

Willy Klawe

Die Lebenswelt junger Muslime und die Faszination des Islam

Von der Fremdenfeindlichkeit zur Islamophobie –
Der „religious turn“ im Fremdheitsdiskurs

Seit dem 11. September 2001 beobachten Sozialwissenschaftler weltweit einen einschneidenden Paradigmenwechsel im Fremdheitsdiskurs. War vorher ein ganzes Bündel rassistischer, diskriminierender und ausgrenzender Aspekte konstitutiv für die Wahrnehmung und Definition von „Fremdheit“, reduziert sich seitdem die Begründung für Differenz und Fremdheit vorwiegend auf den Aspekt der Religion und dabei fast ausschließlich entlang der Trennungslinie muslimisch – nichtmuslimisch. Die Wissenschaftler sprechen in diesem Zusammenhang von einem „religious turn“ und weisen darauf hin, dass die Wahrnehmung und Einschätzung eines Menschen mit Migrationshintergrund fortan zunächst auf dessen Religion fokussiert und damit einschneidend reduziert wird, und zwar unabhängig davon, ob der Betreffende seine religiöse Zugehörigkeit aktiv lebt und als wesentliche Orientierung in einem Alltag ansieht oder nicht (vgl. Prasad 2012). Diese Zuschreibung führt sogar so weit, dass Kinder und Jugendliche automatisch mit der Religionszugehörigkeit ihrer Eltern identifiziert werden oder die Herkunft aus einem Land mit vorwiegend islamischer Kultur ebenfalls automatisch zur unterschiedslosen Zuschreibung einer islamischen Identität führt, ohne dass berücksichtigt wird, dass es dort andersgläubige religiöse Minderheiten gibt und auch die Glaubensrichtungen im Islam vielfältig und äußerst differenziert sind, wovon diejenigen, die islamfeindlich argumentieren, in der Regel nicht die geringste Ahnung haben. Mehr noch: die Zuschreibung als „muslimisch“ ist keineswegs eine neutrale soziale Kategorisierung. 51 % aller Bundesbürger verbinden damit eine ablehnende bis feindselige Grundhaltung (vgl. Foroutan 2014).¹ Aus der Sicht junger Muslime wird die deutsche Bevölkerung „eher als distanziert-abweisend beschrieben. Dies bezieht sich insbesondere auf eine mangelnde Akzeptanz des Islams und der damit verbundenen Lebensweise durch die nichtmuslimische Bevölkerung. Die Aufforderung der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung, die Muslime mögen sich integrieren, wird vor allem als Forderung nach Assimilierung, also Anpassung an die deutsche Mehrheitskultur erlebt“ (Frindte u. a. 2011, S. 603).

Kein Wunder also, wenn in einem derart religiös aufgeladenen Fremdheitsdiskurs Menschen, die vorwiegend in ihrer (vermeintlichen) religiösen Identität wahrgenommen werden, entsprechend den Mechanismen des „labeling approach“ irgendwann diese Fremdzuschreibung in ihr Selbstbild übernehmen. Dies gilt insbesondere für Jugendliche auf der Suche nach einer eigenen Identität. Diesen Kontext gilt es im Blick zu behalten, wenn es in den folgenden Ausführungen darum geht, weitere Motive und Aspekte in der Lebenswelt muslimischer Jugendlicher zu beschreiben, die eine Faszination und Hinwendung zu islamischen Gruppierungen begünstigen.

Lebenswelten junger Muslime in Deutschland

Von rd. 82 Millionen Einwohnern der Bundesrepublik verfügen ca. 16 Mio. über einen Migrationshintergrund. Von diesen haben ca. 9 Mio. die deutsche Staatsbürgerschaft. Gegenwärtig leben etwa 4 Mio. Muslime in Deutschland, von ihnen hat etwa die Hälfte einen deutschen Pass. Insgesamt machen Muslime also etwa 5 % der Bevölkerung aus, von einer „islamischen Überfremdung“ kann also objektiv keine Rede sein (vgl. Foroutan 2014). Etwa die Hälfte der muslimischen Bevölkerung ist unter 25 Jahre alt (vgl. Haug 2010, S. 7). Berücksichtigt man die aktuelle Zuwanderung von Flüchtlingen, von denen knapp 60 % unter 25 Jahren sind, kommen rund 120.000 junge Muslime hinzu (Schultz 2015, S. 1).

Diese jungen Muslime stehen vor der Herausforderung, die Bewältigungsaufgaben des Jugendalters im Spannungsfeld zwischen ihrer Herkunftskultur, die vor allem durch ihre Familie repräsentiert ist, und der Kultur der Mehrheitsgesellschaft, die sie täglich in Schule, Alltag und Medien erfahren, zu meistern, und sie entwickeln dabei vielfältige Strategien und Lebensentwürfe.

„Wer sich mit der Jugendphase und Jugendszenen junger Muslime in Deutschland beschäftigen will, der steht nicht vor der Alternative Islam oder Islamismus, sondern der wird konfrontiert mit einem Pluralismus von biografischen Lebensentwürfen und einer komplexen Landschaft von muslimischen Jugendszenen. Jugendkulturelle Stile und Szenen, in denen kreativ und provokativ die Symbolwelten der angelsächsisch dominierten westlichen Jugendkultur und Kulturindustrie in einer eigenwilligen Bricolage gemixt werden mit den traditionellen orientalischen Herkunftskulturen, den ethnischen Identitäten als Migrantenkindern der Zweiten Generation, dem religiösen Habitus als selbstbewusste deutsche oder europäische Muslime oder auch mit dem postmodernen Kommerz einer globalen islamischen Medien- und Kulturindustrie“ (von Wensierski 2011, S. 1)

„Wir haben es also eben nicht zu tun mit auf religiöse Orientierungen reduzierten Identitätsentwürfen, sondern mit einer Vielfalt an Lebenswelten, die es wahrzunehmen und zu entschlüsseln gilt.“ Der Islam ist lediglich eine Facette der Identität, welche die Lebenswirklichkeit dieser Jugendlichen prägt. Er bietet, ähnlich wie ein eventueller Migrationshintergrund der Eltern und Großeltern, Anknüpfungspunkte für Einflüsse aus sozialen und ideologischen Kontexten, die sich von der nicht-muslimischen Mehrheit unterscheiden“ (Nordbruch 2010, S. 35). Vielmehr haben wir es zu tun mit „hybriden Identitäten“, „in denen Deutsch-Sein, ethnische Herkunft und Religion als sich ergänzende Aspekte der eigenen Identität zusammengeführt werden“ (ebd.).

In vielen Bereichen unterscheiden sich die Entwicklungsprozesse muslimischer Jugendlicher kaum von denen Gleichaltriger, in anderen hingegen herrschen soziale und normative Rahmenbedingungen, die sie beachten müssen und die ihre Möglichkeitsräume wirkmächtig beeinflussen und teilweise begrenzen. Muslimische Milieus sind traditionell eher kollektiv geprägt. Im Mittelpunkt erzieherischer Bemühungen steht die Bindung jedes einzelnen Familienmitglieds an die eigene soziale Gruppe. Nur durch die Zugehörigkeit und Loyalität zu ihr erhält es seine Identität und kann auf bedingungslose Unterstützung und Solidarität zählen. Die Herausbildung einer selbstbewussten individuellen Persönlichkeit tritt demgegenüber in den Hintergrund und wird sogar als störend und kontraproduktiv empfunden. Individuelle Interessen und eigene Zukunftsentwürfe haben sich den kollektiven Interessen unterzuordnen. Verhandlungen

darüber gestalten sich schwierig, weil der Respekt vor den Eltern und/oder älteren (meist männlichen) Familienmitgliedern Widerspruch verbietet. Mit dieser kollektiven Orientierung verbunden ist einerseits eine hohe Inanspruchnahme bei gegenseitiger Hilfe (Hilfe im Haushalt besonders bei Mädchen, Aufpassen auf jüngere Geschwister, Verwandtenbesuche usw.) und andererseits eine hohe soziale Kontrolle im Alltag. Die Sorge um das Wohlverhalten jedes einzelnen Familienmitglieds und besonders der Frauen und Mädchen ist eine Angelegenheit der „Ehre“ der gesamten Familie, deshalb ist ihre Wahrung auch Aufgabe aller (vgl. Schiffauer 1983). Dies erschwert bzw. verbietet Kontakte zwischen Jungen und Mädchen und damit auch – zumindest teilweise – eine offene Auseinandersetzung mit der eigenen Geschlechtsrolle. Das eher konservative Geschlechtsrollenverständnis in den Herkunftskulturen schränkt dabei insbesondere die Entwicklungsmöglichkeiten junger Frauen ein. Aber auch junge männliche Muslime haben diesem Wertekodex zur Folge kaum legitime Chancen, Varianten ihrer Geschlechtsrolle zu erproben und sexuelle Erfahrungen in ihrem Milieu zu machen.

„Das Leitbild westlich-moderner Jugendbiografien ist [...] der Typus des individualisierten, selbstbestimmten und eigenverantwortlichen Subjekts. Die Verselbstständigungsprozesse der jungen Muslime sind demgegenüber durch den sozialisatorischen Einfluss des muslimischen Milieus sowie traditioneller Familienstrukturen stärker sozial kontrolliert und (oftmals) verbindlich vorstrukturiert und verregelt“ (von Wenierski 2011, S. 4).

Dazu trägt auch wesentlich bei, dass für junge Muslime die durch die islamische Religionserziehung in Koranschulen und Moscheen vermittelten und legitimierten sowie in den traditionellen Familienstrukturen gespiegelten islamischen Normen und Werte eine hohe normative Orientierungsfunktion behalten, unabhängig davon, wie stark die Betroffenen ihre islamische Religiosität ansonsten im Alltag leben oder nicht.

„Für die dritte Generation scheint die Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft eher sozial-integrativen Charakter zu haben, wogegen bei [...] der ersten und zweiten Generation noch stärker religiöse Lebensprinzipien, Gebote und Wertvorstellungen eine Rolle spielen“ (Frindte u. a. 2011, S. 604).

Erfahrungen mit Diskriminierung und Ausgrenzung

Vor dem Hintergrund des eingangs erwähnten islamkritischen Kontextes verwundert nicht, dass junge Muslime vielfach *Diskriminierung und Ausgrenzung* erfahren. Immerhin 81 % der jungen türkischstämmigen Migrant(inn)en haben im Alltag Erfahrungen der Ungleichbehandlung gemacht (Sauer 2009, S. 348); bezieht man noch „fremdere“ Gruppen wie beispielsweise arabische oder afrikanische Jugendliche mit ein, dürfte der Anteil noch höher sein. Beängstigend dabei ist auch, dass insgesamt über die Jahre eine steigende Tendenz zu beobachten ist. 54 % berichten von Diskriminierung am Arbeitsplatz, 44 % bei der Wohnungssuche, 42 % im täglichen Umgang und 45 % bei der Arbeitssuche. „Mehr als 40 Jahre nach dem Beginn der türkischen Arbeitsmigration nach Deutschland sind die Teilhabechancen an Schulbildung, beruflicher Ausbildung und Arbeitsmarkt für junge Migranten noch immer deutlich schlechter als für die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft“ (ebd., S. 49) – und das, obwohl deren Bildungsniveau deutlich gestiegen ist.

„Weniger als ein Drittel der Bewerber mit Migrationshintergrund mündet in eine duale Berufsausbildung ein und deutlich weniger als die Hälfte derjenigen ohne Migrationshintergrund [...]. Die Erfolgsaussichten von Lehrstellenbewerben und -bewerberinnen mit Migrationshintergrund liegen selbst mit gleichen Schulabschlüssen weit unter denen einheimischer Jugendlicher“ (Granato u. a. 2007, S. 236 f.).

Wenn wir davon ausgehen, dass Schul- und Berufsausbildung sowie deutsche Sprachkenntnisse zentrale Voraussetzungen nicht nur für die Integration in den Arbeitsmarkt, sondern auch für gesellschaftliche Teilhabe und die Erfahrung von Selbstwirksamkeit sind, müssen diese Erfahrungen mit dem Schul- und Bildungssystem ernüchtern, unabhängig davon, dass es sicher auch eine Reihe von Bildungs-Erfolgsgeschichten vor allem von Mädchen mit Migrationshintergrund gibt.

Über die bereits genannten Erfahrungsfelder hinaus gibt es weitere Bereiche, in denen (muslimische) Jugendliche mit Migrationshintergrund alltäglich Diskriminierung und Ausgrenzung erleben. Das kann die Zurückweisung an der Tür einer Diskothek sein (vgl. Basis/Woge 2013) oder die Erfahrung, bei Fahrschein-, Verkehrs- oder Polizeikontrollen immer besonders gründlich untersucht zu werden, weil die Kontrolleure und Sicherheitskräfte ein rassistisches Profiling anwenden, um der „neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas) Herr zu werden. Jede derartige Erfahrung verstärkt das Gefühl, anders, nicht erwünscht oder gar verdächtig zu sein. Angesichts der aktuellen politischen Lage dürften die Häufigkeit und Spannweite solcher Diskriminierungserfahrungen eher noch zunehmen. Ein weiterer Diskriminierungsaspekt aus Sicht der betroffenen Jugendlichen ist die permanente, Existenz bedrohende rechtliche Unsicherheit durch prekäre und befristete Aufenthaltstitel, soweit sie nicht über die deutsche Staatsbürgerschaft verfügen.

„Im Grund [...] fühlen sich die Jugendlichen in vielen Bereichen des Lebens [...] diskriminiert, bleiben auf ihre Herkunftsgruppe (mit allen soziokulturellen und ökonomischen Konsequenzen) verwiesen und können sich deshalb auch nur auf ihre soziale Gruppe rückbeziehen. Sie fühlen sich als ‚Bürger zweiter Klasse‘ mit dem Wissen, nicht akzeptiert zu werden“ (Skrobanek 2007, S. 266).

Dieses Grundgefühl greifen islamische und islamistische Gruppierungen auf. Sie „bieten den Jugendlichen angesichts der [...] empfundenen Ablehnung durch die deutsche Mehrheitsgesellschaft, Zukunftsängsten und Identitätssuche, Solidarität, Zusammenhalt, Handlungsraum in auch von den Eltern akzeptierten bzw. befürworteten Strukturen“ (Karasoglu-Aydin 1997, S. 19). Kaddor, die muslimische Jugendliche unterrichtet, bestätigt diese Einschätzung aus der Praxis:

„Frage ich meine Schüler nach dem Grund (für die Attraktivität dieser Gruppen, W.K.), wird als Erstes die Außenwahrnehmung genannt, das Gefühl, immer nur als ‚die Ausländer‘ oder ‚die Muslime‘ gesehen zu werden. Viele empfinden sich als Verlierer dieser Gesellschaft, und gegen dieses Minderwertigkeitsgefühl begehren sie auf“ (Kaddor 2015, S. 45).

Diese Hinwendung zum Islam stellt allerdings weniger eine Rückbesinnung auf die religiösen Traditionen der Eltern dar, sondern ist als „Neuaneignung“ zu verstehen, um aus dem Islam Ressourcen für die Alltagsbewältigung zu gewinnen (vgl. Mai u. a. 2009, S. 6).

Hinwendung zum Islam als Ausweg?

Empirische Studien stellen seit einigen Jahren eine verstärkte *Hinwendung Jugendlicher zum Islam* fest. Dabei handelt es sich weniger um eine Rückbesinnung auf Formen und Gruppierungen des traditionellen Islam ihrer Eltern. Vielmehr werfen viele junge Muslime ihren Eltern vor, sie seien keine „guten Muslime“, weil sie ihren Glauben nicht offensiv gegenüber der Mehrheitsgesellschaft vertreten. Diese „Abwendung von dem ‚traditionellen‘ oder auch Volksislam türkisch-kultureller Prägung und Hinwendung zu einem ‚Hochislam‘, der kulturell ungebunden und universalistisch ist, ist in verschiedenen Untersuchungen als das Wesensmerkmal muslimischer Jugendreligiosität in der Migrationssituation ausgemacht worden“ (Karakasoğlu 2009, S. 10). Die Ausprägung einer solchen Haltung ist allerdings abhängig vom Bildungsgrad. So stellt Kaddor für ihre Schülerinnen und Schüler fest: „Das Islamverständnis der meisten Jugendlichen ist stark von Unwissenheit geprägt, entweder, weil sie überhaupt erst zum Islam konvertieren oder weil sie sich kaum mit Religion beschäftigt haben“ (Kaddor 2015, S. 51). Für die lebenspraktische Bedeutung des islamischen Glaubens scheint das allerdings ohne Bedeutung. Muslimische Jugendliche betonen stattdessen, dass sie sich durch den Islam frei fühlen, Selbstvertrauen erhalten und er ihnen hilft, „in schwierigen Situationen nicht zu verzweifeln. [...] Damit stellt sich der Islam als Ressource zur Bewältigung der Anforderungen dar, die das Erwachsenwerden [...] in der Migrationssituation mit sich bringt“ (Karakasoğlu 2009, S. 9). Er kann „im Migrationskontext stärker in [...] [seiner] Orientierungs- und Sinnbildungsfunktion sowie als Lösungsansatz für individuelle und gemeinschaftliche Fragen fungieren“ (Ceylan/Kiefer 2013, S. 74).

Dafür bietet der Islam – zumindest theoretisch – eine Reihe förderlicher Struktureigenschaften. Wie andere Religionen auch bietet der Islam eine klare *Sinnstiftung gegen Individualisierung und Konsumismus* und eine Antwort auf die *Suche nach spiritueller Verortung*. Prinzipiell sind alle Mitglieder der islamischen Gemeinschaft – der Umma – gleichwertig; sozial gibt es daher keine Unterschiede zwischen unterschiedlichen Ethnien und Gruppen. Junge Muslime, die sich dem Islam zuwenden, können sich so unterschiedslos als *Mitglieder einer großen Gemeinschaft* fühlen. Diese Zugehörigkeit bietet damit die Möglichkeit einer (mentalen) Umkehrung der Rolle der Muslime gegenüber der Mehrheitsgesellschaft vom Opfer zum Überlegenen. Dies gilt besonders für fundamentalistische und „salafistische“ Gruppierungen, die für sich reklamieren, den „wahren Glauben“ zu repräsentieren. Sie betonen

„die kulturelle Unvereinbarkeit des Islams mit der westlichen Lebensweise. Der Westen wird als verschwörerisch dargestellt, der den Islam und das Unbekannte dämonisiert. Dschihadistische Organisationen skizzieren als Gegenmodell zu Desintegration und Handlungssohnmacht eine Gemeinschaft, die Identität durch Bindung und Gehorsam schafft. Sie stellt dazu klare Normen, Werte und Handlungskonzepte bereit und diagnostiziert den Opferstatus der Muslime als Resultat westlichen Terrors. Der Dschihad wird dadurch zur Rettung erklärt und Loyalität sowie Abschottung sind die handlungsleitenden Formeln“ (Böckler/Zick 2015, S. 20).

In diesen Gruppierungen wächst die Attraktivität des Islam noch dadurch, dass es (scheinbar) für alles Erklärungen und Regeln gibt. Damit erscheinen gesellschaftliche Vielfalt überschaubar und eigenes Verhalten und Entscheidungen klar und vorhersehbar. Diese *Reduzierung von gesellschaftlicher Komplexität* entlastet, gibt in Verbindung mit der Auffassung, den

„wahren Islam“ zu vertreten, das gute Gefühl, ein aufrichtiger und besserer Mensch zu sein, und ermöglicht durch die Einbettung in eine Gemeinschaft das *Erleben von Selbstwirksamkeit*. „Im Salafismus fühlen sich die muslimischen Jugendlichen angenommen, so, wie sie sind. Das Identitätsmerkmal Islam wird hier nicht nur akzeptiert, sondern ist Bedingung, wird als Voraussetzung für einen ‚wertvollen‘ Menschen herausgestellt“ (Kaddor 2015, S. 48). Die radikale Hinwendung zum Islam ermöglicht außerdem eine Abkehr von der häufig als brüchig und halbherzig erlebten religiösen Orientierung der Eltern und kann so auch als Teil einer *Verselbstständigung* verstanden werden.

Im Alltag kann die Orientierung am Islam ganz unterschiedliche Formen annehmen:

Hybride europäisch-muslimische Identitätstypen	
Herkunftsmuslime	Kulturmuslime/Säkularmuslime
Cool-/Pop-/Street-Muslime	Diskurs-/Medien-Muslime
Neo-Muslime Reform-Muslime Euro-Muslime	Habitual-Muslime
Orthodox-Muslime	Salafisten/Islamisten
Djihadisten/Wahabiten	Anti-Muslime

(nach Foroutan 2014)

Ein Teil der muslimischen Jugendlichen organisiert sich eher in den klassischen Moscheevereinen und Verbänden. Dort haben sie teilweise bereits Leitungsfunktionen übernommen und führen die Arbeit der Gründergeneration weiter; in anderen Verbänden hingegen müssen sie sich Mitsprachen und Mitgestaltung noch erkämpfen. Daneben gibt es auch Bestrebungen, eine die Segmentierung in Gruppen tatsächlich überwindende Form des Panislam zu forcieren. Dieser Diskurs findet vor allem in speziellen Internetforen und in den sozialen Netzwerken statt. Kompromisslos orientiert an den konservativen Ethik- und Moralvorstellungen (Kleidungsvorschriften, Geschlechtertrennung, striktes Verbot vorehelichen Geschlechtsverkehrs) stellen sich hingegen „salafistische“ Gruppierungen dar.

„Sie propagieren eine absolute Souveränität Gottes in allen Lebensbereichen und orientieren sich am Vorbild der ‚lauteren Vorfahren‘ (al-salaf al-salih) und damit an einem fiktiven ‚Urislam‘, einem vermeintlich reinen Islam zu Zeiten des Propheten Mohammad und seiner Nachfolger im 7. und 8. Jahrhundert“ (Dantschke 2012, S. 8).

Gegenwärtig lassen sich in dieser Szene vier Positionen unterscheiden:

- eine puristische, die diese normativen Orientierungen und Werte ausschließlich auf das eigene private Leben anwenden will;
- eine politisch-missionarische bei gleichzeitiger Ablehnung von Gewalt;
- eine politisch-missionarische, die einen bewaffneten Jihad zur Durchsetzung ihrer Ziele für legitim hält, sowie

- eine jihadistische, die im bewaffneten Kampf die vorrangige Form der Missionierung und Ausbreitung ihrer Auffassungen sieht (vgl. ebd.).

Die zweite Position dürfte die Mehrheitsmeinung wiedergeben. Ihre Protagonisten fallen durch massive und teilweise aggressive Missionierungsaktivitäten im öffentlichen Raum, in Jugendzentren und an Treffpunkten Jugendlicher auf, bei denen es ihnen gelingt, durch klare Unterscheidungen von Gut und Böse, einfache Weltbilder und den Hinweis auf die vielen muslimischen Opfer an den aktuellen Krisenherden der Welt, besonders im arabischen Raum, zahlreiche Jugendliche für sich zu gewinnen. In erster Linie richtet sich ihre Missionierung an Muslime, die nicht nach den von ihnen geforderten Idealvorstellungen und Regeln leben.

„Es lässt sich nicht abstreiten, dass Salafisten zu muslimisch geborenen Jugendlichen einen schnelleren Zugang finden als zu nicht muslimischen. Erleichtert wird das etwa dadurch, dass sie den Finger auf die Wunde legen können, als Muslim permanent diskriminiert zu werden, oder durch den Hinweis auf die schlechten Lebensumstände von muslimischen ‚Brüdern‘ und ‚Schwestern‘ im Ausland – Männer, Frauen und Kinder als Opfer westlicher Politik, sei es in Afghanistan, im Irak oder anderswo“ (Kaddor 2015, S. 40).

Mit ihrem Anspruch, den „wahren Islam“ zu repräsentieren, und ihrem Bezug auf die islamische Urgemeinde als Vorbild vermitteln Salafisten den Eindruck, für „den Islam“ zu stehen, was im öffentlichen Diskurs häufig zur Folge hat, dass der salafistische Islamismus von außen mit dem Islam als Ganzes gleichgesetzt wird. Die Missionierung „vor Ort“ wird begleitet von einer massiven Präsenz im Internet, wo prominente Akteure der Bewegung in Videos „predigen“ und für ihre Sache werben.

Das Angebot „salafistischer“ Gruppen für junge Muslime ist attraktiv: Die von der Mehrheitsgesellschaft gescholtene und abgelehnte islamische Identität wird positiv gewendet und aufgewertet; die Einbindung in eine vertraute, verschworene Gemeinschaft verschafft ein positives Selbstbild und das Bewusstsein, zu den „wahren Gläubigen“ zu gehören, erhöht das Selbstwertgefühl. Klare Regeln und die Reduzierung von Komplexität geben Verhaltenssicherheit; einfache Erklärungen und Setzungen bieten überschaubare Strukturen und klare Orientierung. So gelingt „eine Kompensation erlebter eigener Ohnmacht, Unzulänglichkeit und Schwäche, Perspektivlosigkeit und eine Flucht aus dem Alltag“ (Dantschke, ebd.).

„Durch diese von allen weltlichen Einflüssen ‚gereinigte‘ Identitätskonstruktion wird es möglich, den Zwiespalt zwischen dem Wunsch, in Deutschland zu leben und sich damit auch mit Deutschland zu identifizieren, und der wahrgenommenen Ablehnung durch ‚die Deutschen‘ in gewisser Weise zu lösen“ (Frindte u. a. 2011, S. 621).

In dieser Hinsicht sind die Funktionen und Mechanismen des Islamismus anderen fundamentalistischen Weltanschauungen sehr ähnlich (vgl. Heitmeyer u. a. 1997): Frustrierte und diskriminierte Modernisierungsverlierer erhalten einfache Erklärungsmuster für ihre Situation und zugleich ein Weltbild, das ihnen ermöglicht, ihr Selbstbild von der Rolle des Opfers in die des Überlegenen zu transformieren. Und dennoch scheinen weitere Aspekte islamistische Orientierungen auch für andere Gruppen muslimischer und nicht-muslimischer Jugendlicher attraktiv zu machen. Einerseits ist festzustellen, dass ein Teil derjenigen Jugendlichen, die sich salafistischen Gruppen anschließen, auf den ersten Blick keineswegs der Gruppe der

Diskriminierten zuzurechnen ist, sondern aus einem bildungsorientierten Milieu stammt, über entsprechende Schul- oder Hochschulabschlüsse verfügt und teilweise entsprechende Berufspositionen besetzt. Zum anderen gelingt es in beachtlichem Maße, Jugendliche zur Konversion zum Islam zu bewegen, die bislang keinerlei Bezug zum Islam, teilweise nicht mal zu anderen religiösen Glaubensrichtungen hatten. Etwa 10 % der salafistischen Anhänger gehören zu dieser Gruppe. Wenngleich sie nicht unbedingt dem beschriebenen Diskriminierungsmuster entsprechen, konnte in Untersuchungen doch festgestellt werden, dass viele von ihnen vor dem Übertritt *biografische Brüche und Krisensituationen* erlebt bzw. in irgendeiner Weise Außenseitererfahrungen gemacht hatten. Ebenso häufig allerdings scheint „Salafismus“ für diese Konvertiten auch eine Form des Protestes zu sein. „Mit einer Hinwendung zum Salafismus kann ein junger Mensch [...] von seinem Umfeld maximale Aufmerksamkeit erlangen“ (Salafismus in Deutschland 2013, S. 18). In diesem Falle ist der Islam bestenfalls ein *Vehikel zur Abgrenzung* und weniger von religiöser Bedeutung.

Der Verfassungsschutz aus Nordrhein-Westfalen hat untersucht, wie solche Übertritte verlaufen, und fasst in seiner Studie zusammen:

„Die Konversion erfolgte stets aufgrund des Kontaktes zu bestimmten Personen oder nach ‚Schlüsselereignissen‘. Als mögliche ‚pull‘-Faktoren (Anreize) für Konvertiten, sich dann einer islamistischen Szene zuzuwenden, konnte in zahlreichen Fällen ermittelt werden, dass die Suche nach dem ‚Sinn‘ im Leben und einem vermeintlich ‚richtigen Weg‘ eine wichtige Rolle spielte. Der extremistische Islam (Islamismus) wurde als ‚interessant‘, ‚ansprechend‘ und ‚eingängig‘ beschrieben. Er erschien vielen weniger ‚mystisch‘ als etwa das Christentum. Die klaren Glaubensregeln, das ausgeprägte Schwarz-Weiß-Denken (Glaube vs. Unglaube, Hölle vs. Paradies, Gläubige vs. Ungläubige) und die stark betonte Brüderlichkeit der Muslime untereinander [...] scheint auf Konvertiten attraktiv zu wirken. Die empfundene Geborgenheit, das Gemeinschaftserlebnis und die Erlebniswelt Islamismus an sich mit ihren verschiedenen Veranstaltungsformen bieten einen starken Kontrast zu dem vorher gelebten Leben“ (Verfassungsschutz NRW 2011, S. 46 f.).

Fazit: Notwendige Haltungen und pädagogische Überlegungen

Der Zusammenhang zwischen mangelnden Teilhabechancen, Perspektivlosigkeit und Diskriminierungserfahrungen und einer Hinwendung zum Islam scheint plausibel und eindeutig. Hierbei handelt es sich um ein gesamtgesellschaftliches Problem, das letztlich nur durch strukturelle Veränderungen im Bildungssystem und im Umgang mit Muslimen im Alltag gesellschaftlich verändert werden kann. Wir können aber im pädagogischen Bereich in der unmittelbaren Begegnung mit muslimischen Jugendlichen zu einer Veränderung beitragen, indem wir ihnen *Wertschätzung* entgegenbringen, sie in ihrer Gesamtpersönlichkeit wahrnehmen, sie nicht auf ihre „muslimische Identität“ beschränken und ihnen in unserem Arbeitsfeld vielfältige Möglichkeitsräume eröffnen, in denen sie *Selbstwirksamkeit* und *Zugehörigkeit* erfahren und *Selbstbewusstsein* entwickeln können. Ein erster Schritt dazu könnte sein, im eigenen Kopf und in der pädagogischen Arbeit das polarisierende „Wir-Ihr-Schema“ abzuschaffen und eine *Pädagogik der Anerkennung* zu etablieren, die jede/jeden Jugendliche(n) als einzigartiges Individuum mit einer eigenen Lebenswelt, Ressourcen und Kompetenzen ansieht und nicht nur als Angehörigen irgendeiner Gruppe (mehr zur praktischen Um-

setzung vgl. Salafismus in Deutschland 2015, ufuq/HAW 2015 und Ceylan/Kiefer 2013, S. 8 ff.).

Dazu gehört weiter, für den Islam als Religion Neugier und Interesse zu zeigen. Das bedeutet auch, über Grundströmungen und die Vielfalt des Islam informiert zu sein und – jedenfalls im Groben – informieren (bzw. auf kompetente Expert[inn]en zurückgreifen) zu können. In diesem Zusammenhang gilt es auch ganz grundsätzlich zu erkennen und zu akzeptieren, dass für Jugendliche auf ihrer Suche nach Sinn und Orientierung religiöse Fragen zunehmend an Bedeutung gewinnen und deshalb Platz in Jugendarbeit und Schule haben müssen. Ebenso selbstverständlich muss es aber auch sein, dass wir selbst als pädagogische Akteure in unseren eigenen Normen und Werten offen, klar, transparent und verständlich wahrnehmbar sind, nicht um diese den (muslimischen) Jugendlichen überzustülpen, sondern um für sie als vielversprechende und vielleicht gelegentlich auch kontroverse Diskurspartner zur Verfügung zu stehen.

In solchen Diskursen ist es hilfreich und notwendig, zu differenzieren zwischen situativen, persönlichen und kulturellen Motiven. Nicht alles, was wir vorschnell als „kulturell bedingt“ klassifizieren, hat etwas mit der Kultur (oder Religion) zu tun: Persönlichkeitsstrukturen und situative Aspekte spielen ebenfalls eine Rolle. Diese Differenzierung vorzunehmen und in konkreten pädagogischen Situationen ihre jeweilige Gewichtung zu erkennen, erweitert die pädagogischen Handlungsoptionen erheblich.

Das aus der Traumapädagogik bekannte „Konzept des guten Grundes“ ist für den Erfolg solcher Diskurse und den Umgang mit eskalierenden Situationen in ihrem Kontext ebenfalls hilfreich. Dieses Konzept geht davon aus, dass jeder Akteur für sein jeweiliges Verhalten subjektiv „einen guten Grund“ hat. Gelingt es uns, diesen Grund zu erschließen und zu erkennen, können wir uns auf die „eigentlichen“ Motive konzentrieren und müssen uns nicht am beobachtbaren Verhalten abarbeiten. Dies könnte besonders im Umgang mit denjenigen Jugendlichen hilfreich sein, die ihre Hinwendung zum Islam als Ausdruck ihres Protestes verstehen. Überdies fordert das „Konzept des guten Grundes“ zu einem ständigen Perspektivwechsel auf, der in der pädagogischen Arbeit ohnehin notwendig ist und selbstverständlich sein sollte.

Die Hinwendung zum Islam ist *eine* verständliche Reaktion junger Muslime auf die spezifischen Herausforderungen in ihrer Lebenswelt und alltägliche Diskriminierungserfahrungen. Diese Reaktion ist weder irrational noch per se bedrohlich, sondern bei näherer Analyse plausibel und nachvollziehbar. Aus dieser Analyse lassen sich praktikable und angemessene gesellschaftliche und pädagogische Konsequenzen ableiten. Eine Dämonisierung ist ebenso wenig angebracht wie eine Kriminalisierung oder eine Umdeutung, die muslimische Jugendliche jetzt plötzlich als „Sicherheitsproblem“ definiert. Dadurch erfahren junge Muslime eine *doppelte Reduktion*: Sie werden auf die religiösen Aspekte ihrer Identität reduziert und diese „islamische Identität“ wird noch einmal auf fundamentalistisch-islamistische Gruppierungen fokussiert. Pädagogische Arbeit sollte sich an diesem kontraproduktiven Reduktionsprozess nicht nur nicht beteiligen, sondern ihm durch wertschätzende, um Verstehen bemühte, zugewandte Konzepte aktiv entgegenwirken.

Anmerkung

(1) Sehr plausible kritische Anmerkungen zu diesem negativen Bild findet man bei Şeker 2011.

Literatur

- Basis & Woge* (2013): Diskriminierungsreport Hamburg, Hamburg.
- Böckler, Nils/Zick, Andreas* (2015): Im Sog des Pop-Dschihadismus. In: DJI-Bulletin, 1/2015, S. 18-21.
- Bundschuh, Stephan/Jagusch, Birgit/Mai, Hanna* (Hrsg.) (2009): Facebook, Fun und Ramadan. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher, Düsseldorf.
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael* (2003): Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Bonn (Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung).
- Dantschke, Claudia* (2012): Hinter dem Klischeebild. Über die Vielfalt muslimischer Jugendszenen in Deutschland. In: Jung, deutsch und Muslim, a.a.O., S. 5-9.
- El-Mafaalani, Aladin/Toprak, Ahmet* (2011): Muslimische Kinder und Jugendliche in Deutschland, St. Augustin/Berlin.
- Foroutan, Naika* (2014): Identität, Engagement und Partizipation junger Muslime in Deutschland, www.akademie-rs.de/fileadmin/.../20140924_foroutan_identitaet.pdf (Zugriff: 1.12.2015).
- Frindte, Wolfgang/Boehne, Klaus/Kreikenbom, Henry/Wagner, Wolfgang* (2011): Lebenswelten junger Muslime in Deutschland, Berlin.
- Gerlach, Julia* (2006): Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Bonn (Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung).
- Granato, Mona/Skrobanek, Jan* (2007): Junge Muslime auf dem Weg in eine berufliche Ausbildung – Chancen und Risiken. In: Von Wensierski/Lübcke, a.a.O., S.231-249.
- Haug, Sonja* (2010): Jugendliche Migranten – muslimische Jugendliche. Gewalttätigkeit und geschlechtsspezifische Einstellungsmuster, Berlin.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut* (1997): Verlockender Fundamentalismus, Frankfurt.
- Jung, deutsch und Muslim*. Einblicke in muslimische Jugendwelten, Punktum – Zeitschrift für verbandliche Jugendarbeit in Hamburg, Heft 1/2012.
- Kaddor, Lamy* (2015): Zum Töten bereit – Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen, München.
- Karakasoğlu-Aydin, Yasemin* (1998): Was macht die islamistische Bewegung für türkische Jugendliche attraktiv? In: Landeszentrale für politische Bildung NRW: Politisch-religiöse Weltbilder und Orientierungen junger Menschen als Herausforderung für Schule, Jugendarbeit und politische Bildung, Essen.
- Karakasoğlu, Yasemin* (2009): Islamische Bildungs- und Erziehungsvorstellungen. Zur Interdependenz von Religiosität und Bildung. In: Bundschuh, u. a.: Facebook, Fun und Ramadan, a.a.O., S. 8-11.
- Mai, Hanna/Bundschuh, Stephan/Jagusch, Birgit* (2009): „Gastarbeiter“ oder „Muslima“? Über die Identitätsbildung muslimischer Jugendlicher im Spannungsfeld zwischen Fremdzuschreibung und Selbstdefinition. In: Bundschuh u. a.: Facebook, Fun und Ramadan, a.a.O., S. 4-7.
- Nordbruch, Götz* (2010): Islamische Jugendkulturen in Deutschland, In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 27/2010, S. 34 ff.
- Prasad, Nivedita* (2012): Was heißt und wer bestimmt „erfolgreiche Integration“? Kritische Anmerkungen zur Rolle der Mehrheitsgesellschaft, Vortrag am 13.6.2012 in Hamburg (unveröff. Manuskript).
- Preuss, Roland* (2015): Der Held der Aufklärung. In: Süddeutsche Zeitung, 20.8.2015, S. 3.
- Salafismus in Deutschland*. Erscheinungsformen und Ansätze für die Präventionsarbeit im Jugendbereich (2013), Köln, <http://alevi.com/de/wp-content/uploads/2013/12/Fachtagungsdokumentation-Salafismus-in-Deutschland.pdf> (Zugriff: 15.2.2015).
- Sauer, Martina* (2007): Integrationsprobleme, Diskriminierung und soziale Benachteiligung junger türkeistämmiger Muslime. In: Von Wensierski/Lübcke, a.a.O., S. 339-356.
- Schiffauer, Werner* (1983): Die Gewalt der Ehre, Frankfurt.
- Schultz, Cornelia* (2015): Junge Flüchtlinge. Aufgaben und Potenziale für das Aufnahmeland, https://www.bertelsmannstiftung.de/fileadmin/files/Projekte/28_Einwanderung_und_Vielalt/Kurzinformation_SVR_Zugang_zu_Aus_Bildung_fuer_Fluechtlinge_20150729.pdf (Zugriff: 3.12.2015).
- Şeker, Nimet* (2011): Ist der Islam ein Integrationshindernis? In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 13-14/2011, S. 16 ff.

- Senatsverwaltung für Inneres & Sport Berlin* (2014): Salafismus als politische Ideologie, Berlin.
- Skrobanek, Jan* (2007): Wahrgenommene Diskriminierung und (Re-)Ethnisierung bei Jugendlichen mit türkischem Migrationshintergrund und jungen Aussiedlern. In: *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation*, 27. Jg., H. 3, S. 265-284.
- Toprak, Ahmet/Nowacki, Katja* (2010): Gewaltphänomene bei männlichen, muslimischen Jugendlichen mit Migrationshintergrund und Präventionsstrategien, Dortmund, <http://www.bmfsfj.de/Redaktion-BMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/gewaltphaenomene-maennliche-muslimische-jugendliche.property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf> (Zugriff: 2.2.2015).
- Ufuq/HAW Hamburg* (2015): *Wie wollen wir leben? – Filme und Methoden für die pädagogische Praxis zu Islam, Islamfeindlichkeit, Islamismus und Demokratie*, Hamburg.
- Verfassungsschutz NRW* (2011): *Konvertiten – Im Fokus des Verfassungsschutzes?*, Düsseldorf, http://www.mik.nrw.de/fileadmin/_migrated/content_uploads/Konvertiten_-_im_Fokus_des_Verfassungsschutzes_01.pdf (Zugriff: 6.12.2015).
- von Wensierski, Hans-Jürgen/Lübcke, Claudia* (Hrsg.) (2007): *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*, Opladen und Farmington Hills.
- von Wensierski, Hans-Jürgen* (2011): *Jugendphase und Jugendkulturen von Muslimen in Deutschland*, http://www.zdwa.de/zdwa/artikel/pics/Beitrag_Wensierski-Jugendphase_Muslime_01_04-2011.pdf (Zugriff: 4.9.2015).