Ober- und Unterkategorien aufteilen (die Kategorie „Diskriminierung“ wurde z.B. Unterkategorie der Kategorie „Wahrnehmung der Deutschen“). Im nächsten Schritt werden die einzelnen Kategorien zueinander in Beziehung gesetzt, d.h. es werden in einer vergleichenden Gesamtbetrachtung hypothetische Wechselbeziehungen zwischen den Kategorien erarbeitet (Ursachen, Wirkungen, Kontextfaktoren und intervenierenden Faktoren). Die Kategorie „Wahrnehmung der Deutschen“ steht etwa in Beziehung zur Kategorie „Kontakt“ und „Akkulturationsorientierungen“ (vgl. Abbildung 1). Im letzten Schritt geht es darum, ein oder mehrere zentrale Phänomene („Grundthemen“) herauszustellen, die sich in einer Vielzahl von Kategorien wiederfinden.

Ergebnisse

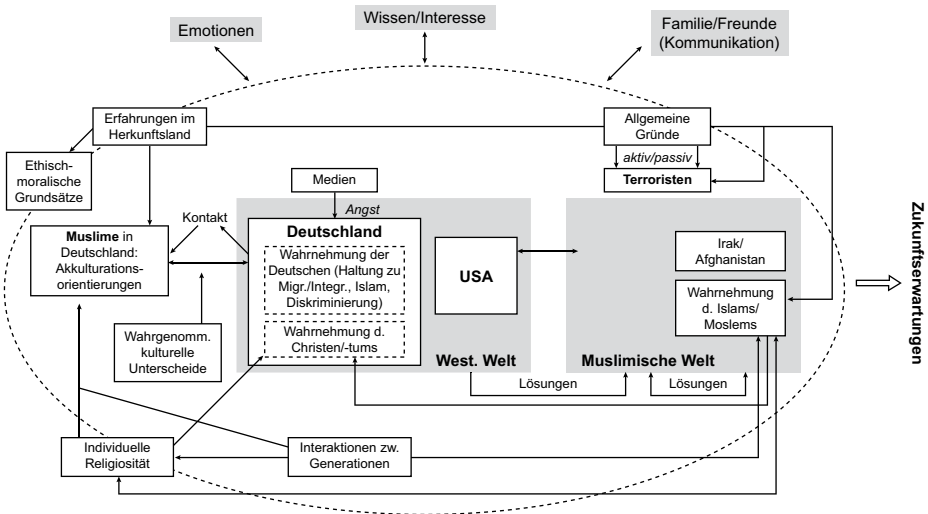
Abbildung 1 zeigt das zusammengefasste Ergebnis des oben beschriebenen Systematisierungsprozesses. Die Abbildung ist ein Überblicksmodell über die aufgetretenen Themen (Kategorien) und ihre jeweiligen inhaltlichen Verbindungen. Die Kästchen stellen Inhaltskategorien dar, die Linien veranschaulichen inhaltliche Verknüpfungen zwischen Kategorien, wie sie aus den Interviews abgeleitet wurden.

Im Zentrum der Grafik stehen drei zentrale Themenbereiche (fett umrandet): ‚Westliche Welt‘ (dazu zählt z.B. wie die Teilnehmenden die deutsche Bevölkerung, aber auch die USA wahrnehmen), ‚islamische Welt‘ (z.B. Wahrnehmung der Situation im Irak/Afghanistan, Wahrnehmung von Musliminnen und Muslimen im Ausland) und ‚Muslime in Deutschland‘. Letztere liegt thematisch nahe an der Kategorie ‚Deutschland‘; hier fallen Äußerungen der Befragten hinein, in denen es um die Bindung an das Herkunfts- und Aufnahmeland, um Kontakterfahrungen etc. geht. Wahrnehmungen und Einstellungen zu islamistischem Terrorismus sind in der Nähe des Themenbereichs ‚islamische Welt‘ angeordnet, jedoch nicht Teil davon, da Terroristinnen und Terroristen nicht als (echte) Musliminnen und Muslime wahrgenommen wurden. Aspekte wie

‚Erfahrungen im Herkunftsland‘, ‚individuelle Religiosität‘ oder ‚Medien‘ stehen mit den zentralen Kategorien (s.o.) in Zusammenhang (z.B. waren viele Befragte der Ansicht, Medien schüren die Angst der deutschen Bevölkerung vor Musliminnen und Muslimen). Die Themenbereiche ‚Emotionen‘, ‚Wissen/Interesse‘ und ‚Familie/Freunde‘ stellen übergeordnete Kategorien dar, die bei allen Themen eine Rolle spielten.

Im Folgenden werden einige Aspekte dieses Gesamtmodells herausgegriffen und genauer beschrieben. Da in dieser Publikation der Schwerpunkt auf jugendspezifischen Besonderheiten bei islamistischer Radikalisierung liegt, stellen wir hier die wichtigsten Befunde zum Gesamtmodell nur relativ kurz vor und gehen ausführlicher auf Inhalte ein, bei denen generationenspezifische Unterschiede festzustellen waren. Eine ausführlichere Darstellung des Beziehungsmodells von Abbildung 1 findet sich bei Schiefer/Möllering (2012).

Abbildung 1: Beziehungsmodell



Wahrnehmung von islamistischem Terrorismus, der Beziehung zwischen westlicher und muslimischer Welt sowie von gewaltsamen Konflikten

Islamistischer Terrorismus wurde fast durchgehend abgelehnt, häufig mit Bezug auf deren Unvereinbarkeit mit dem Islam: Wer so etwas tue,

könne kein Muslim sein. Der Islam erlaube ein solches Verhalten, das nur Unschuldige treffe, nicht. Nur Allah sei es erlaubt, Leben zu nehmen. Es wurde kritisiert, dass das Verhalten der Terroristinnen und Terroristen dem Ansehen des Islams schade.

Als **Gründe**³ für entsprechender Entwicklungen stellten die Befragten häufig das eher passive Individuum einer aktiven Gruppe gegenüber. Menschen, die sich an islamistischem Terrorismus beteiligen, seien fehlgeleitet und in den Extremismus getrieben worden, durch finanzielle Abhängigkeit sowie ein Leben in einer politisch und wirtschaftlich instabilen Gesellschaft. Eine aktive Rolle schrieben die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dagegen eher den islamistischen Gruppen zu, die die entsprechenden Personen fehlleiten, manipulieren und für ihre Ziele ausnutzen würden.

Die Befragten nahmen die „**westliche Welt**“ in ihrem Umgang mit der „**islamischen Welt**“ durchgehend negativ wahr. Deutlich wurden ein klares Feindbild und Anschuldigungen insbesondere gegenüber den **USA**. Deren Verhalten sei offensiv, manipulativ und willkürlich. Es bestehe kein wirkliches Interesse an einer Lösung der Konflikte, sondern vielmehr nur an der Durchsetzung eigener Machtansprüche und wirtschaftlicher Interessen. Dafür sei den USA jedes Mittel recht. Die Interviewpartner/innen nahmen in der nichtmuslimische Bevölkerung der westlichen Welt (inklusive Deutschland) eine Tendenz wahr, die Themen Islam und Terrorismus zu vermischen. Dies wurde als pauschale Verurteilung von Menschen muslimischen Glaubens wahrgenommen und entsprechend kritisiert.

Viele Befragte sprachen den **Medien** eine bedeutende negative Rolle für die Beziehungen zwischen Menschen nichtmuslimischer und muslimischer Herkunft zu. In den westlichen Medien komme es häufig zu einer selektiven, undifferenzierten und übertriebenen Darstellung von Musliminnen und Muslimen, die sie mit Terrorismus in Verbindung bringe. Die Berichterstattung sei weniger informativ und sachlich aufklärend als vielmehr manipulativ und emotionsschürend. Dies verschärfe das konflikthafte Verhältnis zwischen Menschen nichtmuslimischer und muslimischer Herkunft und fördere Ängste seitens der Nichtmusliminnen und Nichtmuslime.

3 Bezüge zu Inhaltskategorien aus Abbildung 1 werden im Text durch Fettmarkierung hervorgehoben.

Innerhalb der Familien war islamistischer Extremismus vereinzelt auch ein Aspekt der Interaktionen zwischen den Generationen. So kam bei Eltern zweier Familien die Sorge zur Sprache, ihre Kinder könnten Kontakt zu islamistisch-extremistischen Personen bekommen und sich von ihnen negativ beeinflussen lassen. Mit dieser Sorge gingen die Eltern auf zwei verschiedene Weisen um. Entweder mieden sie das Thema schlichtweg oder sie warnten die Kinder aktiv vor islamistischen Personen. Auch wenn solche Schilderungen eher selten waren, zeigt es doch, dass das Thema Radikalisierung in der intergenerationalen Kommunikation in Familien mitunter eine Rolle spielt.

Einbettung der subjektiven Konzepte in die Lebenswelt als Musliminnen und Muslime in Deutschland

Bindung an Herkunfts- und Aufnahmekultur

Die Teilnehmenden gaben durchweg an, sich in Deutschland wohl zu fühlen und eine positive Beziehung zu Deutschland aufgebaut zu haben (**Akkulturationsorientierungen**). Deutlich wurden Generationsunterschiede: Teilnehmerinnen und Teilnehmer der *ersten* und *zweiten Generation* definierten sich eher über ihre Herkunftskultur (z.B. Türkei, Palästina), zu der Deutschland über die Jahre als eine „zweite/neue Heimat“ hinzugekommen ist. Sie nahmen sich eher als Zuwanderinnen und Zuwanderer wahr, die sich in die hiesige Gesellschaft einfügen. Teilnehmende der *dritten Generation* dagegen berichteten stärker über ein tatsächliches Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland und sahen ihr Deutsch-Sein stärker als selbstverständlichen Teil der eigenen Identität.

Betont wurde die Notwendigkeit, sich zu integrieren und an das Leben in Deutschland anzupassen. Respekt gegenüber der deutschen Lebensweise sei wichtig. Wie ein integriertes Leben als Muslimin oder Muslim in Deutschland allerdings konkret aussieht, darin unterschieden sich die Auffassungen der Teilnehmenden deutlich. Für manche reichte es, sich im Alltag verständigen zu können (v.a. die *erste Generation*), andere wollten eng am kulturellen und sozialen Leben Deutschlands teilhaben.

Alle Gesprächspartner/innen hießen **Kontakt** und soziale Beziehungen zu nichtmuslimischen Deutschen gut und pflegten solche auch teilweise.

Allerdings schienen Beziehungen zu Mitgliedern der eigenen (muslimischen, türkischen bzw. arabischen) Minderheit wichtiger zu sein. Für die Großelterngeneration bildeten letztere einen wichtigen sozialen Rückhalt für ihr Leben in einem fremden Land. In dieser Generation waren aufgrund der Sprachbarriere teilweise gar keine Kontakte zu nichtmuslimischen Deutschen vorhanden. Interviewpartner/innen der *zweiten* und *dritten Generation* bezeichneten **Freundschaften** zu Menschen gleicher Herkunft als vertrauensvoller, intimer und „wärmer“. Besonders bei Themen wie Partnerschaft, Sexualität und individuelle Freiheiten hatten sie das Gefühl, bei nichtmuslimischen deutschen Freunden oft auf Unverständnis zu stoßen.

Alle Teilnehmenden zeigten eine ausgeprägte Identifikation mit der sozialen Gemeinschaft der Herkunftsgruppe (**Akkulturationsorientierung**). Zu erkennen war das u.a. in Wortwahlen wie „wir Türken“, „unser Ausländersein“ bzw. dem sich abgrenzenden „die Deutschen“ (anstatt „wir Deutschen“). Selbst Interviewpartner/innen der *dritten Generation*, die, wie oben beschrieben, am stärksten ein tatsächliches Zugehörigkeitsgefühl zu Deutschland äußerten, nahmen diese Differenzierung noch vor. Auch die Jugendlichen erlebten sich demnach noch als eigenständige Gruppe innerhalb der deutschen Gesellschaft. Für sie war dabei am ehesten der soziale Aspekt der Zugehörigkeit zur Herkunftsgruppe wichtig, wogegen bei der *zweiten* und besonders der *ersten Generation* auch die Aufrechterhaltung der eigenen kulturellen Traditionen wichtig war.

Insgesamt war bei allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern also eine Bindung sowohl an die Herkunftskultur als auch an die deutsche Kultur und Gesellschaft erkennbar, wobei die *zweite* und *dritte Generation* am ehesten eine bikulturelle oder ‚integrierte‘ Identität im Sinne des bidimensionalen Akkulturationsmodells (vgl. Sam/Berry 2006) zeigte.⁴ Tendenziell fühlten sich die Teilnehmenden jedoch eher der Herkunftsgruppe zugehörig, v.a. was die soziale Integration angeht.

Im Zusammenhang mit einer stärkeren Bikulturalität der *dritten Generation* kam auch eine innere Zerrissenheit zwischen den beiden kulturellen Zugehörigkeiten zur Sprache:

4 Das bidimensionale Akkulturationsmodell geht davon aus, dass Menschen mit Migrationshintergrund eine Bindung sowohl an die Herkunfts- als auch die Aufnahmekultur unabhängig voneinander entwickeln können. Entsprechend der Kombinationen beider Orientierungen (beide stark oder schwach ausgeprägt bzw. nur jeweils eine stark ausgeprägt) können vier Akkulturationsorientierungen definiert werden: Integration, Separation, Assimilation, Marginalisierung. ‚Integration‘ meint in diesem Modell eine starke Bindung an beide kulturelle Gruppen.

Familie 6, dritte Generation:

„Man geht raus, und wenn ich rausgehe, sehe wie jemand trinkt und jemand macht das und das, was in meiner Religion verboten ist, und ich sehe das und manchmal ist man so deprimiert, man ist so fertig, dass man als Einziger das nicht darf und alle anderen machen das. Du bist so durcheinander zwischen den Welten.“

Die Bindung an Deutschland *und* an die Herkunftskultur war auch Thema **zwischen den Generationen**. Insgesamt befürworteten die meisten Teilnehmenden der *ersten* und *zweiten Generation* eine Integration ihrer Kinder in die soziale Gemeinschaft und den Arbeitsmarkt der deutschen Gesellschaft. Andererseits äußerten sie auch den Wunsch, die eigenen Kinder mögen den Kontakt zu Traditionen, Werten und der Lebensweise der Herkunftskultur nicht verlieren. Auch diese zwei Bestrebungen – die Vermittlung der Herkunftskultur an die nachfolgenden Generationen sowie die Ermöglichung einer Integration in die deutsche Gesellschaft – lassen sich im Sinne des bidimensionalen Akkulturationskonzepts (vgl. Sam/Berry 2006) als eine Integrationsorientierung verstehen.

Trotz vorhandener positiver Beziehungen zu nichtmuslimischen Deutschen wurde die deutsche Gesellschaft („**Deutschland**“) als Ganzes eher problematisiert. Es bestehe eine stark negativ-abwertende Haltung gegenüber Menschen muslimischer bzw. türkischer oder arabischer Herkunft und mangelnder Respekt gegenüber dem muslimischen Glauben. Musliminnen und Muslimen würde stets latent unterstellt, sie seien islamistischem Terrorismus gegenüber nicht abgeneigt. Teilnehmerinnen und Teilnehmer der *zweiten* und *dritten Generation* nahmen zudem einen Assimilierungsdruck wahr, der die Aufrechterhaltung der Herkunftskultur und eine muslimische Lebensweise nicht gestatte.

Familie 3, dritte Generation:

„Deutschland sagt immer so, also integrieren sollen sie sich und so, sagen sie, aber also es stimmt, manchmal haben sie Recht, die meisten Menschen integrieren sich wirklich nicht so sehr, sie haben nichts mit den Deutschen zu tun und sie können kaum Deutsch sprechen und so, ich verstehe sie sehr gut, aber ich zum Beispiel ... also ... um zum Beispiel genau wie sie zu sein, um sich zu assimilieren, muss man so leben wie sie und also indem ich meine Religion lebe, kann ich nicht so wie sie leben. Es gibt da einen Unterschied zum Beispiel und ich kann das nicht verändern.“

Eine der Leitfragen der Studie war, ob sich Zusammenhänge zwischen den Integrationsorientierungen der Interviewten und Tendenzen zu radikal-islamischen Haltungen finden lassen. Die Befunde unserer Interviews können dies nicht bestätigen. Die Teilnehmenden variierten hinsichtlich ihrer Orientierung zur Herkunftskultur und zu Deutschland, die Bewertung der Akteure des Konfliktes – westliche Staaten, insbesondere die USA, sowie islamistisch-terroristische Gruppierungen – war jedoch sehr ähnlich. Zwar äußerte Familie 6, die am ehesten eine Separationsorientierung offenbarte, ein gewisses Verständnis für Gewalt anwendende palästinensische Gruppen. Insgesamt wurden terroristische Organisationen aber auch hier abgelehnt.

Relevant war das Thema Islamismus und Terrorismus im Zusammenhang mit dem Leben der Familien in Deutschland dennoch: Es wurde deutlich, dass sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer von den nicht-muslimischen Deutschen unverstanden fühlten. Sie äußerten Besorgnis über die erlebte mangelnde Akzeptanz der Musliminnen und Muslime sowie den generellen Radikalisierungsverdacht durch Nichtmusliminnen und Nichtmuslime. Dies mache es schwierig, sich als Muslim/a wohl zu fühlen und eine positive Identifizierung mit der muslimischen Gemeinschaft zu wahren.

Religiosität

Obwohl nicht direkt angesprochen, ließen sich Aspekte der **Religiosität** aus Erzählungen zu verschiedenen Themenblöcken ableiten. Das Ausmaß der Religiosität, Religionspraxis sowie der religionsbezogenen Kommunikation und entsprechender sozialer Aktivitäten variierte zwischen den Teilnehmerinnen und Teilnehmern stark. Religion war durchaus Gesprächsthema, dominierte aber nicht die Kommunikation in der Familie und im Freundeskreis. Sie schien vielmehr selbstverständlicher Teil des Alltags, ohne dabei ständig direktes Gesprächsthema zu sein. In der *dritten Generation* waren jugendtypischere Themen relevanter als die Religion. Allerdings war diese auch hier Teil des Soziallebens (z.B. gemeinsame Moscheebesuche).

Teilnehmerinnen und Teilnehmer der älteren Generationen sahen es als wichtig an, ihren Kindern und Enkelkindern den muslimischen Glauben zu vermitteln. Entsprechende Gespräche über den Islam wurden als

anleitend und einfürend ohne Zwang beschrieben. Die Abwendung der jüngeren Generationen von einer muslimisch-traditionellen hin zu einer westlich orientierten Lebensweise war ebenfalls ein Thema zwischen den Generationen. Großeltern und Eltern beschrieben derartige Gespräche aber als harmonisch und wenig konfliktgeladen. Die Interaktionsdynamiken waren mitunter wechselseitig. In einer Familie ermahnte eine Teilnehmerin der *dritten Generation* ihre Eltern beispielsweise zur stärkeren Einhaltung der religiösen Gebote. In einer anderen Familie wurde darauf geachtet, dass die Kinder nicht zu engen Kontakt zu Kindern aus strenggläubigen muslimischen Familien haben.

Die tatsächliche Religionspraxis und die Einhaltung muslimischer Regeln variierte stark, ebenso das Wissen über den Islam. Für einige Teilnehmende der *ersten* und *zweiten Generation* fungierten die Wertvorstellungen und Prinzipien des Islam („Als Muslim sollte man...“) noch stärker als strukturgebendes Element in ihrem Leben als für die *dritte Generation*. Für letztere hatte die Zugehörigkeit zum Islam eher soziale Funktionen.

Unabhängig vom Grad der Religiosität und Religionspraxis zeigten alle Teilnehmenden jedoch eine ausgeprägte Identifizierung mit dem Islam. Sie nahmen die Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft als wichtigen Teil der eigenen Person wahr.

Auch in Bezug auf Religiosität war eine der Leitfragen, inwieweit sich Beziehungen zu einer stärkeren Offenheit für radikal-islamische Ansichten herstellen lassen. In den Interviews ließ sich eine solche Beziehung nicht finden. Trotz unterschiedlichem Grad der Religiosität und Religionspraxis lehnten alle Teilnehmenden islamistischen Terrorismus entschieden ab, oft mit dem Verweis auf die generelle Unvereinbarkeit mit dem Islam. Es ließ sich lediglich eine Tendenz ausmachen, dass religiösere Familien weniger stark an Deutschland gebunden waren als die weniger religiösen. Dafür kann es verschiedene Gründe geben, über die hier nur spekuliert werden kann. Vor allem bleibt unklar, ob es sich um eine ‚aktive‘ Ablehnung von in Deutschland vorherrschenden Werthaltungen und Lebensprinzipien handelt oder um ein ‚Zurückweichen‘ vor einer wahrgenommenen Erwartungshaltung der Gesellschaft, die vorherrschende Werthaltungen und Lebensprinzipien zu übernehmen, obwohl sie mit den eigenen nicht vereinbar sind. Die Interviews liefern Hinweise, dass die Befragten das Gefühl hatten, die deutsche Gesellschaft fordere von ihnen Assimilation statt Integration (siehe oben zum ‚Leben in Deutschland‘). Möglicherweise spielen aber auch Generationsunterschiede eine Rolle; eventuell waren jüngere Teilnehmerinnen und Teilnehmer

weniger religiös und stärker an die deutsche Gesellschaft gebunden (vgl. zu diesem Thema Diehl/Koenig 2009).

Präsenz des Themas „islamistischer Extremismus“ in muslimischen Familien

Das in Abbildung 1 dargestellte Beziehungsmodell enthält die Aspekte ‚Kommunikation‘ sowie ‚Wissen/Interesse‘ als übergeordnete Inhaltskategorien, da diese Aspekte bei der Entstehung aller geäußerten Wahrnehmungen und Einstellungen der Teilnehmenden eine Rolle spielten.

Wahrnehmungen und Einstellungen formen sich stets im sozialen Austausch (vgl. Stroebe/Jonas 1996). Eine der Leitfragen der Studie war daher, ob Themen wie Islam, Konflikt zwischen westlichen und islamistischen Kräften sowie islamischer Extremismus in Deutschland und der gesellschaftliche Diskurs darüber (Vermischung von Islam und Extremismus) überhaupt eine Rolle in der täglichen **Kommunikation** der Teilnehmenden spielen. Wie oben beschrieben war in den Familien der Islam, aber auch das Thema internationaler Terrorismus sowie islamistischer Extremismus in Deutschland zwar durchaus Gegenstand kommunikativen Austauschs, jedoch keineswegs alltagsbeherrschend. Eine Ausnahme bildete Familie 6, die durch die Erfahrungen im Herkunftsland einen stärkeren biografischen Bezug zur Thematik ‚westliche Welt – islamische Welt‘ hatte, wodurch dieses Thema einen bedeutenderen Stellenwert zu haben schien (siehe Fußnote 3).

Ähnliches zeigte sich bezüglich des **Wissens** und **Interesses** an entsprechenden Themen. Beides war bei den Familien eher wenig vorhanden, am ehesten noch in der *zweiten Generation* bzw. bei höher gebildeten Teilnehmerinnen und Teilnehmern. Die *dritte Generation* war im Vergleich zu den älteren Generationen deutlich weniger an derartigen Themen interessiert. Ausnahmen bildeten die Familien 5 und 6, die deutlich stärker das politische Geschehen in Deutschland und im Herkunftsland verfolgten, was wiederum auf frühere Erfahrungen im Herkunftsland zurückzuführen war.⁵

Die Wahrnehmungen und Einstellungen der Teilnehmenden bezüglich Themen wie Terrorismus und der Beziehung zwischen westlicher und

5 Mitglieder der alevitischen Familie 5 waren von den Maraş-Pogromen betroffen, gewalttätige Übergriffe auf Aleviten in der Türkei im Jahre 1978. Familie 6 lebte lange Zeit in palästinensischen Flüchtlingslagern und hat gewalttätige Auseinandersetzungen mit libanesischen politischen Gruppierungen sowie dem israelischen Militär miterlebt.

muslimischer Welt müssen daher vor dem Hintergrund gesehen werden, dass sie in den subjektiven Lebenswelten nicht vordergründig sind. Viel stärker persönlich relevant ist allerdings die in der Mehrheitsgesellschaft wahrgenommene Vermischung von Islam und Terrorismus. Aus den Äußerungen der Teilnehmenden ging hervor, dass sie sich dadurch in ihrem Selbstverständnis als Muslime bedroht fühlen. Dies scheint *die* zentrale Komponente der Auseinandersetzung mit der Thematik Terrorismus zu sein. Hier hatten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer deshalb auch entsprechend größeren Redebedarf und umfassendere Ansichten.

Jugendspezifische Aspekte

In den vorangegangenen Abschnitten wurden mehrfach bereits Unterschiede zwischen der dritten Generation (meist Jugendliche) und den älteren Generationen in Bezug auf die eingangs genannten Leitfragen beschrieben. Im Folgenden werden diese jugendspezifischen Aspekte noch einmal zusammengefasst. Zunächst gilt festzuhalten, dass islamistische Extremistinnen und Extremisten auch von den interviewten Jugendlichen strikt verurteilt wurden. Insgesamt verfügten die Jugendlichen über wenig Interesse an der Thematik Terrorismus und islamistischer Extremismus, und auch ihr Wissen dazu war beschränkt. In erster Linie beherrschten jugendtypische Themen ihren Alltag. Interesse und Wissen im Bereich Terrorismus war bei der *ersten*, und besonders der *zweiten Generation* stärker ausgeprägt. Relevant war das Thema Terrorismus für die Jugendlichen (ähnlich wie für ihre Eltern und Großeltern) eher im Kontext von wahrgenommener Gleichsetzung von Islam und Terrorismus.

Die prägnantesten generationsspezifischen Unterschiede zeigten sich hinsichtlich des Lebens als religiöse bzw. kulturelle Minderheit in Deutschland. Obwohl für die Jugendlichen die soziale Gemeinschaft der (nationalen/geografischen) Herkunftsgruppe bzw. die Gemeinschaft aller Musliminnen und Muslime (die Menschen anderer Herkunft mit einschließt) von größerer Bedeutung war als die deutsche Mehrheitsgesellschaft, waren sie im Vergleich zu ihren Eltern und Großeltern stärker biculturell sozialisiert, d.h. sie sahen ihr Deutsch-Sein stärker als selbstverständlichen Teil der Identität. Im psychologischen Sinne waren sie also stärker ‚integriert‘. Im Vergleich zu ihren Eltern und Großeltern

beschrieben sie außerdem einen stärkeren Assimilierungsdruck sowie eine innere Zerrissenheit zwischen den Kulturen.

Insgesamt wurde deutlich, dass neben jugendtypischen Herausforderungen wie Identitätsformung bei muslimischen Jugendlichen die Zugehörigkeit zu einer kulturellen bzw. religiösen Minderheit innerhalb einer kulturell und religionsbezogen andersartigen Mehrheitsgesellschaft als zusätzliche zu bewältigende Entwicklungsaufgabe hinzukommt. Dieses „Jonglieren“ mit zwei kulturellen und religionsbezogenen Kontexten wird seit dem 11. September 2001 durch eine wahrgenommene Gleichsetzung von Islam und Terrorismus erschwert (vgl. Sirin/Fine 2007).

Fazit

Zieht man nun noch einmal die eingangs genannten Leitfragen heran, so lassen sich aus den Interviews folgende Aussagen ableiten:

Alle interviewten Familienmitglieder – unabhängig vom Grad der Religiosität und der kulturellen Bindung – lehnten islamistischen Extremismus und Terrorismus rigoros ab, häufig mit dem Bezug auf die Unvereinbarkeit mit dem Islam. Weiterhin schien das Thema Terrorismus, Konflikt zwischen westlichen und islamistischen Kräften oder islamistischer Extremismus in Deutschland kein zentrales Thema in den Lebenswelten der Interviewten zu spielen.

Relevant war das Thema auf anderer Ebene, nämlich bezüglich der wahrgenommenen Thematisierung von Islam und Extremismus/Terrorismus im internationalen und deutschen öffentlichen Diskurs. Dies wurde, so interpretieren wir die Interviewaussagen, als Bedrohung der eigenen als ausgeprägt beschriebenen positiven Bindung an den Islam sowie die muslimische Gemeinschaft erlebt. Sowohl islamistische Terroristen als auch westliche Kräfte (insbesondere die USA) wurden stark verurteilt. Ebenso wurde die ablehnende Haltung der deutschen Gesellschaft gegenüber der muslimischen Minderheit kritisch wahrgenommen.

Diese wahrgenommene Vermischung von Islam und Extremismus wird begleitet von Anforderungen, mit denen auch nichtmuslimische Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland konfrontiert sind: dem „Jonglieren“ mit zwei Kulturen, der Integration von sozialen Netzwerken in der Minderheiten- und („deutschen“) Mehrheitsgruppe,

wahrgenommenem Assimilierungsdruck sowie intergenerationalen Reibungspunkten in Bezug auf Werthaltungen und Lebensprinzipien. Das Leben als Muslim oder Muslima in Zeiten von Terrorismus(-verdacht) kommt also zu den Anforderungen eines Lebens als Mitglied einer kulturellen Minderheit erschwerend hinzu.

Deutlich wurde das Bestreben, die eigene als bedroht erlebte positive muslimische Identität zu bewahren. Dieses Streben lässt sich in etablierte sozialpsychologische Konzepte, etwa die soziale Identitätstheorie (Tajfel 1982; Tajfel/Turner 1979) integrieren. Demnach hat die Identifizierung mit bestimmten Gruppen eine wichtige, selbstwertbestimmende Bedeutung für die jeweiligen Gruppenmitglieder. Ist die positive soziale Identität bedroht (z.B. durch Diskriminierung), so greifen Menschen auf verschiedene Mechanismen zurück, um den positiven Status ihrer Gruppe wieder herzustellen. Die kritische Haltung gegenüber islamistischen Terroristinnen und Terroristen, der westlichen Welt sowie der deutschen Gesellschaft können also als Bemühungen, eine positive muslimische Identität zu wahren, interpretiert werden. Dieser zentrale, in den Interviews an verschiedenen Stellen wiederkehrende Aspekt (vgl. Abbildung 2) stützt jüngere Arbeiten zur Identitätskonstruktion bei muslimischen Minderheiten (z.B. Verkuyten/Yildiz 2007; Holtz u. a. im Druck), die gezeigt haben, dass Stigmatisierung und Diskriminierung bei Musliminnen und Muslimen zur Betonung der eigenen muslimischen Identität führen kann. Die Interviews zeigen also, dass es für die Familienmitglieder weniger relevant ist, wie sie sich zu Themen wie radikaler Islamismus und Terrorismus positionieren (Befürwortung oder Ablehnung), sondern vielmehr, was dieses Thema bzw. der öffentliche Diskurs darüber mit ihnen macht. Zukünftige wissenschaftliche und öffentliche Diskurse sollten daher nicht nur den Schwerpunkt auf muslimische Radikalisierungstendenzen legen, sondern stärker als bisher mögliche Konsequenzen von Radikalisierungsverdacht thematisieren.

Literatur

- Bourhis, Richard Y./Moïse, Léna Céline/Perreault, Stéphane/Senécal, Sacha (1997): Towards an interactive acculturation model: A social psychological approach. In: *International Journal of Psychology*, 32. Jg, H. 6, S. 369–386
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2007): *Muslimen in Deutschland – Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Berlin, Bundesministerium des Inneren
- Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Wolfgang (2012): *Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012*. Berlin, Friedrich-Ebert-Stiftung
- Diehl, Claudia/Koenig, Matthias (2012): Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 38. Jg., H. 4, S. 300–319
- Frindte, Wolfgang/Boehnke, Klaus/Kreikenbom, Henry/Wagner, Wolfgang (2012): *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*. Berlin, Bundesministerium des Inneren
- Gallup-Institut (2009): *Canada show more interfaith cohesion than Europe*. Gallup Coexist Index 2009. Online unter: www.gallup.com/poll/118273/Canada-Show-Interfaith-Cohesion-Europe.aspx, abgerufen am 25.08.2009
- Goli, Marko/Rezaei, Shahamak (2010): *House of war. Islamic radicalisation in Denmark*. Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR). Aarhus, Denmark: Aarhus University. Online unter: www.ps.au.dk/fileadmin/site_files/filer_statskundskab/subsites/cir/Rapport_2FINAL.pdf, abgerufen am 04.04.2011
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland – im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. In: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (Hrsg.): *Forschungsbericht 6*
- Holtz, Peter/Dahinden, Janine/Wagner, Wolfgang (im Druck): *German Muslims and the 'Integration Debate': Negotiating Identities in the Face of Discrimination*. In: *Integrative Psychological and Behavioral Science*

- Liljeberg Research International (2010): Wertewelten von Deutschen und Migrant/innen – Migration zwischen Integration und Ausgrenzung. Auszüge. Berlin. Online unter: www.liljeberg.net/aktuell/Wertewelten-summary_07.pdf, abgerufen am 17.07.2010
- Liljeberg Research International (2012): Deutsch-Türkische Lebens- und Wertewelten. Auszüge. Berlin. Online unter www.infogmbh.de/wertewelten/Wertewelten-2012-Pressemitteilung.pdf, abgerufen am 14.12.2012
- Phinney, Jean S./Horenczyk, Gabriel/Liebkind, Karmela/Vedder, Paul (2001): Ethnic identity, immigration, and well-being: An interactional perspective. In: *Journal of Social Issues*, 57. Jg., H. 3, S. 493–510
- Religionsmonitor (2008): Muslimische Religiosität in Deutschland. Gütersloh, Bertelsmann Stiftung
- Roper, Stuart/La Niece, Caroline (2009): The importance of brands in the lunch-box choices of low-income British school children. In: *Journal of Consumer Behaviour*, 8. Jg., H. 2/3, S. 84–99
- Sageman, Marc (2004): *Understanding terror networks*. Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press
- Sam, David. L./Berry, John. W. (2006) (Hrsg.): *The Cambridge handbook of acculturation psychology*. New York, NY, Cambridge University Press
- Schiefer, David/Möllering, Anna (2012): Mehrgenerationenfallstudie. In: Frindte, Wolfgang/Boehnke, Klaus/Kreikenbom, Henry/Wagner, Wolfgang (Hrsg.): *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland*. Berlin, Bundesministerium des Inneren, S. 44–105
- Silke, Andrew (2008): Holy warriors: Exploring the psychological processes of jihadi radicalization. In: *European Journal of Criminology*, 5. Jg., H. 1, S. 99–123
- Sirin, Selcuk R./Fine, Michelle (2007): Hyphenated selves: Muslim American youth negotiating identities on the fault lines of global conflict. In: *Applied Developmental Science*, 11. Jg., H. 3, S. 151–163
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1998): *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory*. Thousand Oaks
- Stroebe, Wolfgang/Jonas, Klaus (1996): Grundsätze des Einstellungserwerbs und Strategien der Einstellungsänderung. In: Stroebe, Wolfgang/Hewstone, Miles/Stephenson, Geoffrey M. (Hrsg.): *Sozialpsychologie: Eine Einführung*. 3. Aufl. Berlin, S. 253–289

- Tajfel, Henry (1982): Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen. Kösel
- Tajfel, Henry/Turner, John C. (1979): An integrative theory of intergroup conflict. In: Austin, William G./Worchel, Stephen (Hrsg.): The social psychology of intergroup relations. Monterey, S. 33–47
- Verkuyten, Michael/Yildiz, Ali Aslan (2007): National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims. In: Personality and Social Psychology Bulletin, 33. Jg., H. 10, S. 1448–1462
- Zick, Andreas/Küpper, Beate/Hövermann, Andreas (2011): Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung. Berlin, Friedrich-Ebert-Stiftung

Der Gesichtsschleier in Europa – „Stigma-Symbol“ oder islamische Körperpraxis?

Ausgehend von der vielfach formulierten Annahme, der Gesichtsschleier (arab. *Niqāb*) sei Ausdruck einer „radikalen“ Version des Islam, eines Radikalisierungsschubes, zumindest aber einer übermäßigen Frömmigkeit, möchten wir uns gezielt der Frage nach den *Wechselwirkungen* solcher Zuschreibungen, Aneignung von Stigmata und Selbst-Techniken zur Kultivierung von Frömmigkeit widmen. Die Datenlage zu Frauen in Europa, die ihren Körper – einschließlich ihres Gesichts – verhüllen, ist spärlich. Dies ist vor allem der Tatsache geschuldet, dass es sich hier, ähnlich wie generell beim Phänomen des sogenannten „radikalen Islam“ (als gezielte Abkehr von liberal-säkularen Ordnungen und Hinwendung zu einem auf Ausschließlichkeit gerichteten Islam), um ein marginales Phänomen¹ handelt. Wir beziehen uns daher auf veröffentlichte qualitative Untersuchungen aus Frankreich, Dänemark, Belgien und den Niederlanden, in denen junge Frauen nach ihren Erfahrungen mit dem Gesichtsschleier befragt worden sind. Auch wenn diese Daten nicht unmittelbar auf Deutschland übertragbar sind, weil hierzulande eine öffentliche Debatte über diese Form der Verschleierung bislang vergleichsweise mild ausgefallen und kaum mit politisch-rechtlichen Diskussionen und Maßnahmen einhergegangen ist, scheint uns die Problematik der Ganzkörperverschleierung bzw. des Gesichtsschleiers (nachfolgend *Niqāb*) geeignet, um daran zentrale Fragen dieses Bandes unter Berücksichtigung einer Geschlechterperspektive aufzufächern: Was gilt als radikaler Islam? Durch welche geschlechterspezifischen Körperpraktiken wird das, was gemeinhin als „Radikalisierung“ bezeichnet wird, nach außen getragen? Inwieweit lassen sich diese mit einer Islamisierung verbundenen Körperpraktiken junger Musliminnen und Muslime als

1 Die geschätzten Zahlen *Niqāb* tragender Frauen illustrieren dies deutlich: In Dänemark tragen demnach ca. 150 muslimische Frauen *Niqāb* (Warburg/Johansen/Østergaard, im Erscheinen, S. 10), in den Niederlanden nicht mehr als 400 Frauen und damit ca. 0,002 % der Gesamtbevölkerung (Moors 2009, S. 393). In Belgien belaufen sich die Schätzungen auf 200 bis 300 Frauen (Brems u. a. 2012, S. 2) und in Frankreich bewegen sie sich zwischen weniger als 400 bis zu weniger als 2000 Frauen (Bouteldja 2011, S. 11).

Symbol- und Identitätspolitik deuten oder eher als Versuch der Kultivierung von Frömmigkeit, die auf das Innere des frommen Subjekts abzielt? Wie können wir diese und andere islamische Körperpraktiken innerhalb des liberal-säkularen Umfeldes europäischer Öffentlichkeiten einordnen, die darauf überwiegend mit Ablehnung, Aversion und mittlerweile auch mit rechtlichen Sanktionen reagieren?

Unser Anliegen besteht also zugleich darin, die „Mikropraxis“ (Göle 2004) der Vollverschleierung in einen makrosoziologischen Kontext einzubetten: Anstatt die vielschichtigen Aussagen der jungen Frauen über ihre Beweggründe, sich zu verschleiern, losgelöst von gesamtgesellschaftlichen Zusammenhängen – Konventionen von Sichtbarkeit, Geschlechter- und Sexualitätsnormen, Freiheitsnormen, Religionsverständnissen etc. – zu betrachten, nehmen wir sie als Ausgangspunkt, um genereller nach der Rolle von islamischen Körperpraktiken in liberal-säkularen Kontexten zu fragen, die im öffentlichen Diskurs als potenziell anstößig und verdächtig gelten und vielfach Abwehrreaktionen hervorrufen. Die Vollverschleierung ebenso wie das gesamte Phänomen des als radikal oder politisch motiviert geltenden Islam, ob im Jugendalter oder in anderen Lebensphasen, so unsere zugrunde liegende Behauptung, ist nicht ohne diesen gesamtgesellschaftlichen Kontext zu begreifen, in dem und durch den das Phänomen teilweise auch produziert wird.

Im ersten Schritt wollen wir daher die vor allem in Frankreich, Belgien und den Niederlanden aufgeflamten Diskussionen über die Ganzkörperverschleierung und die damit verbundenen Gesetzesinitiativen zum Anlass nehmen, um allgemeiner über die Frage nach dem öffentlichen Umgang mit „devianten“, d.h. von der gesellschaftlichen Norm abweichenden islamischen Körperpraktiken und daran gekoppelten Geschlechterverhältnissen nachzudenken. Wir möchten dabei die Argumente gegen den Gesichtsschleier nicht schlicht widerlegen, sondern ihnen eher in ihrer Logik, Funktion und in ihren Konsequenzen nachgehen. Dabei erscheinen uns zwei Aspekte bemerkenswert: zum einen das auffällig emotionalisierte Vokabular, das die Debatten auch auf der politischen Ebene durchzieht, und zum anderen der performative Charakter, dem das gesamte Publikmachen des Phänomens zukommt.

In einem zweiten Schritt werden wir das vorhandene Interviewmaterial auf die Fragen hin sichten, welche Konzeptionen von Geschlechterordnungen darin zur Geltung kommen, inwieweit die Vollverschleierung als religiöse Praxis zu begreifen ist, die auf die Kultivierung eines religiösen

Selbst abzielt oder eher als Symbolpolitik bzw. inwieweit beide Ebenen notgedrungen ineinander verwoben sind.

Daran schließt sich ein Wort des Vorbehaltes an, das wir in einem abschließenden Fazit noch einmal auf den Fall bezogen aufgreifen werden. So sinnvoll und dringlich empirische Untersuchungen zu diesem wie zu anderen mit dem Phänomen des radikalen Islam verbundenen religiösen Praxen sind, so sehr sind sie *ein* Bestandteil der (Re-)Produktion eines letztlich marginalen Phänomens. Die Frage, inwieweit auch wissenschaftliche Wissensproduktion am Publikmachen und damit an der verstärkten Aufmerksamkeit und möglicherweise auch Attraktivität des sogenannten radikalen Islam unter Jugendlichen mitwirkt, ist unseres Erachtens ebenso zentral wie eine stetige Reflexion über die normativen Prämissen und Vorannahmen, mit denen solcherlei als Abweichung von der Norm geltenden Formen von Religiosität betrachtet und bewertet werden.

Der Niqāb in europäischen Öffentlichkeiten. Zur Diskursivierung eines marginalen Phänomens

In Frankreich schwelt die Diskussion seit 2008 als parlamentarische Debatte. Ähnlich wie bereits bei der Diskussion um das Kopftuch wurde die Vollverschleierung auf der Grundlage einer 2009 einberufenen Experten- und Untersuchungskommission seit April 2011 verboten. In den Niederlanden entzündete sich eine größere öffentliche Debatte erstmals 2003, als in Amsterdam drei Frauen mit Gesichtsschleier von der Schule verwiesen wurden. Auch hier ist im September 2011 nach öffentlichen Debatten ein Verbot erlassen worden, gefolgt von weiteren Ländern wie Belgien und Italien.² Während sich an diesem Überschwappen von Debattenbeständen interessante transnationale Dynamiken studieren ließen, sei in diesem Zusammenhang lediglich auf den mehr oder weniger plötzlichen Aufruhr hingewiesen, der kaum auf einen merklichen Anstieg Niqāb tragender Frauen in den jeweiligen Öffentlichkeiten zurückzuführen ist. Vielmehr handelt es sich um ein Phänomen, das durch die wachsende öffentliche Aufmerksamkeit politisch wie medial mitproduziert wird.

2 Ein Überblick über die Entstehung und Entwicklung der Debatten und Gesetzesinitiativen in den verschiedenen europäischen Ländern findet sich in Silvestri 2012.

Zu den meistgenannten Gründen, den Gesichtsschleier trotz geringfügiger Zahlen auf die öffentliche und politische Agenda zu bringen, lassen sich drei Argumentationsfiguren zusammentragen:

- 1) Die Behauptung, der Ganzkörperschleier sei Ausdruck der Unterdrückung der Frau, kursiert in allen öffentlichen Debatten Europas. Gleichzeitig ist sie Teil der Gesetzesinitiativen, in denen vielfach der Grundsatz der Geschlechtergleichheit bemüht wird. Metaphorische Konnotationen wie „mobiles Gefängnis“, „Stoffgefängnis“ oder das Sinnbild des „Leichentuchs der Freiheit“ geben einen Eindruck von dem Vokabular, das mit dem Argument der Freiheitsbeschränkung der verhüllten Frau durch eine patriarchale Geschlechterordnung einherging (Brems u.a. 2012, S. 11).
- 2) Insbesondere in Frankreich zählt die „öffentliche Ordnung“ zu einem häufig bemühten Argument, das in den Niederlanden mit dem weitläufigeren Sicherheitsbegriff gefasst wurde: Angesichts der Terrorgefahr, die von islamistischen Gruppierungen ausgehe, so die Argumentation, stelle eine voll verschleierte Frau ein Sicherheitsrisiko für die Öffentlichkeit dar. Die öffentliche Ordnung gerate in Gefahr, sobald Personen nicht mehr identifizierbar seien.
- 3) Vor allem in der niederländischen Diskussion gehörte die „freie und ungezwungene“ Kommunikation zu den häufig angeführten Argumenten. Hier durchbrach eine vollverhüllte Frau entsprechende Konventionen der Sichtbarkeit und der zwischenmenschlichen Interaktion in öffentlichen Räumen (Moors 2009, S. 394).

Die Beiträge der feministischen Theoretikerin Elisabeth Badinter, die sich bereits in die französische Kopftuchdebatte wortstark eingebracht hat (Amir-Moazami 2007, Kap. 1) sind hier besonders einschlägig. Badinter wertet den Gesichtsschleier als radikalen Bruch mit französischen bzw. europäischen sozialen Normen und mahnt an, verschleierte Frauen sähen die anderen, ohne selbst gesehen werden zu können. Dies könne ihnen Vergnügen bereiten, ein Überlegenheitsgefühl vermitteln und widerspreche „unserem“ Gesellschaftsideal, das von Gleichheit und Reziprozität geprägt sei (zitiert in Brems u.a. 2012, S. 15).

Es ist wichtig zu betonen, dass wir es bei den öffentlichen Kontroversen über die Vollverschleierung nicht mit einer plötzlichen und unvermittelten „moralischen Panik“ zu tun haben. Vielmehr sind die in den Debatten wirksamen Mechanismen einer gewissen Tradition von Transparenz und Kontrolle geschuldet, deren Geschichte weit vor der

Nachkriegseinwanderung einsetzt. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, an Meyda Yeğenoğlu Buch *Colonial Phantasies* (1999) zu erinnern, in dem die kolonialen Entschleierungspraktiken in eine Genealogie der Obsession mit visueller Transparenz und Kontrolle eingeordnet werden. Die Suche nach allumfassender Sichtbarkeit und Kontrolle, die sich beispielsweise in Benthams *Panoptikum* (ebd.: S. 40) oder in Lacans *gaze* (ebd.: S. 42–44) manifestiert, so Yeğenoğlu, werde durch die verschleierte und damit nicht vollständig sichtbare Frau durchkreuzt. Yeğenoğlu zeigt, wie das Unsichtbare, das allerdings selbst hinter dem Schleier zu sehen vermag, die Sehnsucht nach Kontrolle stört und verstört. Interessant ist dabei vor allem Yeğenoğlus Fokus auf die Suche nach Transparenz, die sie epistemologisch in Aufklärungsphilosophien einordnet, womit sie nicht zuletzt auch Nietzsches Unterteilung in „Wahrheit“ und „Phantasie“ als Teil dieser diskursiven Ordnung entlarvt.

Yeğenoğlus Ansatz könnte dazu dienen, die gegenwärtigen Diskussionen um die Gefahren verschleierter Frauen von der Migrationsproblematik zu entkoppeln und in eine längere Geschichte zu überführen und, wenn gleich nicht unbedingt eine Genealogie, so doch eine historische Verfasstheit der Abwehrreaktionen gegen die Verschleierung zu bemühen. Eine der auffälligsten Parallelen ist zweifellos Yeğenoğlus Beobachtung, die Verschleierungsproblematik diene dem westlichen Subjekt als Repräsentationsymbol, um eine einheitliche „Kultur“ kompakt zusammenzufassen. Nicht zuletzt von einem Verwaltungsapparat, bestehend aus geladenen Expertinnen und Experten, wurden dem Gesichtsschleier in Frankreich beispielsweise eindeutige und einheitliche Bedeutungen zugeschrieben, die unter anderem der Logik der Kontrolle des öffentlichen Raumes zugrunde liegen.

Die damit verbundenen Praktiken sollten uns aufhorchen lassen und bedenklich stimmen. Denn es handelt sich deutlich um eine Verschiebung dessen, was im liberalen Verständnis als öffentlicher und damit idealtypisch herrschaftsfreier Raum gilt und damit zugleich um eine Ausweitung staatlicher Handlungsbefugnisse, die mit Eingriffen in die intimsten Bereiche des Individuums einhergehen.

Autonomie oder Zwangsbefreiung?

Die Entschleierungspolitiken verdeutlichen also Eingriffe in die Privatsphäre der Individuen – mit Rückgriff auf ein Verständnis von individueller

Freiheit und Gleichheit, das eng an eine bestimmte Tradition von persönlicher Autonomie gekoppelt ist. Es ist dabei der Körper, der ins Visier genommen und in den eingegriffen wird. Zugleich wird ein Körper produziert, nämlich der freie, autonome, entschleierte Körper. Nur der kann Autonomie versprechen. Es kann hier nicht der Ort sein, über die zugrunde liegenden Prämissen von Freiheit und Zwang angemessen nachzudenken. Wichtig erscheint uns jedoch die Tatsache, dass das den Niqāb-Debatten zugrunde liegende Autonomieideal in einer ähnlichen Genealogie zu verorten ist wie das des modernen (christlich-säkularisierten) Religionsverständnisses, das auf dem Prinzip der persönlichen Glaubensüberzeugung und der äußerlich diskreten Religiosität beruht (vgl. Asad 2006).

Eine vollverhüllte Frau, die ihre geschlechterspezifische Religiosität in allen Bereichen des Alltags öffentlich sichtbar macht, durchbricht demnach nicht allein geläufige Vorstellungen von Geschlechterordnungen (Sichtbarmachen des Körpers, Interaktionen der Geschlechter im öffentlichen Raum etc.). Sie fordert vor allem auch eine inkorporierte Norm von Religiosität heraus, wonach sich das Religiöse in klar definierten Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens abzuspielen hat. Ob und inwieweit dieses „Mehr“ an Religiosität als problematisch aufgefasst wird, hängt also, anders ausgedrückt, auch mit dem zugrunde liegenden Religionsbegriff zusammen, der in solcherlei öffentlichen Debatten virulent wird.

Der den liberalen Prinzipien innewohnende Grundsatz der freien Ausübung von Religion zeigt hier zugleich seine Begrenzungen, die in der Anlage des Prinzips begründet sind: Denn nur das kann geduldet werden, was nicht andere Freiheiten unterminiert. Indem der Staat also Bedeutungen schafft, die auf eine solche Unterminierung der Freiheiten hinweisen, legitimiert er sein Eingreifen in die Intimsphäre des Individuums und praktiziert dabei notfalls auch das, was kritische Autorinnen als „Zwangsbefreiung“ (Gresch/Hadj-Abdou 2009) bezeichnet haben. Die Niqāb-Verbote sind insofern nicht so sehr Ausdruck einer illiberalen Praxis unter ansonsten liberalen Bedingungen, wie es liberale Theoretiker zweifellos ausdrücken würden (vgl. Joppke 2007). Vielmehr sind sie gekoppelt an freiheitserzeugende Dispositive, wonach ein bestimmter Begriff von Freiheit – hier ein liberal geprägtes Verständnis von Autonomie – zugrunde gelegt und zugleich produziert wird.

Diese Reaktionen und die rechtlich-politischen Praktiken, die sie erzeugen, sind wiederum eng geknüpft an etwas, das man „säkulare Affekte“

nennen könnte (vgl. Amir-Moazami, im Erscheinen). Die Anthropologin Annelies Moors stellt für den niederländischen Fall einen inflationären Gebrauch eines affektiven Vokabulars auch unter jenen Politikerinnen und Politikern fest, die sich gegen ein Verbot des Gesichtsschleiers aussprachen (Moors 2009, S. 400). Vielfach war die Rede von ihren subjektiven Empfindungen des „sich gestört Fühlens“, der Bedrohung oder schlicht eines diffusen Unwohlseins (ebd.).

Es wäre sicher eine genauere Untersuchung wert, auf welche Weise diese Reaktionen auch Eingang in die Gesetzgebung gefunden haben bzw. letztlich wieder in eine juristische und damit entemotionalisierte Sprache übersetzt worden sind. Im Rahmen dieses Beitrags möchten wir es jedoch dabei belassen, auf das produktive Potenzial von Emotionen in solcherlei öffentlichen Debatten hinzuweisen. Besonders interessant erscheint uns hier Sara Ahmeds Analyse zu den „Politiken von Emotionen“ (2004a und 2004b). Ahmed ist besonders am sozialen und intersubjektiven Gehalt von Emotionen interessiert und geht in ihren Arbeiten der Frage nach, wie Emotionen zwischen den Körpern zirkulieren. Dabei kritisiert sie die vor allem in der Psychologie noch immer verfochtene Vorstellung, Emotionen seien eine private Angelegenheit, die sich auf das sie zum Ausdruck bringende Individuum beschränkt. Ahmed behauptet stattdessen, dass Emotionen nicht schlicht „innerhalb“ oder „außerhalb“ von Individuen anzusiedeln seien, sondern dass es vielmehr auf die Effekte ankomme, die sie *zwischen* den Körpern und der Welt vermitteln und produzierten (2004a, S. 118). So interpretiert Ahmed beispielsweise verschiedene Formen von Hassrede oder Aussagen im Rahmen der Terrorangst in Großbritannien als charakteristisches Ausdrucksmittel nicht allein, um Aversionen *gegen* jemanden zu artikulieren, sondern auch im Sinne eines Akts der Allianz *zwischen* jenen, die sich selbst als verletzt, belästigt oder bedroht betrachten.

Sie hält uns also dazu an, die zwischenmenschliche und soziale Dimension von Emotionen ernst zu nehmen und auf deren Produktivität durch die Zirkulation zwischen den Körpern acht zu geben. Dies gilt besonders für öffentlich artikuliert und teilweise auch inszenierte Gefühle. Wenn also Politikerinnen und Politiker oder andere öffentliche Akteurinnen und Akteure von der Präsenz vollverschleierter Frauen abgeschreckt, zumindest aber irritiert sind und ihren Emotionen der Aversion öffentlich Ausdruck verleihen, soll ihnen nun nicht die Wahrheit ihrer Gefühle abgesprochen werden. Bemerkenswert bei den Debatten um den Niqāb

ist jedoch die erstaunlich hohe Zahl solcher öffentlich artikulierten Aversionen gegenüber einer religiösen Praxis von verschwindend geringer Größe. Hierdurch gewinnt Ahmeds Analyse von der Zirkularität und Produktivität von Emotionen besonderes Gewicht. Denn wir haben es hier weniger mit einem „Phantom, das gejagt wird“ (Tyrrer/Sayyid 2012) zu tun, als vielmehr mit der Produktion einer Gemeinschaft von jenen, die die Aversion gegenüber einer als deviant erachteten religiösen Praxis teilen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allein schon die Benennung des Phänomens als „Burka“. Diese Bezeichnung hat sich erstaunlicherweise inzwischen sowohl in der politisch-öffentlichen als auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung durchgesetzt, obwohl die afghanische Variante der Vollverschleierung in europäischen Kontexten gegenwärtig de facto nicht vorzufinden ist. Der Begriff „Burka“ bezeichnet die aus dem afghanischen Kontext bekannte Zwangsverschleierung, die zugleich mit einem drakonischen *gender*-Regime verbunden ist.

Allein die Bezeichnung „Burka“ knüpft folglich an ein stark emotionalisiertes Repertoire (Abneigung, Aversion, bisweilen auch offenkundiger Hass) an, wodurch Emotionen gewissermaßen diffundiert werden, weil sie auf vermeintlich oder reell geteilten Erfahrungen basieren. Angesichts der geringen Zahl von Frauen mit Gesichtsschleiern in europäischen Kontexten ist hier unseres Erachtens nicht nur von einer „fear of small numbers“ (Moors 2009 in Anlehnung an Appadurai) zu sprechen. Vielmehr handelt es sich offenkundig um ein Phänomen, das durch die mediale und politische Aufmerksamkeit, die es erhält, in hohem Maße erzeugt und genährt wird. Die Benennung der Phänomene, die damit gefasst werden sollen, ist alles andere als unschuldig und sollte in ihrer Funktionalität betrachtet werden. Wie wir spätestens seit den sprachphilosophischen Überlegungen von Austin über Derrida bis hin zu Butler wissen, ist Sprache als soziale Praxis zu verstehen und in hohem Maße performativ. Wenn Wörter generell „etwas tun“ (Austin 1962), so trifft dies auch und vor allem auf politisch aufgeladene Termini wie „Burka“ zu. Hierdurch wird ein zeitlich und räumlich entlegenes Universum imaginiert, das nun jedoch in die Pforten Europas eingedrungen und bedrohlich näher gerückt ist.

Uns scheinen diese teilweise recht harschen öffentlichen Bekundungen von persönlichen Aversionen auf etwas zu beruhen, das man „säkulare Einverleibungen“ nennen könnte, wie z.B. bestimmte Konventionen der Kommunikation oder eingeübte und einverleibte Formen von

Sichtbarkeit. Demnach durchkreuzt eine Frau, deren Gesicht verschleiert ist, Konventionen von Mimik, Gestik und genereller des „Habitus“ im Sinne von gesellschaftlichen Normen, die vorwiegend auf einer vor-reflexiven Ebene ablaufen (vgl. Bourdieu 1977, 2003). So ist die Vollverschleierung in erster Linie eine Praxis des *Körpers*, durch die Konventionen von körperlicher und sexueller Freiheit durchkreuzt werden.

Die französische Soziologin Nilüfer Göle hat diesen performativen Aspekt jedweder Verschleierungsvarianten in säkularen Öffentlichkeiten vielfach hervorgehoben (1995, 2008). Für unseren Zusammenhang ist vor allem ihre Auseinandersetzung mit dem an Pierre Bourdieu angelehnten Begriff der „Doxa“ interessant. Demzufolge sind Verschleierungspraktiken in säkularen Öffentlichkeiten Europas unter anderem deshalb so anstößig, weil sie unmarkierte Machtstrukturen ans Tageslicht befördern:

„Der Körper als Sinnes- und Gefühlsregister macht die impliziten, nichtverbalen Verfahrensweisen und die anerzogenen Neigungen, also den Habitus, öffentlich sichtbar. [...] In dem Maße, wie soziale Akteure die Welt über das vorherrschende normative Bezugssystem wahrnehmen, sehen sie dieses als selbstverständlich an. Die gesellschaftliche Welt erscheint ihnen dann als normal und natürlich, als doxa (sinnvolle Vorstellung). Eine doxische Erfahrung ist eine, bei der Mitglieder einer Gesellschaft gemeinsame Anschauungen und eine Art gesunden Menschenverstand teilen, der durch eine Reihe impliziter Annahmen und Werte übermittelt wird und dem vieles als selbstverständliche Tatsache, als Wahrheit erscheint. Darum sind solche Wahrnehmungen der sozialen Welt durch den gesunden Menschenverstand auch in der Lage, soziale und symbolische Herrschaftsbeziehungen zu maskieren“ (Göle 2004, S. 27).

Die vielfach artikulierten Aversionen gegen die Vollverschleierung in öffentlichen Räumen Europas könnten dieser Lesart zufolge also auch als eine Komponente des Säkularen betrachtet werden. Demnach meint Säkularität in liberalen Kontexten Europas nicht allein die Regulierung des Religiösen im öffentlichen Raum. Vielmehr umfasst es etwas sehr viel Weitläufigeres, nämlich ein Repertoire an habitualisierten, weitgehend unmarkierten und häufig nicht reflektierten Konventionen, Verhaltenskodexen, Körperpraktiken und einverlebten Regeln der Kommunikation, die durch säkulare Institutionen und Praxen vermittelt und produziert werden. Auf diese Weise ließen sich – zumindest teilweise – die heftigen Reaktionen erklären, die Niqāb tragende Frauen in europäischen Öffentlichkeiten zu spüren bekommen. Denn sie bringen

eine Körperpraxis in den öffentlichen Raum, die Affekte provoziert und produziert, deren einverleibter Charakter im Grunde erst durch solcherlei Irritationen ans Tageslicht kommt.

Politische Frömmigkeit – eine Herausforderung an liberal-säkulare Ordnungen

In ihren zahlreichen Untersuchungen zum Kopftuch als Körperpraxis greift die Soziologin Nilüfer Göle das von Erwin Goffman geprägte Konzept des „Stigmas“ auf und bezeichnet das Kopftuchtragen in säkular definierten Öffentlichkeiten als „freiwillige Annahme eines Stigma-Symbols“ (2003, 2004). Ein mehrheitlich (beim Niqāb könnten wir ergänzen: durchweg) negativ konnotiertes religiöses Stigma werde von den jungen Frauen freiwillig getragen und durch eine eigene Interpretation auf neue Weise angeeignet – auf eine Weise, die das negative Stigma in etwas Positives wendet. Das Sichtbarmachen einer als mehrheitlich anstößig geltenden religiösen Praxis, so Göle, sei mit dem Versuch verbunden, das Stigma in eine positive Identitätsressource zu verwandeln (Göle 2004, S. 22).

Mit Judith Butler könnten wir dieses durch körperliche Praxis Nach-Außen-Kehren von illegitimen, stigmatisierten Formen von Religiosität auch als Akt der Performanz betrachten (1988). Es handelt sich dabei um eine nahezu persiflierte Aneignung von zugeschriebenen Identitätsmarkern. Wie auch immer man zu diesen Einschätzungen stehen mag, sie sind vor allem insofern zentral, als sie betonen, dass kein Attribut, Symbol oder Zeichen jenseits sozialer bzw. sprachlicher Vermittlungsprozesse zu deuten ist und wir uns, um mit Goffman zu sprechen, der Sprache der sozialen Beziehungen zuwenden sollten und weniger der Sprache der Attribute selbst. Denn ob ein religiöses Zeichen wie das des Niqāb als prestigeträchtig oder diskreditierend betrachtet wird, hängt mit den normativen Ordnungen zusammen, die diesen Einschätzungen zugrunde liegen und nicht mit den religiösen Zeichen als solchen.

Betrachten wir das verfügbare Interviewmaterial, so findet sich Göles Interpretation in der Tat teilweise bestätigt. Für die befragten Frauen der gesichteten Studien ist die Verschleierung des Gesichts eine religiöse Praxis, die sie durchweg mit positiven Attributen und Gefühlen verknüpfen. Und auch bei den öffentlichen und juristischen Auseinandersetzungen mit diesen öffentlich sichtbaren Formen von Religiosität überwiegt die

Annahme, wir hätten es hier mit einem Symbol, einem Zeichen zu tun, das etwas Inneres nach außen trägt und auf diese Weise etwas symbolisiert, das mehrheitlich, wenn nicht verächtlich, so doch mit Skepsis betrachtet wird (vgl. Asad 2006).

Können wir aber vor allem in der Jugendphase die Hinwendung zu stigmatisierten Körperpraktiken und mit ihnen zu einer verstärkten Religiosität schlicht als Protest, zumindest aber als Symbol- und Identitätspolitik qualifizieren oder sollten wir uns die Mühe machen, das Moment der verstärkten Frömmigkeit zumindest *auch* als Technik der Selbstkultivierung und -disziplinierung mitzudenken (vgl. Mahmood 2005; Jacobsen 2011), die sich möglicherweise in einem anderen Register abspielt als in der Protestaktion oder in dem Versuch, etwas Inneres nach außen zu vermitteln?

Die Untersuchungen zeigen, dass die Entscheidung, seinen gesamten Körper zu verhüllen, das Ergebnis eines längeren Prozesses ist. Dazu gehören das Selbststudium von islamischen Büchern und anderen Medien (Fernsehen, Internetmaterialien) ebenso wie Diskussionen mit anderen Gläubigen. Oft entscheiden sich die Frauen nach einer Experimentierphase, in der sie den Gesichtsschleier nur gelegentlich tragen. Einige orientieren sich auch an einem konkreten Vorbild im Freundes- oder Bekanntenkreis. Keine der Befragten sagt, von anderen Frauen zum Gesichtsschleier überredet oder von einer religiösen Autorität, einem Moscheeimam oder Religionsgelehrten beeinflusst worden zu sein. Interessanterweise gehörte nur eine der in Frankreich interviewten Frauen überhaupt einer muslimischen Organisation an. Auch über die Niqābträgerinnen aus Dänemark heißt es, dass sie lediglich freundschaftlich vernetzt wären, aber keine religiösen Unterrichtszirkel besuchten (Bouteldja 2011, S. 48 f.; Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 6). Insofern ist die von Nilüfer Göle vorgeschlagene Idee von einer sozialen Bewegung, die sich mit gemeinsamen Zielen gegen eine als ungerecht wahrgenommene gesellschaftliche Ordnung verbündet, hier nur bedingt tragbar, zumindest sofern wir eine solche Bewegung als mehr betrachten denn als imaginierte Gemeinschaft.

Obwohl wir also kaum von einer sozialen Bewegung vollverschleierter Frauen ausgehen können, die sich eindeutigen religiösen Milieus zuordnen lassen, werden in den Argumentationen der jungen Frauen sehr wohl Distinktionsmechanismen virulent. Einige der Frauen, die im belgischen bzw. französischen Kontext interviewt wurden, kritisierten beispielsweise

konkret als westlich konnotierte Geschlechtervorstellungen und -praktiken, insbesondere freizügige Kleidung, den Schönheitszwang und Missbrauch von Frauenkörpern zu Werbezwecken oder genereller die Doppelbelastung von Frauen, die sie durch die Belastungen der Erwerbs- und Familienarbeit als unterdrückt wahrnehmen (Brems u.a. 2012, S. 13). Genau dort setzt ihre Positivwendung des Stigmas der Andersartigkeit ein: Ihrer Abkehr vom sexualisierten, profanen Körper in europäischen Öffentlichkeiten setzen sie den positiv konnotierten heiligen Körper entgegen, den sie durch die vollständige Verhüllung zum Ausdruck bringen. Interessant ist hierbei, dass es unter den befragten Frauen durchaus unterschiedliche Auffassungen darüber gibt, inwieweit es sich beim Niqāb überhaupt um eine religiöse Pflicht handelt. Dies spiegeln auch die teilweise stark divergierenden Positionen von islamischen Autoritäten zu dieser Praxis wider. Nicht einmal die Hälfte der befragten Frauen ist vom Pflichtcharakter des Gesichtsschleiers überzeugt. Im Gegenteil, die Mehrheit betrachtet die Bedeckung des Gesichts lediglich als eine *empfohlene* religiöse Handlung, die sie nach ernsthaftem Überlegen freiwillig befolgen. Obwohl die Interviewten dies nicht explizit äußern, liegt hier notgedrungen auch ein Distinktionsmechanismus gegenüber anderen Formen der Verschleierung vor, die das Gesicht der Frau zeigen.

Interessant ist hierbei, dass sie diese empfohlene Handlung mit ihrem persönlichen Weg zu Gott in Verbindung bringen und sie als ein offenkundig nach außen getragenes Zeichen ihrer „Liebe zu Gott“ beschreiben. Leitende Vorbilder sind hierfür die Frauen des Propheten Muhammad, deren Verhalten sie nachzuahmen wünschen (Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 10; Bouteldja 2011, S. 40–43). Eine junge Frau im Alter von 25 Jahren verdeutlicht diesen Prozess der Suche und Intensivierung von Frömmigkeit, mit der auch das vermehrte Befolgen religiöser Körperpraktiken einhergeht:

„It’s about your spiritual journey. In order to achieve success and move forward in your spiritual journey, there are some frames that ought to be set. It is the everyday practice of Islam, including one’s clothing. But it is by no means mandatory that you have to wear it“ (Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 10).

Interessant ist also auch hier die Gratwanderung zwischen persönlicher und überwiegend eigens kultivierter Gottesliebe und dem öffentlichen „Zeichen“, das dieser persönlichen Spiritualität Ausdruck verleihen und die Frauen von anderen Menschen muslimischen wie nichtmuslimischen

Hintergrunds unterscheiden und in ihren Augen durchaus auch positiv abheben soll.

Insofern lässt sich die persönliche spirituelle Ebene schwerlich von der gemeinschaftlichen, sozialen und öffentlichen Ebene entkoppeln. Denn zugleich betonen die Frauen den Aspekt der öffentlichen Interaktion und schreiben dem Niqāb schützende Funktionen vor allem vor den männlichen Blicken zu. In diesem Zusammenhang bemühen die Frauen häufig das Prinzip der Sittsamkeit, das auch ein bestimmtes Verständnis von Weiblichkeit impliziert. Das weibliche Idealbild ist das einer bescheidenen, sittsamen Frau, die sich den Blicken fremder Männer entzieht und ihre Schönheit oder genereller ihren Körper ausschließlich für ihren (zukünftigen) Ehemann aufspart (Brems u.a. 2012, S. 5). Eine junge Frau hebt diesen Wunsch besonders deutlich hervor, nicht auf ihren Körper bzw. ihr äußeres Erscheinungsbild reduziert, sondern als Persönlichkeit wahrgenommen zu werden:

„The attention I get has nothing to do with my appearance; it's a matter of what I say. People listen to what I say and not to my body“ (Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 10).

Dabei sind zweierlei Dinge beachtenswert: Einerseits scheinen die Frauen ihr Ideal von weiblicher Sittsamkeit durch die Körperpraxis des Niqāb produzieren, zumindest aber kultivieren zu wollen. Wir haben es hier also nicht mit islamischen Prinzipien zu tun, die schlicht vorhanden und stets unreflektiert tradiert werden. Vielmehr scheinen gerade viele der jüngeren Frauen sich zur Kultivierung der Frömmigkeit die für sie dazu gehörenden Körperpraktiken in einem durchaus nicht linearen und von Brüchen und Zweifeln gekennzeichneten Prozess anzueignen. Dies wiederum hat interessante Konsequenzen für die Körperpraxis selbst. Denn es ist offenkundig auch und vor allem die Praxis, die die damit verbundenen Tugenden kultiviert (vgl. Mahmood 2005, Kap. 5). Von ihrer Vollverhüllung versprechen sich die jungen Frauen, ihre inneren Dispositionen zu islamischen Tugenden durch die (Körper-)Praxis zu erzeugen. Ähnlich wie beim Kopftuch könnte man entsprechend auch den Ganzkörperschleier als religiöse Praxis bezeichnen, die das religiöse Selbst erst ausprägt und nicht am Ende eines abgeschlossenen Prozesses von religiöser Identitätsbildung steht. Wie Saba Mahmood (2005) in ihrer Untersuchung zu Moscheebewegungen in Ägypten gezeigt hat, lässt sich diese überwiegend ethische Selbstformierung allerdings nicht jenseits von

Machtstrukturen begreifen, sondern immer nur eingebettet in autoritative und diskursive Traditionen. Mahmood deutet die Verschleierungspraktiken der Frauen entsprechend weniger als Subversion oder Inkraftsetzung von sozialen Normen (wie es Göle oder Butler tun würden), als vielmehr als eine verkörperte Form eines *ethisch* geleiteten Prinzips von Frömmigkeit, also als Verkörperung von Normen durch Körperpraktiken (Mahmood 2005, S. 29 und Kap. 5). Obwohl die Autorinnen der Untersuchungen diese Machtstrukturen nahezu vollständig ausblenden, unterstützen ihre Befunde eine ähnliche Interpretation.

Dass der Gesichtsschleier sie im hiesigen europäischen Kontext sichtbarer macht als möglicherweise intendiert, wird, so Warburg, von ihren Gesprächspartnerinnen nicht als Widerspruch wahrgenommen, weil sie deutlich zwischen der negativen Aufmerksamkeit, Anfeindungen etc. im öffentlichen Raum und sexuell aufgeladenen männlichen Blicken unterscheiden (Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 10–11). Dennoch verlangt die öffentliche Stigmatisierung ihnen ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz und Selbstdisziplinierung ab, was auch in dem Interviewmaterial deutlich wird. Ebenso wie der Niqāb ein Modus der Distinktion ist, der Prestige und kulturelles Kapital innerhalb eines bestimmten Milieus einbringt, so geht er in der breiteren Öffentlichkeit einher mit massiver und spürbarer Ablehnung, die teilweise in gewalttätige Übergriffe mündet.

Keine der interviewten Frauen verbindet jedoch ihre Verschleierung des Gesichts mit weiblicher Unterdrückung oder ungleichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Sie lehnen vehement die Vorstellung ab, dass sie sich lediglich ihren Männern zuliebe oder sich ihrem Druck beugend für den Niqāb entschieden hätten. In den Interviewauszügen betonen die Frauen stattdessen immer ihre freiwillige Entscheidung, die sie oftmals gegen den Widerstand ihrer Familie, teilweise auch ihres Ehemannes durchgesetzt hätten. Einige Frauen betonen sogar, dass sie ihre Ehe von der Bereitschaft ihres zukünftigen Mannes abhängig gemacht hätten, den Gesichtsschleier zu akzeptieren. Angesichts solcher Widerstände, auch seitens der Mehrheitsgesellschaft, gewinnt die Verhüllung des Gesichts für sie erneut an Gewicht, weil sie zu einem Ausdruck von Stärke und Mut wird:

„It [to cover the face] is something good to do in Islam, and especially now when there is so much opposition to it, it's something where we can show that we are strong – that we do not succumb to pressure“ (Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 11; ähnlich Bouteldja 2011, S. 91).

Letztlich lässt der Niqāb allein nur begrenzt Rückschlüsse auf das Rollenverständnis der Frauen und ihre Vorstellungen von Geschlechterordnungen zu. So erklären einige der Frauen, dass sie durchaus daran interessiert wären, außer Haus zu arbeiten – ein Drittel der in Frankreich befragten Frauen war sogar berufstätig (Bouteldja 2011, S. 12) – doch aufgrund des Niqābs keinen Zugang zum Arbeitsmarkt hätten. Zudem lehnen einige ganz explizit die traditionelle Frauenrolle und klassische Verteilung der Hausarbeiten ab. In diesem Fall gilt ihnen der Prophet Muhammad als Rollenvorbild, der seine Frauen im Haushalt unterstützt hat. Andere hängen einem traditionellen Geschlechterverständnis an, nach dem Männern und Frauen unterschiedliche Rollen zukommen, die sie nicht vermischt sehen wollen. Gleichheit, wie sie im öffentlichen Verständnis thematisiert und befürwortet wird, ist für diese Frauen kein absolutes Ziel. Vielmehr koppeln sie ihre Vorstellung von der adäquaten Frauenrolle an das über allem stehende Ideal von Mutterschaft (Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 10–11; Brems u.a. 2012, S. 10–13).

Da die Frauen überwiegend vom Erwerbsleben ausgeschlossen sind, sind sie auf die Unterstützung ihrer Ehemänner oder Familien angewiesen. Oft bedeutet das auch, dass die Männer Erledigungen, Einkäufe außer Haus übernehmen, weil die Frauen vermeiden wollen, unnötig mit fremden Männern in Kontakt zu kommen oder sich den Anfeindungen in der Öffentlichkeit auszusetzen (Brems u.a. 2012, S. 10; Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 12). In vielen Interviewauszügen wird deutlich, dass den Frauen bewusst ist, dass ihre Entscheidung für den Gesichtsschleier ihre Männer unter Druck setzt, die zum Teil noch heftigeren Reaktionen in der Öffentlichkeit ausgesetzt sind als sie selbst oder aber die Sorge um ihre Frauen ertragen müssen:

„For us it's easy to live hidden [behind the veil] but with him he has to face all the stares that fall on his face. It's not easy to walk side by side with us. I didn't want to impose it on him so I waited until he was ready“ (Bouteldja 2011, S. 54).

Im Zusammenhang mit dieser Ambivalenz aus Hypersichtbarkeit und dem Versuch, den religiösen Körper unsichtbar zu machen, sei noch einmal auf das Interviewmaterial verwiesen, in dem vielfach betont wird, dass die befragten Frauen für sich beanspruchen, den Niqāb nur für Gott und sich selbst zu tragen und damit kein Zeichen nach außen setzen zu wollen oder gar missionarische Absichten zu verfolgen. In erster Linie betonen sie, ihre religiöse Praxis perfektionieren zu wollen, indem sie es nicht

bei den religiösen Pflichten belassen, sondern auch Regeln umsetzen, die lediglich empfohlen sind (Brems u.a. 2012, S. 4). Ähnlich wie in den Erzählungen Kopftuch tragender Frauen (Klinkhammer 2000; Nökel 2002; Amir-Moazami 2007) betonen also auch Niqāb tragende Frauen ihre *persönliche* Frömmigkeit und die *freie* Wahl (Warburg/Johansen/Østergaard, i.E., S. 13).

Beides verkompliziert die geläufigen Vorstellungen über die verhüllte Frau als passives Opfer männlicher Unterdrückung oder als Agentin des Islamismus, die ihren Kampf offensiv nach außen trägt. Es ist daher unbedingt angebracht, die Narrative der jungen Frauen auch im Licht der öffentlichen Debatten ebenso wie dominanter Normen zu spiegeln und nicht schlicht für bare Münze zu nehmen, wie es viele der zitierten Studien zu tun scheinen. Damit ist nicht gemeint, die freie Wahl sei lediglich vorgetäuscht oder die Frauen seien von „falschem Bewusstsein“ durchdrungen, wie es etwa die Debatte um die negativen Folgen von multi-kultureller Praxis für Frauen suggeriert (vgl. Okin 1999). Doch ist es angesichts der diskursiven Strukturen, von denen auch diese Frauen nicht unberührt bleiben, kaum möglich, an ein gemeinschaftliches Repertoire anzuknüpfen, das vom Ideal und gleichsam der Norm eines autonomen Selbst abweicht. Mit anderen Worten, die Frauen haben kaum eine andere Wahl, als ihre Beweggründe für ihre Verschleierung mit Rückgriff auf ein liberales Repertoire der persönlichen und freien Wahl zu umschreiben (siehe auch Fernando 2009). Das liberale Diskursrepertoire, das diese Frauen zugleich reproduzieren und umdeuten, scheint, anders ausgedrückt, ihnen ebenso eingeschrieben wie eine islamische Diskurs-tradition, die in einem liberal-säkularen Kontext notgedrungen andere Formen annimmt als in islamisch geprägten Gesellschaften.

Hier schließen sich grundlegendere Fragen an, die uns für die Beurteilung von Radikalisierungsprozessen³ von Jugendlichen generell relevant

3 Es gibt eine ganze Reihe unterschiedlicher Annäherungen an den Begriff der Radikalisierung im Kontext von Islam in Europa, ebenso wie es diverse Versuche gibt, Radikalisierungsprozesse konzeptionell zu fassen. In den dabei relevanten Kontexten wird der Begriff Radikalisierung zunehmend als Vorstufe zum politischen Extremismus und Terrorismus verstanden und entsprechend mit Gewalt assoziiert (vgl. European Commission's Expert Group 2008; Pisoiu 2012, Kap. 1). Wenn wir hier von Radikalisierungsprozessen sprechen, legen wir jedoch ein weiter gefasstes Verständnis zugrunde, um auch solche Praktiken in den Blick nehmen zu können, die häufig als mögliche Indikatoren für eine Radikalisierung im oben genannten Sinne betrachtet werden, für die gefragten Akteurinnen und Akteure möglicherweise aber etwas anderes bedeuten. Anders ausgedrückt gehen wir davon aus, dass es kaum objektive Kriterien gibt, Radikalisierung zu fassen, ohne dass zuvor eine Reihe anderer Fragen geklärt wird, die immer auch die Perspektiven der Betrachtenden einschließen.

erscheinen: Wer befindet über die Echtheit der freien Wahl oder über das ihr zugrunde liegende falsche Bewusstsein, das Unfreiheit soweit internalisiert, dass der oder die Unfreie lediglich meint, frei zu sein, und unter welchen Prämissen? Entspringt beispielsweise das Konsumverhalten gleichaltriger junger Frauen, die keine sichtbare religiöse Affinität nach außen tragen, allein ihrer freien Wahl? Wann beginnt überhaupt die freie Wahl und wo beginnt sie nicht mehr freie Wahl zu sein? Oder genereller, auf welche Weise und mit welchen Techniken wird Freiheit ermöglicht und durch die Ermöglichung zugleich immer auch erzeugt und reguliert?

Solcherlei Kontextualisierungen sind auch deshalb so wichtig, weil sie dazu anregen, die Prämissen des vorherrschenden Freiheitsverständnisses stets aufs Neue zu befragen und die in das Freiheitsdispositiv eingebauten Ambivalenzen bewusst zu machen und nicht als starre Folie zur Bewertung von illiberalen religiösen Praktiken zugrunde zu legen. Daran schließt sich die für liberal-demokratische Ordnungen zentrale Frage an, ob ein von liberaler Theorie und Praxis entwickeltes Verständnis vom freien, autonomen Subjekt überhaupt universelle Gültigkeit beanspruchen kann oder ob wir kontextgebunden auch andere Formen von *agency* ernstnehmen und anerkennen wollen, die sich nicht in dieses Schema einfügen – ohne dabei jedoch in die üblichen Verdächtigungen des Kulturrelativismus zu geraten (vgl. Mahmood 2005, Kap. 1).

Schlussbemerkungen

Der tastende und fragende Tenor dieses Artikels ist weder zufällig noch unbeabsichtigt. Die zugrunde gelegte spärliche Literatur zu Niqāb tragenden Frauen in Europa lässt kaum endgültige Schlussfolgerungen über ihre Geschlechterkonzeptionen oder über ihre Positionierungen innerhalb liberal-säkularer Kontexte zu. Wenn wir den Gesichtsschleier ähnlich wie andere islamisch konnotierte Körperpraktiken als Ausdruck eines offenkundigen und dennoch komplexen Verständnisses von Geschlechterdifferenz begreifen wollen, müssten wir sehr viel genauer auf die religiöse *Praxis* der jungen Frauen innerhalb der verschiedenen sozialen Milieus schauen. Aus dem Interviewmaterial geht auch nur undeutlich hervor, warum sich die Frauen gerade in einer bestimmten Lebensphase für den Gesichtsschleier entschieden haben oder in welchen religiösen Bewegungen sie interagieren, von welchen islamischen Autoritäten sie

inspiriert sind etc. Dennoch lassen sich einige grobe Beobachtungen ableiten, die für die weitere Forschung zu Islamisierungsprozessen bei Jugendlichen Relevanz haben.

So ist die Frage nach islamisch geprägten Vorstellungen von Geschlechterordnungen, die sich möglicherweise, aber nicht notgedrungen in einer solchen Körperpraxis manifestieren, immer nur *innerhalb* eines breiteren gesellschaftlichen Kontextes auszuloten. Dies gilt ebenso für das gesamte Phänomen von Islamisierungsprozessen jedweder Couleur unter Jugendlichen in Europa. Anders ausgedrückt, was vielfach als Ausdruck einer radikalen Form von Geschlechtertrennung oder als übersteigter religiöser Eifer betrachtet wird, ist unter anderem auch deshalb so anstößig, weil es eine als gegeben wahrgenommene Ordnung hinterfragt und als Norm funktionierende Verständnisse von Freiheit, Gleichheit und Religiosität zur Disposition, zumindest aber auf den Prüfstand stellt.

Wie die Kontroversen um den Gesichtsschleier zeigen, bringt eine vollverhüllte Frau in europäischen öffentlichen Räumen eine Reihe von bemerkenswerten Paradoxien zutage, von denen abschließend noch einmal zwei aufgegriffen werden sollen.

Einerseits lässt sich der Gesichtsschleier als Distinktionsmechanismus und damit auch als eine Reaktion auf eine als permissiv und zugleich islamfeindlich wahrgenommene Öffentlichkeit verstehen. Andererseits betonen die Frauen ihren langwierigen Prozess auf dem Weg zu Gott und ihre persönliche Spiritualität. Somit lässt sich der Gesichtsschleier über identitätspolitische Zwecke hinaus auch als Körpertechnik begreifen, mit deren Hilfe ein im Werden befindliches religiöses Selbst ausgeprägt bzw. perfektioniert werden soll.

Während die Vollverschleierung den weiblichen Körper öffentlich unsichtbar machen soll, erzeugt sie in europäischen Kontexten das genaue Gegenteil: massive Sichtbarkeit. Allerdings handelt es sich um eine Version von Sichtbarkeit, die ein tradiertes Verständnis von Transparenz, Sichtbarkeit und Kontrolle offenkundig durcheinanderbringt. Es ist auch und vor allem die Konfrontation mit etwas teilweise Unsichtbarem, das dem Bedürfnis nach Sichtbarkeit und Kontrolle zuwiderläuft, das heftigste Reaktionen auslöst. Und die Irritation scheint sich zu verstärken, als diese in liberal-säkularen Öffentlichkeiten sozialisierten Frauen mit ihren verschleierten Körpern Prinzipien wie Religionsfreiheit oder auch freie Wahl bemühen, die als genuin westlich-liberale Prinzipien gelten, nun aber von den Frauen auf unvorhergesehene Weise angeeignet werden.

Dabei ist die Verwendung von Begrifflichkeiten zur Beschreibung und Bewertung sozialer Phänomene nicht unschuldig. Das landläufige Label „Burka“ produziert, was es prononciert. Wenn dies eine angemessene Beobachtung ist, so ist auch bei der wissenschaftlichen Analyse des komplexen Phänomens von Radikalisierungsprozessen Behutsamkeit geboten. Ähnlich wie der Begriff Burka hat sich mittlerweile das Label „Salafi“ sowohl im sicherheitsbehördlichen Diskurs als auch im Volksmund durchgesetzt, obgleich es sich hier um ein in hohem Maße heterogenes Spektrum unterschiedlicher historischer wie zeitgenössischer religiöser und religiös-politischer Bewegungen handelt. Als Beispiele seien hier die reformislamische Bewegung des 19. Jahrhunderts, die eine Versöhnung der islamischen Tradition mit der Moderne anstrebte, der wahhabitische Islam saudi-arabischer Prägung mit seinem eher literalistischen Islamverständnis sowie militante Gruppierungen genannt, die bereit sind, ihre religiös-politischen Ziele mit Gewalt durchzusetzen.

Analog zu den Beobachtungen über den Zusammenhang zwischen den sogenannten „Burka“-Debatten und der Praxis der Gesichtverschleierung wirft auch der öffentliche Diskurs über sogenannte salafistische Netzwerke in Deutschland, denen besondere Anziehungskraft auf Jugendliche nachgesagt wird, rasch die Frage auf, die sich auch die Forschung stellen sollte: Inwiefern tragen solcherlei medial aufgeheizte Diskurse auch zu einer Homogenisierung und Popularisierung eines bestimmten Islamverständnisses bei, das Jugendliche nicht unberührt lässt?

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara (2004a): Affective Economies. In: *Social Text*, 22. Jg., H. 2, S. 117–139
- Ahmed, Sara (2004b): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh
- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierete Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld
- Amir-Moazami, Schirin (im Erscheinen): *The Secular Embodiments of Face-Veil Controversies across Europe*. In: Göle, Nilüfer (Hrsg.): *Islam and Public Controversy in Europe*. Farnham
- Asad, Talal (2004): *Trying to Understand French Secularism*. In: de Vries, Hent/Sullivan, Lawrence (Hrsg.): *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular World*. New York, S. 494–526
- Austin, John Langshaw (1962): *How to do Things with Words*. Cambridge
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Praxis*. Cambridge
- Bourdieu, Pierre (2003): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/Main
- Bouteldja, Naima (2011): *Unveiling the Truth. Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Veil in France*. Hrsg. v. Open Society Foundations (At Home in Europe). London. Online unter: www.opensocietyfoundations.org/sites/default/files/a-unveiling-the-truth-20100510_0.pdf, abgerufen am 13.03.2013
- Brems, Eva/Janssens, Yaiza/Lecoyer, Kim/Ouald Chaib, Saila/Vandersteen, Victoria (2012): *Wearing the Face Veil in Belgium. Views and Experiences of 27 Women Living in Belgium Concerning the Islamic Full Face Veil and the Belgian Ban on Face Covering*. Online unter: www.ugent.be/re/publiekrecht/en/research/human-rights/faceveil.pdf, abgerufen am 13.03.2013
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/Main
- European Commission's Expert Group on Violent Radicalisation (2008): *Radicalisation Processes Leading to Acts of Terrorism. A Concise Report*. Brüssel
- Fernando, Mayanthi (2010): *Reconfiguring Freedom. Muslim Piety and the Limits of Secular Law and Public Discourse in France*. In: *American Ethnologist*, 37. Jg., H. 1, S. 19–35
- Göle, Nilüfer (2003): *The Voluntary Adoption of Islamic Stigma Symbols*. In: *Social Research*, 70. Jg., H. 3, S. 803–828

- Göle, Nilüfer (1995): *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der modernen Türkei*. Berlin
- Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Göle, Nilüfer/Amann, Ludwig (Hrsg.): *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld, S. 11–44
- Göle, Nilüfer (2008): *Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus*. Berlin
- Gresch, Nora/Hadj-Abdou, Leila (2009): „Kopftuchprovokationen“. Implikationen der Hierarchisierung von Gleichheitsimperativen in kontemporären feministischen Diskursen. In: Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hrsg.): *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Historische Sozialkunde/Internationale Entwicklung*, 27. Jg., S. 97–113
- Jacobsen, Christine (2011): Troublesome Threesome. Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety. In: *Feminist Review*, 98. Jg., H. 1, S. 85–98
- Joppke, Christian (2007): State Neutrality and Islamic Headscarf Laws in France and Germany. In: *Theory and Society*, 36. Jg., H. 4, S. 313–343
- Klinkhammer, Gritt (2000): *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland*. Marburg
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton
- Moors, Annelies (2009): The Dutch and the Face-Veil. The Politics of Discomfort. In: *Social Anthropology*, 17. Jg., H. 4, S. 393–408
- Nökel, Sigrid (2002): *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitik. Eine Fallstudie*. Bielefeld
- Okin, Susan Moller (1999): Is Multiculturalism Bad for Women? In: Cohen, Joshua/Howard, Matthew/Okin, Susan Moller/Nussbaum, Martha (Hrsg.): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton
- Pisoiu, Daniela (2012): *Islamist Radicalisation in Europe. An Occupational Change Process*. London, New York
- Silvestri, Sara (2012): Comparing Burqa Debates in Europe. Satorial Styles, Religious Prescriptions and Political Ideologies, In: Ferrari, Silvio/Pastorelli, Sabrina (Hrsg.): *Religion in Public Spaces. A European Perspective*. Farnham, S. 275–282
- Tyrer, David/Sayyid, Salman (2012): Governing Ghosts: Race, Incorporality and Difference in Post-Political Times. In: *Current Sociology*, 60. Jg., H. 3, S. 353–367

- Warburg, Margit/Johansen Schepelern, Birgitte/Østergaard, Kate (im Erscheinen): Niqabis in Denmark. A Quantative and Qualitative Profile. In: Brems, Eva (Hrsg.): Wearing the Face-Veil in Europe. Cambridge
- Yeğenoğlu, Meyda (1999): Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism. Cambridge

Autorinnen- und Autorenverzeichnis

Tahir Abbas, Prof. Dr., FRSA, Soziologe. Arbeits- und Forschungsfelder: Integration, Multikulturalismus und Staatsbürgerschaft, Islamophobie, muslimische Minderheiten und Radikalisierung, Ungleichheit und Praxis gesellschaftlicher Vielfalt.

Professor am Department of Sociology, Faculty of Arts and Sciences, Fatih University, 34500 Büyükçekmece, Istanbul, Türkei, E-Mail: tahirabbas@fatih.edu.tr

Schirin Amir-Moazami, Prof. Dr., Politikwissenschaftlerin und Soziologin. Arbeits- und Forschungsfelder: Islamische Bewegungen in Europa, Kritische Politische Theorie, Gender, Säkularismus.

Juniorprofessur für Islam in Europa am Institut für Islamwissenschaft, Freie Universität Berlin, Altensteinstraße 40, 14195 Berlin, E-Mail: schirin.amir-moazami@fu-berlin.de

Amir Alexander Fahim, M.A., Religionswissenschaftler, Arbeits- und Forschungsfelder: Islam in Deutschland, Sicherheitsdiskurse, Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamwissenschaft, Freie Universität Berlin, Altensteinstraße 40, 14195 Berlin, E-Mail: a.fahim@fu-berlin.de

Daniel Geschke, Dr., Dipl.-Psych., Kommunikations- und Sozialpsychologe. Arbeits- und Forschungsfelder: Intergruppenbeziehungen, Migration, angewandte Sozialpsychologie.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung für Kommunikationspsychologie am Institut für Kommunikationswissenschaft, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Ernst-Abbe-Platz 8, 07743 Jena, E-Mail: daniel.geschke@uni-jena.de

Maruta Herding, Dr., M.A., Soziologin. Arbeits- und Forschungsfelder: Islam in Europa, islamische Jugendkulturen, Radikalisierungsprozesse junger Musliminnen und Muslime, qualitative Forschungsmethoden.

Wissenschaftliche Referentin am Deutschen Jugendinstitut, Franckeplatz 1, Haus 12/13, 06110 Halle (Saale), E-Mail: herding@dji.de

Melanie Kamp, M.A., Islamwissenschaftlerin. Arbeits- und Forschungsfelder: Islam in Europa.

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Islamwissenschaft, Freie Universität Berlin, Altensteinstraße 40, 14195 Berlin, E-Mail: melanie.kamp@fu-berlin.de

Martijn de Koning, Dr., Anthropologe. Arbeits- und Forschungsfelder: Islam in Europa und im Nahen Osten, Identitätskonstruktionen marokkanisch-niederländischer Jugendlicher, Salafis in den Niederlanden, Radikalisierung muslimischer Jugendlicher, niederländische Islamdebatte. Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Faculty of Religious Studies, Radboud Universität Nijmegen, Erasmusplein 1, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen, Niederlande, E-Mail: m.dekoning@ftr.ru.nl

Claudia Lübcke, Diplom-Pädagogin, Arbeits- und Forschungsfelder: Sozialpädagogik, Jugendarbeit/Jugendbildung, Jugendforschung, Biografie-forschung, Migration und Integration, Jugendkulturen junger Muslime. Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Allgemeine Pädagogik und Sozialpädagogik, Universität Rostock, August-Bebel-Straße 28, 18055 Rostock, E-Mail: claudia.luebcke2@uni-rostock.de

Anna Möllering, PhD, Psychologin. Arbeits- und Forschungsfelder: Sozialpsychologie und angewandte klinische Psychologie: Terror Management Theory, Intergroup Attitudes, Werteforschung, psychodynamische Psychotherapie.

Stationspsychologin an der Parkklinik Bad Rothenfelde, Parkstraße 12-14, 49214 Bad Rothenfelde, E-Mail: annamoellering@yahoo.de

David Schiefer, Dr., Dipl.-Psych., Psychologe. Arbeits- und Forschungsfelder: Sozialpsychologie, kulturvergleichende Psychologie.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der School of Humanities and Social Sciences, Jacobs University Bremen, Campus-Ring 1, 28759 Bremen, E-Mail: d.schiefer@jacobs-university.de

Katrin Strunk, M.A., Arabistin und Turkologin.

Referentin im Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen, Abteilung Verfassungsschutz, Haroldstraße 5, 40213 Düsseldorf, E-Mail: katrin.strunk@mik1.nw.de

Hans-Jürgen von Wensierski, Prof. Dr. phil., Diplom-Pädagoge,
Arbeits- und Forschungsfelder: Jugendforschung, Biografieforschung,
Jugendhilfeforschung, Jugendbildung, Medienpädagogik.
Professor für Erziehungswissenschaft am Institut für Allgemeine
Pädagogik und Sozialpädagogik, Universität Rostock, August-Bebel-
Straße 28, 18055 Rostock, E-Mail: wensierski@uni-rostock.de

Gefördert im Rahmen des Bundesprogramms
„INITIATIVE DEMOKRATIE STÄRKEN“.



Bundesministerium
für Familie, Senioren, Frauen
und Jugend



Arbeits- und Forschungsstelle Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit
Projektmodul „Neue Herausforderungen der pädagogischen Extremismusprävention
bei jungen Menschen“

ISBN 978-3-86379-109-4